

NÚCLEO DE PESQUISA SOCIEDADE, CIÊNCIA E TÉCNICA

# SOCITEC **E-PRINTS**

VOLUME 4 | NÚMERO 2

SÃO CRISTÓVÃO | JUL - DEZ . 2010

**CORPO EDITORIAL**

EDITOR **FRANZ JOSEF BRÜSEKE**

CONSELHO EDITORIAL **CARLOS EDUARDO SELL**  
**JONATAS FERREIRA**

ASSISTENTES EDITORIAIS **CLÁUDIA GUEDES JOAQUIM**  
**DANIELA RODRIGUES**

PROJETO GRÁFICO **IVO DELMONDES**

CONTATO **CONTATO@SOCITEC.PRO.BR**

**ISSN 1808-8333**

## SUMÁRIO

### TEMPO E DESENVOLVIMENTO SOCIOECONÔMICO

Franz Josef Brüseke

04

### A CRÍTICA À MODERNIDADE E A COMPLEXIDADE: MORIN E A DÚVIDA SISTÊMICA

Luís Cláudio Almeida Santos

28

### FUNDAMENTALISMO ILUMINISTA OU RACISMO DOS ANTI-RACISTAS?

Pascal Bruckner

42

# TEMPO E DESENVOLVIMENTO SOCIOECONÔMICO

*Franz Josef Brüseke*

**Resumo:** A sociedade moderna promove uma nova ordenação de tempo, afastando-o dos ciclos “lentos” pela aceleração dos processos. Partindo da hipótese da existência de várias ordens simultâneas de tempo, o texto evidencia o desenvolvimento simultâneo global e, contrapõe-se à ideia do desenvolvimento socioeconômico não simultâneo e periférico de algumas regiões do globo em relação às grandes metrópoles.

**Palavras-chave:** Tempo, Desenvolvimento, Sociedade, Economia, Ecologia.

O pensamento progressista tem frequentemente a tendência de se apresentar como um pensamento de vanguarda que, em certo sentido, precederia a história. Esta figura retórica resulta da estrutura escatológica da filosofia do progresso (Brüseke, 2004) e nada mais é do que neblina ideológica que deixa aparecer logo quando ele cede, depois da derrota do pensamento utópico, contemporâneos que pensam, apesar da surpresa geral: *hoje*. O pensamento que se entende como localizado à frente da história e assim, fora do tempo, tenta se proteger contra a crítica presente, desqualificando-a como atrasada ou na melhor das hipóteses como conservadora.

Também o pressuposto de um desenvolvimento não simultâneo presente em teoremas terceiro-mundistas dos anos sessenta e setenta (Sweezy, 1959; Cardoso/Faletto, 1970; Amin, 1973; Althusser, 1972) agrava o problema da perda da percepção do contexto global e da simultaneidade dos acontecimentos. Contra a hipótese do desenvolvimento não simultâneo colocamos a afirmação da evidência do desenvolvimento simultâneo no mesmo espaço global. Usamos a noção da simultaneidade conforme definido por Einstein: “dois acontecimentos nos pontos A e B no sistema K são simultâneos, se eles podem

ser vistos no centro M da reta AB ao mesmo momento. O tempo é definido através do conjunto das indicações de relógios de qualidade igual e parados relativamente ao K, que mostram no mesmo momento a mesma posição dos apontadores” (Einstein, 1956:31). Uma afirmação do desenvolvimento socioeconômico não simultâneo na “periferia” em relação ao desenvolvimento nas “metrópoles” só faz sentido se for abandonado o sistema de relação, que no nosso caso seria a sociedade global. Este desligamento de países e regiões inteiras do seu contexto global acontece até hoje nas mentes daqueles políticos que continuam medindo o tempo do seu país com um relógio “terceiro-mundista”.

Partimos da hipótese que o mundo possui uma variedade ilimitada de *tempos internos*, mas não no sentido de uma postulação de uma variedade de tempos correndo um atrás do outro, mas no sentido da existência de várias ordens simultâneas de tempo, que geram nos setores da sua validade as mais variadas estruturas temporais. A afirmação da variedade do tempo seria mal entendida se fosse compreendida como uma relojoaria onde cada relógio seguiria o seu próprio ritmo. Variedade do tempo pode significar somente variedade das ordens do tempo. O uso inflacionário da tese da variedade dos tempos internos pode levar a impressão de uma não simultaneidade de acontecimentos, que estão sendo caracterizados na verdade pela sua simultaneidade. Uma noção crítica da totalidade global depende do pressuposto da presença comum, sem a qual a ação e o pensamento político perdem todas as coordenadas. A fala da destruição do tempo (Zoll, 1988) conduz a uma abstração enganosa, feita a partir da observação da destruição de uma ordem temporal específica, normalmente resultado da superposição de outra ordem do tempo. A destruição do tempo é impossível, porque ela pressupõe a destruição do próprio Ser que é, seguindo a ontologia fundamental de Heidegger, “temporal” (Heidegger, 1927).

O que se apresenta como uma destruição do tempo é a sua característica de aparecer frente a nós como um fluxo contínuo e de

desaparecer - fixado nas nossas ações passageiras - junto com elas. O discurso da destruição do tempo é uma alusão inconsciente ao arquétipo filosófico-religioso do fim de todos os tempos. Pelo menos surge essa associação quando pensamos o processo da destruição do tempo até o seu fim lógico. Criações de novos conceitos têm sempre uma chance de aceitação maior quando se encostam no pré-racional, em especial em conceitos teológicos; o *topos* da destruição do tempo que aparece também na fala do fim da história, como em Hegel e Fukuyama, é um exemplo disso.

### **As dimensões temporais do “desenvolvimento sustentável”**

A seguir queremos refletir sobre os tempos internos das dimensões principais do desenvolvimento sustentável. Depois da apresentação separada das dimensões temporais do social, do econômico e do biofísico e das ordens temporais internas vamos perguntar o que acontece quando essas ordens diferentes interferem uma na outra. Subentende-se que o nosso modelo de três dimensões do desenvolvimento global é um artifício que na realidade não existe, este é seguramente mais complexo. Adotamos a estratégia de trabalhar com tipos ideais (Weber, 1991) por causa das suas vantagens analíticas e da sua mais fácil compreensão. A escolha dessas dimensões e não de outras, deve-se ao fato que desde o relatório Brundtland vulgarizou-se uma compreensão de sustentabilidade do desenvolvimento que quer harmonizar o crescimento econômico com prudência ecológica e justiça social (Brundtland, 1987). As três dimensões desta concepção do desenvolvimento eco-sócio-econômico são a economia, a ecologia e a sociedade. A nossa reflexão sobre os tempos internos do desenvolvimento global segue, no plano temporal, esta concepção tri-dimensional do relatório Brundtland.

Como mostrará a discussão da dimensão temporal do social e do cálculo econômico, existem nas respectivas dimensões tempos internos que, embora

mostrem sua especificidade possuem uma nítida coerência e peculiaridade. Assim a economia de subsistência e o capitalismo industrial possuem cada um, uma ordem de tempo específica, mas essas estão caracterizadas por aspectos comuns, que nos legitimam a falar sobre uma dimensão temporal comum. Também a dimensão temporal do biofísico mostra uma variedade de ordens de tempos internos, correspondendo com a multiplicidade e complexidade dos processos bióticos e energético-materiais. No contexto limitado da nossa abordagem concentramo-nos na dimensão temporal dos processos bióticos e energéticos mais gerais.

Para esclarecer o emprego dos conceitos: usamos o conceito “dimensão temporal” para denominar o conjunto de tempos internos de cada uma das três dimensões principais do desenvolvimento global. Assim falamos da dimensão temporal do econômico, da dimensão temporal do social e da dimensão temporal do biofísico. Porém, como já frisamos, essas dimensões temporais abarcam mais diferenciações dentro da própria dimensão.

### **O tempo próprio dos processos energético-materiais**

Newton, desenvolvendo observações e suas interpretações de Galileu, entendeu o tempo como variável independente: como tempo absoluto. O tempo virou uma escala homogênea e válida em qualquer lugar. No princípio movimentos no tempo eram reversíveis por causa da simetria do tempo. A termodinâmica desenvolveu em contradição a mecânica de Newton uma noção de processos irreversíveis, formulado por Clausius na segunda lei da termodinâmica (Rifkin, 1982). Como as teorias de Newton relativizaram a posição absoluta no espaço, Einstein questionou na sua teoria geral da relatividade o tempo absoluto.

Antes de 1915 o tempo e o espaço foram imaginados como o contexto definido no qual as coisas acontecem, mas que não sofrem influências desses acontecimentos. Isto ainda valeu para

a teoria especial da relatividade. Corpos movimentam-se, forças atraem-se ou repelem-se, mas o tempo e o espaço continuam independentes dos acontecimentos. Partiu-se da convicção da existência eterna do tempo e do espaço. Pois, na teoria geral da relatividade a situação apresenta-se fundamentalmente diferente. Espaço e tempo são a partir de agora entes dinâmicos: se um corpo movimenta-se ou uma força atua, sofre a curvatura do espaço e o tempo uma influência - e ao contrário a estrutura do espaço-tempo influencia o movimento dos corpos e o modo de atuação das forças. Espaço e tempo não somente influenciam tudo o que acontece no universo, mas sofrem também a influência dos acontecimentos universais. Assim como a reflexão sobre os acontecimentos no universo é impossível sem as noções de espaço e tempo, não faz sentido, partindo da teoria geral da relatividade, falar sobre espaço e tempo fora dos limites do nosso universo (Hawking, 1988:51).

Um metro, isto é a longitude de um passo humano ou, é a distância superada pela luz em 0,000 000 003 335 640 952 segundos. A percepção do comportamento espaço-temporal da luz só é possível graças a uma sensibilização artificial dos nossos sentidos como no exemplo citado, através do uso de um relógio de césio. O sol encontra-se numa distância de somente oito minutos-luz da Terra, mas a estrela mais próxima (*proxima centauri*) já está há quase quatro anos-luz de distância, o que corresponde a aproximadamente 23 bilhões de milhas. Os corpos celestes mais próximos da Terra formam junto com ela uma galáxia, a Via Láctea. Esta não forma o centro do universo, mas é somente uma ao lado de algumas centenas de bilhões de galáxias, que englobam cada uma várias centenas de corpos celestes. Assim mostram os resultados das observações com os telescópios mais modernos. Nossa galáxia - o uso do pronome possessivo documenta a deformação antropocêntrica das dimensões espaço-temporais - tem um diâmetro de cerca de cem mil anos-luz. Por causa das restrições do seu aparelho sensitivo o homem não é capaz de acompanhar o movimento da luz, e também, não pode abranger com a vista as distâncias mencionadas. O espaço e o tempo nas dimensões universais ultrapassam o horizonte humano e o homem só tem acesso a eles através de deduções altamente abstratas. O tempo próprio dos processos energéticos possui uma amplitude além do tempo próprio humano. O espaço-tempo - da

matéria e da energia - é múltiplas vezes maior e mais veloz do que o espaço-tempo do homem.

O homem e junto com ele a sua medida de tempo está sendo integrado no tempo universal. O resultado disso é pouco pesquisado e está sendo articulado principalmente de forma pré-racional. Nas obras dos grandes físicos do século vinte encontram-se de vez em quando reflexões de natureza filosófica ou até teológica. A colocação indignada de Einstein “Deus não joga dados!” mostra, como uma disposição fundamentalmente religiosa penetra as ciências exatas e influencia os seus caminhos.

A teoria dos sistemas não lineares, que ganhou fortes impulsos da teoria da relatividade geral e, mais ainda, da física quântica, levanta a hipótese de que o acaso tem um papel fundamental no desenvolvimento universal e global (Glansdorff, 1971). No grande jogo cosmológico estão sendo jogados dados em qualquer momento. O conhecimento das regras do “jogo” não protege os “jogadores” contra a surpresa, como a aleatoriedade, fazendo parte do regulamento do “jogo”, não destrói a coerência da sua dinâmica que segue suficientemente regras causais.

A coexistência de um pensamento altamente complexo e de crenças extremamente simples nas cabeças da maioria dos grandes físicos do século XX reflete o caráter particular da racionalidade em vigor. Mas a física preservou, mais do que muitas outras disciplinas, a capacidade de romper com paradigmas próprios e ultrapassar o horizonte limitado da disciplina única. Assim acontece que Hawking escreve *en passant* na sua breve história do tempo:

As leis da natureza não fazem diferença entre a direção para frente e a direção para trás do tempo. Pois, existem pelo menos três setas do tempo que distinguem o passado do futuro: a seta termodinâmica, a direção do tempo na qual a desordem cresce; a seta psicológica, a direção do tempo, na qual nós lembramos o passado e não o futuro; e a seta cosmológica, a direção do tempo na qual o universo se expande e não se contrai (Hawking, 1988:192).

Hawking interliga o tempo direcionado dos processos termodinâmicos à percepção direcionada do tempo pelo homem, e assim, faz o tempo psicológico dependente do tempo termodinâmico.

Consequentemente a seta do tempo termodinâmico determina nossa percepção subjetiva da direção do tempo, a seta psicológica do tempo, no cérebro. Como um computador, temos que nos lembrar das coisas na sequência do crescimento da entropia. Isso faz da segunda lei da termodinâmica quase uma trivialidade. A desordem cresce com o tempo, porque nós medimos o tempo na direção da qual a desordem cresce (Hawking, 1988:186).

A dimensão temporal do mundo energético-material não transcende somente o mundo da vida, mas, penetra este mundo e subjugando o homem às leis da sua própria corporalidade que é, enquanto tal, também, energético-material.

### **O tempo próprio dos processos bióticos**

Prigogine desenvolveu as categorias da temporalidade forte e fraca (Glansdorff; Prigogine, 1971). Sistemas caracterizados pela temporalidade forte confrontam-se depois da passagem de estados claramente estáveis com possibilidades alternativas de desenvolvimento. Estas chamadas bifurcações determinam de forma catastrófica o desenvolvimento do sistema, o que impede uma reversão, uma volta para o estado superado do sistema. O sistema perde as informações (a memória) sobre seu estado de origem e torna-se incapaz de recuperá-lo. Manfred Eigen integra a definição da temporalidade fraca e forte no seu conceito de evolução. Evolução biológica seria, neste sentido, a expressão de uma temporalidade forte que leva para uma sequência ininterrupta, embora imprevisível, de catástrofes no nível das mutações dos genes. A seleção é o resultado da instabilidade de todas as quase-espécies,

exceto uma que mostra o mais alto grau de adaptação (Eigen, 1989:51). Se sistemas biológicos são incapazes, por causa de sua temporalidade forte, de voltar aos estados anteriores, cada mudança na direção do desenvolvimento merece a mais intensa atenção. Temporalidade forte significa também, entre outras coisas, que a vida está caracterizada pela inevitabilidade da morte. Este fato expressa a diferença fundamental entre o tempo próprio dos sistemas bióticos e o tempo próprio dos processos materiais-energéticos não-vivos, embora a biologia molecular questione cada vez mais a diferença entre matéria viva e morta. A afirmação da auto-organização de estruturas materiais que levou a teoria da auto-organização da matéria à vida é a base deste questionamento. Friedrich Cramer entende essa auto-organização da matéria à vida até como princípio físico e conclui logicamente:

Com a introdução da auto-organização como característica básica da matéria, também está sendo afirmado, que cada matéria é, a priori, portadora potencial de ideia. Ela contém a ideia da sua auto-organização, seu desdobramento, de todos os planos da sua construção e formação. Assim na hora do *big bang* já existia a ideia da consciência humana como possibilidade junto com todas as suas possíveis formações. Entre espírito e matéria não existe, deste ponto de vista, nenhuma diferença (Cramer, 1989:229).

Deste ponto de vista Cramer tem razão, mas a análise sociológica, também quando leva em consideração a dimensão biofísica, tem que especificar as lógicas próprias do seu objeto em estudo que não se deixam reduzir a processos materiais e vivos de auto-organização espontânea. Pois o tempo próprio do biótico é intimamente ligado ao tempo próprio do social e foi no passado provavelmente predominante, como é ainda hoje o caso, no mundo dos animais. Mas do ponto de vista sociológico existem diferenças decisivas entre o tempo próprio do biótico, do físico e do social. Basta lembrar da expectativa de vida de algumas espécies, medida com o tempo linear, e confrontá-la com o tempo de decomposição (meio-tempo) material-energético de alguns elementos radioativos.

Tabela: Expectativa de vida de algumas espécies e meio tempo de alguns elementos radioativos

Espécie	Expectativa de vida em anos
Mosca doméstica	0,077
Rato	3-3,5
Formiga	10-15
Crocodilo	50
Homo sapiens	70-74
Elefante	150-200

Elemento	Meio-Tempo (tempo no qual o número a radioatividade diminui à metade; em anos)
Urânio	4 500 000 000
Radium	1622
Plutônio ( <sup>239</sup> Pu)	24360

Ainda mais importante do que o tempo de vida de um indivíduo de uma espécie, são os tempos próprios dentro dos sistemas bióticos, que têm ligação com os diferentes ciclos de reprodução. A duração do ciclo define de forma decisiva a capacidade de uma espécie de *aprender*. Quanto mais curto o ciclo de reprodução e numerosa a descendência, tanto maior a probabilidade, que se desenvolva, através do mecanismo de mutação-seleção, uma espécie nova e melhor adaptada. O homem, que não somente tem a capacidade de *aprender geneticamente*, mas, que também elabora estratégias de sobrevivência com o seu sistema nervoso central, está sendo excluído dessa regra. Assim, apesar do fato de que algumas populações humanas nas regiões sobre forte pressão de desestruturação socioeconômica, estão respondendo esta com o encurtamento do ciclo de reprodução e um aumento da taxa de fertilidade. As novas técnicas de manipulação genética podem ser

interpretadas, também, como uma tentativa de superar as restrições e a lentidão que a mutação genética “natural” impõe à evolução das espécies, inclusive da espécie humana (Sloterdijk, 1999/2000).

O espaço de tempo próprio da vida - vale ressaltar - que se expressa na velocidade de responder geneticamente às mudanças no meio ambiente não pode ser reduzido de qualquer maneira. Se mudanças no meio ambiente acontecem velozes demais (medido com o tempo biótico), ficando então aquém da velocidade do mecanismo de mutação-seleção, uma estratégia genética de adaptação fica inviável. Já podemos imaginar o que acontece se a ordem do tempo do sistema industrial, com a sua tendência de autoaceleração, interfere no tempo próprio do biótico.

### **O tempo próprio da economia industrial**

Apesar do fato de o tempo linear já ser conhecido antes do surgimento da sociedade industrial, ele só ganhou relevância social e econômica com o êxito da revolução industrial. Mas o que é tempo linear? O tempo linear é a imaginação do tempo como uma sequência ininterrupta de seções iguais. Assim, o tempo pode ser medido pelo ritmo mecânico, que pode ser produzido através de máquinas. As máquinas para medir mecanicamente o tempo - chamadas relógios - difundiram-se nos países tecnologicamente mais avançados e documentavam o triunfo do tempo linear sobre as suas definições não lineares.

A sociedade industrial possui uma afinidade específica com o tempo linear por que ela mede o valor econômico com o tempo de trabalho gasto no processo de produção. Além disso, surgiu com a sociedade industrial um modo de produção complexo, que se baseia essencialmente na divisão do trabalho e ao mesmo tempo na cooperação em grande escala, fato que exige uma coordenação precisa dos processos parciais. Essa coordenação seria

impensável sem a realização do princípio: “ao mesmo tempo no mesmo lugar”. O relógio torna-se necessariamente uma das máquinas indispensáveis para a “organização” das funções especializadas que surgem com a nova economia industrial.

Na sociedade produtora de mercadorias o produtor não produz mais para satisfazer uma necessidade concreta, mas produz objetos para o mercado. Os objetos de troca têm um valor de uso para os compradores, seja na fase da circulação simples de mercadorias através da troca com outras mercadorias ou na economia monetarizada através da troca com dinheiro. Apesar do fato de que a formação do preço dos produtos industriais realiza-se no mercado na base do mecanismo de oferta e demanda, existe uma medida de valor, mistificada pelo preço e pela utilidade. É a média do trabalho humano socialmente necessário que forma a base do valor; fato geralmente coberto pelas oscilações do preço. No nível teórico podemos dizer: quanto maior o trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria tanto maior o seu valor. Marx analisou nos seus estudos econômicos, no século XIX, como os capitais singulares estão sendo impulsionados, através da concorrência, a aumentar permanentemente a produção da mais-valia. Este aumento se concretiza, na fase inicial da industrialização, por um lado, principalmente através do aumento da jornada de trabalho até os limites físicos da mão de obra e, por outro, através da melhoria dos meios técnicos de produção. A modernização técnica tem como seu principal objetivo a diminuição do tempo de trabalho necessário para a produção de uma determinada peça. A mais-valia que resulta da mera expansão da jornada de trabalho foi chamada mais-valia absoluta, e a que resulta do aperfeiçoamento do processo e da tecnologia de trabalho foi denominada mais-valia relativa (Marx, 1972).

Esse mecanismo econômico, característico da produção industrial, impulsiona constantemente a valorização do valor e exige a minimização contínua do tempo de produção de determinada mercadoria através da modernização dos seus métodos de produção e das tecnologias empregadas.

O tempo, como sabemos desde então, transforma-se em dinheiro, tanto pelo empresário quanto pelo trabalhador. Cada empresa tem o interesse de encurtar além do tempo de produção, também, o tempo de circulação da mercadoria para conseguir maximizar o uso do seu capital. “Quanto mais as metamorfoses de circulação do capital são meramente fictícias, i.e., quanto mais o tempo de circulação = 0 ou aproxima-se zero, tanto maior sua produtividade e auto-valorização” (Marx, MEW 24:127).

Os tempos durante os quais os elementos do capital ficam fora do tempo de produção diminuem a produtividade do capital. Não surpreende então que a racionalização industrial ande de mãos dadas com a minimização dos tempos de circulação através da aceleração dos fluxos econômicos; fato que atinge toda a estrutura econômica e social. A necessidade da redução dos tempos de circulação significa consequentemente a integração sistemática do espaço geográfico no cálculo econômico. Este fenômeno manifesta-se na penetração infra-estrutural das regiões mais afastadas, leva à mobilização de todo sistema sócio-econômico e é, o que nos parece essencial, uma agressão a todas as ordens do espaço e do tempo que seguem uma outra lógica (Thompson, 1967; Elias, 1977; Marcuse, 1983).

O capitalismo industrial introduz e globaliza, por causa da sua lógica intrínseca, uma ordem de tempo que possui um mecanismo de autoaceleração. Essa economia de aceleração não era conhecida antes da revolução industrial. A transformação do tempo de produção dos valores de uso, no tempo abstrato de trabalho da sociedade industrial, criou uma medida abstrata e essencialmente quantitativa. O tempo abstrato está aberto na direção do futuro e simboliza a emancipação do cálculo econômico do industrial-capitalismo de todas as limitações e ciclos da economia agrária pré-capitalista. O processo de valorização do valor modificando continuamente os elementos materiais da sua própria realização é, a princípio, infinito. Na luz da discussão sobre os sistemas não lineares e a matemática estocástica, o conceito da *valorização do valor*, desenvolvido por Marx, pode ser denominado como um conceito “iterativo”. Em

certas equações matemáticas que se alimentam repetidamente dos seus próprios resultados, podem, depois de fazer milhões de vezes a mesma operação, de repente surgir resultados inesperados. Assim, expressam conceitos econômicos iterativos uma situação de extrema instabilidade. Além do mais a linha de tempo da economia industrial aponta na direção do infinito e, ganha constantemente velocidade. Isso, pelo menos, vai acontecer se nenhuma outra lógica impedir esses desdobramentos.

### **O tempo próprio do ser humano**

Ao contrário da dimensão temporal do econômico, a dimensão temporal do homem é não-linear e somente pode ser acelerada em certas fases e até certos limites; também não é global, mas regional e culturalmente especificada.

Mesmo a percepção sensitiva do homem depende do desdobramento da qualidade no tempo. Aquém de certos tempos mínimos a percepção está impossibilitada. Mudanças na ordem do tempo ao redor (meio ambiente), que não deixam tempo para a percepção sensitiva, levam para uma diminuição da qualidade da percepção; isto não vale somente para as sensações mais complexas e culturalmente sofisticadas, que o sistema produtivo e com ele todas as ideologias produtivistas define normalmente como inútil, mas também para as funções psicofísicas elementares como ver e ouvir (Grüsser, 1989). Ler, para citar só um exemplo, pode ser realizado pelo computador em tempos que tendem a zero. O olho humano e o aparelho neurológico a ele interligado é incapaz de fazê-lo. O entendimento, a decifração da informação e sua integração nas pré-informações guardadas, precisa de seu tempo, que dão à percepção uma qualidade especificamente humana. O homem é mais devagar do que as máquinas mais avançadas do sistema industrial. Essa lentidão relativa do homem não é um ente global, mas depende de características individuais ou coletivas.

A cultura participa essencialmente na definição da velocidade nas ordens do tempo dos coletivos humanos. Culturas contemplativas escolheram um grande compasso de tempo, que determina as relações sociais internas e o comportamento individual. Em alguns casos somente poucos compassos de tempo podem dominar a vida individual ou em casos extremos ser maior do que a vida individual; regiões de influência do budismo escolheram - em relação ao ocidente - grandes compassos de tempo e cultivaram-nos intensivamente (Suzuki, 1957).

O tempo não é uma unidade objetiva, com características que se juntam a outras dos objetos naturais. A noção humana do tempo depende essencialmente da maneira de defini-lo e é um mecanismo de regulação social com funções coordenadoras e integradoras. A definição do tempo significa determinar se a mudança Y ocorre antes, depois ou paralela à mudança X. Ela expressa, em outras palavras, a aceitação de um *continuum de mudança* em um determinado grupo de pessoas. O *continuum de mudança* aceito nas sociedades industrializadas é o relógio. Sua vitória foi possível por causa das mudanças graves na sociedade feudal, mas foi ao mesmo tempo a condição dessas mudanças. A urbanização e comercialização crescente exigiu uma sincronização das atividades, impossível sem uma coordenação temporal (Elias, 1988). A produção manufatureira, e a produção fabril e industrial, que se desenvolveram no bojo dela, seriam impossíveis sem um tempo genericamente aceito. A dissolução das comunidades de produção caseira exige a sincronização dos diferentes passos do trabalho, superando distâncias espaciais e temporais. Quanto mais precisa for a sincronização temporal, i.e., a coordenação das atividades separadas, tanto maior as potencialidades do desdobramento de um tipo de sociedade, que Lewis Mumford denominou como Grande Máquina (Mumford, 1966).

O industrialismo submete todas as culturas com tempos próprios aos "tempos modernos" e é aos olhos dos seus atores europeus, resultado final de um processo civilizatório. Na verdade, surgem nessa época as bases para uma

formação social que podemos chamar “modernidade técnica” (Brüseke, 2002) que é praticamente indiferente ao seu conteúdo político ou cultural. A modernidade técnica repele, todavia, qualquer interferência no seu próprio funcionamento.

A sociedade industrial, objeto da sociologia clássica, ainda era dependente do disciplinamento dos seus protagonistas, fossem eles operários, funcionários ou os próprios empresários. Impulsos espontâneos não podiam mais ser o guia do comportamento humano, se tudo tem o seu tempo. Dormimos fora do tempo de trabalho e comemos durante a pausa para o almoço! Um controle geral e crescente dos afetos, que ignora o tempo próprio do humano ou pelo menos o submete a mudanças radicais, era a consequência. Mas, sentimentos e pensamentos humanos precisam de um tempo adequado para ter a chance de desdobrar-se como tais (Geißler, 1988:677). A reflexão antes de uma decisão importante, a satisfação depois de um trabalho terminado, a alegria por causa da visita de um amigo querido, todas essas reações emocionais-rationais possuem um tempo próprio, duram por uma fase temporal mínima, diferem nitidamente no seu comportamento temporal e não são determináveis. O caos dos sentimentos (Hackenesch, 1989) toma o seu tempo, mas de forma imprevisível. Os sistemas lineares rejeitam os sentimentos, distanciando desta maneira o risco de caotização que o tempo próprio deles traz consigo. Sublinhamos aqui o essencial: O tempo próprio do humano é não linear, o que inclui a sua relatividade cultural, e só pode ser acelerado dentro de certos limites. A modernidade técnica delega sentimentos, paixões e o desejo de se expressar esteticamente a uma esfera que não interfere no seu funcionamento. Assim ficam a racionalidade cognitiva, presente na ciência, e a técnica, como a racionalidade avaliativa, presente no direito, protegidas contra as oscilações irracionais que emanam da racionalidade expressiva e estética (Weber, 1904/1981; Klinger, 1995; Brüseke, 2004).

## Disciplinamento temporal

O ritmo de vida da sociedade pré-industrial está vinculado ao ritmo da natureza. Isso significa para certas regiões climáticas: alta atividade humana durante a fase do plantio e da colheita e, baixa atividade durante o inverno. Também na sociedade agrária o ritmo diário é determinado pela natureza: atividade durante o dia, descanso durante a noite. Em zonas climáticas quentes podemos observar como o calor do sol determina a sequência das fases de trabalho e de descanso e como todo um sistema cultural de costumes e diversões insere-se nesta íntima relação do ritmo da vida com a vida social. Ao introduzir a *grande máquina* (Mumford, 1966) a revolução industrial pôs fim a este tipo de tempo social que durante milhares de anos determinou o comportamento humano. Equipamentos industriais independem da luz do dia ou da estação do ano; observada regularmente sua manutenção e mantido seu abastecimento com matérias-primas e energia, as máquinas funcionam sem parar. Apenas o defeito técnico ou a crise econômica são capazes de desligar a linha de montagem. As medidas humanas como o esgotamento das forças musculares ou a simples falta de vontade de trabalhar não determinam mais o ritmo de trabalho.

A introdução do trabalho industrial evidenciou a funcionalidade econômica do tempo linear. Mais precisamente: a uniformidade do ritmo de trabalho, no compasso homogêneo das máquinas, corresponde à divisão do tempo em passado, presente e futuro numa corrente ininterrupta de distâncias idênticas. O relógio mecânico tornou-se metáfora dos tempos modernos porque corresponde ao ritmo homogêneo de máquinas operantes. A história do desenvolvimento técnico do relógio é o outro lado da dissolução da percepção do tempo pré-industrial (Thompson, 1967). O período manufatureiro e a produção industrial que se desenvolveu a partir dela seriam impossíveis sem um avanço na definição do tempo e na aceitação geral desta nova medida. Cada passo na direção da dissolução da casa grande ou da produção comunitária

exigiu o aperfeiçoamento da sincronização para poder viver e trabalhar com o distanciamento espacial e temporal criado pelo próprio “progresso histórico”. Quanto mais exata a sincronização temporal e a capacidade social de coordenar ações distintas, tanto maior era a chance do “desenvolvimento” da sociedade industrial.

A “grande máquina” precisava, para o seu funcionamento, de uma mão-de-obra domesticada e temporalmente disciplinada, somente motivação esporádica para o trabalho não era suficiente. Qualidades como pontualidade, pré-disposição para um desempenho homogêneo e capacidade de trabalhar independente da necessidade momentânea etc. são qualidades individuais, exigidas pelo sistema industrial. Não por acaso a sociedade industrial desenvolve-se na Europa paralelamente ao serviço militar obrigatório e o aperfeiçoamento de diversos sistemas de educação e repressão (Foucault, 1987). O processo de industrialização é impensável sem o processo de disciplinamento do homem. Norbert Elias mostrou, num estudo histórico, que o homem submete progressivamente seus impulsos espontâneos a normas sociais e levantou a hipótese de que a civilização significa o controle crescente dos afetos. Freud diz que o princípio do prazer cede em um processo conflituoso ao princípio da realidade, formulando assim uma das bases teóricas da pesquisa empírica de Elias. (Marcuse, 1955).

Os países europeus precisaram de muito tempo para criar um tipo comportamental compatível com as exigências do industrialismo. O inglês enfileirado na parada de ônibus não é resultado de uma disposição genética especial do inglês para manter a disciplina, mas resultado de um processo “civilizatório” secular. Sistemas socioeconômicos, dentro e fora da Europa, disfuncionais no sentido da modernidade técnica, foram e são, até hoje, assimiladas num processo de adaptação destrutiva. Isso seja dito apesar do fato que a modernidade técnica convive sem problemas com regimes políticos não democráticos e com as mais variadas representações culturais e religiosas, se estas não ultrapassam a esfera da racionalidade expressiva e estética.

## Interferências temporais

No decorrer da globalização do capitalismo industrial podemos constatar uma expansão da ordem do tempo, característica para este tipo de sistema socioeconômico. Essa expansão não acontece no espaço sem tempo, mas penetra territórios e sociedades que obedeceram até agora um outro ritmo de produção e de vida. O tempo da ordem tradicional resiste ao tempo da nova ordem por uma determinada época ou começa existir de forma marginal e residual. Podemos falar, quando nos referimos à expansão européia, de uma interferência de ordens diferentes de tempo; o resultado dessa interferência é dependente das especificidades das ordens que interferem e do modo da interferência. Em geral vale: quanto maior a diferença entre as ordens de tempo que interferem, maior a probabilidade de que a ordem tradicional esteja sendo *caotizada* (Brüseke, 1993). Por outro lado vale: no caso de uma afinidade da ordem do tempo tradicional com a industrial surge uma ressonância que transforma a sociedade tradicional no sentido da industrial, mas admite uma chance de desenvolvimento não catastrófico. O exemplo mais claro para este processo é o Japão, depois da Segunda Guerra Mundial, e algumas outras sociedades asiáticas. A China mostra nas últimas duas décadas que a modernidade técnica pode funcionar muito bem, também quando ignora as tradições iluministas e políticas da Europa.

Parece que o tempo do valor no processo da sua autovalorização desenvolve uma agressividade, que perturba os outros tempos e finalmente os destrói. O capitalismo industrial, ordena, lineariza, e minimiza o tempo e produz assim na Europa do século XIX uma nova ordem. A especificidade dessa ordem e o seu caráter superior produz nas outras ordens do tempo, com mais elementos contemplativos, desordem, e deixa a impressão de que elas se atrasaram no tempo. O conceito da *industrialização tardia*, por exemplo, é um conceito temporal, que parte inconscientemente de um conceito da industrialização na hora certa. Hora certa marcada pela batida precoce dos sinos do *Big Ben* em

Londres, não muito longe do *British Museum* onde Karl Marx escreveu uma boa parte da sua análise da revolução industrial.

A expansão do tempo linear anda de mãos dadas com a expansão do espaço que o valor, se autovalorizando e no século XIX ainda bastante dependente de matéria-prima extra europeia, precisa. A marginalização atual de vastas regiões globais só se tornou possível no processo da crescente independência dos centros produtivos das periferias extrativas. A desestruturação das economias não ocidentais - com as citadas exceções - impossibilita que estas se integrem no modelo de desenvolvimento industrial (ou pós-industrial). As tentativas dramáticas da grande maioria dos países da África, Ásia, América Latina e Europa Oriental mostram que somente alguns enclaves ou países desenvolveram a capacidade de concorrer sem proteção no mercado global. Mas isso também só é possível se o enclave se autoisola no próprio país, contribuindo assim ainda mais para o aumento dos desequilíbrios sócio-econômicos da economia nacional. Esse fenômeno é, em especial, muito evidente no Brasil, onde segmentos econômicos inteiros se acoplam diretamente à economia mundial formando *interfaces* com seus setores tecnicamente mais avançados. Mas também a capacidade nuclear da Índia ou do Paquistão é resultado da simultaneidade do desenvolvimento na era da modernidade técnica.

### **Técnica e tempo**

O eixo do desenvolvimento sempre foi tecnológico, apesar da retórica política “desenvolvimentista” que queria dar uma coloração “humana” ao seu conteúdo. Junto com a técnica os países não europeus importaram os “novos tempos”; tempos tecnicamente intermediados, que também significaram para os países onde surgiram, uma revolução de praticamente todos os modos de trabalhar e viver. Não obstante, a técnica confronta o homem com mais do que

uma mera revolução social, tão bem documentada nas grandes historiografias sobre a “revolução industrial”; a técnica e seus tempos modernos trazem para dentro da sociedade, o que nunca foi dela. O que queremos dizer com isso?

As medidas do homem são as medidas médias: é o meso que segue suficientemente regras causais e abre assim a possibilidade de uma manipulação técnica que não foge facilmente do controle humano. Neste mundo vale que o próprio homem é a medida de todas as coisas. Pois aquém e além dessa medida das grandezas médias começa o que alguns chamam de caos determinístico (Schuster, 1984). O que seria aquém e além do meso? Velocidades extremas, distâncias extremamente grandes ou extremamente curtas, energias altíssimas, temperaturas muito baixas ou muito altas, densidades e pressões gigantescas, repetições de alta frequência e assim por diante. Nessas zonas extremas o mundo torna-se inabitável e, além do mais, paradoxal. A astrofísica confronta-nos com a curvatura do espaço tentando desta maneira passar para um leigo seu entendimento do universo, a microfísica confronta-nos com locomotivas que cabem numa caixa de fósforos, tirando o espaço (teoricamente, por enquanto) entre as partículas elementares em movimento. A cisão nuclear conseguiu com uma manipulação no nível micro libertar as maiores energias jamais à disposição do homem. São a ciência e a técnica da última geração que colocaram essas esferas ao alcance do homem.

A técnica pré-industrial, apesar de ter multiplicado a potência mecânica do trabalho, ainda movimentava-se na esfera meso. Além disso, dispomos hoje de meios técnicos para integrar no mundo da vida o que nunca foi dela. Integrar? Temos boas razões para duvidar dessa palavra. Observamos que dessas margens (micro e macro) do mundo habitável surgem forças com as quais o homem ainda não se mediu. Ou em outras palavras: somos capazes de desocultar tecnicamente o que era oculto e desconhecido, mas não somos capazes de manusear tecnicamente, e de forma sustentável, os fenômenos cujo aparecimento provocamos. Não é uma questão de pessimismo ou otimismo dizer que o corpo humano não aguenta sem proteção acelerações enormes e

outros fenômenos extremos. E até o tempo que nossas emoções necessitam para se desdobrar é um tempo próprio delas e estranho ao mundo técnico. Pois, grandes doses de radiação, temperaturas extremas e altas acelerações que vinham da margem da experiência do homem e foram frequentemente motivos de veneração, estão hoje no centro da sua sociedade, invadem o *meso* e colocam em perigo o que é próprio do homem.

A passagem da técnica, de um nível que ajudava o homem se situar melhor no seu mundo e no seu tempo, para um nível que indica a saída do homem do seu mundo e do seu tempo, foi lenta. A tesoura do *tempo da vida* e do *tempo do mundo* (Blumenberg, 1986) abriu-se sem aviso cada vez mais. Hoje dispomos de uma técnica que tende a ultrapassar não somente o horizonte, mas todos os limites humanos. A velocidade com a qual essas mudanças acontecem tira o fôlego de qualquer observador atento. O surgimento do novo, evocado pela técnica, significa também que muitas coisas desaparecem (Brüseke, 2004). E desaparece também o que foi antes uma casa, o lar e, usando uma expressão cara para os ecologistas, o *habitat*. Estamos no meio de um turbilhão e procuramos o equilíbrio entre a eficácia econômica, a preservação da natureza e o clamor pela justiça social. Temos bons argumentos para duvidar que essa busca tenha êxito e temos mais argumentos ainda para continuar resistindo.

### Referências Bibliográficas:

ALTHUSSER, L; BALIBAR E. **Das Kapital lesen**. 2 vls. Hamburg: Rowohlt, 1972. BLUMENBERG, H. **Lebenszeit und Weltzeit**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

BRUNDTLAND-REPORT **World Commission on Environment and Development: Our Common Future**. Oxford and New York, 1987.

BRÜSEKE, F.J. Mineração, ouro e a caotização de uma região. Em: MATHIS, R. **Conseqüências da garimpagem no âmbito social e ambiental da Amazônia**. Belém: Buntstift, 1993.

\_\_\_\_\_. Caos e Ordem na Teoria Sociológica. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, Nr. 22, ano 8, junho 1993, p.119-136, (1993b).

\_\_\_\_\_. A Modernidade Técnica. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais (ANPOCS), vol. 2002, nr. 17, junho de 2002, pp.135-144.

\_\_\_\_\_. A Descoberta da Contingência pela Teoria Social. In: Sociedade e Estado, vol. XVII, nr. 2, julho 2002, pp. 283-308, Brasília: UNB.

\_\_\_\_\_. Irracionalidades na Modernidade Técnica: Romantismo, Mística e Escatologia Política. Revista Lua Nova, São Paulo: CEDEC

CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. n. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1970.

CRAMER, F. Fundamental Complexity. A Concept in Biological Sciences and Beyond. Interdisciplinary Science Reviews 4, p.132-139, 1979.

\_\_\_\_\_. Chaos und Ordnung - Die komplexe Struktur des Lebendigen. Stuttgart, 1989.

EIGEN, M. Evolution und Zeitlichkeit. In: ASCHOFF u.a.; **Die Zeit - Dauer und Augenblick**. S. 35-57 München, Zürich, 1989.

EIGEN, M.; SCHUSTER, P. **The hypercycle. A Principle of Self-Organisation**. Naturwissenschaften 65, p.7-41, 1978.

EINSTEIN, A. **Grundzüge der Relativitätstheorie**. Braunschweig, 1956.

ELIAS, N. **Über den Prozeß der Zivilisation**. 2 Bde. Frankfurt, 1977.

\_\_\_\_\_. **Über die Zeit**. Frankfurt a.M., 1988.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. 6.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir - Nascimento da Prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, S. Das Unbehagen in der Kultur, in: ibd. **Gesammelte Werke XIV**, p.477 f. Frankfurt am Main,: 1963.

GEISSLERH. Bess're Zeiten. In: ZOLL,R. **Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit**. p.

673-681. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

GLANSDORFF, P.; PRIGOGINE, I. **Thermodynamic Theory of Structure, Stability and Fluctuations**. New York: John Wiley & Sons, 1971.

GRÜSSER, O. J. Zeitliche Aspekte der Signalverarbeitung in den Sinnesorganen und im Zentralnervensystem. In: ASCHOFF, J. et al. **Die Zeit - Dauer und Augenblick**. München: Piper, 1989.

HAKEN, H. (orgs.) **Dynamic of Synergetic Systems**. Berlin: Springer Verlag, 1980.

HACKENESCH, C. Vom Chaos der Gefühle. In: Kursbuch, nr. 98, p.101-106, 1989

HAWKING, S. **Eine kurze Geschichte der Zeit**. Hamburg: Rororo, 1988.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1989.

KLINGER, C. **Flucht, Trost, Revolte: Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten**. München, Wien: Carl Hanser Verlag, 1995.

MARCUSE, H. **Eros and Civilisation**, Boston: Beacon Press, 1955.

MARX, K. Das Kapital, in: **Marx Engels Werke**, vls. 23, 24, 25; Berlin: Dietz Verlag, 1972a. MUMFORD, L. **Myth of the Machine**, vol.1: Technics and Human Development, vol.2: The Pentagon of Power. s.l.

PRIGOGINE, I; STENGERS, I. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Brasília: Editora UNB, 1984.

\_\_\_\_\_. **Entre o Tempo e a Eternidade**. Lisboa: Gradiva Publicações, 1990.

RIFKIN, J. **Entropie - Ein neues Weltbild**. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1982.

SCHUSTER, H.G. **Deterministic Chaos**. Weinheim: Physik-Verlag, 1984.

SLOTERDIJK, P. **Regras para o parque humano**. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

\_\_\_\_\_. **A mobilização infinita. Para uma crítica da cinética política. (Eurotaoismo)**. Relógio d'água: Lisboa, 2002.

STENN. **A descoberta da lentidão**. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

SUZUKI, D. T. **Der westliche und der östliche Weg**. Berlin: Ullstein, 1957.

SWEEZY, P. M. **Theorie der kapitalistischen Entwicklung**. Köln: Suhrkamp, 1959.

THOMPSON, E.P. Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism. In: Past and Present 38, S.56-97, 1967.

\_\_\_\_\_. **The Making of the English Working Class**. Harmondsworth: Penguin, 1980.

BREUER, S. **Die Gesellschaft des Verschwindens** [A sociedade do desaparecimento]; cap. Der Nihilismus der Geschwindigkeit, pp. 131-156. Hamburg: Junius, 1992.

VIRILIO, P. **Velocidade e Política**. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

WEBER, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. 2 vols.; tradução de Regis Barbosa e Karen Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

ZOLL, R. **Zerstörung und Wiederaneignung von Zeit**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

## A CRÍTICA À MODERNIDADE E A COMPLEXIDADE: MORIN E A DÚVIDA SISTÊMICA

Luís Cláudio Almeida Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Para Morin, a modernidade torna visível uma complexidade que só pode ser reduzida, através de um paradigma epistemológico que gire em torno dos seguintes eixos: a dialógica da ordem e desordem, a transdisciplinaridade e a passagem a uma racionalidade sistêmica, informacional, autopoietica e cibernética. A análise do "método" de Morin oferece uma base para a crítica seja da modernidade como fato, seja das ciências sociais como projeto moderno de estudo do "homem".

**Palavras-chave:** modernidade; complexidade; paradigma epistemológico; ciências sociais

*és apenas um mortal, assim o teu espírito  
deve nutrir, ao mesmo tempo, mais de um  
pensamento*

Apolo, pela voz do poeta Baquilides, ao  
dirigir-se a Admeto<sup>2</sup>

Quando se trata de uma crítica à modernidade, a primeira indagação que se pode fazer é: de que modernidade estamos falando, quando falamos da modernidade? Afinal, é sabido que Max Weber empregou o termo "modernidade" no sentido do processo ocidental de "desencantamento" das imagens religiosas do mundo. Conforme essa perspectiva, a modernidade significa a criação de uma cultura cada vez mais secular. Foi devido a esse processo de "racionalização", descrito por Weber na metalinguagem sociológica, que a ciência, a arte e a ética, na medida em que operam em

---

<sup>1</sup> Doutorando em ciências sociais pela UFS.

<sup>2</sup> O paralelismo "mortal/imortal" remete à dualidade "deus-pensamento único/mortal-pensamento complexo".

torno de problemas teóricos e critérios internos de validação, tornaram-se esferas de ação e de valor autônomas. Foi ainda em virtude do mesmo processo que a ação econômica e administrativo-burocrática se converteram em sistemas de ação orientados pela racionalidade instrumental, ou de seja, de meios a fins.

Podemos, como faz Brüseke (2010) a partir da leitura de Weber e Heidegger, isolar analiticamente, na modernidade como fenômeno universal, o elemento técnico, e restringir a crítica, seguindo os passos de Habermas (2003), à “colonização do mundo da vida” por uma racionalidade de meios. Entretanto, o aspecto da modernidade que focalizaremos, com base no pensamento crítico de Morin, está relacionado com a chamada dúvida sistêmica. Dúvida no sentido subjetivo de uma consciência cujo saber é incerto. Dúvida no sentido objetivo da crença na “miséria epistemológica” das ciências humanas. A crítica de Morin parte do “atraso paradigmático” das ciências humanas ou sociais, ainda dependentes do princípio da separação das disciplinas e da ideia de ordem em contraposição ao acaso. Mas o objetivo da crítica que Morin faz à modernidade epistêmica é chegar a uma reforma do pensamento que permita responder à questão fundamental sobre o que é o homem. No ver do filósofo francês, só uma virada epistemológica nas ciências humanas pode assegurar a passagem a um novo modo de existência ética e afetiva.

## 1. Os fundamentos de um novo humanismo

A crítica moriniana significaria o retorno ao humanismo “clássico”, tão criticado por Nietzsche em nome do “além do homem” e tão atacado por Foucault por tender ao absolutismo da razão, da objetividade e da verdade? Claro que não. O que Morin pretende é oferecer as bases epistemológicas de uma “política do homem”, ou melhor, de “uma política de civilização”.

E o pensador francês se dedica a essa tarefa, invocando três chaves teóricas. A primeira é a complexidade antropológica e antropolítica. O ser

humano, conforme o pensamento de Morin, é um ser biocultural. O cérebro humano que se formou durante o processo evolutivo de hominização pode ser descrito como um sistema biocultural. A auto-organização do cérebro e suas complexas interações internas se devem à informação cultural produzida pelas interações sociais. Há um paralelismo entre o aumento das capacidades do cérebro e o incremento de complexidade da sociedade hominídea, de maneira que complexidade biocerebral e a complexidade sociocultural, auto-organização cerebral e auto-organização humana são inseparáveis e mutuamente implicadas. Na síntese de Morin, o cérebro, esse epicentro do processo de hominização, é um “órgão social”.

Como descrever o *homo sapiens* que foi gerado por esse processo evolutivo, na ótica da antropolítica de Morin? Para o filósofo francês, o princípio de auto-organização do cérebro cria ordem a partir do “ruído”. Ora, segundo a teoria da informação, “ruído” é qualquer perturbação não desejada em um sistema de sinais, como as correntes elétricas no telefone, o chiado no rádio e a “neve” na televisão. É graças a esses elementos de surpresa e de acaso inevitáveis parcialmente que se produziu o grande complexo cerebral, feito de complementaridade e de antagonismo. A dialógica da ordem e desordem gerou o *homo sapiens/demens*, no qual “sapiência” e “demência” não podem ser ontologicamente separadas. Estamos no domínio, portanto, da hipercomplexidade cerebral ou biocultural.

Em uma leitura do Heidegger de “Ser e o Tempo”, Morin aponta para a consciência da morte e da finitude temporal como a segunda causa da formação do *homo sapiens/demens*. Para superar a ansiedade por causa da morte inevitável, o *homo sapiens* tenta preencher a fissura pela perda da identidade do ser através de “demências” ou “regressões de consciência”. Esse homem “imaginário e imaginante” que se empenha diuturnamente em “racionalizar o irracionalizável”, lança-se na fabricação de mitos, da magia e de rituais. Nesse processo, há possibilidade de dupla perda da consciência: quando

o homem morre e quando cria, segundo a terminologia de Teilhard de Chardin, a nooesfera, plena de “fantasmas, duplos, anjos, deuses e demônios”.

Portanto, a humanidade se inicia a partir do momento em que o “homem é o homem e a morte” (ROGER, 1999:100). Esse processo de auto-organização biocerebral e de formação da consciência é a marca da originalidade ambígua do homem. O homem se caracteriza por oscilar permanentemente entre sapiência e demência, razão e loucura, incerteza entre o real e o imaginário, conhecimento e erro, tendo como único remédio a vigilância epistemológica. O erro pode vir tanto dos elementos “dementes” – mitos, magias, ideologias – quanto dos elementos “sapienciais” – teorias, crenças racionais e paradigmas. Nenhum controle lógico ou cultural pode garantir a eliminação da insegurança e da indeterminação entre o cérebro e o mundo. Resta como tábua de salvação cognitiva a epistemologia da complexidade: o “conhecimento do conhecimento”.

Finalmente, do ponto de vista epistemológico, a terceira chave teórica para compreender o homem está no fato de o cérebro humano não poder conhecer diretamente as coisas. Não refletindo a realidade, o cérebro opera em um modo diferente do espelho. A “information gap” (“diferença de informação”) entre o cérebro e o seu entorno não pode ser preenchida totalmente pela experiência cultural ou pela racionalidade. O que ocorre entre cérebro e mundo é uma relação de comunicação sujeita ao erro. Como afirma Morin, não há dispositivo do cérebro que permita distinguir com absoluta certeza o sonho da vigília, a alucinação da percepção, o imaginário do real, o subjetivo do objetivo.

O máximo que podemos obter, sob o ponto de vista da antropolítica de Morin, é um realismo complexo que combina ética e política. O pensamento complexo, na impossibilidade de remover as demências ontológicas do *homo sapiens/demens*, oferece as bases, entretanto, para que possamos nos opor às demências produzidas pelo estado bárbaro do espírito. Não se trata mais de simplificar, de unidimensionalizar ou de revolucionar a política. O que Morin

prescreve como princípio de ação se resume à seguinte fórmula: “revolucionemos os modos pelos quais organizamos nossas ideias?”.

Por isso, a barbárie não está na “demência” ou na “racionalidade”, mas no antigo conceito grego da *hybris*. Se a barbárie faz parte de toda civilização, indaga-se: como sabemos que estamos na barbárie? Segundo argumenta Morin, como nem “demência” nem “racionalidade” podem ser definidas univocamente, o problema está no excesso ou desmedida que nos faz acreditar que estamos na racionalidade, quando “na verdade estamos na racionalização, um sistema perfeitamente lógico, mas que não possui base empírica que permita justificá-lo” (2009:12). Barbárie existe também, do lado da “demência”, é bom que não esqueçamos, quando os deuses que criamos nos incitam à destruição pura e simples do outro.

Para finalizar, a “natureza humana” resultante do processo biocultural de formação do cérebro que levou à emergência do *homo sapiens/demens* pode ser descrita em termos do homem genérico, que é, ao mesmo tempo, unidade e diversidade. A igualdade que nos une como filhos de um “ancestral africano” em torno dos mesmos princípios geradores e organizacionais não se separa da diversidade que “produziu as diferentes atualizações dessa matriz geradora em relação a fatores ecológicos, culturais e sociais” (ROGER,1999:102). A antropologia conseguirá ultrapassar os limites da “simplificação paradigmática” com que se desenvolveu no século XX, a ponto de poder traduzir, no século XXI, a complexidade humana?

## **2. Plantando a semente da virada epistemológica**

Uma vez conhecidos os fundamentos da antropologia da hipercomplexidade, vejamos como Morin lança os princípios de sua crítica epistemológica à modernidade, particularmente, no tocante à crise dos paradigmas das ciências humanas ou sociais. Em primeiro lugar, Morin pretende

romper com a filosofia do sujeito nos moldes de Descartes. O “Eu” cartesiano que não duvida que duvida emerge como um fundamento último do pensamento, na filosofia moderna. Embora não estejamos no domínio da experiência humana reduzida à ação e à racionalidade instrumentais, o dualismo de Descartes – *res cogitans* e *res extensa* – acaba por situar metafisicamente o homem entre Deus, cuja marca presente ultrapassa o pensamento humano, e a Natureza, privada de finalidade e submetida a leis mecânicas. Ao contrário de Touraine (2002), que vê na substituição cartesiana da razão objetiva pela razão subjetiva a base para a emergência do sujeito, Morin se fixa em uma leitura negativa de Descartes como iniciador do racionalismo moderno.

A defesa moriniana da ausência de fundamento último ou seguro do conhecimento remete ao argumento do fim dos “grandes relatos” em Lyotard e à defesa relativista do conhecimento como “observação de observação” em Luhmann. Este último vê, aliás, a modernidade como um processo de aumento da complexidade tão intenso que impede qualquer identidade entre pensar e ser. Em outras palavras, a modernidade tornou visível que a razão não pode estar dentro e fora do mundo ao mesmo tempo, como se pudesse ver ambos os lados daquilo que é observado. É o fim do sujeito transcendental, extramundano, e o começo do observador como um objeto entre objetos no mundo (LUHMANN, 1997).

Quanto especificamente à “miséria epistemológica” das ciências humanas ou sociais, Morin articula a sua argumentação em torno de três eixos: o problema da ordem, o problema da separação das disciplinas e o problema da razão. Começamos pelo problema da ordem. Fiel à sua leitura crítica do racionalismo cartesiano, Morin argumenta que a concepção da ordem como um universo deterministicamente ordenado, a partir de leis mecânicas sujeitas a uma causalidade absoluta, não mais resiste aos desenvolvimentos mais recentes das ciências exatas ou biológicas. Como nota Morin, esse princípio metodológico de ordem era reforçado pela ideia de separação das disciplinas.

Conhecer era permanecer em um domínio particular de conhecimento sem permitir interferências externas. Daí a separação entre filosofia e ciência, cultura científica e cultura humanista.

A separação idealizada entre observador e observação foi, de acordo com Heisenber (2009), útil para a física de Newton. Todavia, o princípio da certeza que essa separação produzia começou a sofrer a concorrência de outras teorias. Ainda no século XIX, Boltzman desenvolveu uma teoria da termodinâmica estatística, pela qual, em se tratando do fenômeno calorífico, a entropia ou perda da capacidade de a energia se transformar em trabalho tende à desintegração do que é ordenado. Se viver é um fenômeno calorífico, então, podemos deduzir que viver é uma agitação de moléculas em que ordem e desordem são inseparáveis.

Entretanto, apesar de remeter à existência de possibilidades alternativas de ação ou de pensamento que não podem ser inteiramente previsíveis, o acaso é compatível com a ordem. Não é pelo fato de que a entropia nos espera ao fim da vida que podemos prever exatamente quando e como esse fim se dará<sup>3</sup>.

Quanto ao problema da separação das disciplinas, devemos lembrar que o primado da especialização, sob a égide da razão analítica cartesiana, sofreu dois abalos no século passado. O primeiro foi o início das ciências dialógicas da ordem e da desordem, a exemplo das leis da termodinâmica estatística, e o segundo foi o da emergência das ciências sistêmicas. No tocante às ciências sistêmicas, note-se que ao estudar os ecossistemas como um conjunto de propriedades que não se encontram nos seus elementos isoláveis, a ecologia desenvolveu-se no sentido de uma ciência da biosfera geral. As ciências da terra, por seu turno, embora separadas, até a descoberta das

---

<sup>3</sup> Segundo Morin (1999), a epistemologia psicanalítica de Bachelard e o falsificacionismo de Popper contribuíram para incorporar a incerteza e a desordem na concepção científica de ordem. No tocante à ordem, porém, Morin sugere a existência de quatro princípios de organização do universo: o da gravitação, o das interações intranucleares fortes, o das interações fracas e o das interações eletro-magnéticas.

placas tectônicas, em meteorologia, vulcanologia, geologia e outras disciplinas, tornam-se dependentes e operam cada vez mais com variáveis como as flutuações surpreendentes e o acaso. A cosmologia também migra incessantemente para a concepção de uma ordem imperfeita, permeada de assimetrias e desequilíbrios (GLEISER, 2010).

O terceiro problema, que é aquele da razão fechada ou aberta, tem a ver com o fim da autolegitimação última dos “grandes relatos” e com as teorias sistêmicas, como a cibernética, a teoria da informação e a teoria dos sistemas, todas baseadas na autoaprendizagem. O que Morin propõe é muito mais do que a interdisciplinaridade. Não se trata apenas de estudar um objeto à luz das lógicas de várias disciplinas, tentando ou não, unificar o conhecimento obtido. Trata-se de atingir a transdisciplinaridade. Em vez de totalidades fechadas ou de catálogos heteróclitos de conhecimentos, preconiza-se a adoção de globalidades ou totalidades abertas, rotativas, dinâmicas, sem termo inicial e final (DOMINGUES, 2004). O paradigma moderno da razão – redutor, simplista e simplificador – cede ao paradigma da complexidade, que se traduz, na linguagem de Luhmann, em sistemas autopoieticos ou, na denominação fornecida por Morin, *unitas multiplex*.

Segundo Morin, a razão conhece o mundo contextualizando os fenômenos e globalizando os fenômenos contextualizados em conjuntos maiores. Ao se fechar sobre o objeto e tentarem exauri-lo inteiramente, o pensamento hiper-especializado leva ao fechamento e à compartimentalização. O caminho do pensar complexo retoma, ao contrário, as aporias da razão que, segundo Kant, ultrapassavam as possibilidades da “razão pura”. Por isso, pensar complexo é tentar usufruir da capacidade da filosofia para identificar os problemas fundamentais da atualidade, é utilizar a indução mas sem lhe conferir o status de prova absoluta, é, enfim, respeitar os limites da dedução. Afinal, desde o teorema de Gödel, sabemos que nenhum sistema dispõe de meios para se autolegitimar suficientemente.

Daí a ideia de abertura cognitiva e de fechamento operacional dos sistemas autopoieticos na teoria de Luhmann. Daí também a relevância da teoria de informação de Shannon, pela qual a informação não se adquire somente a partir da redundância, mas também, dado o caráter imperfeito dos sistemas de informação, do ruído, da perturbação casual e da incerteza sobre a mensagem. Daí ainda a pertinência do pensamento-espiral da cibernética de Norbert Wiener. Os sistemas de controle da comunicação e da informação, na cibernética, não obedecem a um princípio linear de organização. A causalidade linear é substituída pelo efeito de retroação ou *feedback* que opera na base do código negativo/positivo ou correção de desvio/não correção. Neste segundo caso, com o risco de explosão ou de transformação. Ora, a sociedade que nasce dos novos paradigmas informacionais, autopoietico e cibernético, é produzida pelas interações entre os indivíduos e retroage sobre os indivíduos, tornando-os indivíduos humanos. Nesse sentido propriamente complexo, somos produtos-produtores.

### 3. O conceito de complexidade

A essa altura, a complexidade de que trata Morin merece um delineamento mais preciso, já que podemos tomar esse conceito como o oposto da simplicidade, ou até mesmo como uma contradição do tipo simples-complexo, dialeticamente superável à maneira hegeliana. Entretanto, parece que o pensar espiralado ou complexo não nos leva a essa forma de consolo, ainda que temporário. O que Morin espera da sua crítica epistemológica à modernidade é a aceitação do que chama de “dialógica certeza-incerteza, separação-inseparabilidade”. A razão aberta não despreza a lógica clássica de Aristóteles, fundada nos princípios da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído, mas integra esses princípios em um conjunto mais complexo no qual a ordem não é igual à soma de suas partes. Se a simplicidade no estudo de um fenômeno não funciona, é hora de substituí-la pelo pensamento em espiral.

O pensamento do objeto diante do *complexus* ou “do que é tecido junto” deve ceder a primazia à concepção do sistema-organização. A ordem é, paradoxalmente, na ótica de Morin, causada e causante, o simples e o complexo, a união e a desunião, a certeza e a incerteza, o ordenado e o caótico. Estamos, como se observa, no domínio dos paradoxos caros a Hegel e de sua ideia de autoprodução do mundo como autoprodução do espírito.

É interessante registrar, quanto ao conceito de complexidade, que há diferenças entre as variadas tendências teóricas que gravitam em torno dos sistemas complexos. Para Bertalanffy (1976), o sistema é encarado do ponto de vista do meio. Por isso, o foco teórico reside no conjunto de elementos que, em cada sistema, mantêm relações de interdependência entre si, mas separadas do meio. Já o sociólogo alemão Luhmann se interessa pela relação meio/sistema enquanto unidade da diferença. Não se trata mais de se concentrar nos aspectos internos dos sistemas, mas de refletir sobre as relações de observação de 1ª ordem do tipo sistema-entorno e as relações de 2ª ordem do tipo autorreferencial. De um modo geral, para Luhmann, dada a utilização de códigos próprios de conversão das influências externas, os sistemas operam através de abertura cognitiva e de fechamento operacional. A complexidade em Luhmann está na base da diferenciação moderna funcional. Trata-se de um conceito relacionado com a análise combinatória do aumento do número de elementos em determinadas esferas e do incremento exponencial das possibilidades de combinação. Há complexidade quando a associação de cada elemento com os outros elementos do conjunto se torna problemática.

De acordo com Morin, o sistema se organiza a partir da sua diferença em relação ao meio. Internamente, as relações entre as partes são de complementaridade e de antagonismo. É o princípio da dupla identidade. Cada parte tem a sua identidade e participa, ao mesmo tempo, da identidade do todo. Daí o caráter antagonista inexorável do princípio do sistema complexo. Entretanto, a tendência à entropia, vista sob o ângulo da auto-organização, não

se desloca necessariamente no sentido da homogeneização entrópica do sistema com o meio.

Ao contrário. Enquanto o sistema dura, a entropia permanece relativamente estável. Essa estabilidade é devida à negentropia ou entropia negativa, que é negativa somente no sentido etimológico, pois, do ponto de vista sistêmico, a negentropia é um movimento contrário à entropia, no sentido de negar a negação, reorganizar a desorganização. Apesar disso, a cada aumento de complexidade, incrementa-se a tendência entrópica à desorganização. Contudo, graças ao antagonismo desorganização-organização ou entropia-negentropia, os sistemas não desaparecem rapidamente. A sua duração depende sempre do grau de riqueza com que é organizada a sua complexidade. Nas empresas, a negentropia ou entropia negativa é utilizada quando se recupera o produto do resultado das vendas ou compras de serviços e de bens, com o objetivo de se atender às necessidades de um novo ciclo entrópico produtivo.

Em resumo, a complexidade em Morin está orientada, basicamente, segundo três princípios: o dialógico ou da indissociação dos termos contraditórios aberto/fechado, simples/complexo; o auto-organizacional, que gravita em torno da ideia de autoprodução e de autorregulação a partir da diferença com o meio; e o “hologramático”, pelo qual o todo está na parte, através, por exemplo, da linguagem e cultura, e a parte está no todo, produzindo-o e sendo produzido. Em termos de validação epistemológica, o pensamento complexo concorda com o princípio relativista da reintrodução ou “reentry” (LUHMANN, 1997) do conhecimento no conjunto do conhecimento. Portanto, conhecer é uma operação de tradução por um espírito/cérebro numa determinada cultura e num certo tempo. Trata-se, enfim, de coletar um complexo de informações sobre um fenômeno contextualizado, reinserindo-as, a fim de produzir diferença, em um conjunto maior.

#### **4. Concluindo sem concluir**

Concluindo, podemos afirmar que o projeto crítico de Morin abrange não apenas, como enfatizamos, o *logos*, mas também o *ethos* e o *pathos*. O *logos* se traduz na substituição do paradigma moderno simplificador pelo novo paradigma complexo. Mais do que uma virada epistemológica ou metodológica, o que está em jogo no pensamento complexo é uma mudança do paradigma gnoseológico e ontológico nas ciências humanas ou sociais.

Segundo Morin, a ética implica a consideração de uma “morada comum” em que todos possam conviver, praticando a tolerância prática e a responsabilidade, a despeito das diferenças. A ética planetária defendida por Morin demanda uma nova filosofia pública e uma nova ecologia da ação. Finalmente, quanto ao *pathos*, destaca-se o amor como princípio de superação não apenas do egocentrismo, mas também do ódio ao outro. Amar é a forma em que se deve traduzir a vida. Nessa perspectiva, afetivo e intelectual são indissociáveis, já que a afetividade está sempre presente ora como objeto do intelecto, ora como pano de fundo. Seja como for, Morin não acredita em reforma institucional que não passe pela reforma dos espíritos, o que significa, em outras palavras, a primazia de uma virada epistemológica como condição de possibilidade da eficácia de uma reforma das instituições ou de qualquer projeto civilizatório.

Tomemos, para encerrar, o estado da arte da teoria social hoje disponível, após as mutações para cima (“upward shift”) e para baixo (“downward shift”)⁴. Excluídos os pensadores hostis a qualquer tipo de teorização geral, não seria legítimo, depois da crítica à modernidade que Morin fez, indagar sobre a existência de uma teoria social que responda a uma das questões filosóficas fundamentais (KANT, 1800): o que é mesmo o homem?

---

⁴ Expressões utilizadas por Seidman e Alexander (2008) a respeito das mudanças ocorridas na teoria social, no sentido duplo da maior reflexão metateórica e normativa e da influência pragmática.

## Referências Bibliográficas

- BRÜSEKE, Franz Josef. **A modernidade técnica**. Florianópolis: Insular, 2010.
- Bertalanffy, Ludwig von. **Teoría general de los sistemas**. México: Fondo de cultura econômica, 1976.
- CARVALHO, Edgard de Assis. **Complexidade e ética planetária**. In: O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. PENA-VEJA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). Rio de Janeiro: Garamond, 1999.
- DOMINGUES, Ivan (org.). **Conhecimento e transdisciplinaridade**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.
- GLEISER, Marcelo. **A criação imperfeita**. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Madrid: Taurus, 2003.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HEISENBERG, Werner. **A ordenação da realidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- KANT, Immanuel. **Lógica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LE MOIGNE, Jean-Louis. **A inteligência da complexidade**. In: O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. PENA-VEJA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). Rio de Janeiro: Garamond, 1999.
- LUHMANN, Niklas. **Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna**. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Introdução à teoria dos sistemas**. Petrópolis: Vozes, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Niklas Luhmann: a nova teoria dos sistemas**. Porto Alegre: UFRGS, 1997.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MORIN, Edgar. **La méthode**. Paris: Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_ **Cultura e barbárie européias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

\_\_\_\_\_ **Por uma reforma do pensamento**. In: O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. PENA-VEJA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

PENA-VEJA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

\_\_\_\_\_ PENA-VEJA, Alfredo e Stroh, Paula. **Viver, compreender, amar**. In: O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. PENA-VEJA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

PIERCE, John R. **An introduction to information theory: symbols, signals and noise**. New York: Dover, 1980.

ROGER, Emilio. **Uma antropologia complexa para o século XXI**. In: O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade. PENA-VEJA, Alfredo e NASCIMENTO, Elimar Pinheiro (orgs.). Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

SEIDMAN, Steve e ALEXANDER, Jeffrey C. **The new social theory reader**. New York: Routledge, 2008.

TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 2002.

WIENER, Norbert. **Cibernética e sociedade**. São Paulo: Cultrix, 1973.

## FUNDAMENTALISMO ILUMINISTA OU RACISMO DOS ANTI-RACISTAS?\*

Pascal Bruckner

Traduzido por Cláudia Guedes

**Resumo:** Muitos autores atribuem o início da modernidade ao advento do Iluminismo e da Revolução Francesa. Estes eventos relevaram um conjunto de valores laicos universalizados, visando uma convivência mais tolerante e pacífica entre seres humanos. Autores que defendem o multiculturalismo, do contrário, normalmente rejeitam tais valores compreendendo-os como uma outra forma de fundamentalismo. O multiculturalismo, que surge em fins dos anos 1970, tem se tornado um tema de muitos estudos em humanidades. Pascal Bruckner, no presente texto, insere-se no debate ao discutir um caso específico, defendendo Ayaan Hirsi Ali contra Ian Buruma e Timothy Garton Ash, pois compreende que a pretensa liberdade reivindicada pelos autores multiculturalistas acaba por aprisionar os indivíduos em suas raízes culturais.

**Palavras-chave:** multiculturalismo; iluminismo; Ayaan HirsiAli

*“O que dizer a um homem que lhe diz que prefere obedecer a Deus ao homem, e que está conseqüentemente certo de sua entrada nos portões do Céu por cortar sua garganta?” Voltaire*

*“A colonização e a escravidão têm criado um sentimento de culpabilidade no ocidente que leva as pessoas a adular tradições estrangeiras. Isto é uma atitude preguiçosa e até mesmo racista” Ayaan HirsiAli*

Não há como negar que os inimigos da liberdade vêm das sociedades livres, de uma parte da elite iluminada que nega os benefícios dos direitos democráticos para o resto da humanidade, e mais especificamente aos seus compatriotas, se eles são desafortunados o bastante para pertencer a outra religião ou grupo étnico. Para se convencer deste fato, basta passar os olhos por dois textos recentes: “Assassinato em Amsterdã” pelo autor britânico-holandês

Ian Buruma sobre o assassinato de Theo Van Gogh<sup>1</sup> e a resenha deste livro pelo jornalista inglês e acadêmico Timothy Garton Ash no New York Review of Books<sup>2</sup>. A reportagem de Buruma, feita no estilo anglo-saxônico, é fascinante no sentido em que dá voz a todos os protagonistas do drama, ao assassino tanto quanto a vítima, com aparente imparcialidade. O autor, no entanto, não pode esconder seu aborrecimento com a ex-membro do parlamento holandês de origem somaliana, Ayaan Hirsi Ali, uma amiga de Van Gogh e também sujeita às ameaças de morte. Buruma sente-se constrangido diante de sua crítica ao Corão.

Garton Ash é ainda mais duro com ela. Para ele, apóstolo do multiculturalismo, a atitude de Hirsi Ali é não apenas irresponsável como contraproducente. Seu veredito é implacável: "Ayaan Hirsi Ali é agora uma fundamentalista do Iluminismo valente, franca e um tanto."<sup>3</sup> Ele apoia seu argumento no fato de que esta jovem mulher franca pertenceu em sua juventude à Irmandade Mulçumana no Egito. Para Garton Ash, ela simplesmente trocou um credo por outro: o fanatismo pelo profeta por um fanatismo pela razão.

Este argumento de equivalência não é novo. Foi usado por todo o século XIX pela igreja católica para bloquear reformas, e mais recentemente na França à época do "Caso do Véu Islâmico" por aqueles que se opuseram à lei. No caso

---

\* Publicado originalmente em alemão pela revista on-line *Perlentaucher* (<http://www.perlentaucher.de>) em 24 de janeiro de 2007, sob o título "*Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten*". Traduzido a partir da versão inglesa, disponibilizada pela revista *SignandSight*, em: <http://www.signandsight.com/features/1146.html>

**Pascal Bruckner:** Romancista e ensaísta, é autor de *Le Sanglot de l'homme Blanc* (1983), *La tentation de l'innocence* (Prêmio Médicis de ensaio, 1995), *Les Voleurs de beauté* (Prêmio Renaudot, 1997), *A euforia perpétua* (DIFEL, 2002), *Misère de laprosperité* (prêmio de melhor livro de economia, na França, em 2002) e *L'Amour Du prochain* (2005).

**Cláudia Guedes:** doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe, integrante do Grupo de Pesquisa Sociedade Ciência e Técnica SOCITEC (<http://www.socitec.pro.br>), vinculado à mesma universidade. E-mail: [claudiaguedesj@gmail.com](mailto:claudiaguedesj@gmail.com).

Agradecimento especial ao autor, Pascal Bruckner, que autorizou a tradução e publicação do texto.

<sup>1</sup> Ian Buruma: "Murder in Amsterdam: The Death of Theo Van Gogh and the Limits of Tolerance", New York (Penguin Press) 2006.

<sup>2</sup> "Islam in Europe" in: New York Review of Books, October 5, 2006.

<sup>3</sup>Buruma também fala de "fundamentalistas do Iluminismo", p.27.

de Hirsi Ali – sujeita à circuncisão e casamento forçado, fugindo da África para a Holanda – a acusação é simplesmente falsa. A diferença entre ela e Muhammad Bouyeri, o assassino de Theo Van Gogh, é que ela nunca defendeu o assassinio para expandir suas ideias.

“O Corão é o trabalho do homem, e não de Deus”, ela escreve. “Consequentemente, nós deveríamos sentir-nos livres para interpretar e adaptá-lo aos tempos modernos, antes de curvar-nos para o passado e viver como os primeiros fiéis fizeram num tempo distante e terrível.”<sup>4</sup> Procura-se, em vão, nesta sentença, pelo menor indicio de sectarismo. As únicas armas de Hirsi Ali são persuasão, refutação e discurso. Longe da patologia do proselitismo, ela nunca transgride o domínio da razão. Sua esperança de empurrar para trás a tirania e a superstição não parece resultar de uma exaltação enferma ou doentia. Mas, aos olhos de nossos refinados professores, Ayaan Hirsi Ali – como os muçulmanos dissidentes Taslima Nasreen, Wafa Sultan, (vide sua entrevista sobre *alJazeera*), Irshad Manji, Seyran Ates, e Necla Kelek – tem cometido uma ofensa imperdoável: ela toma os princípios democráticos seriamente.

É bem conhecido que na luta do fraco contra o forte, é mais fácil atacar a ex-parlamentar. Aqueles que resistem serão sempre acusados covardemente de incitar o ódio dos poderosos.

Não sem deslealdade, Ian Buruma nega a Ayaan Hirsi o direito de se referir a Voltaire. Voltaire, diz Buruma, confrontou-se com uma das instituições mais poderosas do seu tempo, a igreja católica, enquanto Hirsi Ali contenta a si mesma ao ofender “uma vulnerável minoria no coração da Europa”<sup>5</sup> Todavia, sua declaração desrespeita o fato de que o Islã não tem fronteiras: as comunidades muçulmanas do Velho Mundo são apoiadas por um bilhão de fiéis. Entrecortados por diversas correntes, eles podem ainda tornar-se uma facção de uma ofensiva fundamentalista ou exemplificar um tipo de

---

<sup>4</sup>Ayaan Hirsi Ali: “Infidel”, Free Press, 2007.

<sup>5</sup>Buruma, op. cit., p.179.

religiosidade mais em harmonia com a razão. Longe de ser uma questão insignificante, este é um dos maiores desafios do século XXI!

Não é suficiente que Ayaan Hirsi Ali tenha que viver como uma reclusa, ameaçada de ter sua garganta cortada por radicais e cercada por guarda-costas. Ela – como o filósofo francês, professor Robert Redeker, que também tem sido ameaçado de morte em websites islâmicos – tem que suportar o ridículo dos idealistas *high-minded* e filósofos de poltrona. Ela tem inclusive sido chamada de nazista na Holanda.<sup>6</sup> Desse modo, os defensores da liberdade são estilizados como fascistas, enquanto os fanáticos são retratados como vítimas!

O mecanismo vicioso é bem conhecido. Aqueles que se revoltam contra a barbárie são eles mesmos acusados de serem bárbaros. Tanto em política como em filosofia, o signo dos iguais é sempre uma abdicação. Se pensar envolve ponderar as palavras pronunciadas para nomear corretamente o mundo, desenhando comparações com outras palavras, então nivelar distinções é testemunhar a falência intelectual. Gritar CRS=SS como em maio de 1968, ou fazer Bush=Bin Laden ou igualar Voltaire a Savonarola é dar satisfação barata a questionáveis aproximações. Depois de Heidegger, todo um conjunto de pensadores, de Gadamer a Derrida, tem contestado as reivindicações do iluminismo por incorporar uma nova era de história autoconsciente. Ao contrário, eles dizem, todos os males de nossa época foram gerados por este episódio intelectual: capitalismo, colonialismo, totalitarismo. Para eles, a crítica dos preconceitos não é nada senão o próprio preconceito, provando que a humanidade é incapaz de auto-reflexão. Para eles, as quimeras de certos homens de letras que se empenharam em fazer uma clara defesa de Deus e a revelação, foram responsáveis por mergulhar a Europa na escuridão. Numa dialética abominável, a aurora da razão nada fez nascer, senão monstros (Horkheimer, Adorno).

---

<sup>6</sup>De acordo com Ian Buruma, o bastante conhecido autor holandês Geert Mark compara o filme de Ayaan Hirsi Ali "*Submission*" ao filme nazista de propaganda anti-semita "*JudSüß*" ("Murder in Amsterdam", pg. 240).

Toda a história do século XX atesta para o fanatismo da modernidade. E é incontestável que a crença no progresso empreendeu-se sob o aspecto da fé, com seu alto clero, de Saint Simon a Augusto Comte, sem esquecer Victor Hugo. As hediondas religiões seculares do nazismo e do comunismo, com seus rituais mortíferos e massacres em massa, foram apenas tão terríveis quanto às piores teocracias das quais eles mesmos – ao menos no que se refere ao comunismo – consideravam-se a negação radical. Mais pessoas foram mortas em oposição a Deus no século XX do que em nome Dele. Não vem ao caso que o nazismo e, em seguida, o comunismo foram derrotados pelos regimes democráticos inspirados pelo Iluminismo, direitos humanos, tolerância e pluralismo. Por sorte, o Romantismo mitigou a abstração do Iluminismo e sua reivindicação por ter criado um novo homem, liberto dos sentimentos religiosos e coisas da carne.

Hoje somos herdeiros de ambos os movimentos, e entendemos como reconciliar a particularidade das amarras nacional, linguística e cultural com a universalidade da raça humana. A modernidade tem sido autocrítica e suspeitosa de seus próprios ideais por um longo período, denunciando a sacralização de uma razão insana que foi cega ao seu próprio zelo. Em uma palavra: ela adquiriu certa sabedoria e um entendimento de seus limites. O Iluminismo, conseqüentemente, mostrou-se capaz de rever seus erros. Denunciar os excessos do Iluminismo nos conceitos que ele mesmo forjou significa ser leal ao seu espírito. Estes conceitos são parte e parcela da composição contemporânea, ao ponto de que até fanáticos religiosos fazem uso destes para promover sua causa. Gostemos ou não, nós somos os filhos deste século controverso, compelidos a condenar nossos pais na linguagem que eles nos transmitiram. E assim como o Iluminismo triunfou até sobre seus piores inimigos, não há dúvida que também anulará a *hydra* Islâmica, dado que acredita em si mesmo e se abstém de condenar as raras reformas do Islã à escuridão da reprovação.

Hoje nós combinamos dois conceitos de liberdade: um que tem origem no século XVIII, fundado sobre a emancipação em relação à tradição e a

autoridade. O outro, originando-se numa antropologia anti-imperialista, é baseado na igual dignidade das culturas que não poderiam ser avaliadas meramente na base de nossos critérios. O relativismo demanda que nós vejamos nossos valores simplesmente como crenças de uma tribo particular que nós chamamos Ocidente. O multiculturalismo é resultado deste processo. Nascido no Canadá, em 1971, é seu principal objetivo assegurar a coabitação pacífica entre populações de diferentes origens étnicas ou raciais sobre o mesmo território. No multiculturalismo, cada grupo humano tem uma singularidade e legitimidade que forma a base de seu direito de existir, condicionando sua interação com outros. Os critérios do justo e injusto, crime e barbárie, desaparecem antes do critério absoluto do respeito à diferença. Não há qualquer verdade eterna: a crença neste tronco que provém do etnocentrismo ingênuo.

Qualquer um com uma mente que sustente timidamente que a liberdade é indivisível, que a vida de um ser humano tem o mesmo valor em qualquer lugar, que amputar a mão de um ladrão ou apedrejar uma adúltera é intolerável em qualquer lugar, é devidamente denunciado em nome da necessária igualdade das culturas. Como resultado, nós podemos cegar o olhar para como outros vivem e sofrem, uma vez que estão estacionados no gueto de sua particularidade. Entusiasmarmos com sua diferença inviolável nos alivia de ter que nos preocupar com sua condição. Contudo, uma coisa é reconhecer as convicções e ritos de grupos de cidadãos de diferentes origens, e outra é dar a alguém a bênção para hostilizar comunidades insulares que rapidamente levantam muralhas entre eles mesmos e o resto da sociedade. Como nós podemos abençoar esta diferença se ela exclui a humanidade em vez de fazê-la bem-vinda? Este é o paradoxo do multiculturalismo: este concorda em dar o mesmo tratamento para todas as comunidades, mas não às pessoas que as formam, lhes negando a liberdade de se desvincular de suas próprias tradições. Em vez disso: reconhecimento do grupo, opressão do indivíduo. O passado é valorizado acima dos desejos daqueles que almejam deixar os costumes e a família para trás e – por exemplo – amar da maneira que melhor lhes cabe.

Tende-se a esquecer o indiscutível despotismo das minorias que são resistentes a assimilação se esta não for acompanhada por um status de extraterritorialidade e dispensas especiais. O resultado é que nações são criadas dentro de nações, as quais, por exemplo, sentem-se muçulmanas antes de se sentirem inglesas, canadenses ou holandesas. Aqui a identidade vence sobre a nacionalidade. Pior ainda: à guisa de respeitar a especificidade, os indivíduos são aprisionados numa definição étnica e racial, mergulhando novamente no molde restritivo do qual eles pertenciam, supostamente sob a justificativa de serem libertados. Negros, árabes, paquistaneses e muçulmanos estão aprisionados na história e designados, assim como na era colonial, a residir em suas epidermes, suas crenças.

Assim, a eles é recusado o que sempre tem sido nosso privilégio: passar de um mundo a outro, da tradição à modernidade, da obediência cega à prática da decisão racional. “Eu deixo o mundo de fé, mutilação genital<sup>7</sup>, e casamento forçado para o mundo da razão e emancipação sexual. Depois de fazer esta viagem eu sei que um destes mundos é simplesmente melhor que o outro. Não por suas engenhocas espalhafatosas, mas por seus valores fundamentais”, Ayaan Hirsi Ali escreveu em sua autobiografia<sup>8</sup>. A proteção das minorias também implica o direito de membros individuais de desligarem-se sem serem punidos, por indiferença, ateísmo e casamento misto, esquecer o clã e as solidariedades familiares e forjar seus próprios destinos, sem ter que reproduzir o padrão transmitido a eles por seus pais.

Sem considerar todos os abusos que eles podem ter sofrido, as minorias étnicas, sexuais, religiosas e regionais são frequentemente afixadas como pequenas nações, nas quais o mais extravagante patriotismo é caracterizado como nada mais que a expressão de uma legitimada auto-estima. Em vez de celebrar a liberdade como o poder de escapar do determinismo, a repetição

---

<sup>7</sup> Na França, trinta mil mulheres de origem africana têm sido sujeitas à mutilação genital, e outras trinta mil correm este risco no futuro. A França tem sido o único país a executar a mutilação genital, e a lei 4/04/06 tem reforçado esta medida.

<sup>8</sup>Ayaan Hirsi Ali, “*Infidel*”.

do passado tem sido encorajada, reforçando o poder da coerção coletiva sobre os indivíduos privados. Grupos marginais agora formam um tipo de “ethos-pólicia”, um micro-nacionalismo chauvinista que certos países da Europa infelizmente veem caber ao suporte público. À guisa de celebração da diversidade, uma etnia genuína ou prisões confessionais são estabelecidas, onde a um grupo de cidadãos são negadas as vantagens de acordo com outros.

Logo, entende-se sem surpresas que Ayaan Hirsi Ali é sancionada por nossos intelectuais. Nada fica ausente do retrato da jovem mulher pintada por Timothy Garton Ash, nem mesmo um machismo démodé. Em seus olhos, somente a beleza e o glamour da parlamentar holandesa pode explicar seu sucesso midiático; não a precisão do que ela diz.<sup>9</sup>Garton Ash não pergunta se o teólogo fundamentalista Tariq Ramadan, para quem ele canta inflamados panegíricos, também deve sua fama ao seu look Playboy. Ayaan Hirsi Ali, de fato, evita estereótipos correntes do politicamente correto. Como uma somaliana, ela proclama a superioridade da Europa sobre a África. Como uma mulher, ela não é nem esposa, nem mãe. Como uma muçulmana, ela denuncia abertamente o atraso do Corão. Tantos clichês dispensados fazem dela uma verdadeira rebelde, ao contrário dos falsos insurgentes que nossas sociedades produzem às dúzias.

É seu lado obstinado, bem-ancorado, entusiasmado e impermeável que Buruma e Timothy Garton Ash objetam, no espírito de inquisidores que viam bruxas possuídas pelo demônio em cada mulher que era exibicionista demais para o gosto deles. Lendo suas palavras completamente condescendentes, torna-se claro que a guerra contra o fundamentalismo islâmico terá de vencer primeiro sobre um nível simbólico, e pela mulher. Pois elas representam o pivô da família e da ordem social. Libertá-las, garantir-lhes direitos iguais em todos os campos, é a primeira condição de progresso nas sociedades árabe-

---

<sup>9</sup> Timothy Garton Ash, em “Islam in Europe”. Para Garton Ash, Ayaan Hirsi Ali “é um irresistível modelo para jornalistas, sendo uma mulher alta, visivelmente bela, exótica, corajosa, franca, com uma notável história de vida, agora vivendo sob permanente ameaça de ser massacrada como van Gogh. (...) Não é desrespeito à senhorita Ali sugerir que se ela tem sido pequena, encurvada e míope, sua história e visões não merecem ser tão fortemente acompanhadas.”

muçulmanas. Incidentalmente, cada vez que um país ocidental tem desejado codificar direitos de minoria, são os membros destas minorias, em sua maioria mulheres, que têm levados a protesto. O generoso desejo de ser inclusivo – como o da província canadense de Ontario que procurava julgar muçulmanos de acordo com a Shari'a, ao menos para litígios de sucessão e família – ou a proposta de um ex-juiz constitucional alemão, Jutta Limbach, de criar um status de minoria na Lei Básica Alemã, liberando meninas muçulmanas das aulas de ginástica, é experimentado como uma regressão, um novo aprisionamento<sup>10</sup>.

A mística do respeito aos outros que está se desenvolvendo no ocidente é altamente questionável. Pois etimologicamente, “respeito” significa observar a partir de alguma distância. Lembre-se que, no século XIX, nativos eram vistos como tão diferentes de nós que era impensável que eles devessem adotar o modelo europeu, ou ainda a cidadania francesa. Uma vez considerada a inferioridade, a diferença é agora experimentada na base de uma distância intransponível. Levado ao extremo, este elogio da autarquia está na base de medidas políticas infelizes. O que foi o *apartheid* na África do Sul se não o respeito à singularidade levado ao ponto em que o outro não tem mais o direito de se aproximar de mim?

Então, a busca por equilíbrio religioso pode frustrar o desejo por mudança na confissão, mantendo o status minoritário de parte da população, em geral mulheres, e consentindo com uma sutil segregação camuflada de diversidade. A escancarada veneração pela beleza de todas as culturas pode esconder o mesmo paternalismo distorcido como o dos colonialistas do passado. Pode-se opor que desde a aparição do islã no século VII, será inevitável um pouco de atraso ou, como Tariq Ramadan sustenta, as massas de fiéis não têm maturidade ao ponto em que eles poderiam abandonar práticas como o apedrejamento (ele mesmo clama por uma moratória sobre o apedrejamento, não o fim

---

<sup>10</sup>JuttaLimbach: “*Making multiculturalism work*”, em: [signandsight.com](http://signandsight.com)

completo)<sup>11</sup>. Estes voos em virtude da “impaciência por liberdade” (Michel Foucault) capturam a elite muçulmana quando confrontada com as lentes das nações seculares, livres dos grilhões do dogma restritivo e da moral retrógrada.

O Iluminismo pertence a toda raça humana, não apenas a alguns poucos indivíduos privilegiados na Europa ou América do Norte que o tem levado adiante para chutá-lo aos poucos como uma criança mimada, para impedir os outros de ter um caminho. O multiculturalismo anglo-saxão não é talvez outra coisa senão um *apartheid legal*, acompanhado – como é frequentemente o caso – da enjoativa persuasão do rico que diz ao pobre que dinheiro não é garantia de felicidade. Nós suportamos a carga da liberdade, da auto-invenção, da igualdade sexual; você tem a alegria do arcaísmo, do abuso como um costume ancestral, das prescrições sagradas, casamento forçado, do véu e da poligamia. Os membros destas minorias são colocados sob uma ordem de preservação, protegidos do fanatismo do Iluminismo e das “calamidades” do progresso. Aqueles nomeados “muçulmanos” (norte-africanos, paquistaneses, africanos) estão proibidos de não crer, ou de crer periodicamente, de não dar uma palavra contra Deus, de criar uma vida para si mesmos longe do Corão e dos ritos da tribo.

O multiculturalismo é um racismo dos anti-racistas: acorrenta as pessoas às suas raízes. Assim, Job Cohen, prefeito de Amsterdã e um dos principais sustentadores do estado holandês, exige que se aceite “a discriminação consciente de mulheres por certos grupos de muçulmanos ortodoxos” baseado no fato de que nós precisamos de uma “nova cola” para “reagrupar a sociedade”. Em nome da coesão social, nós somos convidados a dar nossos aplausos estrondosos à intolerância que estes grupos mostram por nossas leis. A coexistência de pequenas sociedades solitárias é estimada, e cada qual segue diferentes normas. Se nós abandonarmos um critério coletivo para discriminar entre o justo e o injusto, nós sabotaremos a ideia verdadeira da comunidade

---

<sup>11</sup> Ramadan reiterou sua posição durante um debate com Nicolas Sarkozy em 20 de novembro de 2003, na televisão francesa. Seu irmão, Hani Ramadan, também um cidadão suíço, defende o apreijamento como punição.

nacional. Um cidadão francês, britânico ou holandês será processado por bater em sua esposa, por exemplo. Mas deveria o crime ser impune se o perpetrador for um sunita ou xiita? Deveria sua fé dar a ele o direito de transgredir a lei da terra? Esta é a glorificação nos outros, daquilo sobre o que nós sempre nos acusamos: protecionismo ultrajante, narcisismo cultural e etnocentrismo inveterado!

Esta tolerância nutre desprezo, pois assume que certas comunidades são incapazes de se modernizar. Poderia ser que a dissidência de muçulmanos britânicos não seja somente uma função de rigor retrógrado de seus líderes, mas também deriva de uma vaga suspeita de que toda a consideração mostrada a eles pelo Estado é uma forma um pouco mais sutil de desdém, basicamente lhes falando que eles já estão muito atrasados para a civilização moderna? Várias comunidades na Itália estão planejando reservar certas praias para mulheres muçulmanas, para que elas possam banhar-se sem expor-se aos olhares masculinos. E, dentro de poucos anos, o primeiro “hospital islâmico”, obedecendo, em todos os pontos, as descrições do Corão, deve ser aberto em Roterdã. Qualquer um pensaria que nós estamos revivendo os dias de segregação no sul dos Estados Unidos. Agora, esta segregação tem completo reforço dos mais proeminentes progressistas da Europa! Sua luta tem duas frentes: as minorias devem ser protegidas da discriminação (por exemplo, por encorajá-las ao ensino de linguagens regionais e culturas e adaptando o calendário escolar aos feriados religiosos); e indivíduos privados devem ser protegidos da intimidação pela comunidade na qual eles vivem.

Finalmente, um último argumento milita contra o multiculturalismo anglo-saxão: sobre a declaração do próprio governo, ele não funciona. Não satisfeito em ter servido de asilo para Jihad por anos sem fim, com as dramáticas consequências conhecidas por todos, o Reino Unido deve admitir hoje que seu modelo social baseado em comunitarianismo e separatismo não funciona. Muitas pessoas zombaram do autoritarismo francês quando o parlamento votou na proibição a mulheres e jovens meninas de usar o véu muçulmano nas escolas

e escritórios governamentais. Timothy Garton Ash, por sua vez, que começa sua resenha em Seine Saint-Denis, demonstra uma francofobia digna dos neoconservadores de Washington.

Também, agora, líderes políticos na Grã-Bretanha, Holanda e Alemanha, chocados pela difusão da *jihad* e da burca, estão considerando aprovar leis contra eles.<sup>12</sup> Os fatos falam contra os apaziguadores, que preferivelmente se aproveitam da Europa para se encaixar com o Islã do que vice-versa. Pois, quanto mais nós nos submetemos ao seu radicalismo, mais eles enrijecerão seu tom. Políticas de apaziguamento somente aumentam seu apetite. A esperança de que a pura benevolência desarmará os brutos permanece, para o momento, infundada. Nós, na França, também temos nossos colaboradores da *jihad*, tanto na extrema esquerda quanto na direita: no caso do desenho muçulmano do ano passado, deputados do UMP<sup>13</sup> propuseram instituir leis de blasfêmia que nos levariam de volta ao Antigo Regime.

Mas a França moderna tem forjado sua luta contra a hegemonia da Igreja Católica. E dois séculos depois da Revolução não suportará a servidão de um novo fanatismo. Isto é porque tendências islâmicas tais como a saudita Wahabites, a irmandade muçulmana, os Salafistas ou a Al Qaeda, tentam, por revanche, ganhar espaço sobre o território europeu e reconquistar Andaluzia que parece um empreendimento colonial que deve ser oposto.<sup>14</sup> Como a Europa e a França se tornaram sociedades seculares? Através de uma implacável luta contra a Igreja e seu baluarte sobre o direito de arregimentar as

<sup>12</sup> De acordo com várias *surveys*, 87% dos muçulmanos britânicos sente-se primeiramente muçulmanos; na França esta taxa é de 47%. Então, a maioria dos muçulmanos põem-se atrás do ideal republicano, colocando seus princípios religiosos atrás de sua lealdade à nação francesa.

<sup>13</sup>Sigla do partido político francês, União por um Movimento Popular (em francês: *Union pour un mouvement populaire*). N.T.

<sup>14</sup> Lembre-se de comunicados da Al Qaeda em 18 de setembro de 2001: "Nós devemos quebrar a cruz. Sua única escolha é o Islã ou a espada!" E, em setembro de 2006, depois das declarações de Bento XVI no discurso de Regensburg, na Alemanha, sobre violência e religião, manifestantes em Jerusalém e Nablus carregavam placas dizendo: "A conquista de Roma é a solução". E ChiekYoussefAl-Quaradhawi, líder espiritual da Irmandade Muçulmana e mentor de Tariq Ramadan, disse em um de seus famosos sermões que ele estava certo de que "o Islã retornaria à Europa como um conquistador vitorioso, depois de ter sido duas vezes expelido. Eu sustento que este momento de conquista não virá da espada, mas da oração e ideologia." Al Quaradhawi também aprova ataques suicidas.

mentes das pessoas, punir recalcitrantes, bloquear reformas e manter as pessoas – especialmente as mais pobres – na camisa-de-força de resignação e medo. A luta foi extraordinariamente violenta pelos dois lados, porém trouxe incontestável progresso e finalmente conduziu para a lei de separação da Igreja e o Estado aprovada em 1905.

A superioridade do modelo francês (copiado pela Turquia de Mustafa Kemal) é resultado da vitória sobre o obscurantismo e eventos como o massacre do Dia de São Bartolomeu. Como nós poderíamos tolerar no Islã aquilo que nós não toleramos mais no Catolicismo? O secularismo, que está incidentalmente escrito nos Evangelhos, é baseado numa neutralidade do espaço público, respeito ao contrato social, e a aceitação comum de que leis religiosas não estão acima das civis, mas residem no coração dos fiéis. A França, disse a filósofa Hannah Arendt, tratou suas colônias tanto como irmãos quanto como dependentes. Felizmente, o tempo das colônias acabou. Mas o ideal igualitário republicano postula que todos os seres humanos têm os mesmos direitos, independentemente de sua raça, sexo e profissão religiosa. Este ideal está longe de ser realizado. Está, ainda, em crise, como os motins de novembro de 2005 provaram. No entanto, parece ser um melhor guia que a questionável veneração à diversidade. Contra o direito à diferença, é necessário reafirmar interminavelmente o direito à semelhança. O que nos une é mais forte do que o que nos separa.

As posições de Ian Buruma e Timothy Garton Ash harmonizam-se com as políticas britânicas e americanas (ainda que os dois desaprovem estas políticas): O fracasso de George W. Bush e Tony Blair na sua guerra contra o terror também resultou do seu foco em questões militares em detrimento do debate intelectual. A inflexível beatitude destes dois líderes, sua combinação de bravata estratégica e sua ingenuidade visionária, os impediu de atacar onde era necessário: sobre o terreno do dogma, sobre a interpretação das escrituras sagradas e textos

religiosos.<sup>15</sup>No passado, a Guerra Fria foi levada a um combate global contra o comunismo, onde o confronto de ideias, a luta cultural no cinema, música e literatura fizeram o seu papel. Hoje nós observamos com consternação como o governo britânico e seu círculo de conselheiros muçulmanos flertam com o credo: melhor fundamentalismo que terrorismo – incapazes de dizer que os dois caminham de mãos dadas, e que dada uma chance, o fundamentalismo sempre impedirá os muçulmanos da Europa de engajarem-se numa reforma.

Logo, promover um Islã europeu iluminado é capital: A Europa pode tornar-se um modelo, um brilhante exemplo de reforma que acontecerá junto às linhas do Vaticano II, abrindo caminho para a autocrítica e auto-reflexão. Contudo, nós devemos estar certos de não falar para o público errado, designando os fundamentalistas como amigos da tolerância, enquanto de fato eles praticam a dissimulação e usam a esquerda ou a intelligentsia para fazer seus movimentos por eles, poupando-lhes o desafio do secularismo.<sup>16</sup>

É hora de estender nossa solidariedade a todos os rebeldes do mundo islâmico, não-crentes, ateus libertinos, dissidentes, sentinelas da liberdade, como nós apoiamos dissidentes do Leste Europeu em tempos passados. A Europa deveria encorajar estas diversas vozes e dar-lhes apoio financeiro, moral e político. Hoje não há causa mais sagrada, mais séria, ou mais urgente pela harmonia das futuras gerações. Nosso continente ainda ajoelha-se diante dos homens loucos de Deus, amordaçando e difamando os livres-pensadores com desatenção suicida. Bem aventurados são os céticos e não crentes, se eles puderem acalmar o homicida ardor da fé!

---

<sup>15</sup>Em 2004, Tony Blair publicou dois cartões de Natal, um dos quais foi endereçado a não-cristãos e não fez referência ao aniversário de Cristo. Que o paternalismo oculta esta debochada boa intenção!

<sup>16</sup> Sobre a duplicidade de Tariq Ramadan e seu firme anti-semitismo: ele acredita que as maquinações do profundamente reacionário “Lobby sionista” são responsáveis pela má reputação de seu avô, Hassan Al-Banna, fundador da Imandade Muçulmana no Egito. O muito bem pesquisado e convincentemente argumentado livro “Frere Tariq” de Caroline Fourest (Paris, Grasset, 2004) é altamente recomendável neste contexto. Depois que foi publicado, a autora foi fisicamente ameaçada no website dos amigos de Ramadan, Ouma.com. Sujeita à caça às bruxas, ela tem que ser protegida pela polícia há algum tempo.

É surpreendente que 62 anos depois da queda do Terceiro Reich e 16 anos após a queda do Muro de Berlim, um importante seguimento da intelligentsia europeia esteja engajado em caluniar os amigos da democracia. Eles sustentam que é melhor ceder que recuar, e apoiar da boca para fora os ideais do Iluminismo. Temos ainda um longo caminho além das dramáticas circunstâncias dos anos 1930, quando as melhores mentes contribuíram para as armas de Berlim ou Moscou em nome da raça, classe ou Revolução. Hoje a ameaça é mais difusa e fragmentada. Não há nada que pareça o desafiador perigo do Terceiro Reich. Ainda que o governo dos Mullahs no Teerã seja um violento documento que poderia ser trazido aos seus joelhos com uma dose mínima de rigor. Não obstante, os pregadores do pânico abundam. Kant definiu o Iluminismo com o lema: *Sapere aude* – “atreva-se a saber”. Uma cultura de coragem é talvez o que está mais em falta entre os diretores de consciência de hoje. Eles são sintomas de uma Europa cansada, que duvida de si mesma, que está somente pronta demais para aquiescer ao mínimo alarme. Também, seus melaços retóricos benevolentes encobrem uma diferente sintonia: aquela da capitulação!