

O sujeito complexo

Jean Tellez – Lycée Jacques Brel

Tradução por Alípio de Sousa Filho¹

RESUMO

Estudo da noção de sujeito em Edgar Morin. Circunscrevendo as repercussões que uma concepção complexa de sujeito pode ter sobre o pensamento em geral. As repercussões sobre a maneira de produzir o saber científico e sobre a maneira de pensar esse saber estão incluídas, mas não são privilegiadas. Tratar-se de tentar tomar consciência da profundidade dessas repercussões e de seu caráter inteiramente geral. Tratar-se de demonstrar que a disposição deliberada e lúcida de considerar o sujeito complexo nos põe diante de uma situação “filosófica” sem precedentes.

Palavras-chave: Complexidade – Sujeito – Filosofia.

RÉSUMÉ

Cet article traite de la notion du sujet chez Edgar Morin. Le but recherché n'est cependant pas une étude complète et exhaustive de cette notion telle qu'elle se présente dans la pensée de cet auteur. Une telle étude devra être faite, sans aucun doute. On essaiera de cerner les répercussions que peut avoir une conception complexe du sujet sur la pensée en général. Les répercussions sur la manière de produire le savoir scientifique et sur la manière de le penser seront incluses mais non privilégiées. Il s'agira plutôt d'essayer de prendre conscience de la profondeur de ces répercussions et de leur caractère entièrement général. Il s'agira de montrer que la prise en compte délibérée et lucide du sujet complexe nous place devant une situation “philosophique” sans précédent.

Mots clés: Complexité – Sujet – Philosophie.

Em geral, não se imagina mais algo de novo na filosofia. A própria filosofia tem frequentemente tendência – desde o abandono de suas ilusões “metafísicas” – a desconfiar da “novidade” e a considerar sua atividade como simples retorno crítico ou hermenêutico às suas próprias produções. Seu objeto tornou-se a própria filosofia. É sem dúvida essa tendência a se alimentar apenas de si mesma que explica que a filosofia tenha podido abandonar tantos terrenos; em primeiro lugar, o terreno do sujeito humano, simples construção passageira – segundo, por exemplo, o primeiro Foucault (1985, p. 404) – destinada a se desvanecer “como, na orla do mar, um rosto de areia”.

Não iremos seguir a emergência e o destino complexo da noção de sujeito na obra de Morin (1980), trabalho a ser realizado, sem dúvida, mas bastante ambicioso para o quadro de um artigo. Partiremos da análise do *cogito* (eu penso), tal como aparece em “O método 2”, para mostrar como nela se reagrupam, como em um ponto de holograma, muitas (mas não todas) intuições e tipos de sistematização que Morin (1980) articula em torno da noção de sujeito. A nossa intenção é apresentar as numerosas repercussões possíveis de uma concepção complexa do sujeito que, observando bem, constituiria um retorno do pensamento a essa idéia de sujeito, para além dos numerosos contornos, esquivações, até mesmo desdém da existência do “sujeito”, que caracterizaram a filosofia desde dois séculos. Por outro lado, apresentar as repercussões implica que não tenhamos mostrar seu efeito desestabilizador, sua natureza de turbulências no seio do saber e do pensamento.

¹ Sociólogo, professor adjunto do Departamento de Ciências Sociais da UFRN. Doutor em Sociologia pela Universidade René Descartes – Sorbonne, Paris V.

Uma concepção complexa do sujeito, restituindo-lhe vida, volta a lhe dar, por isso mesmo, um impulso de vigor inesperado e surpreendente. O que poderá nascer, de início, será a relação de interdependência entre sujeito e conhecimento, em que tanto o sujeito se complexifique pelo conhecimento como este se complexifique pelo sujeito. O que poderá surgir será tanto a desorientação de um sujeito que se dissipe no conhecimento (incluído o próprio conhecimento de si) como a desorientação de um conhecimento que se dissipe no sujeito. Sob todos os pontos de vista, depois de Morin (1980), pressentimos que essa desorientação, esse retorno a uma vertigem pascaliana, restituirá ao pensar e ao conhecimento sua plena dimensão de aventura.

Para melhor apreender essa complexidade que Morin (1980) nos ensina a ver no sujeito, voltemo-nos então para a noção em que talvez esperemos menos encontrar complexidade: a do *cogito* (eu penso). Essa escolha nos obriga a uma certa delimitação inicial do terreno: inicialmente, iremos nos centrar no espaço da “consciência”, isto é, no sujeito propriamente humano. Veremos que a concepção do sujeito em Morin está longe de ser exclusivamente antropocêntrica, longe, pois de se limitar ao sujeito autoconsciente de si. Mas, precisamente, tentaremos mostrar que considerar a complexidade do eu consciente nos conduz à complexidade própria do eu em geral (em que a complexidade humana se encontrará contida e inteligível, mas de maneira nenhuma hipostasiada).

Tratar-se-á aqui, com Morin, de destacar a complexidade própria ao *cogito*. Certo, uma leitura atenta de “Meditações Metafísicas”, de Descartes, encontrará pistas dessa natureza complexa do *cogito*. A retomada enérgica da reflexão filosófica por esse filósofo é no fundo tão genial que resistirá sempre às simplificações e às reduções. Mas, enfim, é preciso reconhecer que uma interpretação acomodada e empobrecida do *cogito* terminou por se impor. Tal como Husserl (1999, p. 106) observava em “A crise das ciências europeias”: “Qualquer que seja a importância das Meditações para a filosofia pós-cartesiana, é verdadeiro, entretanto, que o difícil radicalismo que as anima

não passou para os sucessores de Descartes”. E prosseguia: “Kant jamais penetrou na perturbadora profundidade da meditação fundamental de Descartes” (MORIN, 1969, p. 114). E Morin acrescenta: “O sentido do cogito permanece profundo no seu mistério e empobrecido nas suas elucidações”. Certo, o próprio autor do “Discurso do método” contribuiu, no calor das polêmicas, para transformar sua rica intuição em uma doutrina simplista. Mas é, contudo verdadeiro também que a interpretação abusivamente conformada do *cogito* é mais própria a uma certa tradição filosófica do que ao próprio Descartes. Foi esta interpretação que vimos alternadamente elevada à posição de primeiro princípio do conhecimento e rebaixada à última posição como simples ilusão metafísica ou simplesmente como delírio egocêntrico. Tudo isso mostra que pode existir uma interpretação mais rica do *cogito* e que uma nova leitura pode – à sua maneira – reivindicar para si o estatuto de um retorno a Descartes. Isso que significa: permanecer fiel a esse filósofo ao mesmo tempo opondo-se às suas próprias tendências interiores à simplificação. Parece-nos ser bem essa a iniciativa de Edgar Morin no conjunto de sua obra, o que já aparece na escolha da palavra “método” para resumir o eixo diretor de sua pesquisa, e o que também vai revelar sua análise do *cogito*. Essas observações permitem evitar outras simplificações abusivas do tipo: “Morin se opõe a Descartes [...]”.

A contribuição do *cogito* moriniano aparecerá mais claramente na lembrança daquilo que parecia decisivo no *cogito* cartesiano. Do ponto de vista “metodológico”, a descoberta de um ponto fixo, inflexível, que poria fim de uma vez por todas às dúvidas e às incertezas e permitiria constituir o saber sobre bases seguras. Evidentemente, a esse ponto fixo somente interessava aquilo que ele permitisse. A partir daí, seria possível se lançar ao conhecimento da natureza e à descoberta do homem. Do ponto de vista “ontológico”, a revelação do caráter da relação do sujeito consigo próprio. Dito de outra maneira, a idéia segundo a qual a relação do sujeito consigo próprio devendo ser considerada em seu fundamento, em sua base existencial, no sentido profundo, como Morin saberá redescobri-la, sem todavia pro-

curar vinculá-la a todo custo ao Descartes do “sou” (do “eu sou” ou mesmo do “eu sou uma coisa (*res*) que pensa”). O que aparece agora no cogito moriniano?² É o processo de recursividade que podemos encontrar na própria raiz desse pensamento que permite dizer “eu sou”. O Eu [Je] que diz “eu sou” se objetiva, isto é, vê a si mesmo – como nos vemos num espelho – em um eu [moi] que, por sua vez, diz “eu” [je]. O “Eu” [Je] produz então um eu [moi], que reproduz o Eu [Je]³. Assim, “Eu [Je] sou eu [moi]” não é de modo nenhum tautológico, mas gerador. Ele produz essa ipseidade própria ao eu [moi], que me dá essa capacidade maravilhosa de me identificar a ele, de me re-encontrar em sua posição: “eu [je] sou eu [moi]”. Do fundo desse primeiro volteamento espiral⁴, surge um segundo em que se objetiva agora o pensamento: “eu [je] penso que eu [je] penso”.

² Assumimos inteiramente o caráter de interpretação – ou leitura pessoal – dessa análise do *cogito* em Edgar Morin (1980). Mas nos parece claro que não há fidelidade a um pensamento fora do esforço de repensá-lo a partir de si, portanto, em uma procura de autonomia do pensar.

³ Embora os pronomes *moi* (no francês, a forma tônica do pronome da primeira pessoa do singular) e *je* (pronome pessoal da primeira pessoa do singular), nas versões portuguesas da obra de Edgar Morin, apareçam traduzidos, respectivamente, por mim e eu, decidi aqui adotar uma outra maneira de traduzir o termo *moi* que me parece mais próxima da tradição francesa em filosofia e em psicanálise. Para o assunto aqui em questão, conviria lembrar que a diferenciação entre o *Je* e o *Moi* deve-se inicialmente a Lacan. Partindo das indicações fornecidas por Freud: “o sujeito não é senhor nem em sua própria casa”, Lacan acentua o caráter descentrado e dividido do sujeito utilizando-se da distinção também presente na língua francesa, que possui dois pronomes para indicar diretamente a primeira pessoa: o *je* e o *moi*. O *Je* designa o sujeito do inconsciente, sujeito do desejo, constituído no Outro da linguagem, nos códigos simbólicos que o precedem e o sucedem, situando-o numa vertente simbólica. Já o *Moi* se constitui na relação especular do sujeito com seu semelhante – o outro – tendo assim um caráter imaginário, concernindo ao conjunto de idéias e crenças que o indivíduo sustenta sobre si mesmo – uma representação da imagem que o sujeito tem de si (aquilo que costumeiramente entendemos por subjetividade). Assim, cada vez que se tornar possível, utilizaremos “Eu” para traduzir “Je” e “eu” para traduzir “Moi”. (Para esta nota, contei com a colaboração das psicanalistas Ruth Dantas e Liège Uchôa, a quem agradeço a contribuição. N.T.).

⁴ No original, *boucle*. Trata-se aí da imagem do cogito como uma espiral, produzida por Edgar Morin em obras como “O Método 2: a vida da vida”. Em português, o que melhor se aproxima da idéia de *boucle* é a imagem da volta em caracol da espiral (N.T.).

Eu [Je] me encontro face há um eu [moi] pensado, produzido por um eu [moi] pensante, que precisamente se descobre pensante nessa ação geradora. Um outro volteamento merece toda nossa atenção: aquele que vai engendrar a consistência ontológica do eu-Eu [Moi-Je]. O Eu se pensa como ente*, mas esse pensamento não engendra um *esse*, um “é”, do ser conjugado na terceira pessoa, mas um “sou”, um *sum*, um ser na primeira pessoa. O *sum*, assim engendrado, gera novamente um Eu-eu [Je-Moi] que se pensa de agora em diante existente, irremediavelmente marcado pelo *ente*, poderíamos dizer. É evidente que essa profunda impregnação pelo ente não se liga ao tema sartriano da existência precedendo à essência. Se a existência que aqui se descobre pode ter, com efeito, algumas ressonâncias “existencialistas”, ela se distingue fundamentalmente por aquilo que ela se autogera. Se ela pode aparecer (e se apresentar) como submetida à existência, ela se autoconstitui também nessa passividade.

O *sum*, o sou, merece que nos detenhamos e que o isolemos um momento dos processos pelos quais ele se engendra. Seguramente, trata-se aí do ser, mas do ser auto-centrado, centrado no eu-Eu [Moi-Je], absolutamente inconcebível e impossível fora dessa auto-referência. Poderíamos dizer, trata-se do ser conjugado na primeira pessoa. Se quisermos refletir bem sobre o assunto, veremos que estamos diante de uma emergência singular. Não se trata aí do Eu-eu [Je-Moi] que se descobre existente ao final de um ato de pensamento (conforme a interpretação habitual do *cogito* cartesiano), não temos aí o ser que relacionamos à subjetividade como a uma espécie de predicado. Trata-se do ser subjetivado e da subjetividade disseminada no ser. Trata-se do ser que recebe a inscrição profunda do Si [Soi] pensado/pensante e que ressurgue profundamente metamorfoseado por essa inscrição. Ser um “si” e ser simplesmente, existir como sujeito e existir simplesmente, não aparecem mais aqui como distintos ou divergentes, como em quase toda filosofia nascida

* No original, *étant*. Trata-se aí do ser enquanto fenômeno, do ente (N.T.).

de Heidegger (1990, p. 36), por exemplo, diz: “Ser um ‘si’ caracteriza sem dúvida a essência desse ente [étant], que existe, mas a existência não consiste no ‘ser-si’ [être-soi], uma vez que ela não se determina a partir dele”. Reencontramos, inscrito no mais profundo do cogito, essa incitação constante de Morin que nos impulsiona a procurar o sujeito e o si, o *autos*, bem aquém do “pensamento”, muito mais próximo da emergência do ser vivente (senão do ser, *tout court*) do que da emergência de uma “subjetividade humana”.

Essa leitura bastante atenta do cogito – que consiste mais em seguir sua própria lógica do que apenas recolher meticulosamente os discursos de Descartes (mas, é preciso repetir, há muito mais nos discursos de Descartes do que imaginam os cartesianos mais entusiasmados, e infinitamente mais do que pensam os “anticartesianos”) – mostra ainda uma outra coisa. O eu-Eu [moi-Je] não se constitui, de modo nenhum, no “pensamento”. Não se trata de uma construção que teria seu lugar exclusivo num espírito imaterial ou numa alma puramente pensante (menos ainda numa “apreensão transcendental” do tipo kantiana ou numa “intuição” do tipo husserliana). Trata-se de uma auto-constituição dependente do ser. O ser aqui entendido como aquilo que é radicalmente outra coisa que o pensamento e, contudo, profundamente solidário dele. O eu-Eu [moi-Je] somente pode emergir num ambiente próprio, um *oikos* particular, que é, simplesmente, o ser. Trata-se de uma auto-onto-constituição. Isso implica que o ser tem necessidade de um eu-Eu [moi-Je] para sua constituição de ser (implicação mais ou menos vislumbrada pelos filósofos), mas isso implica do mesmo modo que esse eu-Eu [moi-Je] tem necessidade do ser para se constituir ou que nele o ser se auto-constitui (implicação sistematicamente negada pela maioria dos filósofos que não pretendem ver no eu-Eu [moi-Je] senão um espaço de “subjetividade” separada do ser). O sujeito se constitui com parte do ser, a partir de seu substrato, mas simultaneamente se isolando dele. O meio, o segredo, a astúcia desconcertante desse isolamento, no seio da

imensa desenvolvimento ontológica ambiente, parece extraordinário quando se quer pensar bem sobre isso. Uma porção de ser se distingue do conjunto centrando-se em si, fazendo emergir um ser marcado, diferente, absolutamente único, pois nenhum outro ente pode realizar em seu lugar essa operação. Assim, o “sou” do “eu penso, logo eu sou” é uma forma de ser nova e inesperada, uma emergência espantosamente misteriosa, espantosamente à parte de todo ente, mas simultaneamente apenas existente a partir do ente.

O ego que emerge do *cogito* é então resolutamente ontológico, ele de modo nenhum se reduz a uma consciência, ele não é uma subjetividade que se pode reduzir a idéias, reduzir a uma auto-referência vazia, um eu = eu [moi = moi], menos ainda um ser de linguagem ou um conceito transcendental. É uma autoprodução de ser, com parte do ser, que se singulariza, entretanto dele. Trata-se do ser inteiramente estranho, autocentrado, desdobrando uma experiência estupefaciente, frágil e sólida: eu [moi]. De fato, atrás desse *cogito*, Morin nos ensina a ver um *computo* (eu *computo*). O poder de produzir seu “si” – isto é, de individualizá-lo, de distingui-lo do que não é “si”, ao mesmo tempo se enraizando, de delimitar seu ser ao mesmo tempo se impregnando de ser – pode ser esclarecido por um processo próprio a todo ser vivo, começando pelo mais elementar: a computação viva⁵. Como indivíduo computante, o sujeito é inicialmente um ser vivo. Assim, se o sujeito é resolutamente ontológico, ele é inteiramente biológico. Voltaremos ao assunto adiante.

Essa análise do cogito – com sua série de volteamentos espirais sucessivos – não deve de maneira nenhuma dar a impressão que atualizamos uma “dialética” própria ao *cogito* (isto é, uma “síntese” feliz de todas suas instâncias). Ela deve ainda menos fazer crer que chegamos a um solo fixo, um lugar de “fundamento” no sentido do “cartesianismo” ou de “fundação” no sentido de

⁵ Cf. definição p. 14

Husserl. Nenhum desses volteamentos é inteiramente isolável, nem suscetível de viver apenas de si próprio. Um desencadeia o outro, cada um é desencadeado pelo outro. Como num turbilhão (MORIN, 1980, p. 179). Na idéia de turbilhão, ao menos duas coisas devemos pôr em relevo: a instabilidade de um processo que é feito justamente de uma potente instabilidade sempre reconduzida e a auto-geração desse processo.

Assim, no coração do sujeito de maneira nenhuma reina a calma identidade de si. Trata-se antes de um fundo caótico que turbilhona. Convém não acreditar que esse fato se limita a introduzir algumas turbulências no seio do sujeito e a dar a este a missão de controlá-las. Não estamos aqui no tradicional teatro do controle das paixões ou da sublimação das pulsões inconscientes. O teatro se expandiu consideravelmente, pois trata-se de acolher o turbilhão em si mesmo e não de repeli-lo para os bastidores. Certo, esse encadeamento de volteamentos espirais, inicialmente caótico, é ao mesmo tempo organizador – como veremos –, mas ele é, sem cessar, caótico. Assim, não sou um “Eu” [Je] que se pensa como o sujeito de suas enunciações, não sou o eu [moi] objetivado que aparece como meu duplo, não sou um pensamento pensante, não sou um pensamento “pensado”, não sou um “sou”, não sou o “eu sou”. Contudo, eu sou caoticamente tudo isso e somente essa condição me permite de sê-lo organizacionalmente. Parece-me que nos encontramos aqui diante de uma das primeiras intuições de Morin (porque dificilmente se estabelecerá que seja apenas uma): o âmago do sujeito é vertiginoso. Essa intuição é precisamente uma entre aquelas que o aproximam tanto de Pascal: “O homem é para ele mesmo o mais prodigioso objeto da natureza”. É também essa intuição que parece central no projeto que ocupa Morin desde a época de *Arguments*⁶, o projeto de uma antropo-cosmologia (MORIN, 1969). Trata-se de ver se abrir, no *antropos*, a brecha de um cosmo que é inicialmente caos e, no cosmo, a emergência de um *antropos* à imagem desse cosmo caótico.

Sem insistir aqui sobre o enorme interesse metodológico e epistemológico dessa idéia da antropo-cosmologia no campo das ciências humanas (em primeiro lugar, pelos abalos sísmicos que ela introduz, previamente a novas organizações dos saberes), gostaríamos de destacar como ela continuou a enriquecer a concepção do sujeito própria a Morin. O caos se instalava no conhecimento da física e da cosmologia, o autor de “O método” o revela no próprio sujeito que produz esse conhecimento. Antes de sublinhar que esse caos é organizador, indiquemos como ele modifica o olhar que um “sujeito” pode ter de si mesmo. Trata-se de uma perda das referências interiores, de uma liquefação de todas as determinações unilaterais, de todas as construções do psicologismo, do transcendentalismo kantiano, husserliano ou outro, de todas as hermenêuticas e psicanálises, em resumo de todas as reduções e simplificações, interpretações e ideologias que tentaram figurar o sujeito, depois desfigurá-lo, e em seguida dissolvê-lo. Há algo aqui que lembra Hegel. Para o autor de “Fenomenologia do espírito”, a verdade não pode ter outro lugar que sua manifestação no sujeito. Essa manifestação deve passar por um momento negativo ao final do qual todas as determinações fixas do saber se tornam fluidas. Para Hegel, trata-se do primeiro efeito da entrada dos saberes exteriores na reflexão próprio ao “si”. Este é inicialmente o lugar das turbulências generalizadas: “O verdadeiro é a vertigem báquica na qual todos os participantes estão bêbados”. Mas, enquanto em Hegel todas as determinações interiores se reordenam – pouco importa se sabiamente ou dolorosamente – no “conceito” (a interioridade do sujeito), em Morin, elas conservam sua natureza sísmica. Aquilo que o sujeito encontra nele produz a vertigem e lhe provoca vertigem.

O sujeito não pode mais se ver como a unidade de uma representação do mundo (ou melhor, como a unidade de sua auto-representação), como um lugar de conciliação, de ordenamento, de síntese, em resumo, de “dialética”, mas como um entrelaçamento inextricável de “dialógicas”, dualidades, trindades, pluralidades, interações, retroações. O

6. Revista dirigida por Edgar Morin de 1957 a 1963.

sujeito como verdadeiro nó górdio de subjetividades e objetividades. “A identidade humana” (MORIN, 2001), conta feita dessa inextricabilidade propriamente humana. Esse livro deve ser visto como o antídoto a todos os reducionismos e a todas as simplificações aplicadas ao conhecimento do homem. Pluralidades irreduzíveis, como as diversas personalidades que nos constituem, dualidades fundamentais que enriquecem nossa unidade, como a dualidade do masculino e do feminino, do racional e do imaginário, do racional e do afetivo, do prosaico e do poético, outras mais inquietantes, como a inseparabilidade do *demens* e do *sapiens*, e trindades, como a inter-relação entre os traços que herdamos da espécie e aqueles que herdamos da sociedade e com aqueles que reenviam à nossa natureza de indivíduo... Em meio de todas essas contraditórias diversidades entremeadas, paira uma dualidade particular, uma das dualidades centrais na qual estamos irremediavelmente encerrados: a da vida e da morte. Essa dualidade remete à oposição/complementaridade do tudo e do nada. Somos tudo para nós mesmos enquanto seres vivos. Mas, como uma emergência improvável, efêmera e infinitamente local de um cataclismo cósmico, não somos nada. A isso se acrescenta ainda a dualidade/complementaridade da autonomia do sujeito e de sua dependência com relação ao meio, seu caráter de ser auto-eco-organizado sobre o qual iremos retornar. Essa última dualidade impede até mesmo que um sujeito humano possa esperar se fechar sobre sua própria complexidade, esta própria não tendo remates. Assim, a incerteza é a característica mais profunda do sujeito.

Permitindo-me aqui uma impressão geral – ainda que se possa considerá-la *naïf* –, diríamos que tudo isso faz do sujeito humano um “prodígio”. “Que novidade, que monstro, que caos, que sujeito de contradição, que prodígio!”, dizia Pascal. E se, de repente, viesse-nos a idéia de levar esse entendimento a sério? Se convencionássemos não mais reduzi-la a um efeito de retórica ou a uma “idéia filosófica”? Veríamos a existência, incluindo nossa própria existência individual, como uma assombrosa aventura.

É permitido esperar que o homem disponha aí, tanto no nível do indivíduo quanto no nível da humanidade, de uma possibilidade de um salto sem precedente em direção a um destino à altura do prodígio. Esse salto seria como um sobressalto, a escolha de um destino resolutamente humano, com uma auto-emergência de humanidade sobre a qual ninguém ainda tem verdadeiramente idéia. Entretanto, a luta de Morin em favor do advento de uma sociedade planetária, na qual todos os homens reconheceriam na velha Terra sua pátria comum, poderia ser, com efeito, a próxima etapa. Uma palavra a mais: é evidente que uma coisa é ser prodigioso, uma outra, bem diferente e incerta, é tornar-se...

É claro que ainda estamos longe de ter caracterizado o sujeito, conta feita de termos sublinhado seu inextricável tecido de contrariedades, contradições e pluralidades. É preciso ainda observar, depois de Morin, sua inextricável “complexidade”. Aquilo que esse termo lança de novo é freqüentemente também aquilo que é mais mal compreendido ou que, em geral, é silenciado. Ele significa que o sujeito encontra sua unidade nas suas pluralidades, suas inter-intra-relações e interações inúmeras e irreduzíveis. Implica que esse sujeito se organiza em e por processos constantes de desorganização, que ele se mantém em turbulências que podem também destruí-lo, que ele é estável por intermédio da instabilidade. Dito de outro modo, um fio condutor cartesiano se faz bem presente no itinerário de Morin. Na reflexão sobre o sujeito, é um ponto fixo e estável que se trata de encontrar. Que esse ponto esteja na encruzilhada de todas as turbulências, e apenas possa estar aí, não muda nada. Não há menos fixidez e estabilidade. Simplesmente, estas devem ser pensadas sem intenção simplificadora, devem ser vistas em sua complexidade. O que parece então decisivo e maravilhoso é que seja precisamente essa instabilidade que faça o sujeito. Este não se constitui antes daquela. Mas, por outro lado, não podemos ver como a estabilidade que caracteriza o sujeito poderia precedê-lo. Com efeito, aqui nada precede nada. Trata-se de uma espiral de retroação: o sujeito produz a estabilidade, que produz o sujeito,

que produz a estabilidade... bem entendido, na e por meio de uma instabilidade de princípio e de fato. Assim, retornando à análise do cogito, a possibilidade de um sujeito se pensar “um”, idêntico e estável, de modo nenhum provém de uma obscura faculdade transcendental. Além disso, as espirais de recursividade que evocamos não condenam o sujeito a um vai-e-vem fastidioso e vazio. Convém antes dizer que o sujeito produz sua estabilidade graças a esse jogo e a essa instabilidade. Se nos identificássemos apenas ao “Eu” [Je], ficaríamos aí fechados para sempre, se nos identificássemos somente ao “eu” [moi], nenhuma consciência surgiria, etc. A instável identidade do sujeito humano produz então sua única identidade possível, sua única estabilidade. A esse propósito, a fórmula que a Bíblia atribui a Deus, poderia ser interpretada como quase uma confissão por parte deste de sua não-humanidade: “Eu sou aquele que sou”. Deus se admitiria como o Ser infinita e exclusivamente estável, infinitamente fechado na sua identidade de ser na primeira pessoa, infinitamente pouco complexo...⁷

Desde aí, vemos melhor qual é o ponto nodal da epistemologia de Morin, e ao mesmo tempo uma outra de suas grandes idéias inspiradoras. Trata-se, certo, da idéia segundo a qual o conhecimento deve reatar relações com a complexidade, relações que o conhecimento sempre tentou (inconscientemente ou não) repelir. Mas o que nos parece decisivo é que essa complexidade não é apenas a do objeto, ela não se reduz à inextricabilidade do mundo. Ela é inseparável da complexidade do sujeito. Poderíamos dizer que o sujeito transmite ao conhecimento do nó górdio do mundo a chave que constitui seu próprio nó górdio.

Insistimos novamente, talvez contra todas as “evidências”, em dizer que essa concepção do sujeito complexo (complexificando seu conhecimento, complexificado por ele) retoma Descartes. Claro, procurando, como Arquimedes, “um ponto fixo e imóvel”, Descartes, acreditou tê-lo encontrado em uma posição que excluiria para sempre a dúvida e a

incerteza. O “erro” de Descartes foi sem dúvida ter apostado em uma eliminação definitiva do erro. Mas sua idéia de que o sujeito somente pode constituir um conhecimento sólido é estável transportando consigo sua própria solidez e estabilidade de sujeito (embora essas noções devam ser enriquecidas e complexificadas), permanece uma intuição poderosa e genial. É ela que torna possível compreender que só se pode conhecer implicando-se no seu conhecimento, oferecendo-se como o ponto de ancoragem deste. Assim, o “vivo do sujeito” é também a vida do conhecimento e sua única sobrevivida possível, o único vigor que ele dispõe. Evidente, é preciso não esquecer de dizer que a estabilidade do sujeito cognoscente se nutre de todas as instabilidades (as do mundo e as dele próprio), que sua posição central no conhecimento se afirma com e contra todos os descentramentos, humilhações, desilusões que repelem para as mais longínquas periferias do cosmo e da vida esse “imbecil verme da terra”.

Vimos então que a análise do *cogito* feita por Morin fornece um fio de Ariadne que nos permite chegar a uma parte da complexidade do sujeito. Entretanto, ela nos faz também privilegiar sistematicamente a consciência e, por isso, a dimensão “humana” da subjetividade. De verdade, de uma certa maneira, traímos o pensamento de Morin, introduzindo, desde o início, o acento sobre essa luminosidade improvável da consciência e do cogito, luminosidade que é também vacilante e frágil, como demonstram as mediações que encontraremos em “A identidade humana”. Como é bem conhecido, a noção de sujeito é introduzida por Morin para esclarecer inicialmente os processos da organização viva. As perspectivas que esse esclarecimento proporciona não vão contradizer as análises feitas antes, vão permitir a elas, esperamos, uma nova centração.

A noção de sujeito é introduzida por Morin no intuito de apreender a especificidade do ser vivo e ela é introduzida sob dois ângulos de ataque. De um lado, trata-se de se opor às concepções dos biólogos, que explicam a vida a partir de determinismos sem vida (interiores ou exteriores) ou de regulações anônimas. Trata-se de contornar o modelo

⁷ A última observação é puramente pessoal.

mais ou menos dominante do “organismo” que acentua os traços específicos (não individuais) e genéticos do ser vivo, reduzindo este a uma organização estritamente dependente de um exterior, o meio, e de um interior, os genes. Em certo sentido, poderíamos talvez dizer que essas concepções fazem do ser vivo um sistema inteiramente aberto: aberto aos determinismos exteriores, aberto aos determinismos interiores, que são os genes. Essa dupla abertura total implica também uma dupla dependência total. Mas, de um outro lado, trata-se também, por parte de Morin, de nuançar as contribuições de uma corrente com relação à qual, entretanto, ele reconhece uma profunda dívida: nos anos 70, H. Von Foerster, H. Maturana e F. Varela⁸, realçando as idéias de auto-referência e de auto-poese. Trata-se, nesse caso, de sublinhar o fechamento com respeito à exterioridade, constitutivo dos seres vivos. Estes aparecem como sistemas fechados, centrados sobre si mesmos, produzindo-se a si próprios. Trata-se, assim, de acentuar o fechamento mais que a abertura, a autonomia mais que a dependência. Desde o primeiro tomo de “O método”, Morin (1977, p. 210) já propunha a idéia de espiral, ligando abertura a fechamento: “rompendo com uma alternativa viciosa, iremos, de agora em diante, considerar a abertura na sua relação com o seu fechamento”. Essa noção tornar-se-á o “sujeito”, designado também “autos”, no segundo volume de “A vida da vida”.

O que define o sujeito é seu caráter de auto-eco-organização, o que quer dizer que ele produz sua autonomia na e pela sua dependência ecológica. É também seu caráter de auto-geno-organização, o que implica que ele cria sua autonomia a partir da dependência genética. Temos aí o ponto nodal da organização, o ponto no qual se tece o nó górdio da vida. Nele se entrecruzando os determinismos que – por sua intricação – geram a autonomia, esta que, por seu desenvolvimento, entrecruza em si mesmo sempre mais determinismos. Essa

possibilidade surpreendente pode ser esclarecida (mas não inteiramente elucidada, pois permanecerá sempre uma irreduzível parte de mistério) pela “computação” viva. O ser vivo mais elementar computa. Isso significa, de início, que ele distingue um “si” de um “não-si”. Os mecanismos de defesa imunológica mostram que toda célula e todo ser pluricelular “reconhecem” elementos estranhos e tentam destruí-los. Certo, esse reconhecimento não é consciente, mas já contém o esboço da reflexão e da introspecção. Observando bem, esses mecanismos não são mais do que o poder de discernir, numa interioridade, aquilo que é da ordem do “si” e o que remete a um exterior. Além disso, como os computadores fabricados pelo homem, o ser vivo mais elementar, a célula, grava, registra, analisa dados e informações que provêm de seu meio circundante e de seu próprio interior. A diferença é que ela realiza a objetivação dessas informações, erigindo-se cegamente em sujeito e dando-se objetos distintos dela própria. Desse modo, ela discerne um interior e um exterior, o útil e o nocivo, o que é do “si” e o que é do “outro”. Toma decisões, age por si mesma, independentemente. Sua computação é uma auto-computação, isto é, um cômputo. Observemos ainda que – tal como uma consciência que se descobre em meio a um universo – ela se situa obscuramente no centro de um mundo que gravita em torno dela com substâncias amigas ou inimigas, congêneres associados ou estrangeiros, modificações do meio interior e exterior, acasos, imprevistos... Observemos enfim que esse processo, indiscutivelmente cognitivo, é ao mesmo tempo gerador. Computando, computando-se, a célula se cria e recria-se. O que quer dizer que o cognitivo gera o ontológico: *computo ergo sum* (eu computo, logo eu sou, eu me produzo).

Afirmando que o sujeito é tão velho quanto à vida e que ele não está ligado, de maneira essencial, ao pensamento e à consciência, poderíamos nos crer muito afastados de Descartes. Mas estamos tão distantes assim? De partida, percebemos que, no cogito, em estado latente, tem vida o segredo de um cômputo ininterrupto. O próprio

⁸ Ver a bibliografia em La Méthode 4 e em La Méthode 5.

Descartes, estimando que a questão da união da alma e do corpo ultrapassa o entendimento humano, renunciando, pois, a explicar-se claramente sobre esse ponto⁹ – abstém-se de resolver o nó górdio de um enraizamento do pensamento na vida. Se ele não reconhece a existência de pensamento e de consciência nos animais, reconhece, contudo, suas inclinações, afeições, paixões. Se ele pretende explicar seus comportamentos por razões puramente “mecânicas”, é, para ver aí, maravilhosas máquinas que ultrapassam infinitamente os poderes da técnica humana.

O *cogito* pode muito bem ser visto como um duplo no interior do próprio pensamento, como um eco do *cômputo* imemorial. Novamente, uma leitura atenta de Descartes e uma certa atenção sobre o aspecto surpreendentemente “biográfico” de sua obra nos permitiriam ver indícios de um pensamento complexo em ação na sua concepção do *cogito*. Os discípulos e os comentadores do cartesianismo quiseram todos ver no *ego cogito* um poder do pensamento puro, poder de identificar nele próprio o lugar de sua origem e de seu jorro. Pretenderam desbiologizar totalmente esse lugar de origem, separando-o “radicalmente” do corpo (sem os escrúpulos de Descartes que se guardou de fazê-lo), separando-o também radicalmente da história concreta e vivida na qual ele se insere, e na qual, além disso, ele se expõe explicitamente. Esquece-se muito facilmente que o *cogito* é, de início, a intuição de um sujeito particular que falava de “si mesmo” e que se descobre “ser” no centro de “seu” pensar. Esse aspecto egocêntrico – no sentido literal e não metafórico – do pensamento de Descartes foi considerado inteiramente secundário e negligenciável por todas as escolas filosóficas (incluindo, curiosamente, Nietzsche), quando talvez seja o mais importante.

⁹ Suas respostas às questões de Elisabeth d'Autriche, que ressaltavam a obscuridade de sua filosofia nesse ponto, mostram – pelo seu embaraço – que ele prefere, no fundo, não se pronunciar. Quanto à teoria da “glândula pineal”, exposta em *Paixões da Alma*, parece mais refletir uma vontade de coesão e de completude de seu sistema antropológico do que uma concepção “clara e distinta”.

Em todo caso, vemos mais claramente em que o *cogito* reflete o *cômputo*. Da mesma maneira que, pensando, situo-me no centro de meu pensamento (e que não posso pensar senão assim), igualmente, computando (eu que escrevo isso aqui ou (eu) a bactéria anônima e efêmera), situo-me no centro de meu mundo (e somente posso viver desse modo). Podemos radicalizar sem hesitação: igualmente como “me” situo no centro do pensamento (*cogito*), situo-me no centro do mundo (*cômputo*). É fascinante ver que Morin pôde esclarecer uma parte do velho e do obscuro problema do sujeito pela vida, e uma parte do velho e do obscuro problema da vida pelo egocentrismo. É fascinante ver o “ego” – que é preciso, de início, considerar no sentido imediato e literal –, se quisermos compreender verdadeiramente “eu” que vos falo. É fascinante ver que “eu” estou implicado, numa imensa escala, no mistério da vida e do pensamento. É fascinante ver, que estou implicado, numa imensa escala, no mistério do ser, pois vimos que essa auto-produção de si pelo ser vivo é produção ontológica, criação de ser.

Pode-se compreender uma das resistências que o pensamento de Morin pode suscitar: pode-se acusá-lo de simplificação abusiva. Tudo se reduziria a uma ínfima e ridícula ilusão, quase a um defeito, a um delírio, ao egocentrismo? No fundo, talvez seja isso: um minúsculo defeito, um erro imprevisível: um ser ínfimo, um ridículo proto-ser vivo, que se voltou sobre si, acreditou-se então mais importante que tudo e persistiu, de todas as maneiras, na sua crença. À força de crer e de se determinar a produzir, Morin efetivamente fez do sujeito uma realidade. Mas gostaríamos de sublinhar outra coisa, aquilo mesmo que Morin ressaltava em primeiro plano na sua concepção do sujeito. O eu [moi] – o ego – é uma posição a ocupar. É o centro de meu mundo. Porém, essa posição posso ocupá-la com interesses mesquinhos e egoístas, com idéias simplistas e concepções estreitas, um eu [moi] limitado. Posso também ocupá-la com um eu [moi] aberto e generoso, inquieto, indagador. Em lugar do eu [moi] particular, posso

colocar um nós, minha família, meus amigos, a humanidade, e dar a meu interesse pelos outros a força de meu egocentrismo.

Assim, dois dos mistérios que nos cativam – a emergência da vida e a emergência do sujeito (de onde emergirá, por sua vez, a consciência) – constituem apenas um: a emergência de um “autos”, de um ser centrado em si mesmo, malgrado sua deriva de marginal, obstinadamente autônomo diante do peso extenuante de suas dependências.

REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985. p. 404. Título original: *Lês mots et lês choses*.

HEIDEGGER, M. *Le retour an fondement de la métaphysique, in qu'est - ce que la méphysique?*. Paris: Gallimrd, 1990. p. 36.

HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantrale*. Paris: Gallimard, 1999. p. 106.

MORIN, E. *La méthode 1: la nature de la nature*. Paris: Ed. Du Sevil, 1977. p. 210.

_____. *La méthode 5: l'humanité de l'humanité*. Paris: Ed. Du Sevil, 2001.

_____. *Le vif du sufer*. Paris: Ed. Du Sevil, 1969.

_____. *O método II: a vida da vida*. Lisboa: Publicações Europa - América, 1980. Título original: *La méthode 2: la vie de la vie*.