

Seção Dissertações e Teses

A REABILITAÇÃO DOS AFETOS: UMA INCURSÃO NO PENSAMENTO COMPLEXO DE EDGAR MORIN

THE REHABILITATION OF AFFECTION: A FORAY INTO THE COMPLEX THOUGHT OF EDGAR MORIN

Luís Guilherme Vieira Allegro¹⁰⁴

A dissertação de mestrado “A Reabilitação dos Afetos” tem por objetivo realizar uma incursão pela obra de Edgar Morin para acompanhar a maneira como surgem, no âmbito da chamada “Antropologia Fundamental”, as questões referentes à *afetividade* e, também, como desta última emerge a temática do *amor*. Baseando-se tanto nas obras científicas como em entrevistas e escritos autobiográficos de Morin, o trabalho pretende situar a afetividade no pensamento complexo, sinalizando seus enraizamentos, os modos como se estrutura e se organiza, bem como suas implicações. Assim, a dissertação aponta como a afetividade (e seus variados desdobramentos) é inscrita no âmbito dos dinamismos dialógicos ininterruptos e dos circuitos retroativos e reflexivos que atravessam obra moriniana como um todo. Nesse sentido, não se pretende, em momento algum, reduzir todos os macrotemas do pensamento complexo aqui apresentados à afetividade ou ao amor, mas apenas tentar desenhar o lugar, o papel e o desenrolar destes últimos no interior de tais macrotemas.

O modo como Morin opera a questão da afetividade se insere em sua proposta de considerar a situação existencial do ser humano; tal situação é frequentemente objeto de reflexão no campo da literatura e das artes, mas muitas vezes não é devidamente contemplada no conjunto das ciências humanas. De fato, Morin critica as ciências humanas por terem tirado “todo o

¹⁰⁴ Mestrando da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

sentido destes termos: ser jovem, velho, mulher, homem, nascer, existir, ter pais, morrer”, já que “tais palavras não remetem apenas a categorias socioculturais” (2002, p. 49) ou a estruturas impessoais e abstratas. Para Morin, uma das características do "pensar mal" é justamente privilegiar o quantificável e "eliminar tudo aquilo que o cálculo ignora (a vida, a emoção, a paixão, a infelicidade, a felicidade)" (2005, p. 61). Já no final dos anos 1960, o autor se lamentava pelo fato de as ciências terem se tornado “um raio-X do real, pois elas fazem aparecer, quase como em uma radiografia, a estrutura matemática do real, do qual dissolvem a substância, reduzida a uma sombra impalpável" (1969a, p. 343). Com isso, desaparece também o homem – que, para Morin, é um homem de carne e osso, marcado sobretudo pelo turbilhão afetivo. Nesse ponto, são exemplares suas críticas ao estruturalismo, por vezes bastante virulentas:

como um dia, nas ciências humanas, pôde deixar de existir acontecimento, vida, amor, e morte, apenas estruturas? Como um sequestro epistemológico justificou uma pseudocientificidade triunfal? Como os mais finos letrados e filósofos decidiram que o homem não existia, que ele era apenas uma invenção arbitrária? Como pessoas refinadas eliminaram a noção de sujeito como pura ilusão? Como o dom musical dos meninos Mozart e Menuhin foi varrido como pura ideologia? Como os mais sagazes historiadores decidiram que os acidentes históricos não passavam de espuma de uma história sem histórias? Como as mais arrasadoras tolices, sob a condição de serem envolvidas por uma renda fina, tomaram a forma de leis e de dogma? (2002a, p. 213)

Ou, mais sinteticamente: "[o pensamento estruturalista] têm as virtudes e as insuficiências do raio-X: revela o esqueleto ocultando as carnes" (1969a, p. 85).

Como pano de fundo para a problemática central deste trabalho, cujo nó górdio constitui-se justamente nessas “carnes”, o primeiro capítulo apresenta algumas considerações sobre o paradigma no interior do qual o *anthropos* deve ser estudado e apreendido. Assim, neste capítulo, preparamos o terreno para que as facetas da afetividade aqui analisadas sejam compreendidas a partir da superação da alternativa ontológica entre natureza e cultura, tão consagrada na velha ciência. Pretendemos mostrar como a afetividade enraíza-se sempre em uma animalidade e se inscreve no mundo da vida, nunca podendo ser

compreendida de modo antropocêntrico. Esse ponto é absolutamente necessário para a construção de uma verdadeira “ciência do homem”, que, em *O Paradigma Perdido*, de 1972, obra inaugural da nova problemática abordada por Edgar Morin – a complexidade – era considerada como nem mesmo “um edifício a ser completado”, mas antes “uma teoria a construir” (1984, p. 228). Poderíamos aqui, como faz Morin no início do quinto volume de *O Método*, lembrarmos-nos de Heidegger, para quem nunca se soube tão pouco sobre o homem do que na época atual (cf. 2002, p. 16). Hoje, “a mente humana é todopoderosa e totalmente frágil. Todopoderosa em poder de manipulação. Frágil em poder de compreensão.” (2002, p. 256). Tal desconhecimento, descobriremos, se dá mais por má ciência do que por ignorância: “ausente das ciências do mundo físico (embora também seja uma máquina térmica), separado do mundo vivo (mesmo sendo um animal), o homem é, nas ciências humanas, dividido em fragmentos isolados” (2002, p.16); ou seja, estamos profundamente marcados pela fragmentação dos saberes, que nos impede de perceber a complexidade humana e o modo como ela se articula com a vida, o mundo, o cosmos. Temos dificuldade de conceber a que nos remete a própria etimologia da palavra complexidade (*complexus*: aquilo que é tecido junto). O que se pretende é redefinir e redesenhar o campo antropológico e chegar a uma nova concepção de *anthropos*, afastando-se de uma concepção insular de homem, surgida a partir do arquipélago das disciplinas fechadas sobre si mesmas. É necessário que nos situemos para além de qualquer forma de pensamento reducionista que faz a multidimensionalidade do homem – ou que faz o próprio homem – desaparecer. “Tornado invisível e ininteligível, o homem desaparece em benefício dos genes, para o biólogo, das estruturas, para o perfeito estruturalista, de uma máquina determinista, para o mau sociólogo.” (2002, p. 65). O que chamamos de homem – o campo propriamente antropológico – deve ser compreendido no âmbito de um sistema genético-cérebro-sociocultural multidimensional e multipolarizado, inscrito no processo de hominização, entendido como “uma morfogênese complexa e multidimensional, resultante de interferências genéticas, ecológicas, cerebrais,

sociais e culturais”, em que “as variações ora de um constituinte, ora de outro, fazem, cada uma por sua vez, variar diversamente as outras” (1984, p. 65).

Isso fará com que inevitavelmente desemboquemos na noção de “homem genérico”, de Marx, que, ao ser ampliada por Morin, introduz no trabalho a questão da afetividade. Tal noção, apresentada pelo jovem Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844, é considerada uma importante tentativa não apenas de repensar a dicotomia que se instalou entre natureza e cultura, mas também de conceber a unidade de um complexo gerador produtor de multiplicidade. Marx já haveria esboçado a elaboração de uma dialogia entre o fenomenal e o generativo que se afina com as propostas do pensamento complexo. Assim, segundo Morin, graças ao “homem genérico” – esse “demiurgo autoprodutor” (2002a, p. 121) que se confunde “com a própria noção de natureza humana” (1984, p. 163) – o ponto de vista original em Marx era essencialmente bioantropológico.

Contudo, o homem genérico deve ser ampliado e enriquecido: ainda que tenha compreendido uma certa relação dialética existente entre homem e natureza, Marx priorizou em excesso a dimensão econômica e produtiva humana, deixando de lado sobretudo “a dimensão psicoafetiva”, entendida como “o núcleo da psique” e “o núcleo radical e cardinal” do ser humano (1969, p. 18). Para Marx, o homem é essencialmente *faber* e *economicus*, faltando-lhe algo de essencial: a subjetividade, a loucura, a irracionalidade, o jogo, a poesia, o corpo, “a psique, o nascimento, a morte, a juventude, a velhice, a mulher, o sexo, a agressão, o amor” (2002, p. 117). E a ciência do homem necessita justamente de “uma abordagem existencial aberta à angústia, ao gozo, à dor, ao êxtase” (1984, p. 218): numa palavra, aos afetos.

Assim, em *Introdução a uma política do homem*, lemos a respeito da importância de “casar Marx e Freud”: enquanto ao primeiro faltavam os afetos, no segundo o homem produtor está ausente. É dessa maneira, portanto, que a afetividade se inscreve na Antropologia Fundamental Moriniana: inserida em um homem que se articula à natureza – e que é, também, portador de uma unidade múltipla, pois a concepção complexa do humano também entende que

a humanidade “leva ao mais alto grau o paradoxo do uno e do múltiplo: unidade e diversidade estão contidas uma na outra, como os elementos *yin-yang*. A unidade humana constitui um complexo gerador que produz as diferenças individuais, culturais, sociais, históricas. Assim, podemos supor a existência de certos universais psicoafetivos – para Morin, os grandes sentimentos e emoções são universais, como “a unidade mental dos seres humanos diante da morte” (2002, p. 61) –, mas admitindo que “eles só se manifestam em indivíduos concretos e mostram potencial diferente segundo as culturas e os indivíduos” (2002, p. 63).

A ampliação do “homem genérico” – noção sobre a qual “deve fundar-se a antropologia cultural e social” (1984, p. 225) – conduz-nos diretamente ao *anthropos* moriniano: o *homo sapiens-demens*, tema do segundo capítulo. Nele, vemos como o aparecimento do homem de Neandertal constitui uma marca no processo de hominização, pois ele dá início à era do grande cérebro – era do *homo sapiens*, que em seguida dará lugar ao homem atual. Apontar a grande novidade que o Neandertal traz ao mundo nos leva, de pronto, à noção de *homo sapiens-demens*. Essa novidade não diz respeito, como se pensou durante muito tempo, ao surgimento da sociedade, da lógica, da técnica ou da cultura. Morin mostrará o tempo todo como uma série de aspectos fundamentais da espécie humana tem não a sua origem, mas o seu pleno desabrochar e realização no *homo sapiens*. Quando o *sapiens* surge, o homem já era *socius, faber e loquens*. O que esse novo homem traz ao mundo é exatamente aquilo que durante muito tempo foi considerado um epifenômeno, um mero vapor ou superestrutura, um desprezível sinal de espiritualidade: a *sepultura* e a *pintura*, sinais que foram “desarmados antropologicamente” pela visão unidimensional e racionalista do homem. Porém, tais manifestações – que indicam a entrada em cena do imaginário, do rito, do mito, da magia e também da estética – significaram modificações antropológicas cruciais que marcaram uma diferença altamente significativa entre o *sapiens* e seus antecessores. A partir de então, imaginário e mito passam a ser, ao mesmo tempo, os produtos e os co-produtores do destino humano. A irrupção da

consciência da morte marcará, no *sapiens*, “ao mesmo tempo, o surgimento de uma verdade e de uma ilusão, o surgimento de uma elucidação e do mito, de uma ansiedade e uma segurança, de um conhecimento objetivo e de uma nova subjetividade e, principalmente, de sua ligação ambígua” (1984, p. 110). E é assim que começamos a passar “do problema do homem das cavernas ao problema das cavernas do homem” (1969a, p. 139). Uma das carências ontológicas das ciências humanas é “não ter dado existência ao imaginário e à ideia”: “só se viu reflexo onde havia desdobramento, emanção de fumaça onde havia efervescência termodinâmica de vapores” (1984, 227). Mais do que *sapiens* (e *faber, economicus, prosaicus, functionalis, loquens*), o homem é também *demens* – e *ludens, imaginarius, consumans, poeticus, estheticus, mythologicus* e mesmo *imbecilis* (“somente uma reserva impede-me de acrescentar, ao *homo sapiens-demens, homo imbecilis*, sujeito a tantos erros e ilusões – 2002, p. 124). A loucura, o delírio, a demência não são apenas perturbações patológicas que alteram o fundo racional da natureza humana: são, sobretudo, constituintes antropológicos fundamentais.

Uma das razões pelas quais atribuímos ao termo “afetos” um lugar central neste trabalho é o fato de a afetividade ser compreendida por Morin como “uma encruzilhada”, como “ligação entre *homo sapiens* e *homo demens*” (2002, p. 120), como aquilo que “invade todas as manifestações do *sapiens-demens*, as quais também a invadem” (2002, p. 122). Sublinhemos o que representa a imagem da encruzilhada: trata-se de um *adensamento*, um grande epicentro, um ponto de convergência, um espaço onde desemboca uma série de instâncias e de onde saem tantas outras manifestações. Não devemos, portanto, entender a afetividade como se ela fosse um fundamento, um alicerce no sentido arquitetônico do termo, a origem ou o destino último dos fatores que constituem o humano. Trata-se, antes, de sublinhar o papel do afetivo no jogo humano.

Para que operemos plenamente essa conjunção sapiência/demência, faz-se necessária a elaboração de “uma teoria da hipercomplexidade organizacional que permita integrar de modo coerente os aspectos incoerentes

dos sistemas humanos; somente esta poderia conceber racionalmente a irracionalidade” (1984, p. 218).

Tal concepção compreenderia que ordem e desordem são antagonistas e complementares na auto-organização e no vir-a-ser antropológicos. Desse modo, todos esses fatores – a arrebatção do imaginário na vida humana, as incertezas e as confusões da subjetividade, as manifestações mágicas e mitológicas, a multiplicação dos erros – estão longe de ter sido apenas desvantajosos para o *homo sapiens* (como poder-se-ia pensar a partir da seleção darwiniana): ligam-se também aos seus mais extraordinários desenvolvimentos, ao seu gênio, à sua criatividade. Daí a constante citação, feita por Morin, de Rimbaud: “concluo por achar sagrada a desordem de meu espírito”. O cérebro humano opera na iminência da loucura, na beirada do abismo demencial: é, nesse sentido, um animal crísico. Mas um sistema em crise pode tanto ser destruído ou regressar a um estado de menor complexidade, como também engendrar um processo que resulte em aumento de complexidade. Há, na aventura humana, uma relação dialógica, retroativa/recursiva e hologramática – eis os grandes operadores do pensamento complexo – entre sapiência e demência. A afetividade é permanentemente marcada por uma enorme ambivalência: “não existe fronteira clara entre racionalidade e delírio, pois a afetividade os envolve. Também não há fronteira no interior da afetividade que possa indicar em que momento ela se torna delirante e sem moderação” (2005, p. 135).

Ainda, no segundo capítulo, é abordado especificamente um dos esforços de Morin, situando no âmbito da esfera *demens*, de reabilitar aquilo que foi negligenciado pela antropologia tradicional: trata-se de evidenciar as *características psicoafetivas de caráter eruptivo* – a aptidão tanto para o êxtase e a embriaguez quanto para a fúria, o ódio, a cólera, a destruição. São tais erupções dos afetos que constituem a *hubris*, termo grego que significa descomedimento, desmedida, excesso. Assim, Morin pretende apontar, no homem, um *transbordamento* do onirismo, do erotismo, da violência, do prazer, que engaja a plenitude do ser. Passamos inicialmente à análise das

“demências destruidoras”: é a *hubris* a responsável por toda a violência perpetrada pelos humanos. A violência se desencadeia no *sapiens-demens* fora de qualquer necessidade, ao contrário da agressividade em outros animais, coordenada por normas de comportamento bastante rígidas. A afetividade humana “inventou algo que não existia: o ódio, a maldade gratuita, a vontade de destruir por destruir” (2002b, p. 53). Na ruptura dos controles racionais, materiais, culturais, quando a ilusão e a insensatez imperam, o *homo demens* é capaz de subordinar a sapiência e colocá-la a serviço de seus mais bárbaros monstros, que muitas vezes se disfarçam sob a roupagem da razão. Estando mais represadas no que Morin denomina “sociedades arcaicas”, a *hubris* será desencadeada sobretudo nas “sociedades históricas”, cuja “complexidade social permite atualizar múltiplas virtualidades humanas (...)” (2002, p. 182). Com essas sociedades, a dialógica *sapiens-demens* tomará um ritmo desenfreado e turbulento; a história desenvolveu-se suscitando uma dialógica complementar antagônica de ordem-desordem-organização e, prolongando a do cosmo, uma dialógica de gênese e aniquilamento, desordem e complexificação. A sociedade histórica é um degelo que liberou caoticamente, em um novo nível, as potencialidades racionais, técnicas, econômicas, imaginárias, criadoras, estéticas, lúdicas e poéticas do *homo sapiens-demens*, mas também, sobretudo, as barbáries desencadeadas em conquistas, massacres, destruições, guerras, escravidões. O *sapiens* também é *killer* (2002, p. 117). É importante observar que Morin aponta uma diferenciação entre a loucura ontológica do *sapiens-demens* e as demências destruidoras e as agressividades tanatológicas. Enquanto a primeira está inexoravelmente inscrita na humanidade e contém tanto o melhor quanto o pior dos afetos, a última é um dos desdobramentos possíveis, mas não necessários, da primeira.

O segundo capítulo se debruça em seguida sobre o diálogo estabelecido por Morin com autores, como Georges Bataille, Roger Caillois, Johan Huizinga, Kostas Axelos, Jean Duvignaud e Eugen Fink, que puderam compreender que “a vertigem e o excesso solicitavam um lugar central na ciência do homem” e

“refletiram sobre o caráter sísmico do prazer humano” (1984, p. 121). Assim, o *sapiens* também é *consumans* – vive de “consumição” (Bataille), de êxtases vertiginosos e dilapidadores, que o fazem consumir-se em um fogo passional paroxístico. É também *ludens* (Huizinga) – entrega-se a atividades lúdicas, a jogos que encontram em si mesmos sua própria utilidade. É *estheticus*, lançando-se à contemplação estética, mesmo quando esta última se associa ao mito, à magia e à religião. E é *poeticus* – mergulha em uma intensa participação afetiva, contemplativa, emocional com o mundo.

Morin não realiza nenhuma grande reflexão sistemática sobre o amor; considerado a “emergência maior da afetividade” (2002, p. 122); este é um tópico que brota, carregado de intensidade, quando o autor se volta a outras temáticas. É no interior da problemática do *homo poeticus* que nos deparamos pela primeira vez com o tema do amor neste trabalho: o amor surgirá como “emergência suprema” do estado poético. O amor “concentra todas as virtudes [da poesia]: comunhão, deslumbramento, fervor, êxtase; faz-nos experimentar a não-separação na separação, o sagrado, a adoração por um ser mortal, exposto ao tempo, frágil” (2005, p. 139). O amor é o ápice e o adensamento máximo do estado poético: se esse é um estado do ser marcado pela “participação, (...) pela admiração, (...), pela embriaguez, pela exaltação” (2002b, p. 9), o “amor contém em si todas as expressões desse estado” (2002b, p. 9).

Passa-se em seguida a esmiuçar, ainda que brevemente, as relações do estado poético com uma das “quatro polaridades” (que mantêm relações antagônicas e complementares entre si) que Morin afirma possuir: o misticismo, sendo as outras três a racionalidade, a dúvida e a fé. Uma das roupagens de seu “misticismo” surge ligada ao estado poético e, em especial, ao amor, que aí ocupa lugar central.

A próxima sessão do segundo capítulo tem por objetivo desenhar o *sapiens-demens* e seu turbilhão afetivo a partir do epicentro organizador representado pelo cérebro, pois o *homo sapiens* tem a mesma origem do *homo demens*: ambos são filhos do aumento de complexidade de que resultou o

cérebro de 1500 centímetros cúbicos e dez bilhões de neurônios. Assim, a dissertação pretende agora mostrar de que maneira o cérebro poderia ser considerado como uma verdadeira “escola de complexidade”: mais do que um simples órgão, ele é um epicentro, um sistema hipercomplexo (surge aqui a distinção entre complexidade e hipercomplexidade) que permite a integração federativa, num sistema biopsicossociocultural, das esferas que constituem o universo antropológico: a esfera genética, a esfera ecossistêmica, a esfera cultural e a esfera social. Morin, retomando a expressão de Schopenhauer, considera o cérebro “o nó do mundo”.

Passamos em seguida para a apresentação das noções de *computo* e de *cogito*, mostrando como a atividade do espírito/cérebro humano constitui-se em uma emergência do último a partir do primeiro. Por meio de tais noções, Morin enraizará a atividade cerebral humana no mundo da vida: contra toda uma filosofia do sujeito que fez com que o *cogito* fosse ontologicamente primeiro, Morin afirma: *computo ergo cogito ergo sum*. A partir daí, surge outro conceito-chave: a *consciência*, “flor da hipercomplexidade cerebral”. Diante disso, podemos agora partir rumo à afetividade no âmbito cerebral, debruçando-nos sobre as noções de “psique” e “alma”. Também evidenciaremos o diálogo constante com os “novos conhecimentos”, oriundos da neurociência e da etologia, relativos ao “papel da afetividade” (2002, p. 21).

Vemos, desse modo, como a presença da afetividade no nível cerebral – espiritual – psíquico – anímico deve ser compreendida de modo complexo, sem que caiamos nos vícios disjuntivos que a encerram ora no interior de um materialismo biologizante, ora no âmbito de um espiritualismo idealista, sem qualquer enraizamento no mundo da vida. Para que esse quadro possa ser completado e para que se desenhe melhor o papel da afetividade no campo bioantropológico, uma breve incursão na animalidade da afetividade e do amor, bem como em seus desenvolvimentos ao longo do processo de hominização, é agora realizada. São, assim, expostas as reflexões de Morin que se pautam no surgimento da afetividade no mundo mamífero, em especial no que se refere aos primatas superiores. Aqui, um novo encontro com a temática do amor:

sempre enraizado na animalidade humana, o amor se apresenta sob a roupagem de Eros, emergindo a partir do encontro entre espírito e sexo, entre pulsão e psique, constituindo-se em uma força antropológica fundamental, cujo poder subversivo ignora barreiras e transgride interditos sociais.

Já se viu, com as “demências destruidoras” e toda a barbárie trazida à tona pela história, que, por assim dizer, nem tudo são flores na afetividade. A próxima sessão do segundo capítulo mostra como um dos pilares fundamentais da visão de mundo moriniana diz respeito a outros desses “espinhos”: é que a afetividade “comporta uma dimensão que toma a forma de inquietude, de ansiedade, de aflição, já presentes no mundo animal, e que, no mundo humano, aprofunda-se em angústia e exacerba-se em horror” (2002, p. 123). Falamos aqui do modo como Morin entende as angústias humanas e esmiúça as fontes de angústia antropológicas, o que explica as reiteradas citações de T. S. Eliot (“a humanidade não consegue suportar muita realidade”) e o constante diálogo com Freud.

As angústias e ansiedades decorrentes dos horrores da existência humana, nunca podendo ser totalmente aniquiladas, podem ser recalcadas não apenas pelo mito, pela religião e pelas racionalizações dogmáticas que submetem o mundo ao espírito, mas também pelas atividades da vida cotidiana, pelas participações no ser social coletivo e pelas participações afetivas em geral. No campo destas últimas, o destaque é dado ao amor, “forte como a morte” (eis o título do romance de Maupassant, tão frequentemente citado por Morin).

O segundo capítulo termina com uma incursão pela noção de sujeito, conforme apreendida pela epistemologia complexa. A presença da afetividade no homem deve ser entendida no interior de sua condição de sujeito complexo. O *sapiens-demens* não é uma entidade estanque, fechada em si mesmo, blindada ao que lhe é exterior. Mesmo operando nos domínios dos afetos, o indivíduo conta com uma liberdade possível: a de dialogar com suas paixões, retroagir sobre elas, criar metapontos de vista sobre si mesmo, assumir seu destino marcado pela afetividade. A afetividade deve ser compreendida de

modo aberto: se é auto-organizada e de desempenha papel tão relevante, então ela não é um alicerce mecânico: é o epicentro de um sistema complexo. Enquanto epicentro, é a grande marca de um sistema, cujos elementos, contudo, podem se afastar de seu centro, embora sempre a ele se remetam de alguma forma. Além disso, os pontos afastados da região central podem retroagir sobre o grande centro de comando, não sendo por este unilateralmente determinados. Como sujeitos, podemos possuir a afetividade que nos possui. Além disso, a própria definição de sujeito comporta, como se verá, uma fundamental dimensão ligada à problemática da afetividade: o egoísmo, no âmbito do “princípio de exclusão”, e o altruísmo, enquanto “princípio de inclusão”, são identificados como duas poderosas forças de constituição da subjetividade. A qualidade do sujeito, simultaneamente fechado e aberto, “carrega a morte do outro e o amor do outro” (2002, p. 76).

A partir da antropologia complexa, Morin busca sublinhar o papel de instâncias que estão ligadas à parte mais afetiva do homem e se encontram inexoravelmente inscritas na maneira como o *sapiens-demens* percebe, experimenta e produz a realidade. Assim como devemos chamar o *demens* para complementar o *sapiens*, admitindo simultaneamente uma oposição entre ambos, devemos reabilitar essas grandes forças antropológicas, compreendendo como elas se inserem, com seus contrapontos mais racionais, no interior de um sistema complexo unidual. São quatro as tais instâncias aqui abordadas, todas profundamente articuladas entre si: a compreensão (tendo-se em vista a explicação), a analogia (diante do digital), o imaginário (no que diz respeito à problemática do real) e o pensamento simbólico/mitológico/mágico (em relação ao pensamento empírico/técnico/racional). Trata-se do que aqui chamamos “quadrimotor afetivo”, tema do terceiro capítulo. No contexto do pensamento mitológico, o amor será novamente destacado. O mito pode ser um guia que rege nossas vidas, um fio condutor que carregamos em nossa aventura existencial, um horizonte que, por mais impalpável que seja, atrai-nos como um ímã e no qual apostamos, cheios de fervor e paixão – ainda que possamos sempre questioná-lo e fazê-lo dialogar com nossas dúvidas. Se o

homem é inexoravelmente *mythologicus* (mesmo quando passa a reconhecer o aspecto de irrealidade do mito), se a renúncia ao mito desintegraria as comunidades, se o mítico é uma força antropológica fundamental, que não apenas nos confunde mas também nos orienta, é como se Morin dissesse: então que nosso grande mito seja o mito do amor: o amor, emergência maior daquilo que liga *sapiens* e *demens* – a afetividade –, portanto a mais nobre emergência de todas as possibilidades humanas; o amor, “unidade incandescente de sabedoria e de loucura” (2002, p. 146), conjugação suprema de sapiência e demência. Assumindo plenamente sua condição de *homo mythologicus*, admitindo inteiramente sua humanidade, Morin aposta no amor e faz dele o que poderíamos considerar seu mito motor: “nesta noite, o amor é meu mito, meu credo, meu desafio” (2002a, p. 267).

No âmbito das relações entre real e imaginário, retomaremos as duas obras de Morin que se voltam ao cinema – *O Cinema ou o Homem Imaginário* e *Stars* – para nelas esmiuçar o papel das participações afetivas que dão realidades aos jogos de luz e sombra na tela.

Por conseguinte, a problemática dos afetos também despontará no exercício da ciência e de qualquer ato cognitivo humano, o que será abordado no quarto capítulo. Diante do caráter passional com que experimentamos nosso apego às nossas próprias ideias, Morin pondera que a afetividade invade o mundo do saber e do pensamento. A tríade razão, ciência e paixão constitui parte essencial do processo criativo da ciência. São essas ponderações que explicam também a maneira como Morin se apresenta como intelectual diante de seus leitores. Em um estudo sobre Claude Lévi-Strauss, Maurice Godelier e Edgar Morin – três pensadores que, a despeito de suas singularidades, encontram-se "sintonizados quanto aos objetivos referentes à ciência do homem" - Edgard de Assis Carvalho comenta que

há algo, porém, que distingue Morin dos demais, expresso no vigor de suas explosões subjetivas, na intimidade de seus diários, nas revelações de suas origens, nas desavenças de sua família, nas agruras de sua múltipla identidade neomarrana grifada por um

sincretismo franco-ibérico-grego-judaico-turco-italiano (CARVALHO, 2003, p. 103).

Para Morin, os escritos autobiográficos e confessionais são parte essencial da obra de qualquer cientista, não devendo ser considerados meramente anedóticos ou desprovidos de valor conceitual. Tais obras, no dizer de Maria da Conceição Xavier de Almeida,

descortinam os contextos, eventos, obstinações e circunstâncias afetivas no interior das quais os escultores da ciência organizam seu pensamento. Apesar de consideradas obras ilustrativas, tais narrativas expõem o lado vivo de uma ciência levada a efeito por pessoas de carne e osso, minadas por suas euforias, pessimismos, obsessões e emoções (ALMEIDA, 2006, p. 290).

Admitidos a necessidade e os riscos da afetividade no interior do conhecimento, só nos resta nos entregarmos ao que Octavio Paz tão acertadamente denominava “uma paixão crítica”.

No último capítulo – “Somos *sapiens-demens*: e agora?” –, fazemos uma incursão no horizonte utópico e no plano ético surgidos a partir do pensamento complexo, que se apoiam sobre a noção de *homo sapiens-demens* e se valem de uma aposta e de uma fé nos chamados “aspectos róseos da afetividade”. Nesse sentido, veremos que, se o desenvolvimento de complexidade que se encontra no horizonte utópico de Morin é representado, no âmbito do indivíduo, pelo desenvolvimento da consciência, na esfera sociocultural ele seria realizado pelo desabrochar da chamada “sociedade de alta complexidade”, em que o amor, agora entendido como solidariedade e fraternidade, desempenhará papel crucial. E é a fé no amor, na compaixão, no perdão o que ilumina e nutre os fundamentos da ética e constitui-se como esforço de “resistir à crueldade do mundo”. Deparamo-nos aqui com um ponto fundamental da cosmovisão de Edgar Morin: sua referência a forças fracas e fugidias, mas preciosas, e as únicas que podem nos salvar, no seio da desordem inexorável,

da crueldade, da morte. Nesse ponto, um constante diálogo se estabelece com a última formulação da teoria das pulsões de Freud, que opõe *Eros* e *Tanatos*.

Do mesmo modo como não pretendemos reduzir tudo à afetividade – não se trata de qualquer determinismo de cunho afetivo – deixaremos claro que o amor não adquire um papel messiânico na obra de Morin, por mais que sua importância seja reiteradamente sublinhada.

Neste trabalho acompanhamos, assim, o percurso que vai do turbilhão antropológico de afetividade até a ética complexa da compreensão e da fraternidade, situando o papel da afetividade e localizando os momentos de emergência do amor. Uma das razões que nos levam a abraçar esse segmento diz respeito ao fato de que desejamos mostrar, por meio do pensamento de Morin, quem é o homem – daí o esmiuçamento do turbilhão acima citado –, e também o que fazer daquilo que o homem é (daí o fato de o trabalho desembocar na ética).

REFERÊNCIAS

MORIN, Edgar. **Introduction à une politique de l'homme**. Paris: Seuil, 1969

MORIN, Edgar. **Le vif du sujet**. Paris: Seuil, 1969a (Na tradução brasileira, foi intitulado "O X da questão: o sujeito à flor da pele". Tradução: Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2003).

MORIN, Edgar. **O Enigma do homem (O Paradigma Perdido)**. Tradução: Fernando de Castro Ferro. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.

MORIN, Edgar. **O método 5: a humanidade da humanidade: a identidade humana**. Tradução: Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2002

MORIN, Edgar. **Meus demônios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002 (a).

MORIN, Edgar. **Amor, poesia e sabedoria**. Tradução: Edgard de Assis Carvalho. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002 (b).

CARVALHO, Edgard de Assis. **Enigmas da cultura**. São Paulo: Cortez, 2003.

MORIN, Edgar. **O método 6: ética**. Tradução: Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005.

ALMEIDA, Maria da Conceição Xavier de. Narrativas de uma ciência da inteireza. In: SOUZA, Elizeu Clementino de (org.) **Autobiografias, histórias de vida e formação: pesquisa e ensino**. Porto Alegre/Salvador: Edipucrs/Eduneb: 2006.