

# ALTERIDADE: CAMINHOS DE UMA ÉTICA COMPLEXA NO MUNDO ATUAL

ALTERITY: PATHS OF A COMPLEX ETHIC IN TODAY'S WORLD

ALTERIDAD: CAMINOS DE UN COMPLEJO DE LA ÉTICA EN EL MUNDO DE HOY

Luciana Pacheco Marques\*  
Alan Willian de Jesus\*\*

**Resumo:** Neste texto, pretendemos tratar da questão da alteridade à luz/sombra do pensamento de Edgar Morin. Temos a intenção de registrar uma possível representação complexa da alteridade. Não rumamos a um destino fraterno sem o caminhar com o Outro. Somos partes qualitativas do todo em que vivemos, mas essas qualidades das partes somente se tornam reais quando estão se inter-relacionando com o todo. Cremos, sobretudo, a partir da formulação da religação do ser, na necessidade de darmos um salto na fé, centrado na humana condição, através da alteridade, sustentada por uma ética complexa no/com o mundo atual. Uma "outra" ontologia é anunciada por Edgar Morin, onde a experiência humana é retomada num mundo de prosa e poesia, do real e imaginário, do espírito e da matéria que dialogam com uma ciência mais humilde, uma ciência com consciência, onde a compreensão do outro requer a consciência da complexidade humana.

**Palavras-chave:** Alteridade; ética; complexidade.

**Abstract:** In this text, we intend to address the issue of alterity in the light/shadow of Edgar Morin's approach. We intend to write down a possible complex representation of alterity. We do not go to a fraternal destiny without walking with the Other. We are qualitative parts of the whole in which we live, but those qualities of the parts only become real when they are interacting with the whole. We believe, above all, based on the formulation of the reconnection of the being, in the need to give a leap in the faith, focused on the human condition, through alterity, sustained by a complex ethical in/with the current world. "Another" ontology is announced by Edgar Morin, in which human experience is taken into a world of prose and poetry, of real and imaginary, of spirit and material that dialogue with a lowly science, a science with a consciousness, in which understanding of the other requires awareness of human complexity.

**Keywords:** Alterity; ethics; complexity.

*O caminho da vida pode ser o da liberdade  
e o da beleza, porém nos extraviamos.*  
(Charles Chaplin, 1940)

## (Des)encaixando o ser Outro no mundo<sup>1</sup>

Mesmo se tivéssemos o discernimento da ignóbil figura que o Outro pode nos representar; ainda que tivéssemos construído em nós o dom de

aceitar as dificuldades de convivência com o Outro; mesmo que soubéssemos da possibilidade de que o encontro com o Outro possa ser falso; sem a alteridade em sua representação complexa pelo diálogo, de nada valeria.

Neste agora, com um olho, vemos as rupturas do colapso do determinismo até então instaurado, onde transitávamos pelas excessivas racionalizações e certezas; e, com o outro, vemos que elas mesmas nos têm apontado que por si só não conseguem abarcar o ser, tendo-o ignorado das incertezas, da desordem e da dialogia. Desfragmentando a dualidade no sujeito, entendemos que os olhos não são apenas atributos do corpo, mas também da alma; e, nesta dimensão religada, o “eu” pelo olhar – independentemente por qual olho se manifesta a natureza e cultura – encontra-se com o Outro pelos caminhos que a alma e o corpo se constroem ao caminhar. Nesse percurso de raízes abertas ao mundo, em meio à crise do pensamento que se instaurou nas concepções do ontem, afetando contundentemente o hoje, ressignificamos o passado e o presente continuamente. Em meio a essas ressignificações complexas, a lucidez de estar no mundo nos sugere que, mesmo temendo olhar para o inesperado, antes interrogarmos não somente o ontem e o hoje para se viver, mas também o próprio sujeito para se conviver, do que tentar pôr um ponto final nisso e continuarmos a fragmentá-lo.

Algo diferente está acontecendo. Anúncios de caminhos para se viver neste mundo postam-se em *outdoors* em conflito com o que, por exemplo, diversas religiosidades e posicionamentos éticos outros no/com o mundo defendem. O sujeito, por sua vez, ator basilar desta peça paradoxal, tem se dado conta, aos poucos, da necessidade de mergulhar na existência aceitando e enfrentando as incertezas desta transição, ao perceber que o Outro o constitui; mas como constituir-se com o Outro em meio à ética em que vivemos? Como a alteridade se faz sob um mundo onde a névoa densa da ética ambígua turva a estrada da existência? Restará ao homem o puro caminho da segregação, da pura técnica, da pura fabricação, da indiferença? Como falar de alteridade sob a lona da ética da opressão e do massacre cultural do Um sobre o Outro? Afinal, de onde estamos, falamos de alteridade?

Debruçando-nos sobre nós mesmos, assustamo-nos com os lugares e também com o lugar nenhum de onde estamos e falamos. E no tratamento, na dimensão do sujeito, e não do lugar ou do lugar nenhum, é que trazemos os anúncios do pensador Edgar Morin para refletir sobre tão delicadas questões nesses manuscritos teóricos, onde trazemos a natureza metodológica da teoria da complexidade. Como nos esclarece Morin (2003b), “o que está tecido junto”; compreendendo tetralogia: ordem, desordem, interação e organização, na teia das incertezas, indeterminações e fenômenos aleatórios, em qualquer instância de qualquer sistema vivo; contudo, a “complexidade não se reduz à incerteza, é a incerteza no seio de sistemas ricamente organizados” (MORIN, 2007a, p. 35). Isso significa que, em última instância, essa metodologia não apresenta um caráter julgador para se chegar a uma verdade, sobretudo na

discussão ontológica, na qual nos ateremos. Aqui, o observador entende que é modificado pelo observado, numa relação adicotômica de si, do Outro em si, e da noção de alteridade no/com o mundo, sendo um “observador-observado através de metapontos de vista provisórios” (MORIN, 2007a). Nesse sentido, nossa intenção em registrar uma possível representação complexa de alteridade dar-se-á na confiança de que o Outro nos leva ao reconhecimento do “eu”.

A saída para o desespero humano seria o salto da moral do indivíduo para a fé religiosa, conforme anunciado por Kierkegaard (1979). No entanto, junto a essa questão existencial posta em relevo, uma vez que o homem vive um dilema paradoxal no mundo, cremos, sobretudo a partir da formulação da religação do ser, na necessidade de também um salto na fé, centrado na humana condição através da alteridade, sustentada por uma ética complexa no/com o mundo Atual, uma vez que o sujeito traz em si sua singularidade emaranhada do próprio paradoxo, uma raiz aberta em si mesma que o forma com o Outro no mundo.

Esse questionamento, de algum modo, ao menos nos conduz à apreciação de que a vida se auto-organiza. E, para percorrermos essa jornada reflexiva, peregrinaremos por alguns operadores cognitivos da complexidade e por aparentes paradoxos da existência humana em meio à vida *atravessada* pela herança atávica cartesiana. Mormente, confiamos que algumas emergências dos atributos da noção de sujeito se dão na relação interior e exterior na dimensão do sujeito, isto é, na dimensão do espírito, que levou Morin (2002a) a tratar com delicadeza sobre o princípio “logístico” de identidade pela fórmula “Eu [je] sou eu [moi]”; levando-nos à lucidez de não nos cegarmos pela reflexão sobre o sujeito no entendimento da pura razão e do reducionismo excessivo, saqueando o sujeito e mantendo-o no cativo da dualidade “sujeito/objeto; alma/corpo; espírito/matéria; qualidade/quantidade; finalidade/causalidade; sentimento/razão; liberdade/determinismo; existência/essência” (MORIN, 2002b, p. 26).

Tal perspectiva nos inclina indubitavelmente a crítica aos postulados da fragmentação do sujeito da Modernidade, corroborando com a teoria da complexidade, onde defendemos a necessidade da religação do ser na Atualidade. O desafio lançado seria constituir-se com o Outro em meio ao ranço cartesiano concretado do pensamento da dualidade de si e do Outro, em meio a sua forte onda que nos eventos do hoje culmina no que chamamos de ética mercadológica, que, atravessando o *ser*, proporciona, pelo menos, o individualismo. Restar-nos-á a necrose de mantermo-nos caídos em nosso mundo interior e no exterior?

Em um chão que não seja o da existência, a alma fadigada e sucateada pela esquizofrenia do próprio *ego* já não tem forças para levantar-se. Entendemos, a partir daí, que o diálogo e a alteridade possibilitarão a reconstituição desses cansaços, desses sucateamentos que fragmentam o sujeito. Doravante, assim como pensar sobre este mundo é preciso,

(des)encaixar-se dele pelas certezas e incertezas é essencial. O homem não é puramente produto do meio, mas produto de seu ontem na teia das ações, dos acasos, das interações e da auto-organização que faz parte de nós, do meio, e do Outro. Os encaixes e desencaixes que construímos são vistos por nós pelos espelhos da alma e corpo do Outro; os olhos do Outro nos (des)encaixam através das historicidades múltiplas que se encontram e se fazem no âmago da consciência do inacabamento do sujeito pelo ato de conviver.

O mundo e os mundos íntimos escasseiam de diálogo e alteridade. A possibilidade da compassividade que sugere esta construção do sujeito pelas fissuras do entre, além e com o real e o imaginário, o comedimento e a loucura, o corpo e a alma e outras dicotomias mais, urge que seja religada em nós pelas incertezas e certezas da jornada desse caminho possível, trazendo-nos uma possibilidade de experienciar um encontro existencial complexo que nos constitui: o “eu” e o Outro, ambos dotados do múltiplo, do uno e dos paradoxos que permeiam a longínqua caminhada de uma ética complexa, que se tecem em conjunto no mundo Atual.

### ***Meu mundo, seu mundo; seu mundo, meu mundo***

Os sustentáculos de nosso acomodamento na estrada se (des)encaixam com fluidez na medida em que a tensão se instaura no “eu”, e passamos então a viver, ou melhor, a “com-viver” tensionados na relação com o Outro. Ao transitarmos por alguns caminhos forjados na Modernidade, vamos entendendo e dando sentido ao hoje, que é fluido, o qual entendemos ser o movimento inerente complexo da própria Atualidade. Tal sentido não se dá numa leitura linear de causa e efeito, isto é, não bastará que olhemos o passado e definamos o presente, com o risco maquiavélico de predizermos o futuro através do espelho da realidade, mas, sobretudo, traremos à tona a causa que age sobre o efeito, e este sobre a causa, permitindo a autorregulação e, conseqüentemente, a autonomia de um sistema; e, não obstante, junto ao movimento de um efeito que gera uma causa e vice-versa, se autoproduzindo e se auto-organizando, como demonstra respectivamente Morin (2003a) nos princípios cognitivos do anel retroativo e do anel recursivo.

Na Modernidade, o pensamento, em grande parte, tendia ao positivismo e ao cientificismo, “se manifestando pelo mito de domínio do universo formulado por Descartes, Buffon, Marx..., o mito do progresso, [...] e o mito da felicidade” (MORIN, 2011, p. 22). Legitimou-se então o reduto desse pensamento pelos moldes das ciências matemáticas e também pelo empirismo, onde dispararam os processos austeros de causa e efeito linear. Não obstante, estabeleceu-se uma forma de se raciocinar que eclipsou do processo de conhecimento todo elemento considerado perturbador para a racionalidade, como as emoções e os desejos; onde tais perspectivas respingaram e fizeram emergir um tipo de diálogo e um tipo de alteridade

peculiar.

Essa pretensa explicação de mundo pela racionalidade, pela idealização, pela normalização e pelo puro saber científico deu ao homem o poder de dizer também, em nome da ciência, o que bem lhe conviesse a respeito do Outro, “principalmente daquele colocado na condição de desviante do padrão absoluto de normalidade” (MARQUES; MARQUES, 2003, p. 3). A sociedade Moderna, nessa perspectiva, caminhou no sentido de criar instituições organizadas com vistas à supressão da heterogeneidade e individualidade humana, atendendo primordialmente a interesses de ordem econômica (MARQUES, 2001). Nesse desenvolvimento crítico, Marques (2001) ainda nos revela que a Modernidade acabou por valorizar uma sociedade disciplinar ou normalizadora, repleta de confinamentos para a padronização dos indivíduos. Esse raciocínio tendeu a determinar atitudes e pensamentos uniformizados, o controle passou a ser uma questão de estar “dentro” ou “fora” dos modelos constituídos como normais.

Em meio a essa espiral de múltiplos disparos de acontecimentos dos ideais da Modernidade por diversos ramos do pensamento e de maneiras de ver, agir e sentir o mundo, aflora o advento do capitalismo provocando mudanças significativas nas relações econômicas e sociais, as quais defendemos que, por si só, não dão conta de explicar o redemoinho complexo que estamos. Emergiram então alguns ingredientes especiais na peculiaridade da alteridade na Modernidade, desembocando no hoje, no que chamamos de ética de mercado: isto é, o “fermento” contraditório da ética de consumo, do poder, do comportamento irrefletido, da indiferença...; a própria cegueira de si e do mundo, onde o “eu” “incha-se” – ao mesmo tempo em que murcha sem perceber –, orgulhoso por ser, sem se perceber refém das coisas, ao mesmo tempo em que se coisifica; uma vez que vive ao lado do Outro com o mesmo entendimento e entusiasmo da diversidade dos produtos descartáveis produzidos em massa para seu desejo efêmero, propagando a lepra do individualismo. Junto à ética de mercado no hoje, entrelaça-se a ética do sujeito universal também como herança da Modernidade; forja-se uma cratera que inibe o “eu” e o Outro a partir da ideia cega da compreensão de si como puramente sujeito cartesiano. Karl Marx já dizia que o capitalismo não apenas produz produtos para o consumo, mas cria consumidores para o produto. E, nesse vulcão cultural, causas e efeitos se materializam na forma de máscaras segregacionistas, onde a lógica do sujeito cartesiano não consegue enxergar no horizonte além da turva névoa da ideia de que a vida feliz encontra-se debruçada no consumismo; no poder; na consideração do Outro como o anormal para sentir-se superior e assim mecanicamente seguir vivendo a cultura do individualismo tenebroso, repulsando o Outro. Neste ínterim, a crítica a esta loucura desenfreada que vem atravessando e sufocando o sujeito no mundo Atual, cabe o alerta para a “malvadeza” a que estamos expostos no mundo, onde a “ética de mercado”, que nada mais é que a perversidade da própria ética, sobrepõe-se a ética do respeito e do amor entre os homens.

Enquanto os olhares deste ranço maquiavélico do pensar e agir, consideram-se apenas os interesses dos grupos hegemônicos que, a serviço do capitalismo, não pretendem levar à coesão da sociedade, realçando as diferenças culturais, as classes sociais, o gênero, a raça, entre outros presentes numa sociedade heterogênea, a complexidade em seus princípios nos atina que este mesmo realce transparece também a incerteza e a desordem que concebe o próprio diálogo e a alteridade. Dessa forma, conforme nos alerta Morin (2007b) pela própria viela do declínio da sociedade, começamos a entender pela dialogia que muitas formas de solidariedade tradicional podem levantar agudamente o problema da solidariedade/responsabilidade em meio ao caos, ou seja, o problema ético.

Somos herdeiros de um pensamento reducionista, cujas armadilhas de um sistema segregacionista ainda percebemos pouco, e, a passos lentos, deslocamo-nos do lugar, ou do lugar nenhum da aceitação de uma ideologia que sustenta apenas a terrível figura de alteridade e apenas o lado obscuro do diálogo; e, a passos lentos, vimos cansando da redução do humano. Os preceitos que citamos vêm rolando pelos tempos desde o séc. XVII, principalmente sob a tutela do pensamento cartesiano, colaborando para que a cultura ocidental se conformasse com as régias da fragmentação do *ser*, semeando o reducionismo. Isso fez com que se construísse o “eu” do raciocínio lógico. Discordamos, uma vez que, a nosso ver, é necessário considerar o “eu” em sua experiência e existência, colocando-o sempre em movimento com o Outro; o mundo Atual não segue apenas o rumo do consumo, da opressão, dos normais, da resistência, do desespero, da desconfiança..., mas, em meio ao caos e à ordem, é também um mundo dos perigos e das oportunidades, que, segundo Petraglia é “perigo pela destruição que vem ocorrendo entre a natureza e os seres humanos, e oportunidade como caminho para a transformação” (PETRAGLIA, 2008, p. 106), isto é, um mundo interior e exterior em que se comuniquem a ordem-desordem-organização, um mundo de crise.

Adentrando a Atualidade pelas vielas da retroatividade e da recursividade sem meramente negar todo o caminho do ontem, ou seja, a própria Modernidade, a complexidade revela que a vida se faz num fluxo contínuo, mostrando-nos que há uma contrariedade no falso diálogo e no lado obscuro da alteridade; ou melhor, há outra faceta na própria verticalidade da relação junto à perversidade do “eu” entendendo o Outro com fins de domínio e preconceito. Atravessa-nos, então, a ideia do princípio dialógico, que, segundo Morin (2003a), consiste no entendimento da dialogia – que significa entrelaçar coisas que aparentemente estão separadas, como a razão e a emoção, o real e imaginário. Não exclui um ou dois princípios, a fim de que nasça um terceiro, mas consiste em uni-los, pois, numa mesma realidade, eles são indissociáveis. Dessa forma, observamos que a dialogia permite a associação de noções contraditórias, procurando conceber um mesmo fenômeno complexo, onde podemos ver que não é possível entender a realidade a partir de uma única verdade. Sendo assim, no pensamento complexo, não há síntese. Essa

possibilidade mostra-nos uma abertura, que, em última instância, seria a própria necessidade de aceitar as doses do paradoxo, porque ele reside em nós; e é a partir dessa aceitação que o diálogo e a relação de alteridade podem emergir nos caminhos de uma ética complexa que se sustente no mundo atual:

A nação moderna, nascida na Europa ocidental, instituiu um novo modelo de sociedade/comunidade. Este permitiu o desenvolvimento de competições, rivalidades e antagonismos tanto individuais quanto coletivos, econômicos e ideológicos. Mas ao mesmo tempo, criou um sentimento de pertencimento comunitário na amplificação da noção de pátria (até então estritamente local) à entidade nacional (MORIN, 2007b, p. 148).

Se, de um lado, podemos encarar essa crise ignorando seus mais complexos aspectos assumindo uma postura rígida, de negação da reflexão e da mudança, de outro, podemos enxergar uma oportunidade de questionar a nós mesmos, propondo-nos com certa dose de humildade o reconhecimento de nossos limites e mecanismos torcidos de diversos *modus* de violentar o Outro, buscando-nos ressignificar, vislumbrando uma outra alteridade.

### **Na espiral do conviver complexo**

A Atualidade carrega, em sua dimensão, indícios de uma incerteza na qual estamos envoltos, sendo que a concepção moderna das certezas não contempla o homem em sua totalidade, passando-nos o ideal do “ou”, melhor dizendo, “ou uma coisa ou outra”. Edgar Morin propõe um novo olhar denunciando a visão unilateral que define o ser humano pela “racionalidade (*Homo sapiens*), pela técnica (*Homo faber*), pelas atividades utilitárias (*Homo economicus*), pelas necessidades obrigatórias (*Homo prosaicus*). O ser humano é complexo e traz em si, de modo bipolarizado, caracteres antagonistas” (MORIN, 2002b, p. 58). É nesse caminho que procuramos buscar, no entendimento da complexidade na qual vivemos e somos parte, uma possibilidade de ressignificação do sentido de alteridade pelo diálogo e ir em direção ao alvorecer urgente ao qual precisamos vivenciar. Trazemos o “e” em nós, o paradoxo, mesmo que o neguemos.

O homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio (*demens*). O homem do trabalho é também o homem do jogo (*ludens*). O homem empírico é também o homem imaginário (*imaginarius*). O homem da economia é também o do consumismo (*consumans*). O homem prosaico é também o da poesia, isto é, do fervor, da participação, do amor, do êxtase. O amor é poesia. Um amor nascente inunda o mundo de poesia, um amor

duradouro irriga de poesia a vida cotidiana, o fim de um amor devolve-nos à prosa (MORIN, 2002b, p. 58).

Por mais que o pensamento racional inclinou-nos a questões dicotômicas, nós nunca deixamos de produzir cultura, e estamos numa longa ordem biológica que nos fez como estamos agora. Fizemos um caminho que nos levou à sapiência, mas também à loucura, talvez por termos criticado pouco a nossa própria sapiência. A natureza inerente ao caminho que o homem constrói não é somente o da racionalidade; nós também nos desgastamos, dançamos, temos ritos, cremos naquilo que nossos olhos não podem ver, acreditamos que a vida não cessa.

Surge, então, a face do homem escondido pelo conceito tranquilizador e emoliente do *sapiens*. Trata-se de um ser de uma afetividade imensa e instável, que sorri, ri, chora, um ser ansioso e angustiado, um ser gozador, embriagado, extático, violento, furioso, amante, um ser invadido pelo imaginário, um ser que conhece a morte e não pode acreditar nela, um ser que segrega o mito e a magia, um ser possuído pelos espíritos e pelos deuses, um ser que se alimenta de ilusões e de quimeras, um ser subjetivo cujas relações com o mundo objetivo são sempre incertas, um ser submetido ao erro, ao devaneio, um ser híbrido que produz a desordem. É como chamamos loucura à conjunção da ilusão, do descomedimento, da instabilidade, da incerteza entre real e imaginário, da confusão entre subjetivo e objetivo, do erro, da desordem, somos obrigados a ver o homo sapiens como homo demens. (MORIN, 1975, p. 116-117).

Somos ao mesmo tempo uno e múltiplo. O uno está na multiplicidade, assim como o múltiplo faz parte da unidade e o singular traz em si o cosmos no instante, pelo presente que ressignifica o passado nas escolhas no imediato, translucidando um futuro indeterminado pelas relações conosco mesmo e com o meio, na certeza de que o que permanecerá é pensamento que vive constantemente sua regeneração pela própria destruição de sua verdade, durando a coesão do devir que tece um conjunto de pontos de vista provisórios. Alcançamos os “paroxismos de vida em êxtase e na embriaguez” (MORIN, 2002c, p. 52). Caímos na malha fina de nossas próprias paixões e dos nós atados. Vamos de um extremo ao outro num piscar de olhos; choramos, rimos, brincamos, melindramos quando nossos orgulhos são lembrados por aqueles que amamos. Apaixonamos, odiamos, fazemos prosa... amamos... “o ser humano é um animal insuficiente, não apenas na razão, mas é também dotado de desrazão” (MORIN, 2008, p. 7); e é neste entrelaçamento, é neste



caminhar pelo “e” e pelo “também” que vemos a necessidade de religarmos todos estes “Homos” e outros mais. Somos *Homo sapiens* e também *Homo demens*, assim nos falou o primeiro entrelaçamento do pensamento complexo: estamos *Homo sapiens sapiensdemens*.

Num lampejo, poder-se-ia pensar que a demência humana é apenas fundadora de uma fonte de crueldade e de cegueira, mas sem as lápides dos delírios não conseguiríamos inventar e reinventar. Não teríamos, por exemplo, a poesia nem a arte, cuja aparente loucura da escrita e das pinceladas aparentemente sem nexos podem representar um mundo que habita em nós, e uma forma de se habitar o mundo. Esse imenso mundo interior mostra-nos que se, por um lado, as nossas mãos podem se estender para o progresso da ciência, economia e democracia, por outro lado, elas podem oprimir o Outro. O antagonismo, como já dissemos, reside em nós, mas, já na altura dessas reflexões, entendemos que não basta apenas que o aceitemos, mas que saibamos caminhar com ele:

Temos, entretanto, necessidade de controlar o *homo demens* para exercer um pensamento racional, argumentado, crítico, complexo. Temos necessidade de inibir em nós o que o *demens* tem de homicida, malvado, imbecil. Temos necessidade de sabedoria, o que nos requer prudência, temperança, comedimento, desprendimento. Prudência sim, mas isso não significa esterilizar nossas vidas, evitar riscos a qualquer custo? Temperança sim, mas será mesmo necessário evitar a experiência da “consumação” e do êxtase? Desprendimento sim, mas será mesmo necessário renunciar aos laços de amizade e amor? O mundo em que vivemos talvez seja um mundo de aparências, a espuma de realidade mais profunda que escapa ao tempo, ao espaço [...]. Mas nosso mundo da separação, da dispersão, da finitude significa também o mundo da atração, do reencontro, da exaltação. [...] Não experimentá-lo é evitar o sofrimento, mas também não haverá o gozo (MORIN, 2008, p. 8).

Neste mundo atual, a figura da alteridade que pode sustentar esta realidade emerge através das digressões sobre ela com ela mesma, pelos caminhos da cisão do sujeito, cuja ciência determinista defendeu e acreditou “na possibilidade de eliminar o risco de erro, recalçando toda afetividade” (MORIN, 2002b, p. 20). Contudo, essa mesma ciência trouxe a nós outros uma noção de sujeito pautada numa ética complexa, pois “a afetividade pode asfixiar o conhecimento, mas também fortalecê-lo” (MORIN, 2002b, p. 20). Essa noção, podemos assim dizer, é extremamente imersa num paradoxo uno e

múltiplo, pois assim caminhamos em natureza itinerante.

Confundida em várias vertentes, podemos observar a concepção de sujeito sendo desenvolvida aos extremos. Ora numa concepção de mãos dadas com o mecanicismo, concebendo o homem apenas nos limites *homo faber* e *economicus*, destituídos de subjetividade, afetividade, loucura, amor e poesia (MORIN, 2002c); e, por vezes outras, curvando a vara para o outro extremo, considerando apenas que a verdadeira e mais completa concepção de sujeito encontra-se definida no campo filosófico da metafísica, “onde o sujeito confunde-se com a alma, com a parte divina ou, pelo menos, com o que em nós é superior, já que nele se fixam o juízo, a liberdade, a vontade moral etc.” (MORIN, 1996, p. 45). Doravante, o mero ato de somar essas noções de sujeito abarcaria o homem em sua complexidade? Toca-nos tal questão exatamente na nuance de que uma “outra” ontologia é anunciada por Edgar Morin. Não um sagrado que se reduz no essencialismo metafísico ao projetar de alguma forma a ruína do primeiro entrelaçamento do pensamento complexo, isto é, o *homo sapiens sapiensdemens*; mas projeta e retoma, sobretudo, a experiência humana num mundo de prosa e poesia, do real e imaginário, do espírito e da matéria que dialogam com uma ciência mais humilde, uma ciência com consciência; um homem que ri e que chora; que nasce; que vive; que adoecer; que se alegra; que morre, marca distintiva do humano demasiadamente humano; onde a soma das partes pode ser mais ou menos que o todo, onde o estofado se encontra no próprio cerne de que é constituído o pensamento complexo.

O ser inconcluso e o fazer o caminho ao andar são os artífices que nos impulsionam a tratar do sujeito, para o qual Morin (2002a, p. 118) “propõe uma definição não partindo da afetividade, não do sentimento, mas de uma base bio-lógica”. Nós, no entanto, apesar de angariarmos algumas questões das bases dessa definição, não nos ateremos a esta base (bio)lógica por si só, para fins de nossa proposta neste texto, mas pisaremos em certos trilhos desta noção de sujeito erguida por Edgar Morin, a fim de que possamos emergir a luz de nossa esperança pelos conflitos dos caminhos éticos complexos no mundo Atual. Nesse contexto, trazemos então o que o pensador francês nos diz sobre autonomia, autoeco-organização e o conceito de indivíduo, entrelaçando-os, sem perdermos de vista a noção ambígua e inseparável do egocentrismo e do altruísmo, que permanece no núcleo da alma humana.

A autonomia que o pensamento complexo contempla vai além da ideia de liberdade absoluta, mas envolve uma autonomia que depende de seu meio ambiente (MORIN, 2002a). A ideia de autonomia está inseparável da auto-organização. Esta última nos mostra o quão os sujeitos são capazes de emergirem ao mesmo tempo no/com o mundo a partir de sua auto-organização, intrínseca à autonomia e à dependência. “Para transformar-se e conhecer-se, o sujeito necessita de um objeto. É a partir dessa dependência que o sujeito e o objeto emergem da realidade complexa, assim como se

observa na relação recíproca e inseparável: sistema auto-organizador e ecossistema” (PETRAGLIA, 2008, p. 69). Portanto, ao fundir a autonomia e a dependência no devir, esta capacidade do sujeito o torna “auto-organizador de seu processo vital e não exclui a dependência relativa ao mundo exterior, aos grupos, à sociedade e ao ecossistema. Então a auto-organização é, na verdade, autoeco-organização, porque a transformação extrapola o seu ser” (PETRAGLIA, 2008, p. 71).

No conceito de indivíduo, segundo Petraglia (2008), é posto que ele se constitui de elementos químicos, além de sermos parte do ecossistema e da sociedade, sendo estes respectivamente nomeados por Edgar Morin como *infra*, *extra*, *supra* e *metaindividuais*. Essas características, ao mesmo tempo em que nos singularizam, nos diferenciam, “não enquanto membro de uma categoria pertencente à espécie, mas como autor de seu processo organizador, que o torna sujeito” (PETRAGLIA, 2008, p. 67). Fala-nos Morin (2002a) que a noção de indivíduo não é absolutamente fixa e estável, pois que a própria história nos mostra que houve duas tendências contrárias no pensamento biológico. “Para uma delas, a única realidade é o indivíduo, porque, fisicamente, vemos apenas indivíduos, nunca a espécie; para a outra, a única realidade é a espécie, já que os indivíduos não passam de amostras efêmeras” (MORIN, 2002a, p. 119). Vemos na própria biologia a deterioração, o nascimento e a renovação, e, para nós, existe um elo complexo na concepção de indivíduo, em que uma recursividade funda-se na dinâmica existente no sujeito com o meio e com o Outro, e essas noções aparentemente antagônicas terão mais coerência na realidade ao se complementarem.

Assim, busquemos no princípio recursivo uma condição de relacionarmos o indivíduo e a espécie, e não abordarmos um em detrimento do outro, podendo assim, conforme Morin (2002a, p. 119), “aplicar o mesmo raciocínio à relação entre indivíduo/sociedade”:

O indivíduo é, evidentemente, um produto; e o produto, como ocorre com todos os seres sexuados, do encontro entre um espermatozóide e um óvulo, ou seja, de um processo de reprodução. Mas esse produto é, ele mesmo, produtor no processo que concerne a sua progenitura; somos produtos e produtores, num ciclo rotativo da vida. Desse modo, a sociedade é, sem dúvida, o produto de interações entre indivíduos. Essas interações, por sua vez, criam uma organização que tem qualidades próprias, em particular a linguagem e a cultura. E essas mesmas qualidades retroatuam sobre os indivíduos desde que vêm ao mundo, dando-lhes linguagem, cultura, etc. Isso significa que os indivíduos produzem a sociedade, que produz os indivíduos. (MORIN, 1996, p. 47-48).

Existe, conforme Morin (2002b), uma relação triádica na teia *indivíduo/sociedade/espécie*. Sendo assim, “não se pode tornar o indivíduo absoluto e fazer dele o fim supremo desse circuito; tampouco se pode fazê-lo com a sociedade ou a espécie” (MORIN, 2002b, p. 54). E complementa dizendo que a complexidade humana não pode ser compreendida dissociada dos elementos que a constituem, pois “todo desenvolvimento verdadeiramente humano significa o desenvolvimento conjunto das autonomias individuais, das participações comunitárias e do sentimento de pertencer à espécie humana” (MORIN, 2002b, p. 55). Todavia, é necessário, pois, pensarmos recursivamente para concebermos essa relação paradoxal. O indivíduo é incerto. Ao mesmo tempo em que, de um ponto de vista, se é tudo, a partir do outro, não se é nada, se ofusca; de produtor, converte-se em produto; de causa, em efeito; e vice-versa (MORIN, 1996). Dessa maneira, podemos compreender a autonomia do indivíduo, mas sem perder de vista a dependência, pois, neste mundo incerto, cujas relações oscilam, precisamos sair de uma espécie de cegueira e, conforme Morin (2002b), não tornar o indivíduo absoluto e fazer dele o fim supremo da relação triádica; tampouco se pode fazê-lo com a sociedade ou a espécie, uma vez que “cada um desses termos (a relação triádica) é ao mesmo tempo meio e fim: é a cultura e a sociedade que garantem a realização dos indivíduos, e são as interações entre indivíduos que permitem a perpetuação da cultura e a auto-organização da sociedade” (MORIN, 2002b, p. 54). Assim, pois, conforme Morin (1996), a autonomia do indivíduo é extremamente relativa e complexa.

Na esfera em que pretendemos então penetrar, surge-nos a questão de que cada ser vivo, ainda que esteja no/com o princípio recursivo, é um ser único em seu aspecto de subjetividade. “Na relação com o Outro, a autotranscendência do sujeito o permite superar para si mesmo a ordem da realidade, para além de sua própria esfera e de seu ambiente, alterando-a a partir de sua dimensão ética, que irá nortear os seus valores” (PETRAGLIA, 2008, p. 69).

Não rumamos a um destino fraterno sem o caminhar com o Outro. Somos partes qualitativas do todo em que vivemos, mas essas qualidades das partes somente se tornam reais quando estão se inter-relacionando com o todo. Nossas células, mais ou menos a cada quatro anos, já não são mais as mesmas, se renovam. Quando nos referimos ao “eu”, na própria esfera biológica, referimo-nos à constituição do “eu” que está em mudança, em movimento, mas também a outra constituição do “eu” que vai ser sempre a mesma, porém acrescida das inter-relações através do diálogo, com culturas e conhecimentos que são intrinsecamente parte de “eu” com o Outro, que sou “eu” e “Eu”.

Chegar aos caminhos éticos dessa discussão complexa carece ainda de pensarmos que toda organização biológica necessita de uma dimensão cognitiva, pois que um ser vivo não constituído de um sistema neurocerebral retira informações de seu meio ambiente e exerce uma atividade cognitiva intrínseca de sua prática de ser vivo. Assim, a dimensão cognitiva é

indispensável à vida (MORIN, 2002a). Essa dimensão cognitiva, esclarece-nos Morin (2002a), é computacional, nomeando-a de *cômputo*, que podemos dizer que é necessária para a existência do sujeito.

A computação é o tratamento de estímulos, de dados, de signos, de símbolos, de mensagens, que nos permite agir dentro do universo exterior, assim como de nosso universo interior, e conhecê-los. E isto é fundamental: A natureza da noção do sujeito tem a ver com a natureza singular de sua computação, desconhecida por qualquer computador artificial que possamos fabricar. Essa computação do ser individual é a computação que cada um faz de si mesmo, por si mesmo e para si mesmo. É um *cômputo*. O *cômputo* é o ato pelo qual o sujeito se constitui posicionando-se no centro de seu mundo para lidar com ele, considerá-lo, realizar nele todos os atos de preservação, defesa etc. (MORIN, 2002a, p. 120).

Entretanto, esse ato contempla o egocentrismo, o posicionar-se no centro de seu mundo. Uma ocupação no espaço que se torna o centro de seu mundo (MORIN, 2002a); os medos que atormentam; as dúvidas que temos sobre o que as pessoas sentem por nós; a nossa relação com a morte, a nossa relação com a vida, o “Eu”. Este “Eu” é o pronome que qualquer um pode dizer, mas ninguém pode dizê-lo em meu lugar” (MORIN, 2002a, p. 120). Esse pensamento considera o antagonismo vital que está no homem. Considera a figura egocêntrica representada pelo “Eu” (subjeto) e o “eu” (sujeito objetivado), possibilitando estabelecer a um só tempo a diferença entre eles pelo princípio: “Eu [je] sou eu [moi]”, numa identidade indissociável (MORIN, 2002a). Aqui, este trilha do sujeito nos apresenta certo “perigo” que ronda o entendimento da alteridade. Este princípio da constituição do sujeito nos mostra que – assim como o processo do reconhecimento do sistema imunológico exemplificado por Morin (2002a), que opera entre o “si” e o “não-si” como uma espécie de defesa ao que nos faria mal, reconhecendo, aceitando e protegendo a partir da distinção do “si” e do “não-si” – o sujeito, numa condição a-dialógica de mundo, age semelhante na relação da alteridade, fazendo com que sua ideia de diálogo se restrinja aos ditos normais ou iguais a ele. Torna-se interessante tal axioma pelo seu antagonismo. Se o “eu” é objetivado por modificações exteriores de si, e mesmo quando negamos este “eu” ao dizermos que no passado tínhamos tal feição ou éramos mais estressados ou mais serenos, estaríamos ainda falando de nós mesmos. Mesmo assumindo formatos diferentes de acordo com a posição da luz e o nosso próprio movimento diverso, não abandonamos a nossa sombra. Numa espécie de contrariedade que separa, negamos ou marcamos o Outro, justificando esse ato pela própria singularidade da diferença do “eu”, definindo-o pelas

circunstâncias do reconhecimento, da distinção, pela proteção que se entreluz na incerteza do rumo do próprio movimento que constitui nossa historicidade. Todavia, na contrariedade que religa, entramos em comunhão com o Outro, entendemos que “o sujeito emerge ao mesmo tempo em que o mundo a partir de sua auto-organização, que é a capacidade que o ser humano tem de transformar-se sempre” (PETRAGLIA, 2008, p. 68).

Eis, portanto, um princípio que, por esta separação/unificação do “Eu” subjetivo e do “eu” objetivo, permite efetivamente todas as operações. Este princípio comporta a capacidade de se referir ao mesmo tempo a “si” (auto-referência) e ao mundo exterior (exo-referência) – de distinguir, portanto, o que é exterior a si. “Auto-exo-referência” quer dizer que eu posso distinguir entre o “eu” e o “não-eu”, o “Eu” e o não-“Eu”, bem como entre o “eu” e os outros “eu”, o “Eu” e os outros “Eu”. (MORIN, 2002a, p. 121).

Eis que, durante a jornada, experienciamos que o movimento crítico precisa dialogar com a autocrítica durante o caminho. Vimos por essas trilhas que suspenderam nossas incertezas, que cada ser é único, e a sua subjetividade o difere dos Outros, a partir da aceitação de si mesmo, caminhando consigo mesmo, na recursividade de caminhar com o Outro acima da cobiça, da coisificação de si e do Outro, da indiferença.

O sujeito aparece com o *cômputo* e com o egocentrismo, onde a noção de sujeito está indissociavelmente unida a esse ato, no qual não só se é a própria finalidade de si mesmo, mas em que também se é autoconstitutivo da própria identidade. [...] Finalmente, existe em nossa subjetividade humana esse lugar habitado pelas noções de alma, de espírito, *animus*, *anima*, e temos o sentimento profundo de uma insuficiência da alma que só pode satisfazer o outro sujeito. E, no fundo, com a relação de amor, no sentimento de amor, está a idéia de que o outro restitui a nós mesmos a plenitude de nossa própria alma, permanecendo totalmente diferente de nós mesmos. E nós mesmos, ainda sendo outro (MORIN, 1996, p. 49-53).

Pela própria ciência que expulsou o humano do humano, surge uma noção mais complexa de sujeito. Assim sendo, ele é único para si mesmo e age como centro de referência. “Sua autotranscendência, que lhe permite ir além de si mesmo e questionar-se, determina seus princípios de lógica e ética, fazendo-o agir considerando sua afetividade e suas verdades” (PETRAGLIA,

2008, p. 71). Precisamos reconhecer que todos e todas não são somente atores no/com o mundo, mas autores, envoltos na capacidade de cognição, autonomia/dependência. Lembremos que não basta apenas que somemos as concepções de sujeito para que tornemos de fato a noção de sujeito complexa, mas que a tornemos uma concepção complexa do sujeito ao nos aceitarmos imersos nessa espiral do conviver complexo. A complexidade faz-se também em dar a multiplicidade ao uno e o uno à multiplicidade; a humanidade em nós somente foi tentada a ser extinguida, mas podemos dizer que a complexidade estava apenas adormecida e irreconhecida no tempo pelos olhos menos atentos, esperando a propícia cascata de acontecimentos simultâneos do fervilhar na Atualidade, religando o sujeito no devir.

## O alvorecer

Se a religação apresenta-se para nós de forma clara e, como um humilde repúdio ao pensamento disjunto, temos então uma possibilidade real da manifestação da solidariedade humana quando nos encontramos com o Outro e o ouvimos, entrando em comunhão com ele. Então, torna-se imprescindível uma inquirição de Charles Chaplin (1940): “Por que havemos de odiar e desprezar uns aos outros?” O reducionismo do Outro, o olhar linear e consequentemente a visão acabável do Outro e a alienação da percepção da complexidade humana limitam-nos a vivermos em nosso “lugar-nenhum” de nosso mundo interior, ratificado nestes manuscritos por um dos paradoxos de Heráclito: “*acordados, eles dormem*”. Sonambulamos pelo mundo no leito do consumo, descansamos no sofá do individualismo, espalhamo-nos pela rede da ética de mercado e ficamos dormindo no colchão da dualidade de si e do Outro. Vamos nos acomodando por esses redutos vazios sem nos percebermos e sem menos ainda percebermos a complexidade do mundo. Tal medida de incompreensão de si exterioriza-se pelo ledó engano de uma concepção de alteridade, melhor dizendo, pela indiferença. Esse é um dos riscos de onde estamos e de onde falamos de diálogo e alteridade.

Entretanto, a vida cotidiana e sua própria complexidade nos mostram que também estamos despertos. Em meio a essas confissões complexas, temos em nós o altruísmo, e somos também inteiramente secundários para aqueles que amamos. Somos capazes de viver pelo Outro tal como somos capazes de morrer por nossa fé, ou uma ideia. Tal natureza em nós surge como uma possível forma de enfrentar as incertezas, enxergando que o desespero que envolve o *ser* nas mais diversificadas experiências durante a vida parte, sobretudo, pela não aceitação da dialogia, isto é, daquilo que se mostra aparentemente contrário nas relações do mundo interior (si para si) e exterior (de si junto ao Outro); já dizia-nos Morin (2002a) que o sujeito oscila entre o egoísmo e o altruísmo. No *complexus*, busca-se unir o *ser*, entendendo-se que o uno está na multiplicidade, bem como o múltiplo faz parte da unidade na trama da alteridade; “a luz carrega a sombra; a noite traz o dia no seu ventre e o

pare ao raiar da aurora. O dia, por sua vez, clama pela noite, como o corpo cansado pede repouso e silêncio” (QUEIROZ, 2010, p. 36).

Nessa teia ambivalente, urge um compreender verossímil, o movimento de compreender que se retroage no/com o ato de compreender-se. Costumeiramente definimos o Outro. Definimo-lo ainda ora pela afetividade, ora pela inteligência. Mas o Outro – que carrega dentro de si um universo – é muito mais complexo que nossas filosofias. O Outro não é uma coisa, mas uma raiz aberta para o mundo. Acerca-nos então neste íterim a autocompreensão como via de ingresso da aproximação excêntrica junto ao Outro que é dotado de razão e demência. Assim, pois, o compreender-se apresentar-se-á como um esforço em não ignorar que a névoa do desprezo ronda um espírito imprudente, tornando os olhos obscuros ou fechados para o Outro em sua alteridade. Se desprezo o Outro e o Outro me despreza, ficaremos então fadados a um grande mundo de multiplicidade de desprezo e interesses efêmeros contínuos. Mas se amo o Outro e o Outro me ama, estaremos então ainda confinados neste mundo, porém em um confinamento de amor. Dessa forma, “A compreensão do outro requer a consciência da complexidade humana” (MORIN, 2002a, p. 101). Felizes, pois, os que despertam, porque perceberam a complexidade que permeia a si, e que rodeia os sujeitos no/com o mundo.

A prática mental do auto-exame permanente é necessária, já que a compreensão de nossas fraquezas ou faltas é a via para a compreensão das do outro. Se descobrirmos que somos todos seres frágeis, frágeis, insuficientes, carentes, então podemos descobrir que todos necessitamos de mútua compreensão. O auto-exame crítico permite que nos descentremos em relação a nós mesmos e, por conseguinte, que reconheçamos e julguemos nosso egocentrismo. Permite que não assumamos a posição de juiz de todas as coisas. (MORIN, 2002a, p. 100).

O “destino” perdeu sua magia moderna na qual era inviolável. Procuramos, no jogo dos tempos modernos, encaixar o Outro, não admitindo que o Outro também se desencaixe. Essa premissa sugere que nos renovemos pelo próprio abandono daquilo que nos necrosa. Isso sugere que nasçamos todos os dias. Seria cômico achar esse axioma impenetrável, pois a nossa própria biologia nos dá a lição todos os dias ao trocar as moléculas de nosso corpo, que se definham, por moléculas regeneradas, salutando o próprio corpo. Penetrar-se neste aparente impenetrável necessitaria não somente ter coragem durante a travessia existencial no/com o mundo, mas mergulhar na própria existência, jogando-se nela com a “boia da complexidade”.

Lembramos dos riscos/perigos e das oportunidades salutares que o



encontro com o Outro pode nos proporcionar, porém costumeiramente desconhecemos a nós mesmos, e nos escondemos atrás das máscaras de um falso compreender; este perpassa um ato nefasto, em que “não se trata de compreender o outro, mas, antes, de reconhecer que o outro não é compreensível” (WULF, 2003, p. 201). Vitor Hugo, citado por Morin (2007b), já dizia com intensidade: “No oprimido de ontem, o opressor de amanhã”. O que vemos no homem e na mulher no mundo é um embainhamento da desconfiança. Rogamos, todavia, por uma representação complexa de alteridade que se faça na confiança de que o “Outro” nos leva ao reconhecimento do “eu”, pois o ato perverso e cíclico o qual levantou Vitor Hugo torna-se materializado numa “verdadeira calcificação, tornando-nos indiferentes ao sofrimento ou à desgraça do outro” (MORIN, 2007b, p. 118). Eis, sem dúvidas, um obstáculo à compreensão e conseqüentemente à consciência da complexidade.

Em o Grande Ditador, Chaplin (1940) nos mostra a possibilidade da tomada de consciência pela fé no homem, sobretudo no arrependimento, no perdão e no abandono do que há de mais demente no homem: o desprezo de uns pelos outros pela falsa idoneidade da superioridade do “ser” biológico de uma raça sobre outra; para isso, cremos que a crisálida se romperá com o impulso magnífico que somente o perdão verdadeiro pode proporcionar. “O perdão é uma aposta na regeneração daquele que fraquejou ou falhou; e uma aposta na possibilidade de transformação e de conversão para o bem daquele que cometeu o mal” (MORIN, 2007b, p. 127). Há uma abertura real neste intento cujos raios da alteridade emergem no alvorecer. A noção de autonomia/dependência dita alhures nos colocará cedo ou tarde a pensarmos que o Outro é parte de nós, e que nos autoeco-organizamos no/com o mundo junto do Outro. A relação triádica do indivíduo/sociedade/espécie não aniquila a emergência de cada processo específico dentro desta relação na natureza e se põe em movimento pela dialogia, pela recursividade e pela retroação com o Outro. O sujeito, mais do que nunca, aparece com o *cômputo* e com o egocentrismo posicionando-se no centro de seu mundo, não perdendo de vista os riscos e as oportunidades ao se encontrar com Outro no mundo.

O mundo atual escasseia da fé nos caminhos de uma ética complexa que alvoreça todos os dias. Essa ética nos ensina a viver, enfrentar/aceitar este mundo. Suas dores, alegrias, suas águas cristalinas e seus lodos. Ensina-nos a viver neste mundo interior e exterior crendo na solidariedade complexa, coligindo o que está solto e cosendo culturas através do acontecimento de “outra” ontologia, dialogando com a Atualidade ao mesmo tempo em que resiste em não sucumbir no território da barbárie, ao negligenciar a alteridade. Doravante, o diálogo torna-se o próprio fluxo da alteridade na imanência no/com o mundo, onde o ouvir o Outro é a própria abertura à permanente mudança existencial pela aceitação das incertezas e do paradoxo. Esse movimento suscitará e culminará em um mundo Atual de menos dissabores e mais amor.

O amor é, certo, capaz de inspirar ciúme, mesquinhez e baixaza. É por isso que louca sabedoria deve conter um saber amar que, mesmo desejando a fusão com o ser amado, respeite a sua autonomia. Um saber amar em que a paixão ilumina a verdade do amor e não cega em relação à pessoa do outro. Nada pode provocar mais a expressão do melhor de nós mesmos e a viver os momentos mais intensos e mais poéticos. O verdadeiro amor alimenta uma dialógica sempre viva na qual sabedoria e loucura se geram reciprocamente. Se o meu amor é apenas razoável, não é mais amor; se é totalmente louco, degrada por excesso. Deve ser louco/sábio (MORIN, 2007b, p. 139).

Trazemos o “e” em nós, o paradoxo, mesmo que o neguemos. E a negação de si próprio somente levará ao caminhar por uma vida deserta, insaciável por um lampejo de conseguir amar a si mesmo, uma vez que a vida não tem sentido se não amarmos. Nesta Atualidade, o amar a si mesmo exige, *a priori*, o amar o Outro, porque o amor só existe com a existência do Outro; a vida só tem sentido quando o Outro existe. O delírio do Outro, a imaginação do Outro, o consumo do Outro, a alegria do Outro, enfim, a comunhão com o Outro... e o amor do Outro é que movimentam a própria vida.

## Notas

\* Doutora em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Docente da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). E-mail: luciana.marques@ufjf.edu.br

\*\* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Bolsista FAPEMIG. E-mail: alan.faced@yahoo.com.br

<sup>1</sup> Texto apresentado no VII Colóquio Internacional de Filosofia da Educação, realizado na UERJ, de 2 a 5 de setembro de 2014.

## Referências

KIERKEGAARD, Soren Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

MARQUES, Carlos Alberto. **A imagem da alteridade na mídia**. 2001. 248f. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2001.

\_\_\_\_\_; MARQUES, Luciana Pacheco. Do universal ao múltiplo: os caminhos da inclusão. In: LISITA, Verbena Moreira Soares de Sousa; SOUSA, Luciana Freire Ernesto Coelho Pereira de (orgs.). **Políticas educacionais, práticas escolares e alternativas de inclusão escolar**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 223-239.

- MORIN, Edgar. **O enigma do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- \_\_\_\_\_. A noção de sujeito. In: SCHNITMANN, Dora Fried (org.). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996, p. 45-55.
- \_\_\_\_\_. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002a.
- \_\_\_\_\_. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2002b.
- \_\_\_\_\_. **Em busca dos fundamentos perdidos** – textos sobre o marxismo. Porto Alegre: Sulina, 2002c.
- \_\_\_\_\_. A necessidade de um pensamento complexo. In: MENDES, Cândido; LARRETA, Enrique (orgs.). **Representação e complexidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003, p. 69-78.
- \_\_\_\_\_. **Meus demônios**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003b.
- \_\_\_\_\_. **Introdução ao pensamento complexo**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007a.
- \_\_\_\_\_. **O método 6: ética**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007b.
- \_\_\_\_\_. **Amor, poesia, sabedoria**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Rumo ao abismo?: Ensaio sobre o destino da humanidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- O GRANDE ditador**. Direção: Charles Chaplin. [Estados Unidos]: United Artists, 1940. 1 DVD (124 min.).
- PETRAGLIA, Isabel. **Edgar Morin: a educação e a complexidade do ser e do saber**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- QUEIROZ, José J. As expressões do imaginário, o pensamento complexo e seus reflexos na educação. **Notandum**, n. 23, p. 33-40, 2010.
- WULF, Christoph. O Outro – Perspectivas da Educação Intercultural. In: MENDES, Cândido; LARRETA, Enrique (orgs.). **Representação e complexidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2003, p. 201-215.

Recebido em: maio de 2014.  
Aprovado em: outubro de 2014.