

Transdisciplinaridade: a condição humana sob as referências da razão

Cássio Eduardo Viana Hissa

(Universidade Federal de Minas Gerais, cassioevhissa@terra.com.br)

Ao longo das últimas décadas, adquire magnitude e densidade a discussão acerca das possibilidades de rearticulação dos saberes. Feita de um tateante repensar, a ciência, nesse debate, interroga-se e desloca-se para o centro. Contudo, todos os saberes, para além da própria ciência, são focalizados à procura de fios de meada e de travessias que possam fazer frente aos limites tecidos pelo conhecimento. Do limite à fronteira: da questionada condição compartimentada da ciência à compreensão dos espaços de saberes entrelaçados, espraia-se, difusa e incerta, a trajetória desse repensar a razão. A transdisciplinaridade é a ciência a se repensar que, ao homem, permite interrogar a sua condição e existência. Esvaziado de humanidade é o homem, coberto de razão excludente, pleno de limites e prisões. A ciência da ciência é o saber, falível, desassossegado, que o homem procura, transdisciplinar, e nele se interroga para se descobrir no *outro*.

Palavras-chave: Transdisciplinaridade, Razão Moderna, Condição Humana.

Uma reflexão sobre a condição humana, na contemporaneidade, remete o pensamento, também, para os sentidos da alteridade. Feito de razão, tal como ele se percebe, e de uma razão pura — tal como ele se deseja —, o homem inicia e concede continuidade à sua trajetória, progressivamente mais incisiva, na direção de afastamentos. Antes de tudo, interroga-se a própria razão: de que ela é feita? De que matéria? Estaria a razão, *em seu ser*, desimpedida para existir independente? Uma razão autônoma: separada de qualquer possibilidade de contato constitutivo. Humberto Maturana (2001a, p. 170) oferece caminhos para a reflexão que percorre trajetórias contrárias àquelas indicadas pela lógica cartesiana: “[...] todas as ações humanas, independentemente do espaço operacional em que se dão, se fundam no emocional porque ocorrem no espaço de ações especificado por uma emoção. O raciocinar também”. A razão alicerçada na emoção: a demarcação de um território, o da emoção, no qual se exercitam relações de subordinação que definem a natureza da razão:

Todo sistema racional e, de fato, todo raciocinar, se dá como um operar nas coerências da linguagem partindo de um conjunto primário de coordenações de ações tomado como premissas fundamentais aceitas ou adotadas, explícita ou implicitamente, a priori. Acontece que toda aceitação apriorística se dá partindo de um domínio emocional particular, no qual queremos aquilo que aceitamos, e aceitamos aquilo que queremos, sem outro fundamento a não ser o nosso desejo que se constitui e se expressa em nosso aceitar. Em outras palavras, todo sistema racional tem fundamento emocional, e é por isso que nenhum argumento racional pode convencer ninguém que já não estivesse de início convencido, ao aceitar as premissas a priori que o constituem (MATURANA, 2001a, 170-171).

Se a condição humana é originária da razão e interpretada sob as referências da razão, a que razão se refere? A que *humano* se refere? Não apenas a biologia de Humberto Maturana desloca a razão da sua esquina, por onde tudo passaria, para onde tudo convergiria, do lugar imaginado de onde *todo o humano* se originaria, mas, também, a neurologia de Oliver Sacks (1997, 2003), assim como a neurociência de António Damásio (1996, 2000, 2004). Sob os traços retos do pensamento cartesiano, *o humano* se percebe como a possibilidade de controle — de si mesmo e do que não é humano: “O controle das inclinações animais por meio do pensamento, da razão e da vontade é o que nos torna humanos [...]” (DAMÁSIO, 1996, p. 152). A razão, o pensamento e a vontade são tidos como originários de nós como uma dádiva, inatos, nascentes de nossos interiores, que nos

encaminham a nossa condição humana.¹ Entretanto, eles são, também, os que nos compele a classificar, a dividir, como, também, a nos separar de nós mesmos. Talvez, sejam estes os afastamentos — *as distâncias originais* — que constroem a condição humana na modernidade: os limites que se põem entre o *pensar* e o *corpo não pensante*. Como observa António Damásio (1996), a afirmação de René Descartes (1596-1650), provavelmente, é uma das mais importantes da história da filosofia: *penso, logo existo*. Talvez, seja ela, pelos desdobramentos históricos que produziu, avançando nos desenlaces da contemporaneidade — como se fosse própria dos tempos contemporâneos, como se não merecesse questionamentos —, de fato, uma das referências do pensamento ocidental moderno.² “A afirmação sugere que pensar e consciência de pensar são os verdadeiros substratos de existir” (DAMÁSIO, 1996, p. 279). Concebido nesses termos, o pensamento estaria separado de todo o resto, desde o corpo dito não pensante até onde o pensar pode atingir. A separação embala os sonhos de uma razão pura, de uma ciência racional objetiva feita de distâncias e de neutralidades. A existência humana estaria subordinada à capacidade de pensar e de racionalizar.

No entanto, antes do aparecimento da humanidade, os seres já eram seres. Num dado ponto da evolução, surgiu uma consciência elementar. Com essa consciência elementar apareceu uma mente simples; com uma maior complexidade da mente veio a possibilidade de pensar e, mais tarde ainda, de usar linguagens para comunicar e melhor organizar os pensamentos. Para nós, portanto, no princípio, foi a existência e só mais tarde chegou o pensamento. E para nós, no presente, quando vimos ao mundo e nos desenvolvemos, começamos ainda por existir e só mais tarde pensamos. Existimos e depois pensamos e só pensamos na medida em que existimos, visto o pensamento ser, na verdade, causado por estruturas e operações do ser (DAMÁSIO, 1996, p. 279).

No início, sob as referências da razão que se deseja pura, portanto, afasta-se a emoção. Nos interiores do ser, a emoção é deslocada para as bordas e a ela se concede uma natureza instintiva, animal. A emoção é, nesses termos, o *outro* que carregamos, pesado fardo que nos liga ao mundo animal, a contrastar com a razão que nos garantiria a condição humana. O deslocamento da emoção, por sua vez, implica a negação do homem — que sente, experimenta, existe.

Mais adiante, no passo subsequente da mesma trajetória a cursar, o *humano* afasta-se da natureza, movido pelos sinais da razão que cultiva. “Trazemos, dentro de nós, o mundo físico, o mundo químico, o mundo vivo, e, ao mesmo tempo, deles estamos separados por nosso pensamento, nossa consciência, nossa cultura” (MORIN, 2004, p. 37).³ Assim, o homem é feito de um *eu* em torno do qual gravitam todos os objetos e seres, desprovidos de consciência racional. As relações de alteridade são expandidas: a natureza é o *outro* que, a despeito de a constituirmos

¹ Algumas observações iluminam as possibilidades de compreensão da razão: a-histórica, em contraposição à *história da cultura da razão*: “A razão, entendida como uma essência, só poderia ser eterna. O conceito de ‘razão’, com efeito, é empregado desde a época medieval para designar a essência mesma do homem, definido, segundo a adaptação latina de uma observação de Aristóteles, como *animal racional*. A ‘razão’ era assim concebida como a diferença específica do homem em relação aos demais seres vivos — e portanto como uma forma imutável, a-histórica, da humanidade, ela própria forma imutável e a-histórica. Falar do nascimento da razão parece assim uma contradição nos termos, já que a razão é coextensiva à humanidade” (WOLFF, 1996, p. 67).

² As origens da história da razão no pensamento moderno não passam à margem da Grécia Antiga: “Embora venha de uma época que está a quase dois milênios e meio antes do pensamento ocidental, na Grécia Antiga, o pensamento pioneiro de Platão ainda tem grande relevância contemporânea. Ele foi o primeiro a alegar que o uso despreconceituoso mas sistemático da razão pode nos mostrar a melhor maneira de viver” (STEVENSON e HABERMAN, p. 127).

³ “Estamos a um só tempo, dentro e fora da natureza. Somos seres, simultaneamente, cósmicos, físicos, biológicos, culturais, cerebrais, espirituais... Somos filhos do cosmo, mas, até em consequência de nossa humanidade, nossa cultura, nosso espírito, nossa consciência, tornamo-nos estranhos a esse cosmo do qual continuamos secretamente íntimos. Nosso pensamento, nossa consciência, que nos fazem conhecer o mundo físico, dele nos distanciam ainda mais” (MORIN, 2004, p. 38).

através da nossa experiência (MATURANA, 2001b), é explicada como algo fora de nós.⁴ O homem e a natureza: distância cultural que, também, consiste na negação *do humano*. Como conceber a natureza como um ambiente circundante, *fora do eu*, se a sua existência é constituída pela nossa consciência e existência, pelos nossos interiores?

Os processos que se referem à edificação da alteridade se desenvolvem conforme um estatuto paradigmático, de caráter cultural, e se dão de forma simultânea. A razão moderna, de origem ocidental, é uma das referências basilares de todos os processos. A natureza vista à distância, com se fosse originária de um outro universo que não o da cultura, humano, implica, também, o desenvolvimento de limites entre os próprios homens. Hierarquias, classes, categorias, etnias, sexos, latitudes, poderes, subordinações, subserviências, sobrevivências, subjugo, escravidões: todas essas são algumas palavras conceituais e históricas que se referem à representação de limites que se desenvolvem entre os homens, nos interiores dos ambientes sociais, interpretados, em muitos casos, como processos inevitáveis, quase naturais, inerentes à edificação da cultura do terror ocidental disseminada pelo mundo. A razão moderna se exercita na ciência, também assim adjetivada — moderna —, cultiva e propaga a alteridade, borda os limites do mundo. A ciência moderna é a cartografia do mundo, repleta de traços que se entrecortam e reclamam pela precisão, feita de uma razão que se exterioriza através de limites cruzados que retalham o visível e fragmentam o real. A ciência moderna, tal como historiada por Paolo Rossi (2001), interrogada por Boaventura de Sousa Santos (1987, 1989, 1994), classifica e partilha o mundo e, em muitas circunstâncias, legitima a alteridade de todas as origens, fragmentando a si própria sob as referências da razão. A partir de então, *o humano* é a ciência fabricada por ele para reinventá-lo, *humano racional*, coberto de fantasmagóricas lógicas destituídas de sentir e do existir. A ciência moderna é a negação *do humano*, ainda que seja apresentada como a mais refinada manifestação do discurso humano, o mais legítimo sobre si mesmo e acerca do mundo — dele, distante — distância feita de razão —, para que, racional, pudesse existir como a consciência da natureza.

Sobre a ciência, arazoada, disciplinar, feita à imagem *do humano* coberto de desejada e pura razão, pode-se afirmar: “A ciência nunca teria sido ciência se não tivesse sido transdisciplinar” (MORIN, 135-136). A sentença é a negação da negação do homem: sob as referências de uma razão que se redescobre, feita de existência, ela se refere à *reinvenção do humano*. Entretanto, a referida sentença ainda aponta para a possibilidade de reflexão acerca das repercussões, na ciência, da *racionalidade forjada de história e de cultura*. Da imagem de uma razão pura destituída de sentir e do existir, de uma pura racionalidade modelada pelos desejos do homem moderno, emerge a crise da razão que, também, pode ser compreendida como a *crise da ciência européia*.

A ciência moderna é a representação do estatuto epistemológico hegemônico que manifesta o desejo, feito adiante em poder, de supremacia sobre todos os demais estatutos epistemológicos que circulam pelos ambientes sociais e pelos universos de cultura. Antes de tudo, entretanto, os saberes científicos, modernos, ocidentais, são a manifestação das dificuldades do estabelecimento de diálogos entre: a) a própria ciência e todas as formas de saber; b) as próprias disciplinas fabricadas nos interiores do conhecimento científico. O que é poder é simultânea fragilidade, extenuação de força: a ciência é o produto *do humano*, que se desencontra, frágil, e que ainda hostiliza em seu *não saber*. O exercício disciplinar, pulsante fratura de saber, é o movimento da solidão. O contraditório exercício da ciência é o da exclusão dos demais saberes: o da exaltação da alteridade. Assim, a transdisciplinaridade não trataria, apenas, de um estreitamento de contato entre as disciplinas, buscando a rearticulação entre os diversos campos do saber no âmbito exclusivo da ciência. Trata-se, também, e especialmente, de um movimento cuja referência reside no propósito de repensar a própria ciência e suas relações com as experiências sociais que encerram saberes. Por diversos motivos, a transdisciplinaridade pode, portanto, ser compreendida como uma atitude intelectual, ética e política que procura se contrapor ao ataque à diversidade epistemológica do mundo:

⁴ “Portanto, nós não encontramos problemas ou questões a serem estudados e explicados cientificamente fora de nós mesmos num mundo independente” (MATURANA, 2001b, p. 147). A compreensão da natureza como algo *fora do eu* é, também, reveladora do desejo de cultivar a capacidade racional de objetivação.

Este ataque maciço à diversidade epistemológica do mundo provoca um empobrecimento sem precedentes da experiência social e cultural. Os saberes não-científicos e não-ocidentais ou são suprimidos, ou são reduzidos à condição subalterna de conhecimentos alternativos, uma condição que os desarma epistemologicamente e os torna vulneráveis a serem transformados em matéria-prima, como está a suceder com o conhecimento indígena e afro-descendente da América Latina e o conhecimento camponês da África [...] (SANTOS, 2005, p. 100).⁵

Contraditória é a ciência que, na transdisciplinaridade, ainda que sob os desígnios da razão, se redescobre como *a arte da reinvenção do homem*. Difícil reinvenção, feita de barreiras a derrubar e de obstáculos a transpor: *o humano* a transpor a si mesmo, a superar a desejada pura razão que lhe concede a condição humana, a negar a cultura da negação da sua existência. Entretanto, a transdisciplinaridade⁶ ou a ecologia de saberes, como a prefere denominar Boaventura de Sousa Santos, não implica o abandono da ciência ou a periferização do saber científico, ainda que seja a recusa da razão que faz a existência do conhecimento científico como saber que exclui.⁷ “O que está em causa na transformação epistemológica que propomos não é a validade da ciência; é, tão-só, sua validade exclusiva” (SANTOS, 2005, p. 99). Refletir sobre as possibilidades da transdisciplinaridade, portanto, é pensar nas trajetórias a cursar na direção dos encurtamentos da alteridade, não apenas nos interiores da ciência, não somente nos *interiores do humano*, mas, especialmente, no âmbito da diversidade das culturas. “Essa transformação visa criar um pluralismo epistemológico que torne possível a democratização radical e a descolonização do saber e do poder” (SANTOS, 2005, p. 99). A referida transformação está no *interior do humano*, nos interiores da própria *razão excludente*, moderna, ocidental, especialmente porque a transdisciplinaridade deve ser interpretada como uma questão posta que mais diz respeito às angústias ocidentais. Não apenas por lidar com as possibilidades da prevalência de transversalidades no campo da ciência, mas, sobretudo, com a própria subversão da ciência e da razão modernas — para que, dela, possam emergir diálogos fortalecedores do exercício do pensar e do agir —, a transdisciplinaridade é,

⁵ “Toda ignorância é ignorante de um certo saber e todo o saber é a superação de uma ignorância particular [...] Deste princípio de incompletude de todos os saberes decorre a possibilidade de diálogo e de disputa epistemológica entre os diferentes saberes. O que cada saber contribui para esse diálogo é o modo como orienta uma dada prática na superação de uma certa ignorância. O confronto e o diálogo entre os saberes é um confronto e um diálogo entre diferentes processos através dos quais práticas diferentemente ignorantes se transformam em práticas diferentemente sábias [...] Esta ecologia de saberes permite não só superar a monocultura do saber científico, como a idéia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico. A idéia de alternativa pressupõe a idéia de normalidade, e esta a de norma, pelo que, sem mais especificações, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade” (SANTOS, 2004, p. 790-791).

⁶ A transdisciplinaridade é uma palavra conceitual que, ao longo das últimas décadas sofre um assédio, também político, que a faz experimentar o desgaste. Em muitas circunstâncias, a palavra é utilizada de forma equivocada, explicitando, também, o pequeno conhecimento que se tem acerca do que procura representar. Em alguns casos, confunde-se interdisciplinaridade com transdisciplinaridade. Em outros casos, as próprias práticas, exercícios multidisciplinares, são confundidos com movimentos transdisciplinares. Em algumas outras circunstâncias, a transdisciplinaridade é compreendida, com algumas razões e lógicas, como um estágio superior subsequente às fases disciplinares e interdisciplinares. A transdisciplinaridade pode ser interpretada como método — enquanto concepção filosófica —, como paradigma, ao passo que, pelo seu uso, passa a ser ameaçada pelos modismos. Como observa Carlos Brandão (2005, p. 43-44), ao interpretar o exercício nos interiores da ciência: “A abordagem transdisciplinar não trata de estabelecer vários discursos disciplinares isolados sobre um mesmo objeto — multidisciplinaridade — ou reunir os vários saberes e discursos dentro de um único discurso globalizante — interdisciplinaridade. Ela põe em contato as várias disciplinas e saberes específicos até eles compenetrarem-se, transfigurarem-se e formarem um novo campo [...]”.

⁷ “A ecologia de saberes é o princípio de consistência que subjaz às constelações de conhecimento que orientam as práticas sociais minimamente complexas. A transição da monocultura do saber científico para a ecologia dos saberes será difícil porque, tal como aconteceu no processo de consolidação do paradigma da ciência moderna, envolve não só questões epistemológicas, como também questões econômicas, sociais e políticas. Trata-se de uma transição epistemológica que, sendo relativamente autônoma, corre de par com outras transições que apontam para a democracia radical e a descolonização do poder e do saber” (SANTOS, 2005, p. 101).

também, o fortalecimento dos processos de tradução entre todos os saberes. Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 802) estimula a reflexão acerca de alguns fundamentos do que denomina *ecologia de saberes*, ao se referir aos exercícios de tradução: “[...] o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo [...]”. Portanto, tais exercícios não se projetam, exclusivamente, sobre os saberes científicos, mas, ainda, de forma transversal, sobre o diversificado universo de práticas sociais e culturais e os saberes que contêm. Sobre os exercícios de tradução:

A tradução é, simultaneamente, um trabalho intelectual e um trabalho político. E é também um trabalho emocional porque pressupõe o inconformismo perante uma carência decorrente do caráter incompleto ou deficiente de um dado conhecimento ou de uma dada prática. Por estas razões, é claro que as ciências sociais convencionais são de pouca utilidade para o trabalho de tradução. Para além disso, o fechamento disciplinar significou o fechamento da inteligibilidade da realidade investigada e esse fechamento foi responsável pela redução da realidade às realidades hegemônicas ou canônicas (SANTOS, 2004, p. 808).

Os exercícios de tradução ainda implicam o desenvolvimento e a incorporação de outros exercícios ontológicos, como, especialmente, os de reescrita historiográfica presente *do humano*. Sendo a negação da razão cartesiana, assim denominada quase que por uma comodidade de leitura vinculada aos convencionais desenhos da modernidade — pois presente desde os registros de filósofos e intérpretes do mundo na Grécia Antiga —, a tradução a que se refere implica a hibridização dos saberes e das culturas em um mundo grafado de interpretações orientadas pelo pensamento excludente, do qual emergem as diversificadas imagens de alteridade, de fracionamentos e de dicotomias. Transdisciplinaridade ou ecologia de saberes: trata-se não apenas de um movimento de estreitamento entre os diversos campos do saber científico, com subseqüentes desdobramentos na reestruturação dos próprios campos, mas, sobretudo, no que se refere ao seu processo mais radical, o movimento que faz com que os saberes se atravessem, incluindo os ditos não científicos — concedendo espaços para a hibridização do conhecimento, para a democratização do pensar e do agir, para a *libertação do humano*. Isso implicaria, em princípio, portanto, em uma articulação “[...] do saber moderno / científico / ocidental às formações nativas / locais / tradicionais de conhecimento. O desafio é, pois, de luta contra uma monocultura do saber [...]” (SANTOS, 2005, p. 54). O desafio é, nesses termos, de enfrentamento contra os discursos hegemônicos, que marginalizam saberes práticos e úteis à própria ciência a se transformar, contra os discursos hegemônicos sobre o mundo, sobre as culturas e os homens que ampliam as desigualdades, reproduzem as injustiças, potencializam o terror. Incorporados pelos movimentos transdisciplinares, os referidos exercícios de tradução, ainda, devem ser compreendidos como os que permitiriam a legitimação dos saberes locais e, conseqüentemente, a extensão de poderes aos lugares, às palavras não ditas, aos significados perdidos. O desafio é, ainda, de incorporar a cultura teórica da negação da razão — enquanto razão esvaziada da existência —, como o exercício a movimentar as fronteiras da ciência, interiores e exteriores, como o exercício de constituição do saber, transdisciplinar, no qual *o humano* se interroga para se descobrir no *outro*.

Referências Bibliográficas

BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. A traduzibilidade dos conceitos: entre o visível e o dizível. In: DOMINGUES, Ivan (Org.). *Conhecimento e transdisciplinaridade II: aspectos metodológicos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 41-100.

DAMÁSIO, António. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

- DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DAMÁSIO, António. *O mistério da consciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MATURANA, Humberto. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001a.
- MATURANA, Humberto. *Cognição, ciência e vida cotidiana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001b.
- MORIN, Edgar. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EDUSC, 2001.
- SACKS, Oliver. *Com uma perna só*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SACKS, Oliver. *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu e outras histórias clínicas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula G. de; NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 21-121.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, 1994.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 1987.
- STEVENSON, Leslie; HABERMAN, David L. *Dez teorias da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WOLFF, Francis. Nascimento da razão, origem da crise. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, p. 67-82.