REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS | ISSN: 2447-0244
v. 4, n. 1 - Edição Especial - 2018
Missões

CONHECENDO OUTROS PENSARES: VENDO O REAL POR DIFERENTES VOZES E FILIAÇÕES TEÓRICAS

NEW WAYS OF THINKING SCIENCE: REALITY THROUGH DIFFERENT THEORETICAL AFFILIATIONS

Geder Luis Parzianello[1]

Resumo: Este texto reúne parte das contribuições levadas ao público interno e externo da Universidade Federal do Pampa durante duas participações de fala oferecidas dentro da programação do Ciclo de Debates em 2017-2, promovido pelo Grupo de Pesquisa Educação, Direitos Humanos e Fronteira, em parceria com o Grupo de Pesquisa Diálogos do Pampa (Unipampa/CNPq). O texto condensa de um lado as contribuições do pensamento complexo de Edgar Morin e, de outro, uma visão sobre o real na perspectiva histórica por variadas fontes teóricas, correntes e paradigmas, no espírito desejável de que a produção do conhecimento na universidade possa romper cada vez mais com a ortodoxia e apostar na transdisciplinaridade dos saberes, sem dogmatismos e filiações radicais.

Palavras-chaves: Ciência, Complexidade, Transdisciplinar.

Abstract: This text brings together part of the contributions made to the internal and external public of the Federal University of Pampa during two speaking engagements offered within the framework of the Debate Cycle in 2017-2 promoted by the Research Group on Education, Human Rights and Border, in partnership with the Pampa Dialogues Research Group (Unipampa / CNPq). The text condenses on the one hand the contributions of Edgar Morin's complex thinking and, on the other, a view on the real in the historical perspective by various theoretical sources, currents and paradigms, in the desirable spirit that the production of knowledge in the university can break every with orthodoxy and bet on the transdisciplinarity of knowledge, without dogmatism and radical affiliation.

Keywords: Science. Complexity. Transdisciplinarity.

INTRODUÇÃO

A universidade sempre foi, conceitualmente, o local por excelência da reflexão aberta ao diverso e plural. No entanto, passados mais de mil anos deste a criação do conceito de *Universitas,* ela enfrenta no século XXI o desafio contraditório de tentar superar o saber compartimentado e estanque das especializações em que se

[1] Professor Associado – Universidade Federal do Pampa. *Postdoc Medienwissenschaft Paderborn Universität*, Alemanha. E-mail: geder@unipampa.edu.br

transformaram o conhecimento aprofundado e o discurso quase unificado e dogmático de certas ciências. Só o pensamento complexo é capaz de unir os fragmentos destas fronteiras do saber e promover uma compreensão do real que seja capaz de enfrentar as incertezas do conhecimento no mundo contemporâneo.

Como pensamos o real? Como organizamos nosso conhecimento diante da acumulação de saberes sobre nossa condição humana e nossa qualidade enquanto sujeitos? Questões como estas e tantas outras se impõem a reflexões contemporâneas e forçam a mudança de paradigmas nas universidades e nas ciências. No desafio de novas epistemologias, precisaremos superar pelo menos duas das violências históricas que marcaram nossa tradição milenar: a primeira, a barbárie da dominação a que estivemos subjugados desde a primeira organização social humana que se tem vestígio na história e a segunda, a barbárie do conhecimento falso, aquele que tenta explicar a realidade por números que sabemos se percebem diferentemente por sujeitos que nessas realidades vivem e nelas criam sociabilidades muito próprias.

No lugar destas duas barbáries nossa civilização precisará construir outros mundos, com também novas formas de convívio e interação, numa relação cada vez mais sistêmica e uma compreensão sempre mais aberta e polifônica sobre o conhecimento e sobre os contornos do real em nossas comunidades vividas. Nesse sentido, a universidade precisa sempre se renovar. Nela, devem e podem surgir e circular todas as formas de conhecimento, as mais diversas e contraditórias vertentes teóricas, seus autores e correntes do pensamento, que juntos concorram para uma compreensão sobre fenômenos e processos da realidade a nossa volta. Compreender o real passa primeiro por uma compreensão do sujeito em relação a sua própria condição.

O pensador francês Edgar Morin (2005) descreve três dimensões que definem o humano e que, segundo ele, são inseparáveis para nossa plena consciência em torno do que somos. A primeira, a de que há um "Eu" no aspecto do egocentrismo, do sujeito que se move segundo seus interesses e suas vontades. Felizmente, esta não é a única dimensão do sujeito em cada um de nós. Existe também, segundo o sociólogo francês, a dimensão da necessidade do Outro e que está presente em nós desde o momento em que nascemos e mesmo desde quando estamos sendo gerados no ventre da mãe. Ao longo do tempo, vamos então esquecendo que esta dimensão faz parte de nós. E assim nós vamos achando que somos autossuficientes em nossas vidas. Uma ilusão que criamos, pois dependemos sempre dos outros. A terceira dimensão é aquele que reconhece que a sociedade está em nós e não apenas nós estamos nela. É uma relação, afinal, de

completude, bem maior que a ideia binária e clássica de Platão de que somos corpo e alma. Conforme novas tendências e paradigmas, a realidade não está "lá fora" como muitas vezes pensamos e o social não é, portanto, pensado mais como algo externo a nós.

Compreensões como esta se encontram fortemente marcadas na sociologia compreensiva francesa e desde Max Weber até o pensamento pós-moderno, mas nem sempre são facilmente aceitas e absorvidas nos meios acadêmicos. De fato, a tradição acadêmica ocidental esteve sempre marcada por três outros grandes paradigmas do conhecimento: o positivismo, a fenomenologia e o marxismo. Esses três paradigmas ou correntes assentam em uma convicção pelo menos: a de que a compreensão do homem está sempre ligada à realidade na qual ele vive. Por estas correntes o homem estaria condenado a uma visão de mundo conforme a vida que ele leva e o que ele enxerga é o que ele acredita. Mas talvez a realidade não seja exatamente assim. No entanto, são essas três correntes do pensamento que tradicionalmente dividem as convicções do mundo científico sobre o real e enfrentam hoje novas tentativas de enquadramento da compreensão da realidade contemporânea.

O Positivismo tentou explicar a realidade. O sentido de explicar aqui precisa ser cuidadosamente entendido. Os cientistas positivistas são aqueles que consideram científicas as realidades que podem ser estudadas e explicadas em suas causas e consequências. Postulado por Augusto Comte, no século XX, mas com raízes também no idealismo clássico grego, este paradigma tentou negar a realidade que não pudesse ser observada e testada e instaurou o método experimental na ciência. Classificou as ciências e o pensar humano, distinguindo o conhecimento teológico do metafísico e do positivo. O Positivismo surgiu em reação à filosofia especulativa, que se considerava, então, uma não ciência. Como corrente do pensamento, o positivismo teve por sua vez também diferentes estágios[2].

A Fenomenologia veio logo depois, numa franca tentativa de questionar esta corrente, dando centralidade ao sujeito no processo de construção do conhecimento. Passou a descrever a realidade em detrimento de explicá-la. Ou seja, a explicação não

[2] Houve historicamente pelo menos três momentos do positivismo. O primeiro deles, o do positivismo clássico, com Comte, Littré, Spencer e Mill. No final do século XIX, então, o empiriocriticismo de Avenarius e Mach. O terceiro momento ou o neopositivismo veio com o positivismo lógico, o empirismo lógico, vinculados ao Círculo de Viena (Carnap, Schlick, Frank, Neurath, e outros); o atomismo lógico (Russell, 1872-1970, e Wittgenstein, 1889-1951); a filosofia analítica (Wittgenstein e Ayer) que achavam que a filosofia deveria elucidar as formas da linguagem em busca da essência dos problemas; e ainda o behaviorismo (desde Watson, 1878-1958) e o neobehaviorismo (com Hull, 1884-1952, e Skinner). (cf. Triviños, 1987, p. 33).

vinha mais em primeiro plano e percebia-se que alguns fenômenos que interessavam à ciência simplesmente não poderiam ser explicáveis. A explicação (*Erklärung*) dava lugar assim ao processo de compreender (*verstehen).* Seu principal expoente foi Husserl (1859-1938), cuja influência na filosofia contemporânea foi mesmo muito forte. Suas origens também estão em Platão e mais precisamente em Descartes. O existencialismo, por exemplo, se alimentou da corrente fenomenológica e trouxe autores como Sartre, Heidegger, Merleau-Ponty, Van Breda, Marcel e Jaspers, influenciados por Soeren Kierkegaard (1913-55), filósofo dinamarquês, para quem o pensar deveria ser sempre "existencial".

A Fenomenologia por sua vez se instaura enquanto uma espécie de filosofia crítica da ciência e aposta na metodologia da compreensão. Nessa corrente, toda pesquisa é orientada de modo consciente a um objeto por uma intencionalidade. Husserl (apud Trivinõs, 1987, p.45) toma a intencionalidade como algo "puramente descritivo, uma peculiaridade íntima de algumas vivências". A intencionalidade é, assim, "característica da vivência e determina a consciência de algo" (idem).

A Fenomenologia descreve os fatos, não os explica e também não os analisa. Seu principal objeto é o mundo vivido e considera que o sujeito precisa ultrapassar as aparências para alcançar a essência dos fenômenos. Ela estuda o universal e o que é válido a todos os sujeitos, sem preocupar-se com a historicidade dos fenômenos. Exalta a interpretação do mundo que surge intencionalmente à nossa consciência, sem abordar conflitos de classes e nem mudanças estruturais (Triviños, 1987, pp. 47-48).

A descrição fenomenológica se funda sobre o vivido, sobre o real mais íntimo e que ela se esforça por recuperar num plano temático. Trata-se de uma "volta às próprias coisas", segundo o programa husserliano de transcender as representações espontâneas do empirismo; quer atingir a essência dos fenômenos. "A intuição da essência se distingue da percepção do fato: ela é a visão do sentido ideal que atribuímos ao fato materialmente percebido e que nos permite identificá-lo" (Bruyne, 1991, p. 76).

Karl Marx (1818-1883), com sua doutrina marxista na década de 1840, revolucionou o pensamento filosófico e se apresenta como um terceiro paradigma. Na evolução do marxismo podemos assinalar uma primeira fase, representada propriamente por Marx; uma segunda em que trabalham juntos Marx e Engels e uma terceira, em geral, com as contribuições de Lênin. Um quarto período poderia ser acrescentado como sendo o contemporâneo, cujas principais tendências são a soviética e a chinesa, que reclamam para si a continuação genuína das ideias de Marx.

O materialismo dialético, o materialismo histórico e a economia política são os três principais aspectos dessa corrente, unidos às ideias originais de Hegel[3] (1770-1831) como, por exemplo, o conceito de alienação e seu ponto de vista dialético da compreensão da realidade. Conforme esta corrente, as relações de produção é que formam a estrutura econômica da sociedade, sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica, política, e religiosa, entre tantas outras.

O percurso do conhecimento humano foi sempre, afinal de contas, um processo de idas e vindas. Quando no século XIII Tomás de Aquino sintetiza o conhecimento cristão com o conhecimento aristotélico, a filosofia encontrara-se finalmente baseada na retórica. A transição da teologia à retórica equivaleria talvez ao que significou a revolução copernicana e que requereu também novas formas de pensar e novos valores. O geocentrismo de Galileu no século XVI e as teses cartesianas de seu tempo se firmaram como tentativas de se chegar à Verdade. Herdeiro do cartesianismo, Isaac Newton no século seguinte emprestou novas compreensões sobre a realidade no âmbito da ciência. Mas ciência e fé já não compreendiam mais a realidade. Novas revoluções outra vez se deram nas formas de pensamento.

O espírito da época inspirava um pensamento de maior liberdade com os fisiocratas e seu lema do *laissez faire* (Quesnay, 1664-1774) e depois com Darwin (1809-1882) para quem a realidade foi uma aposta na ideia evolutiva e de movimento. A realidade descartava a fé e o homem se reconhecia por outras formas de identidade. O real se reconfigurava de novo.

A visão cartesiana de mundo começava a ser relativizada e o sujeito não era mais como uma máquina perfeita, teria que saber enfrentar suas próprias contradições. O filosofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) enfrenta então o paradoxo do conceito do real e concebe que o real é o que pode ser sentido. A sociedade não seria para Nietzsche definitivamente uma elevação de todos. Não havia lugar no mundo para que todos pudessem ser felizes. Tudo o mais era de certa forma relativo. Einstein (1879-1955) com sua revolução quântica contesta Newton e nos oferece a Teoria da Relatividade.

Num movimento de idas e vindas, Karl Marx (1818-1883) postulava o determinismo do capital que depois Max Weber (1864-1920) vai contraditar por

[3] Além de Hegel também foram fontes diretas do marxismo Kant, Schelling, Fichte, além do socialismo utópico de Saint-Simon e Fourier, na França, e Owen, na Inglaterra e a economia política inglesa de D.Ricardo e Smith.

reconhecer uma sociedade em transformação e a força promovente do indivíduo, a valorização do humano sobre as estruturas presumivelmente determinantes da sociedade de classes. A mesma valorização do humano e o sentido de transcendência a sua condição que mais tarde, ainda no século XIX, sofrerá a crítica da esquerda norte-americana que via nesta concepção indícios de um fenômeno que chamou de meritocracia e que serviria apenas para reforçar o direito de conquistas de uma elite.

Com o surgimento do pós-estruturalismo, passou-se a compreender a realidade não mais como condicionada por estruturas econômicas e sociais. Diferentemente de Karl Marx, o sociólogo alemão Max Weber não pensa a transformação da sociedade capitalista através das relações de trabalho e coloca o indivíduo com suas ações como responsável por construir a sociedade[4]. Dentro dessa perspectiva, estaria o cientista que analisa sem intervir e se encontraria a ciência do social sem aquela visão reducionista e determinista do marxismo que interpreta a realidade a partir de estruturas.

Contra o idealismo alemão do século XIX ergue-se o pensamento de filósofos como Wilhelm Dilthey (1833-1911) para quem a natureza está para ser explicada, mas as coisas da vida estão apenas para serem "compreendidas". Nasciam as assim chamadas ciências do espírito, as *Geistwissenschaften*, contra a racionalidade dominante da época, e em cujo paradigma, a vivência (*Erlebnis*) é determinante da consciência do real. A sociedade de um organismo vivo como pensara Saint Simon (séculos XIX e XX) passa a ser progressivamente compreendida como um sistema. Tudo nela é interdependente. Ortega y Gasset (1926) dirá que o século XX será marcado pela sociedade de massa e que o homem-massa é a anulação da particularidade do sujeito. O real é o que se configura como uma uniformidade coletiva e sem força própria. O autor espanhol vai apostar então na rebelião das massas e propor novas configurações de sujeito. Na tensão deste contexto e espírito de época, William Bryan ergue nos Estados Unidos a sua célebre escultura do homem esculpindo suas próprias pernas, no lago Carlile, em alusão ao paradigma de que somos donos de nossas próprias condições e destinos. Ora o real nos condiciona, ora somos nós quem nos condicionamos ao cimento social de certas ideologias em nossas vidas.

O século XX vai conhecer um paradigma que rompe com a visão simplista e reducionista do real e que vem para apostar numa visão mais ecológica do homem, de sua cultura e natureza. O austríaco Fritjof Capra e o biólogo inglês Gregory Bateson

[4] Este ponto leva em geral a discutir a tese da crítica à meritocracia.

instauram cada um ao seu tempo teses compreensivas sobre a sociedade e a genética, respectivamente, e ganham adeptos como o pesquisador polonês e matemático Benoit Mandelbrot, o físico norte-americano Bavid Bohn e tantos outros, que em pleno século XX se somam a teses do pensamento complexo cujo mais eminente expoente se encontra no sociólogo francês Edgar Morin.

O PENSAMENTO COMPLEXO DE EDGAR MORIN

Nascido em Paris em 1921, Edgar Morin é autor de mais de 30 livros. Formou-se em direito, história e geografia e realizou estudos em filosofia, sociologia e epistemologia. Entrou para o Partido Comunista em 1941, do qual saiu desapontado, sete anos depois. Com Roland Barthes, Morin fundou o Centro de Estudos de Comunicação de Massa para abordagens transdisciplinares e criou as revistas *Communications* (1957) e *Arguments* (1963).

Edgar Morin tem uma visão distinta da noção de paradigma proposta por Thomas Kuhn e afirma que diante dos problemas complexos, as sociedades contemporâneas enfrentam a necessidade de produzir um conhecimento inter-transdisciplinar por meio de um pensamento mais complexo, mais relacional e interdependente, sem a especialização dos saberes que reduz e determina a nossa compreensão.

Morin (2005) toma a ideia de complexidade pelo uso do termo *complexus* (em latim) e que significa "aquilo que é tecido em conjunto". Ele reforçava que a união entre a unidade e a multiplicidade que está na gênese do pensamento complexo gera incertezas[5] e que será preciso saber lidar com este fato no mundo contemporâneo do conhecimento científico. Na busca por um pensamento que chamou de complexo, Edgar Morin esbarra em conceitos que ele definiu como sendo de operadores da complexidade: o operador dialógico e que difere do operador dialético dos paradigmas antecessores; o operador recursivo; e o operador holográfico.

Por dialógico, Edgar Morin (idem) compreende a prática de uma comunicação não mais orientada para o sucesso ou para os embates tradicionais na dialética. Tal princiípio encontra-se nas bases da Justiça Restaurativa e das práticas de comunicação

[5] O que determina o grau de incertezas não é a quantidade de dados, mas as relações sistêmicas. Eis o primeiro princípio do pensamento complexo descrito por Edgar Morin.

não violenta e de comunicação mediada. O conhecimento precisa escapar da certeza das convicções surgidas no âmbito do que é específico e especializado. Por operador recursivo, Morin (ibidem) toma o desafio de superar a compreensão dos processos em suas causalidades, como se todo efeito tivesse exatamente uma causa e que esse fenômeno fosse circular. Por operador hologramático o autor segue um princípio válido desde a Teoria da Gestalt em Psicologia por meio do qual o todo é maior que a soma das partes. O todo está na parte assim como a parte está no todo.

Somos duplos, ambíguos e contraditórios. Em partes, isso se deve ao fato de que somos simbólicos. Lidamos com a linguagem que é opaca em relação aos sentidos e essas noções serão determinantes para a compreensão de fatos recentes como a de manifestações de rua em nosso país e por toda a América Latina, sem causa aparente ou unificada.

No Brasil, os protestos de junho de 2013, o movimento Vem pra Rua, ou as recentes tentativas de justificativa de greves em 2017, autoproclamadas como sendo ora contra uma ora contra outra das Propostas de Emenda Constitucional durante o governo de Michel Temer, as chamadas PECs, que ambientaram o debate político nacional, fazendo mesmo parecer que movimentos grevistas não sabiam assim justificar a causa real de suas mobilizações mesmas.

Reflexo de um espírito do tempo, mais que circunstância política local, pois o mesmo sentimento de aparente não causalidade se sentirá desde o começo da década com os movimentos sociais como o a Islândia em 2009, na Tunísia em 2010, no conjunto das revoluções árabes, no Movimento de Indignadas na Espanha em 2011, e depois em tantos outros países como Portugal, Grécia, Israel e até nos Estados Unidos, quando mais de mil cidades foram tomadas pelo movimento Occupy Wall Street. A força mimética desses simbólicos movimentos fez surgir na Nigéria, o Occupy Nigeria, no México, o movimento nós somos 132 e no Uruguai, as frentes mobilizadas em rede conhecidas como frentamplistas. No Brasil, o mote da ocupação tomou os ânimos nas redes sociais e levou estudantes a ocupar escolas públicas, ora por melhorias, ora por questões envolvendo escândalos de desvios de verbas que deveriam ser destinadas à merenda escolar. Tais movimentos se disseram antipartidários. Mas aqui, tal como no México e no Uruguai, tiveram posições ideologicamente bem determinadas. Ainda assim, pelo menos na forma, as causas importavam menos que a ação em si, a posição e

mobilização deflagradas em seu valor simbólico do desejo de mudanças de muitas coisas ao mesmo tempo. O grito social "Não é pelos 20 centavos" deixaria claro no Brasil que os movimentos de rua não tinham uma causa menor nem mesmo aparente. Não era o "gigante" do Brasil que acordara, mas uma nova palavra de ordem mundial que se erguia, modificando consciências e ações.

O pensamento complexo do mundo contemporâneo nos forçava desde ali a termos que aprender sobre novas formas de fazer política e de modificar os rumos da história. Não teria mesmo como a ciência, na contramão da história, continuar pensando o saber em caixinhas organizadas, separadas por ciências distintas, como quiseram o ideal positivista e a tradição cartesiana. Pensar assim em nosso Século é um retrocesso ao conhecimento humano. Isso não deve significar, sobremaneira, a nulidade do conhecimento produzido desde dentro do núcleo duro de cada ciência. Pelo contrário. Os avanços tanto da ciência quanto da consciência coletiva se dão primeiro por meio de processos menores, nos sistemas institucionalizados e nas consciências individuais. Só não podem restringir-se a isso.

O pensamento complexo se propõe, assim, a juntar o que estava antes separado pela ortodoxia das ciências. O pensamento complexo se propõe a fazer circular o efeito sobre a causa e não dissociar a parte do todo. Por este paradigma, a proposta é unificar tudo o que a tradição cartesiana separou. O antagônico se mostra como algo não necessariamente contraditório e os conflitos passam a ser encarados como bons e até mesmo necessários. A percepção sobre incongruências, apenas aparentes, desenha novos contornos do real.

Em diálogos realizados com Roy Bhaskar na Inglaterra em 1998, o argentino e analista do discurso Ernesto Laclau observava pela perspectiva pós-estruturalista que novos antagonismos emergiam do capitalismo avançado e desenvolveu um conceito de hegemonia para além de Gramsci. Laclau fugiu então da explicação de mundo pela ortodoxia da luta de classes, assim como vários outros autores pós-estruturalistas. Com Bhaskar, Laclau se disse a favor de uma ontologia baseada na proposição realista-transcendental e transfactual das estruturas e das coisas. É desta concepção que fala igualmente Morin e que perpassa práticas sociais desde pelo menos quatro décadas, como veremos, na experiência da Justiça Restaurativa no Poder Judiciário, mas que ainda dentro das universidades tem encontrado resistências de cânones, vorazes

defensores da tradição, não da tradição do universal (*universitas*), mas, da tradição escolástica fundada na titularidade do conhecimento, na autoridade interpretativa e na imposição de modelos metodológicos, teóricos e seus paradigmas.

POR UMA COMUNICAÇÃO NÃO-VIOLENTA

A transfiguração do real condiciona nossa capacidade de imaginários sociais. O mundo é o que a vista alcança. Na escassez dos discursos de identidade no mundo contemporâneo, dominaram, afinal, os discursos de ódio. A comunicação social tem se revestido de excessos indiscutíveis num híbrido entre público e privado, entre íntimo e pessoal, entre civilização e barbárie. Discussões são interpretadas como disputas e as pessoas se tornam cada vez mais isoladas, rompendo laços sociais e históricos. Tudo então parece ofender, quando não deveria. Tudo parece ser um direito, quando, na verdade, ultrapassa este mesmo direito.

A noção do "Eu" toma lugar de onipotência. O espírito desta nossa época, aquilo que os alemães chamaram de *Zeitgeist* é algo que agora passa a ser traduzido por uma interação com o outro muito mais afirmativa e fundamentalista que dialógica e incapaz da mínima alteridade, numa franca violência em relação ao Outro. Precisamos ainda aprender a superar esta fase e buscar a lógica de formas de comunicação de não violência, conforme propõe o modelo de Marshall Rosenberg e que vem sendo pesquisado no Brasil por Dominic Barter e seus multiplicadores. A não violência, neste modelo, é vista não enquanto uma maneira de comunicação mais simpática, como o termo parece sugerir inicialmente, mas, enquanto uma ação que visa à manutenção dos vínculos sociais, promovida por uma linguagem mais inclusiva e democrática, e ainda assim, firme e autêntica, que veja os conflitos como naturais e não enquanto disputas.

O filósofo alemão Jürgen Habermas, autor de Teoria da Ação Comunicativa, tem feito contribuições de mais de cinco décadas visando superar subjetivismos e idealismos na interpretação do funcionamento da comunicação humana nessa mesma dimensão em que sujeitos se tornam menos egos centrados e mais colaborativos. Tal desafio não é apenas teórico. Ele vem sendo encampado por instituições pioneiras e tem atravessado resistências, constituindo-se em um novo paradigma. Uma destas instituições é o Poder Judiciário. Com foco em uma postura socioeducativa, denominada Justiça Restaurativa, ações de mediação e de conciliação estão crescendo em todo o País, complementando a

Justiça por meio de novas políticas públicas de atendimento com participação ativa de cidadãos e cooperação indispensável de operadores do Direito.

Neste novo modelo, a comunicação tem papel central e decisivo em meio a práticas de resolução de conflitos que oferecem celeridade ao Poder Judiciário, resgatando a efetiva cidadania e promovendo a manutenção de laços entre as partes. O desafio de promover uma comunicação efetivamente voltada para o Outro no Poder Judiciário é uma experiência surgida com o psicólogo Albert Eglash no Canadá, nos anos 70, tendo Howard Zehr como um dos autores mais notáveis em defesa de uma complementação ao modelo punitivo de justiça.

A colonização da comunicação pelas novas tecnologias, sobretudo as tecnologias móveis e a condição humana derivada delas têm tornado a ação de comunicar algo distante do sentido de comunhão com o outro, presente na etimologia do termo. Por isso, talvez, a violência com a linguagem nos pareça uma violência apenas dos outros. O nosso lado é sempre o correto, o outro é que é sempre o lado violento, o lado ruim, na ilusão que sustentamos em defesa de nós mesmos. Não suportamos as verdades, não queremos ouvi-las. É mais cômodo que nada seja tensionado. Amamos quem concorda conosco e rejeitamos quem pensa diferente, como explica a teoria da ressonância cognitiva do psicólogo Leon Festinger, em trabalhos publicados já no final dos anos 50, nos Estados Unidos.

Sartre, filósofo francês, autor da célebre máxima de que “o inferno são os outros” definia este mesmo sentimento de incapacidade de empatia cuja dimensão veio em nossa era a ter proporções exponenciais com a expansão do fundamentalismo das opiniões e vontades. Se por um lado, todo controle da civilização é um controle dos nossos impulsos, por outro, também é razoável pensar que o processo de tolerância é um controle civilizacional, uma forma coletiva e colonizada de tolerância, na medida do que analisa o professor da Universidade de Jerusalém Yuval Harari, autor do sucesso editorial recente, em seu livro “Sapiens”.

A tolerância precisa ser exercitada por todos os agentes envolvidos na comunicação e não apenas por uma parte deles, bem como não pode ser confundida com escuta passiva e subordinada, mas, ativa e crítica. Precisamos todos, por isso mesmo, reaprender a cultura de conviver por meio da comunicação que seja efetivamente uma prática de diálogo com as controvérsias e ainda assim uma prática

promotora de uma cultura da paz e que tenha de fato a finalidade de estabelecer vínculos com o Outro ao invés de apenas agir sobre ele.

Orientados para o sucesso, como ensina Gilles Lipovetsky (2011), estamos mergulhados numa cultura-mundo que promove apenas o diálogo das igualdades e que busca abafar os conflitos. Todo o mais, a gente exclui, ou *deleta*. Não sabemos ouvir perguntas. Não queremos enfrentamentos. Não toleramos divergências de ideias nem de comportamentos. Os outros devem, afinal, agir como pensamos que seja correto. Traduzimos liberdade de ser por uma liberdade linguística, abusamos do mais escrachado vocabulário para imprimir uma aparência de irreverência, uma impressão de autenticidade e para mostrar nossa presumida insubordinação às normas e nossa suposta personalidade crítica que em última análise entendemos como sendo alguma forma de superioridade. Tudo isso nos afasta comunicacional e comunicativamente.

Edgar Morin, em discurso proferido na UNESCO, chamou certa vez a atenção para a necessidade do diálogo entre diferentes, que segundo ele é, afinal, o desafio de toda sociedade civilizatória. Dialogar com a igualdade é fácil, dizia ele. Neste sentido, precisamos restaurar a sociedade para uma comunicação efetiva, abraçando os conflitos e aprendendo com eles, para que se supere o monólogo das gramáticas apenas elogiosas e as patologias fundadas na necessidade permanente de aprovação, de elogios e de aceitação ou, ainda, das ilusões alimentadas por imaginários nascidos do vício do diálogo que estabelecemos apenas conosco mesmo.

REFERÊNCIAS

BRUYNE, Paul de, et all. **Dinâmica da pesquisa em ciências sociais**: os polos da prática metodológica. 5ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora,1991.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A Cultura-Mundo**. Resposta a uma sociedade desorientada. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2005.

TRIVIÑOS, Augusto Nibaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. 3ed. São Paulo: Atlas, 1992.

ORTEGA Y GASSET, José. **A Rebelião das Massas** (1926). Trad. Felipe Denardi. Lisboa: Vide Editorial. 2016.