

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E VERDADE(S)

VOLUME 23, 2002

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

CONHECIMENTO E ACELERAÇÃO (MITO, VERDADE E TEMPO)**

1. *No horizonte da ciência moderna*

Na modernidade, a vinculação do conhecimento ao modelo galilaico-newtoniano e a consideração da ciência como campo privilegiado para a revelação da verdade fundam a matriz de conhecimento mais relevante da tradição ocidental moderna. Aceitando, com Baumer, que o termo *moderno* remete, na sua dimensão de novidade, para "um conjunto de ideias e atitudes específicas, conotadas na nova visão de mundo que os ocidentais ajudaram a consolidar como força dominante"^(^), e que, desta forma, o pensamento moderno se impõe, em larga medida, como *diferença*, deve então reconhecer-se que a diferença que configura esse pensamento está circunscrita pela comprovação de uma *nova verdade*, precisamente a que é ditada pela ciência. O que quer dizer que os cientistas dessa época, ao tentarem compreender os fenômenos cósmicos desvinculando-os da crença religiosa, não impediram que se sacralizasse uma nova crença, justamente a crença na verdade científica. Referindo-se, em sua autobiografia, à utilidade do *método*, um homem como Descartes não

* Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil.

** Nota: observou-se a ortografia brasileira.

(b Franklin L. Baumer, *O Pensamento Europeu Moderno*, Vila Nova de Gaia, Edições 70,1990, vol. I, p. 39.

deixará de desembocar, naturalmente, na questão da verdade: "Torque já colhi dele [método] tais frutos que, embora no juízo que faço de mim próprio tenha procurado sempre inclinar-me mais para o lado da desconfiança do que para a presunção, e embora, olhando desde um olhar de filósofo as diversas ações e empreendimentos de todos os homens, não haja quase nenhuma que não me pareça vã e inútil, não deixo de receber uma extrema satisfação com o progresso que julgo ter feito em busca da verdade"⁽²⁾.

O método experimental científico, na sua preocupação de bem definir os seus objetos, procura, sobretudo, bem delimitá-los. Assim responde, por um lado, ao ideal da criação de objetos de experimentação reprodutíveis em diferentes laboratórios do mundo, quais quer que sejam as circunstâncias, e assim responde, por outro, ao ideal de cumulatividade que sustenta a crença num futuro passível de ser planejado e construído pelo método científico. Com uma dupla consequência: conforme tem assinalado a história da ciência, esta última foi-se afastando da experiência vivida; e, em paralelo, o *Devir* sobrepujou o *Ser*, tornando-se numa categoria (talvez mesmo *na* categoria) fundamental do pensamento ocidental moderno. Não se estranha, por isso, que a filosofia da história, principalmente após o século XVIII, se concentre no conceito de progresso, circunscrito pela verdade científica e pretensamente destinado a substituir a interpretação do teleologismo cristão por uma visão profana da história. Embora a linearidade estivesse presente em ambas as visões, a evolução não levaria agora à cidade de Deus, mas à cidade ideal criada pelo homem racional. A cidade projetada e estruturada no progresso criaria o paraíso terreno real.

Sendo certo que semelhante programa de potenciação da ciência trouxe progressos fantásticos ao nível material, um logro se

⁽²⁾ Cit. por Hans-Georg Gadamer, "Qué es la Verdad?", in Juan Antonio Nicolás; Maria José Frápolli (orgs.), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 436-437. Tem o maior interesse o comentário de Gadamer sobre o "método", nomeadamente a anotação seguinte: "*Methodos* significa camino para ir en busca de algo, es poder recorrer de nuevo el camino andando y tal es el modo de proceder de la ciencia. Pero eso supone necesariamente una restricción en las pretensiones de alcanzar la verdad. Si la verdad supone la verificabilidad, el criterio que mide el conocimiento no es ya su verdad, sino su certeza".

tornou, contudo, evidente: a crença de que a lógica dos sistemas científicos poderia ser utilizada na maioria dos outros domínios do conhecimento. Essa pretensão de "transporte", com efeito, viria a ditar, em última instância, uma profunda desilusão em relação à técnica. Ainda para mais quando esse progresso técnico surge gradualmente conotado com uma série de convulsões sociais e militares de pesadas consequências, e quando aquele saber científico se revela, cada vez mais, no horizonte da modernidade, como francamente distanciado em relação às vivências subjetivas. Na realidade, a associação entre progresso e destruição é uma decorrência inevitável do modo como as organizações políticas e económicas, assim como o conjunto das nações, durante os séculos XVIII e XIX, foram usando os conhecimentos científicos como estratégia para inovações militares e burocráticas, dando razão a Ferrone quando este afirma que "a simbiose entre conhecimento científico e administração revelou então na íntegra as suas potencialidades ao criar os pressupostos tecnológicos necessários ao desenvolvimento" (3). Uma tendência que, atendendo às suas posteriores configurações, nos permite hoje dizer, em termos mais gerais, que um conhecimento que se pretendia utilitário e funcional acabou por ser reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o "real" do que pela capacidade de o transformar e de o dominar.

Por outro lado, também a visão de uma ciência "distanciada" (em virtude da sensação de menor apreço pelo elemento subjetivo) deve considerar-se um desenlace previsível do modo como o cientificismo passou a idéia de que a subjetividade pertencia ao mundo da ilusão, só o saber científico se revelando apto a expressar a verdade. Também neste caso, as reservas a este tipo de leitura foram-se impondo, de modo gradual, ao ponto de questionar a respetiva pertinência. Se sabemos hoje que a subjetividade constitui-se em uma outra parte do real, deve reconhecer-se que o sabemos, pelo menos, desde que Freud objetivou cientificamente a subjetividade. Aliás, "rombos" deste teor na estruturação tradicional e auto-referencial da ciência moderna foram-se tornando frequentes. Inclusive ao nível das verdades aceites no âmbito da física moderna. A formulação do

(3) **Vicenzo Ferrone, "O Homem de Ciência", in Michel Vovelle, O Homem do Iluminismo, Lisboa, Presença, 1997, p. 163.**

princípio da indeterminação do átomo por Heisenberg, Premio Nobel de Física Nuclear de 1930, é, neste sentido, apenas um exemplo expressivo de como a própria causalidade física acabou profundamente descaracterizada relativamente ao seu paradigma de referência⁽⁴⁾). Neste campo, como noutros, os deslocamentos de perspectiva foram-se sucedendo em ritmo apreciável.

2. Deslocamentos de perspectiva

Popper, ao apresentar as conferências de 1988, em Brighton, e de 1989, na London School of Economics, demonstrou uma grande preocupação perante a permanência de uma visão científica embasada na probabilidade, criticando duramente o que considerava ser a expressão de uma visão determinista. Para o autor, a teoria segundo a qual as nossas ações são determinadas por certas causas e que essas são determinadas por outras, parece ser, ela própria, motivada pelo desejo de estabelecer a ideologia do determinismo nos assuntos humanos. Um desejo cuja manutenção não encontra, na sua ótica, qualquer justificação no mundo presente, pelo que afirma: "A velha imagem do mundo como um mecanismo funcionando por impulsos ou por causas abstratas que estão todas no passado - o passado empurrando-nos e levando-nos para o futuro, o passado que passou - já não se adapta ao nosso mundo indeterminista de propensões"⁽⁵⁾. Na realidade, Popper assume aqui o legado de toda uma anterior tradição crítica ao raciocínio probabilístico de cunho determinista. Uma tradição alimentada, por vezes, ironicamente, a partir dos próprios avanços do conhecimento.

Exemplo, talvez o mais emblemático, de como se foi impondo a convicção de um défice de previsibilidade dos caminhos da ciência, encontra-se no papel desempenhado pelas teorias de Einstein. Se o cientista "descobriu a equação $e = MC$ (uma das mais conhecidas

(4) **Stephen William Hawking**, *Uma breve história do tempo: do big bang aos buracos negros*, 19^a ed., Rio de Janeiro, Rocco, 1988, pp. 86-87. (Chama-se a atenção para a longa reflexão que um autor como Sartre - designadamente ao longo das páginas de *O Ser e o Nada* - dedica a Heisenberg e ao seu trabalho).

(5) **Karl R. Popper**, *Um Mundo de Propensões*, Lisboa, Fragmentos, 1991, p. 33.

equações da física moderna) não foi, evidentemente, com a intenção de dar à técnica humana os meios de fabricar armas de destruição. [...] A utilização da energia nuclear ou termonuclear já estava contida nessa equação, mas nunca foi a sua motivação"(6). Mas, fundamentalmente, quando Einstein, constatando a impossibilidade do observador estabelecer a ordem temporal dos acontecimentos no espaço — não havendo na natureza velocidade superior à luz, para medir a velocidade faz-se necessário conhecer a simultaneidade dos acontecimentos —, põe em dúvida o caráter absoluto do tempo e do espaço, ele rompe com a cosmovisão moderna. Einstein demonstra que a simultaneidade dos acontecimentos distantes não pode ser verificada, tão só definida, e, dada a arbitrariedade das medições, a hipótese de contradição dos resultados é forçosamente incorporada. Sob esse aspecto, uma nova concepção de conhecimento afeta a visão do tempo que lhe está associada. O tempo no mundo, ao tornar-se incerto, torna-se, por consequência, diferente do tempo das ciências modernas, onde era definido pela possibilidade de definir leis universais e eternas da natureza. Portanto, a produção de conhecimento, privado da verdade universal, somente pode ser apoiada mediante uma postura de conhecimento provisório. A idealizada objetividade do conhecimento científico sobrepõe-se o pluralismo de verdades, à necessidade de regras do método junta-se a necessidade de uma mediação jurídico-política(7).

Entretanto, reportando-nos a uma preocupação de sempre da história do pensamento ocidental — a relação entre o Ser e o sentido, entre o sujeito e o objeto, entre o homem e a natureza — é possível verificar que, desde Descartes, esse diálogo tencionai como que derivou a favor de um peso excessivo do polo do sujeito. Mesmo os que apelaram para a filosofia como forma de realizar uma leitura do mundo terão encontrado sobretudo um monólogo do sujeito, ao ponto de, na opinião de Octavio Paz, o mundo ter emudecido: o diálogo da filosofia com o mundo convertera-se no monólogo interminável do sujeito(8). Este crescimento do sujeito às expensas do mundo (que não

(6) **Jean-Claude Pecker**, *Idéias Contemporâneas (Entrevistas do Le Monde)*, São Paulo, Ática, 1984, p. 45.

(7) **François Ost**, *O Tempo do Direito*, Lisboa, ed. Piaget, 1999, pp. 330-332.

(8) **Octavio Paz**, *Claude Lévi-Strauss, ou o Novo Festin de Esopo*, São Paulo, Perspectiva, 1977, p. 97.

se limita à corrente idealista propriamente dita, na medida em que a natureza histórica de Marx e a natureza "domesticada" da ciência experimental e da tecnologia ostentam a mesma marca) conhece, porém, um momento de particular inversão tendencial. Lévi-Strauss rompe brutalmente com essa situação e inverte os termos: agora é a natureza que fala consigo mesma, através do homem e sem que este se dê conta. Não é o homem, mas o mundo, que não consegue sair de si mesmo. Para o autor, "o homem *em si* nem sequer é inacessível: é uma ilusão, a cifra momentânea de uma operação. Um signo de troca, como os bens, as palavras e as mulheres"⁽⁹⁾. Por meio de reduções sucessivas e rigorosas, o autor percorre o caminho da filosofia moderna em sentido inverso e para chegar a conclusões simétricamente opostas: reduz, por exemplo, a pluralidade das sociedades e histórias a uma dicotomia que as engloba e as dissolve (*pensamento selvagem* e *pensamento domesticado*); posiciona-se diante das questões natureza/cultura como oposições, ao mesmo tempo que descreve uma identidade entre ambas como sendo o produto da cultura; refere-se aos mitos, às instituições, à linguagem, como não sendo essencialmente distintos dos produtos naturais nem obedecendo a leis diferentes das que regem as células, entendidas, em tudo, como suas homólogas. Tudo para ele é matéria que se transforma. A cultura seria uma metáfora do espírito humano⁽¹⁰⁾. Mas esse espírito humano, como *vê*? Que tipo de *olhar* é solicitado pela própria cultura?

Falar em deslocamentos de perspectiva no âmbito do paradigma de conhecimento da modernidade implica, igualmente, que seja tida em conta a questão do olhar. Aceitando-se como sólida vocação desse paradigma a associação entre "realidade" e verdade, ou entre busca do visível e vontade de verdade, compreende-se que qualquer desvio da problemática em direção a uma recolocação do obscuro e da opacidade na linha de prioridades do conhecimento seja, por si só, fator de perturbação sobre o entendimento canônico daquela vontade de verdade. E, de fato, como aceitar sem perturbação que a verdade possa, de alguma maneira, produzir opacidade? Foucault, ao analisar o que considera serem os grandes temas privilegiados pelos relatos

(9) Claude Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem*, Campinas, Ed. Papirus, 1989.

(10) *Idem*.

legitimadores do presente, assinala que não são as condições políticas e económicas da existência que constituem, em si mesmas, obstáculos a desmontar e a descodificar em ordem à busca da verdade, mas sim "certos domínios de saber [...] em que se formam o sujeito e as relações com a verdade". Donde, refere, "só se desembaraçando desses grandes temas do sujeito, do conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzscheano, se poderá fazer uma história da verdade'^11). Logicamente, este abandono da vontade de verdade como busca do absoluto ocasiona uma certa desordem na tradição do conhecimento científico. O motivo por que assim acontece é pelo fato de essa mutação implicar, também, uma mutação ao nível da própria temporalidade. E, com a actual mutação ao nível do lugar da experiência, hoje "acelerada" de modo irreversível, é possível falar, se não de uma "epistemologia da incerteza" (a validade das leis científicas teria forte carácter de reversibilidade), pelo menos de uma convicção segundo a qual, em vez de verdades universais e imutáveis, estamos diante de interpretações e narrativas. Qual a legitimidade desta leitura? Quais os pressupostos que a fundamentam?

3. *Aceleração da experiência e condições de verdade*

Para desenvolvermos um exercício reflexivo da maior utilidade, ao estar em causa a questão do tempo em articulação com a questão da verdade, é conveniente reportarmo-nos a Bergson. Ao falar de uma *experiência do verdadeiro* que, segundo ele, se projeta a si própria no tempo que a precedeu, ele diz que o que aí está em causa é apenas um "anacronismo e uma ilusão", dado tratar-se daquilo a que ele chama o "movimento retrógrado do verdadeiro". Eis por que motivo ele dirá que "a verdade só pode ser pensada como sendo uma experiência relativa ao tempo [sendo que,] sob essa ótica, não há narrativa mestra ou perspectiva realista que forneça um repertório de fatos fora do mito"^(12).

(ⁿ) **Michel Foucault**, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Ed. Nau, 1999, pp. 27 e 142.

(¹²) **Henri Bergson**, *Matéria e Memória*, São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 290. Para um enquadramento do pensamento de Bergson sobre este

A propósito do *mito*, convirá recordar aqui, com Lévi-Strauss, que o mito não é poema, nem ciência, nem filosofia, embora coincida com o primeiro por seus processos (função poética), com a segunda por sua lógica e com a última por sua ambição de nos fornecer uma idéia do universo. Sob esse enfoque, a verdade científica (e a ciência, para Lévi-Strauss, traduz o mito através de sequências de proposições) constitui-se em uma narrativa que pretende explicar a lógica do universo⁽¹³⁾. Querirá isto dizer que a verdade científica, tal como ela é concebida na tradição ocidental moderna, assenta na construção de narrativas de tipo mítico? Há aqui uma situação algo paradoxal. De fato, o mito é constituído de uma lógica que não se encaixa na concepção do saber moderno, que criou uma linguagem desvinculada do mito. Mas, por outro lado, se tivermos em conta que o ideal de

assunto, ver, entre outros: Maurice Merleau-Ponty, *Elogio da Filosofia*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993, pp. 25-38; Gilbert Durand, *As estruturas antropológicas do imaginário*, São Paulo, Martins Fontes Editora, 1997; Arthur I. Miller, *Intuitions de Génie: images et créativité dans les sciences et les arts*, Paris, Flammarion, 1996. O pensamento ocidental tem se caracterizado por desvalorizar ontologicamente a imagem e psicologicamente a função da imaginação. Em muitos momentos a imaginação é vista como responsável por erros e falsidades. Bergson, ao abrir novas dimensões para um *continuum* da consciência, ensaia uma ruptura, mas esta, segundo Durand (*ob. cit.*), não se estabelece, pois ele ainda reduz a imagem à memória, espécie de contador da existência, que funciona mal no abandono do sonho mas que volta a organizar-se pela atenção perceptiva da vida. Tanto a tendência da miniturização da imagem quanto a recordação da mesma cometem o erro de "coisificarem" a imagem e seu dinamismo, alienando a sua função principal que é conhecer, mais do que ser. Durand acredita que a imagem aparece como sombra do objeto, ou ainda um objeto fantasma, sem consequências, em Bergson. Sendo assim, os objetos imaginários sempre foram tomados como duvidosos, como fomentadores do erro. A desvalorização da imagem não corresponde de modo algum ao papel que ela desempenha no campo das motivações culturais. Ainda segundo Durand, as teorias que falam sobre a imagem destroem-na, pois fazem uma teoria da imaginação sem imagens. Será preciso lembrar, no entanto, que Bergson postulou a existência de uma misteriosa intuição e assim permitiu transferir o espírito ao coração das coisas, a fim de fundarem a sua unidade. E, para Miller (*ob. cit.*), Bergson, ao falar do "balanço vital", convidou todo mundo a viajar além do objetivismo e do tédio do reino enigmático.

⁽¹³⁾ Claude Lévi-Strauss, *O Pensamento Selvagem...*, p. 15.

cumulatividade que, no contexto da modernidade, sustenta a verdade, inscreve esta última num tempo histórico a solicitar um esforço narrativo, então aquela hipótese merece, ao menos, ser colocada. Pois, como explica Durand, todo o mito é uma relação com o tempo, é sobretudo "uma procura do tempo perdido". Mais ainda: o mito "é um esboço de racionalização [sobre um mundo à partida não coincidente com a razão desse esforço], pois utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias"⁽¹⁴⁾. Não choca reconhecer, portanto, usando a afirmativa do autor, que também a idéia de uma verdade absolutizada pela ciência moderna, ao pretender conferir uma ordem a um mundo não previamente organizado de acordo com os seus cânones, se formulou *narrativamente*. Não podia formular-se a não ser *narrativamente*.

Não é, assim, por acaso que diversos autores, ao abordarem a presente redefinição do legado moderno e as tendências do conhecimento na contemporaneidade, colocam a questão do *relato*. Vattimo refere-se a este tempo como o de "uma crescente falta de fé na razão clássica como topos privilegiado e unívoco a partir do qual avaliar o presente e o futuro, [e o da] carência de credibilidade nos *grandes relatos legitimadores (metarrelatos)* que davam sentido a esse presente e ao futuro que se havia de seguir"⁽¹⁵⁾. Se já não há um relato único que nos conduza, encontramos-nos em uma situação onde a verdade, tal como relatada nos metarrelatos que davam sentido e legitimação a tempos tão diversificados e que legitimavam posturas que se mantinham, fazendo com que a continuidade prevalecesse diante da fragmentação e da descontinuidade, já não possui lugar. A imagem dada por Vattimo, a este respeito, é a de uma sociedade sem pai, na qual cada um deve ser seu próprio pai e constituir-se em sua própria autoridade, onde cada indivíduo se vê obrigado a inventar condutas⁽¹⁶⁾.

⁽¹⁴⁾ Gilbert Durand, *ob. cit.* p. 374.

⁽¹⁵⁾ Gianni Vattimo, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 68-69. Ver também, do mesmo autor, *As aventuras da diferença. O que significa pensar depois de Heidegger e Nietzsche*, Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 161-187.

⁽¹⁶⁾ *Ibidem*.

Com o fim dos metarelatos, assistiremos, tendencialmente, a uma prevalência dos pequenos relatos (como que *mitemas*)? Urna coisa parece certa: a persistência de um carácter narrativo, ainda que revestindo modalidades cada vez mais diferenciadas, ao nível das formas produtoras de conhecimento e de informação. Bhabha, relendo análises de Jameson, chama a atenção, por exemplo, para "as superfícies simulacrais das instituições da mídia ou [para aquelas] práticas da indústria cultural que produzem investimentos libidinais de carácter mais narrativo"⁽¹⁷⁾. O desafio, então, estaria em redefinir a relação do passado (continuidade), com um presente disjuntivo: encenando o passado como mito, memória, história, uma temporalidade interativa que reinscreve as "lições do passado" na textualidade do presente.

Inegavelmente, pesa sobre estas questões a atual onnipresença do fator "velocidade", a qual constitui, para Paul Virilio, "a alavanca do mundo". Na atual velocidade, o mundo está chegando a um ponto de instantaneidade nos nossos deslocamentos. Para o autor, passamos do tempo extensivo da história ao tempo intensivo de uma instantaneidade sem história, sendo a velocidade uma alucinação de perspectiva que destrói toda a extensão da cronologia⁽¹⁸⁾ (uma leitura corroborada pelas análises de um Derrick de Kerchove sobre a aceleração da experiência introduzida pelos computadores numa cultura até então ritmada pela temporalidade televisiva)⁽¹⁹⁾. Dentro desta perspectiva, a verdade dos fenómenos é sempre limitada pela sua velocidade. A lei que determina que um corpo não pode estar presente no espaço onde há outro corpo, já está defasada. A tele-presença não só permite isso quanto complexifica a questão da *percepção própria*: onde se situa a presença?; onde estou eu se eu estou em toda parte? O ser torna-se incerto quanto à sua posição no espaço e indeterminado quanto ao seu verdadeiro regime de tempo. Uma temporalidade, portanto, "que não anda e sim se expande", como diz

(17) Homi K. Bhabha, *O Local da Cultura*, Belo Horizonte, UFMG, 1994, p. 304.

(18) Paul Virilio, *A inércia polar*, Lisboa, D. Quixote, 1993, p. 128.

(19) Derrick de Kerchove, *A Pele da Cultura*, Lisboa, Relógio D'Água, 1997, p. 218.

Silva⁽²⁰⁾, e que, assim sendo, perturba fortemente a possibilidade de afirmação de uma verdade fixa sobre as premissas que construíram as narrativas unificadoras. Com elas, é também a lógica consensual como suporte do verdadeiro que sai abalada desta aceleração da experiência e desta mutação ao nível dos regimes de temporalidade.

E precisamente neste contexto que um autor como Lyotard salienta não existir "nenhuma razão para pensar que seja possível determinar metaprescrições comuns a todos os jogos de linguagens e que um consenso sujeito a revisão, como o que reina num dado momento na comunidade científica, possa englobar o conjunto das metaprescrições que regulam o conjunto dos enunciados que circulam na coletividade. E ao abandono desta crença que se liga o declínio atual das narrativas de legitimação, quer sejam tradicionais quer modernas (emancipação da humanidade, devir da Idéia)"⁽²¹⁾. Por essa razão, não lhe parece possível a legitimação de um consenso universal. E, de alguma maneira, a ausência do consenso tem um efeito desestruturante sobre a verdade. Acresce, ainda seguindo esta linha de raciocínio, que o gradual livre acesso às memórias, aos arquivos históricos, aos bancos de dados, à informação, levam a inúmeras possibilidades, tantas quantas os enunciados da língua possibilitarem, fazendo com que qualquer discurso, inclusive o científico ou o filosófico, sejam apenas uma perspectiva. As mudanças ocasionadas pela indústria cultural, pela mídia e pelas novas técnicas, vieram permitir algo como um processo multifacetado de *reescrita*. Que sentido poderia ter esta reescrita?

Hipótese consistente é a que decorre dos trabalhos de Prigogine. Ao fixar-se nos processos de auto-organização e de ordem passíveis de emergir em sistemas caóticos, o autor é levado à idéia de que o fenômeno da desordem não inibe, antes estimula, os processos organizativos e a própria renovação constante do universo⁽²²⁾. Assim, aquela reescrita poderia ser pensada como a possibilidade de

⁽²⁰⁾ **Mozart L. Silva**, *Novas Tecnologias. Educação e Sociedade na Era da Informação*, Belo Horizonte, Aitêntica, 2001.

⁽²¹⁾ **Jean-François Lyotard**, *A condição pós-moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989, p. 129. Ver também, do autor, a obra *O Inumano. Considerações sobre o tempo*, Lisboa, Estampa, 1990, p. 37.

⁽²²⁾ **Ilya Prigogine**, *O fim das certezas*, São Paulo, UNESP, 1996.

descrever o caótico e de trabalhar com ele e sobre ele. No fundo, tratare de reinventar uma reordenação intelectual que permita reescrever a complexidade e não eliminá-la em favor de uma verdade absolutizada. Não que o problema da verdade tenha prescrito. Ocorre apenas que vivemos hoje num mundo marcado pela inovação, a incerteza, e o desequilíbrio, e em relação ao qual pode afirmar-se, como numa expressão de Carlos Drummond de Andrade, que "a porta da verdade estava aberta, mas só deixava passar meia pessoa de cada vez".