

# Natureza e cultura. Será que o humano deixará de nos ser tão estranho?

Alberto Oliva

*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)*

discurso 41



*What a piece of work is a man, how noble in reason, how infinite in faculties [...] in apprehension how like a god! The beauty of the world, the paragon of animals – and yet, to me, what is this quintessence of dust?*  
(Shakespeare, *Hamlet*, ato 2, cena 2)

### *O que existe em si e por si: a substancialização dos objetos de estudo*

Considerava Kant (28, p. 34) um escândalo ter a filosofia, e a razão humana em geral, de aceitar a existência de coisas externas à consciência com base apenas na fé. Ainda hoje perduram as querelas entre realistas e idealistas. O escândalo das ciências sociais não é menor que o da filosofia. As divergências substantivas são extensivas e as disputas metodológicas endêmicas. Pulverizado, o *Methodstreit* nas ciências sociais já não fica mais polarizado entre os propositores do método idiográfico e os defensores do nomotético. As discrepâncias ontológicas são tão pronunciadas que geram incomensuráveis abordagens – como as individualistas e as holistas – sobre os fatos da vida psicossocial. A pesquisa se desenrola nas ciências sociais sem que se consiga consensualmente estabelecer avanços explicativos e obsolescências teóricas.

Alguns dos pais fundadores das ciências sociais tomaram as naturais como modelos metodológicos. Outros procuraram diferenciá-las, apresentando-as como requerendo a aplicação de técnicas de pesquisa próprias e a elaboração de inventários ontológicos peculiares. Ainda hoje se debate se o método científico é um só para todas as ciências – visão defendida de Hobbes ao empirismo lógico, passando por Comte – ou se cabe separar completamente as *Geisteswissenschaften*, preocupadas em apreender *sentidos*, das *Naturwissenschaften* voltadas para o estabelecimento de leis causais. Exagera Eagleton (20, p. 136) ao afirmar que “as

ciências humanas sempre desprezaram as ciências naturais, [que] essa antipatia antes tomava a forma de ver os cientistas como matutos execráveis [e que] hoje assume a aparência de uma desconfiança com relação a qualquer conhecimento transcendente”.

A ausência de diálogo entre as ciências, principalmente entre as que investigam fatos ontologicamente contíguos, tem várias causas. Entre essas causas merece destaque a adoção da *pressuposição absoluta* que estatui que cada ciência precisa, para se constituir, se tornar dona de um pedaço da realidade, ou seja, estabelecer a independência ontológica de seu objeto de estudo e a autarquia explicativa de suas teorias. Collingwood (10, p. 32) caracteriza as *pressuposições absolutas* como esquemas gerais de abordagem da realidade. São elas que definem como ver a realidade, como a ela se dirigir, o que nela buscar. São decisivas para a escolha da modalidade de teoria por meio da qual se procura organizar e hierarquizar o que no campo possível de observáveis se toma como fato ou evento. Como não são verificáveis ou refutáveis – se o fossem seriam relativas –, não há como qualificá-las de verdadeiras ou falsas. Apesar de não darem respostas, encaminham *tipos* de resposta.

As ciências que substancializam seus objetos de estudo se envolvem, ainda que involuntariamente, com uma metafísica tipicamente elaborada por pensadores racionalistas. A concepção de substância que as ciências pressupõem é bastante próxima da esposada por Descartes (13, I, 51, p. 118): aquilo que existe de tal modo que não necessita de nenhuma outra coisa para existir; o que, dada a suficiência de sua existência, não precisa do outro para ser. E que depois foi retomada por Spinoza (43, III, p. 22): o que não depende de qualquer outra coisa para existir, o que existe em si e por si mesmo é concebido.

A pressuposição absoluta que promove a *substancialização* dos objetos de estudo leva cada ciência a postular uma espécie de assenhoreamento cognitivo de um *pedaço* da realidade – o físico, o químico, o biológico, o psicológico, o social, o econômico,

etc. – ao qual atribui independência ontológica. Se cada ciência tem *um* objeto com existência totalmente separável dos demais, pode sobre ele pretender exercer completa autoridade explicativa. Consequência de cada ciência ter um objeto que é só dela é o insulamento das explicações forjadas pelas diferentes ciências. Em sua infância, as ciências abraçaram a pressuposição absoluta da substancialização com o objetivo de legitimar sua fundação. Só que com o passar do tempo a substancialização acabou se tornando um entrave à interação entre as ciências.

Presas à pressuposição absoluta da substancialização, cada ciência social lida com os  *fatos* que investiga como se constituíssem um universo autossustentado. Durkheim (17, p. 349) encarna de forma modelar esse tipo de visão quando afirma que “se a sociologia existe, só pode consistir no estudo de um mundo ainda desconhecido, diferente daqueles que exploram as outras ciências [...] esse mundo nada é se não é um sistema de realidades”. Para ele, o social é um domínio da realidade isolável dos demais e produtor de determinações causais exclusivas. Por isso as explicações buscadas para o que nele ocorre não precisam levar em consideração o que se verifica em domínios contíguos. Com base nesse tipo de visão, Durkheim aborda o suicídio partindo do pressuposto de que tem uma etiologia exclusivamente social. As causas que determinam sua ocorrência são unicamente sociais. Esse tipo de  *exclusivismo* explicativo, de monopólio causal, torna ciências como a psicologia desimportantes para a sociologia.

É a  *substancialização* do objeto de estudo que leva uma ciência a se apresentar como “proprietária” de um pedaço da realidade, a se considerar a única autoridade epistêmica sobre ele e a única apta a fazer o inventário ontológico de seus traços distintivos. Em ciências sociais, a pressuposição absoluta da substancialização transforma em entidade autossustentada o que não passa de um conjunto de propriedades destacáveis no que se estuda. É controverso que o psicológico, o social, o político, o econômico constituam domínios ontológicos completamente separáveis, a

ponto de se poderem construir explicações dos fenômenos que ocorrem em cada um deles, desconsiderando as interdependências entre eles. A substancialização é também uma das causas que levam as ciências sociais, já no ponto de partida, a se envolverem em debates ontológicos nos quais às teorias que privilegiam ontologicamente indivíduos se contrapõem as que destacam coletivos.

A delimitação de áreas de competência começa a deixar de ser produtiva quando da justificada preocupação em demarcar os vários domínios da pesquisa se vai para o fechamento das fronteiras entre as ciências, quando a busca de autonomia explicativa passa a se escorar em separatismo ontológico. Demarcações ontológicas que acabam dando origem a uma profusão de estudos autocontidos apartam até o que na realidade se apresenta sistemicamente associado. Entendemos que a baixa integração entre as ciências sociais se deve principalmente ao fato de cada uma *substancializar* seu objeto de estudo. Deixa de ser fundamental para as ciências buscarem interlocução, articularem resultados, se cada uma se vê tratando de algo que existe em si e por si, se não há complementaridade ontológica entre seus objetos e interdependência explicativa entre suas teorias.

A substancialização dos objetos de estudos é improfícua por promover a absolutização do que é *setorial* e/ou *relacional*. Divorciar, por exemplo, o psicológico do social, pode ser um imperativo da divisão social do trabalho intelectual, uma necessidade ditada pela especialização da pesquisa científica. Mas não devem as ciências perder de vista que tratam de fatos que são separáveis mais por razões de reconstrução teórica que por diferenças *naturais*. As ciências sociais se recusam a reconhecer que seriam mais produtivas se encarassem os fenômenos que investigam como ontologicamente comunicantes, como passíveis de sofrer dupla ou múltipla determinação causal. E avançariam ainda mais se buscassem na pesquisa genética e bioquímica complementação *explicativa*.

A relevância de se identificar o que os fenômenos têm de especificamente psicológico, social ou biológico não justifica des-

curar que, em se tratando do estudo do humano, a identidade de cada fenômeno também resulta de sua associação com os demais. Como as diversas dimensões do ser do homem têm boa parte de suas identidades determinada pelas relações que contraem entre si, não se justifica substancializar nem o cultural nem o natural. A substancialização dos objetos de estudo se baseia no pressuposto ontológico de que existem *realidades* autossubsistentes, quando, o que há, são diferentes *tipos de fato*. O que se faz ao substancializá-los é isolá-los, absolutizá-los, perdendo-se de vista o que em cada tipo é fruto das interações com os demais.

Como o comportamento humano possui destacadamente componentes psicológicos, culturais e genéticos, caracterizá-lo mais de um ou de outro modo depende do *ponto de vista* explicativo instaurado. Como não há diferentes substâncias apropriadas pelas ciências sociais, não se justifica conferir estatuto de reino ontológico independente às coleções de *fatos típicos* destacadas por cada uma de suas ópticas explicativas. O ponto de vista adotado indica que tipo de investigação está sendo conduzido e a que constelação de fatos se está dando destaque. Sendo assim, a explicação biológica e a cultural do humano não são alternativas ou excludentes – são *pontos de vista* sobre um mesmo objeto de estudo.

#### *O que tem mais ser: a hierarquização dos objetos de estudo*

A adoção da pressuposição absoluta de que cada ciência *possui sua* substância – e pode ficar a ela adstrita – desemboca na formação de *ismos*. Um *ismo* se forma quando uma ciência além de postular ter *seu* objeto-substância, com monopólio explicativo sobre ele, também atribui a ele uma “superioridade” ontológica que se traduz na determinação causal que exerce sobre os demais. Para transformar o fator que privilegia em determinante dos demais, um *ismo* precisa primeiramente encará-lo como *causa sui*, como podendo ser explicado sem qualquer referência a qualquer

outro. Para se acreditar que o econômico determina outras instâncias da realidade, sem ser por nada determinado, parte-se da suposição de que ele se explica por si mesmo. Os *ismos* implicam que um domínio da realidade não só existe em si e por si como também que o que nele ocorre determina o que acontece alhures.

Além de ser a principal responsável pela autarquia artificial das ciências que se imaginam lidando com domínios autossubsistentes da realidade, a substancialização dos objetos de estudo tende a desembocar no imperialismo explicativo-ontológico de uma ciência, na atribuição de dominância a um tipo de fato(r) sobre outros. E assim nascem o culturalismo, o biologismo, o economismo, o politicismo (a redução de tudo a relações de poder), o psicologismo, o historicismo, etc. Da transformação dos objetos (de estudo) em substâncias autossubsistentes se costuma ir para a postulação da *determinação* dos fatos de uma substância sobre os das demais. E com isso se acaba, no fundo, retirando dos objetos de estudo, ao menos de boa parte deles, o estatuto de substância que lhes tinha sido originalmente concedido. A hierarquização dos objetos de estudo busca contornar o “isolacionismo” decorrente de substancializá-los. A “pretensão metafísica” de hierarquizar os objetos de estudo das várias ciências ambiciona estipular o que tem *menos ou mais ser*. Destacar algo como *determinante em última instância* é o artifício empregado para evitar que a multiplicação de substâncias deságue em sobreposição e incomunicação entre as ciências.

A história das ciências sociais tem sido um longo debate em torno do que tem *mais ser*, do que é decisivo para que determinados fatos ocorram. Exemplifica isso as abordagens que se polarizam na ênfase ao indivíduo ou ao coletivo, ao cultural ou ao natural, ao psicológico ou ao social, ao econômico ou ao político. Hierarquizações ontológicas se escoram na pressuposição absoluta de que há dois tipos de realidade: a do fenômeno e a do epifenômeno. O problema é que não contam com evidência empírica capaz de respaldá-las. Revelam-se improdutivos os debates entre

naturalismo e culturalismo em razão de, além de substancializarem “alguma coisa” – *nature* ou *nurture* –, concederem primazia ontológica a uma delas.

Ao se supor que a realidade se compõe de várias regiões ônticas, o caminho tentador é o de se conferir a uma delas o poder de determinar o que ocorre nas demais. Se o econômico é o determinante em última instância do político, do psicológico e do social, então só ele é realmente uma substância, só ele precisa ser explicado. Mas nesse caso fica inviabilizada a pretensão de cada ciência de ter sua substância. É comum a ciência que se apresenta como a detentora da única substância tentar ocultar seu imperialismo ontológico – e, *ipso facto*, explicativo – se dizendo provedora de uma visão sistêmica. Só que absolutizar um tipo de fato, subordinando os demais a seu “imperialismo causal”, nada encerra de explicação sistêmica. Na maioria dos casos, as teorias reducionistas sequer propiciam o bom entendimento do funcionamento da dimensão que privilegiam.

A pressuposição de que cada objeto (de estudo) pode ser dissecado e explicado de forma isolada, não relacional, ou destacado como determinante do ser dos outros, está na origem de parte significativa das confusões conceituais e das lacunas ontológicas das ciências sociais.

#### Nomos x *physis*. *Cultura x natureza*

A polarização entre culturalismo e naturalismo foi esboçada na aurora da filosofia grega. A distinção entre *physis* e *nomos*, bem documentada por McKirahan (34, p. 390-413), tem semelhanças de família com a dicotomia atualmente muito debatida entre *nature* e *nurture*. Os gregos davam a *physis* um significado um pouco diferente do que hoje se tende a entender por “natureza” ou “natural”. Além de expressar o princípio de que tudo que nasce está destinado a ser o que deve ser e não outra coisa, a “*physis*” era também usada para designar o que permanece invariante, imu-

tável ou, pelo menos, constante. Não por acaso, o senso comum emprega o adjetivo *natural* para designar também o que espontaneamente é de determinado modo ou o que não tem como ser diferente.

Contrapondo ao naturalmente *dado* o que é fruto de convenção – produto humano –, as ciências sociais se dedicam a estudar o que na vida pessoal e social se caracteriza por *poder ser diferente do que é*. Como o convencional poderia não ter existido e não precisa ser como é, torna-se crucial entender como se impõe com força igual ou até superior ao natural. Onde quer que esteja a espécie humana, há vida social organizada com base em regras e convenções. Mas, quando se comparam sociedades, se constata que o conjunto de convenções varia consideravelmente e que o considerado normal em uma é rechaçado com veemência em outra. A diversidade, junto com a estranheza que provoca, leva Heródoto (27, Livro Terceiro, 38, p. 97-8) a endossar o *dictum* de Píndaro de que a lei [ou costume] é o rei de tudo. Como convenção não é inevitável ou necessária, não se impõe *por natureza* com base em que as consciências a aceitam? São convencidas ou coagidas a viver em consonância com os produtos *arbitrários* – por exemplo, regras de conduta, rituais coletivos e procedimentos institucionais – da cultura?

Para Tylor (47, p. 35), cultura ou civilização é um conjunto complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, direito, costumes e outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. A cultura é a totalidade das criações ou produtos, tanto materiais quanto imateriais, do homem. O que diferencia o cultural do natural é o tipo de contribuição que o homem dá para a formação e a identidade de alguma coisa. Introduzidos pelo homem, os costumes resultam das ações que os homens executam voluntariamente e não instintivamente. De Heródoto a Freud, passando por Montaigne, tem se destacado que os costumes são variáveis. E atribui-se isso a serem produtos humanos. De forma recorrente se contrasta a variabilidade do

costume com a constância na natureza sem deixar de reconhecer que a diversidade não impede a existência de uniformidades nas ações dos homens.

A distinção clássica entre *physis* e *nomos* é equivalente à que subsiste entre o constante e o variável e, em parte, entre o instintivo e o voluntário. Em contraposição ao convencional, variado e mutável, o natural é o que em toda parte tem a mesma identidade, resulta das mesmas causas, e não existe em função de as pessoas pensarem deste ou daquele modo. Enquanto a *physis* é sempre a mesma em todos os lugares, já que fruto do universal e do necessário, o *nomos*, assim como a cultura, varia de locação para locação. É *physis* o que sofre mudanças por ação de forças intrínsecas, *nomos* o que é humanamente constituído e modificado, o que é de determinada forma como resultado da elaboração humana. O humano é moldado por aquilo que ele mesmo cria; e o que ele cria passa a existir para ele como se não fosse obra sua. O homem inventa a linguagem e fica com sua fala e pensamento presos à sua gramática, estatui regras e é compelido a segui-las, cria instituições e passa a ter seu comportamento controlado por poderosas engrenagens, e assim por diante.

É comum confundir "natureza" com o princípio de produção das coisas e dos organismos. Ou, de forma mais genérica, com a totalidade das coisas ou realidades existentes. Aristóteles (1, 192a, p. 268) sustenta que "das coisas que existem, algumas existem por natureza, algumas por outras causas". De modo didático afirma que "por natureza" os animais e suas partes existem, assim como as plantas e os corpos simples (terra, fogo, ar, água). Segundo o estagirita, todas essas coisas mencionadas apresentam uma característica que as diferencia das coisas que não são constituídas por natureza: "cada uma tem *em si mesma* um princípio de movimento e repouso [...] por outro lado, uma cama e um casaco e qualquer coisa do tipo [...] não têm, na medida em que são produtos da arte, impulso inato de mudança. [...] a natureza é fonte ou causa de estar em movimento ou em repouso".

Como assinala Mill (35, p. 8), “natureza” “não significa tudo que acontece, mas o que ocorre sem agência ou sem a agência voluntária e intencional do homem”. Sendo, como propõe Mill, o nome coletivo para tudo que é ou para tudo que é por si mesmo, não abarca o *man-made* e, principalmente, tudo aquilo que deve sua existência ao simbolismo. Se há duas realidades – uma natural *dada* e outra cultural *construída* – obedientes a fatores próprios de (re)produção, o desafio é determinar como se (des)encontram na formação do ser do homem.

Tendo como pano de fundo a distinção entre *physis* e *nomos*, Lévi-Strauss (31, p. 46) sustenta que o critério primeiro capaz de identificar o cultural é a presença e a aceitação de normas: “onde quer que a regra se manifeste, sabemos com certeza que estamos no domínio da cultura”. Já a universalidade é, para ele, o critério capaz de identificar o que é da ordem da natureza: “tudo que é constante em todos os homens se aparta necessariamente do domínio dos costumes, das técnicas e das instituições que diferenciam e opõem os grupos”. À luz do duplo critério – da variabilidade e da universalidade – se tem pretendido separar os elementos culturais dos naturais.

Para Lévi-Strauss (*id.*, p. 46-7), “tudo que é universal no homem pertence à ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade ao passo que tudo que é submetido a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular”. Sendo esse o caso, a natureza uniformiza e a cultura diferencia. Mas será que não se defronta essa teoria com contraexemplos? Como o próprio Lévi-Strauss (*id.*, p. 47) reconhece, o complexo conjunto de crenças, costumes, normas e instituições designado por *proibição do incesto* suscita dificuldades especiais de classificação. Congrega caracteres definidos como atributos diferenciadores tanto da ordem natural quanto da cultural: constitui uma regra social que, única entre todas as outras, possui caráter universal por mais que sua extensão varie. Apesar das variações arbitrárias – as relações sexuais nem sempre são proibidas apenas no âmbito da

família nuclear – o princípio prevalece em toda parte.

Por ser uma regra, a proibição do incesto é cultural. Mas, estando presente em todas as sociedades, é também universal, o que torna necessário caracterizá-la como natural. Como explicar isso? Supondo que não possa ser as duas coisas, como enquadrá-la? Uma hipótese é encará-la como uma convergência entre o cultural e o natural. Rechaçando-a, Lévi-Strauss (*id.*, p. 60) enxerga no casamento exogâmico uma espécie de imperativo comunitário positivo: “a partir do momento em que não me permito o uso de uma mulher, que se torna assim disponível para outro homem, existe em algum lugar um homem que renuncia a uma mulher, que se torna por isso disponível para mim”. Além de tudo, cumpriria a função latente de servir para aproximar pessoas de grupos diferentes, impedindo que as famílias se fechem, vivam isoladas, deixando de ter contato direto com os que estão fora dela.

A visão de Lévi-Strauss, que vê no tabu do incesto, confundido com exogamia, a origem da cultura, é contestada, por exemplo, por Fox (22), que enxerga continuidade evolutiva entre o parentesco humano e não humano: os sistemas de parentesco humano são em parte intrusões culturais na natureza humana e em parte expressões da natureza humana. Além disso, os rudimentos do parentesco humano são encontrados entre os primatas não humanos. Essas visões divergentes indicam ser no mínimo controversa a tese de que a proibição do incesto é a forma que a *astúcia da cultura* encontrou para introduzir e fazer prevalecer a exogamia.

Como exemplifica a argumentação de Lévi-Strauss, as ciências sociais estão sempre às voltas com a necessidade de demarcar de modo conceitualmente preciso e empiricamente respaldado o que resulta da *physis* e o que resulta do *nomos*. É sempre tentador substancializar o cultural ou o natural. É forte a tendência a colocar o homem no reino do simbólico, a *espiritualizar* sua existência conferindo à cultura o poder de reprogramá-lo, contrariando o rígido *script* que a natureza prepara para ele. O fato é que a substancialização da natureza ou da cultura resulta de

ser parcial e precário o conhecimento do papel representado por cada uma na formação e evolução da espécie humana. Se o “ser originário” do homem deve tudo à natureza, à cultura deve muito do que veio a ser.

*A natureza do homem ou a natureza no homem?*

A antropologia tem historicamente resistido à ideia de que outras espécies, além da humana, têm cultura. Cultura complexa seria exclusividade de nossa espécie. Ao construir culturas, o homem arrebataria da natureza o privilégio da criação. Se de fato esse é o caso, o que permite à espécie humana ter esse poder? E por que ínfimas diferenças genéticas entre a espécie humana e as demais são tão diferenciadoras? Na discussão preocupada em determinar o que há de *natural* e de *cultural* no homem, acaba merecendo destaque a questão do que o torna especial como espécie.

Filósofos naturalistas ou fisicalistas como Carnap, Schlick, Neurath, Nagel, Quine e Hempel encaram a natureza como a totalidade de tudo que existe. Na opinião de Carnap (6, p. 884) “todos os empiristas abandonaram a crença anterior de que há uma diferença fundamental, uma diferença de espécie, entre o homem e outros animais”. Os cientistas também têm cada vez mais questionado a visão que atribui a singularidade humana a um “milagre cultural”. É o que faz Gould (25, p. 251) quando observa que

para Linnaeus, o *homo sapiens* era tanto especial quanto não especial [...] infelizmente, especial e não especial veio a significar não biológico e biológico ou natureza e ambiente [*nurture*]. Essas polarizações são sem sentido. Humanos são animais e tudo que fazemos se situa em nosso potencial biológico.

À luz dessa óptica, o homem é sempre parte da natureza. Nada nele há que possa se colocar acima dos determinantes últimos da natureza. O fato de pertencer a uma cultura não transfor-

ma o ser do homem a ponto de deixar de ser o que a natureza o obriga a ser.

De *faber*, produtor de ferramentas e instrumentos, a *sapiens*, construtor de saberes, passando por *symbolicum*, criador de significados, não tem faltado modos mais ou menos adequados de apontar, mas não de explicar, o que singulariza o homem. Deacon (12, p. 21) assim apresenta a imagem tradicional sobre os humanos: “a designação de nossa espécie – *sapiens* – sugere que o atributo distintivo dos seres humanos é uma habilidade cognitiva ímpar [...] nenhuma outra espécie chega perto [...] o restante de nossa biologia é quase incidental”. Para se explicar a superioridade dos humanos, pode-se pensar que a maleabilidade biológica lhes abre várias possibilidades de ser e que disso se aproveita a cultura para exercitar sua atividade modeladora. Há, no entanto, quem situe, como é o caso de Wilson (50, p. 549), até a flexibilidade comportamental entre as coisas geneticamente determinadas: “os genes que promovem a flexibilidade no comportamento social são fortemente selecionados no nível individual”.

Na segunda edição de 1967, vinte anos depois da primeira, de *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss se diz perturbado por terem sido descobertos entre os animais – insetos, peixes, aves, mamíferos – procedimentos de comunicação que utilizam símbolos. Alguns deles se mostram capazes inclusive de empregar instrumentos. Estudiosos passam a defender, nos antípodas da antropologia tradicional, que o que diferencia o homem da vida “puramente” animal é a emergência de certas estruturas cerebrais. No capítulo final de *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss (30, p. 327) afirma que “a oposição entre natureza e cultura, na qual tanto insistíamos, parece hoje oferecer um valor principalmente metodológico”. E defende a resolução do humano no não humano, o estudo dos homens como se fossem formigas, já que “incumbe às ciências exatas e naturais reintegrar a cultura na natureza e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas”.

Nos últimos quarenta anos, quase todos os predicados atribuídos aos humanos como distintivos têm sido por muitos estudos vistos como compartilhados com outras espécies. Beck (3) procura mostrar que a fabricação de instrumentos está presente em muitas espécies de animais. Na visão de Cheney e Seyfarth (9), o mesmo se verifica com relação a sistemas avançados de comunicação vocal. Parker e Gibson (36) acrescentam que tais sistemas têm natureza linguística. Também o comportamento social dos primatas tem sido cada vez mais aproximado do dos humanos. De Waal (14) e Byrne e Whiten (5) o caracterizam como complexo – a ponto de, por exemplo, envolver manobras políticas – e flexível o suficiente para se adaptar às condições específicas de diferentes processos de interação.

Tem sido também questionada a visão de que os grandes símios carecem de uma teoria da mente ou de autoconsciência. Na pior das hipóteses, estaria menos desenvolvida que nos humanos. Caso se justifique retirar dos humanos essas singularidades, o que os faria diferentes? Alguns apresentam como traço distintivo a crença em seres supernaturais. Ao que tudo indica, os chimpanzés não têm seu comportamento afetado por crenças (proto)religiosas. Dunbar (15, p. 167) afirma que “a religião seria um traço verdadeiramente universal entre os humanos”. Com isso concorda Mithen (39, p. 147-8): “a propensão a ter ideias religiosas parece pervasiva entre seres humanos e exclusiva à nossa espécie”. Em sua opinião, “os símbolos materiais envolvidos no comportamento religioso, especialmente os que representam seres supernaturais, parecem capturar o epítome da capacidade simbólica humana”.

Pode-se encarar a natureza como o universal moldável e a cultura como as particularidades introduzidas na plasticidade biológica. Mas não se justifica substancializar, como adverte Geertz (24, p. 10-1), a cultura imaginando-a “como uma realidade ‘super-orgânica’ autocontida, com forças e propósitos próprios, já que isso equivale a reificá-la”. O culturalismo que rejeita a “metade natural” do *homo sapiens*, encarando o salto evolutivo por ele re-

presentado como uma espécie de “milagre da cultura”, pode ser mais uma ilusão do homem sobre si mesmo. Colocar o humano fora e acima da natureza é uma tentativa idealista de negar o substrato biológico da espécie humana. Longe de ser sustentada pela evidência empírica, a absolutização da cultura, a entronização do *nomos* em detrimento da *physis*, pode ser uma maneira de a espécie humana inconscientemente atribuir a si mesma originalidade e superioridade.

Indaga Darwin (11, C, p. 166): “por que o pensamento, sendo uma secreção do cérebro, é mais maravilhoso que a gravidade, uma propriedade da matéria?”. Atribui esse tipo de juízo à “nossa arrogância, à nossa admiração por nós mesmos”. Essa tese se nos afigura reducionista. Concordamos com Eccles e Robinson (21, p. 17) quando observam que “a teoria darwinista da evolução é defeituosa por não reconhecer o extraordinário problema representado pelos organismos vivos que adquirem experiências mentais de um tipo imaterial e que estão em outro mundo, diferente do da matéria-energia”.

Indaga Spengler (45, p. 46): “o que é o homem? como veio a ser homem?”. Sua resposta remonta à filosofia grega: “o homem se fez homem pela mão [...] toda atitude e marcha do corpo foram configuradas em relação à mão, nada há no mundo que se possa comparar com esse membro apalpador e ativo”. Diante da velha questão – o homem é o mais inteligente dos animais pelo fato de ter mãos ou tem mãos por que é o mais inteligente? – Spengler fica do lado de Anaxágoras, um pré-socrático que perfilhava a visão de que a posse das mãos é a causa de o homem ser, de todos os animais, o mais inteligente. Contra Anaxágoras, Aristóteles sustenta ser mais racional supor que ser o homem dotado de mãos é consequência mais que causa de sua inteligência superior. Para Aristóteles (2, 687a, p. 218), “o mais inteligente deve ser aquele que sabe oportunamente servir-se do maior número de instrumentos”. Por mais que se reconheça a importância da mão humana, é exagerado destacá-la como o grande diferencial

da espécie humana.

Mas concordamos com Spengler (45, p. 57) quando assinala que o ser humano (individual) é o único a escapar da determinação da espécie. Mas reputamos controversa sua tese de que “o homem *criador* se desprendeu dos vínculos com a natureza”; e mais ainda sua avaliação de que “a cada nova criação afasta-se mais e de forma cada vez mais hostil da natureza”. Entendemos que o homem, mais que se desatrelar da natureza, procura com destreza simbólica reconstituí-la e com competência instrumental fazer frente aos desafios que coloca. Ao reputar “artificial e antinatural todo labor humano, desde a produção do fogo até as criações que nas culturas superiores consideramos artísticas”, Spengler (*id.*, p. 57) destrói as pontes entre natureza e cultura.

O fato de a cultura ser criada pelo homem, ter suas próprias “leis” de reprodução, não justifica sua substancialização. A produção de entes artificiais como conhecimentos, crenças, arte, regras morais, códigos legais, costumes, assim como todas as capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade, não autoriza fazer da cultura uma realidade completamente desprendida da natureza. Do fato de habilidades cognitivas especiais requererem a existência da cultura não se segue que a natureza não contribua para torná-las possíveis. Já a tendência a *substancializar* a natureza – a encará-la como determinante de tudo em virtude de só ela existir por si mesma – se baseia no fato de que não se pode deixar de tomá-la como a realidade primeira e primária. As condições essenciais para que a vida se torne possível e se reproduza não dependem do homem. Limitando drasticamente o que o homem pode ser e fazer, a natureza independe, para ser o que é, do que lhe é extrínseco.

Dados seus objetos de estudo, as ciências sociais mostram propensão a encarar o cultural como o que diferencia a espécie humana das outras. Vista como ontologicamente autossustentente, a cultura molda a espécie humana sem precisar contar com as *condições de possibilidade* dadas pela natureza. Como se a cul-

tura pudesse *construir* o homem mesmo se ele fosse rigidamente programado pela natureza a ser determinadas coisas. Se diferentemente do insulano de Trobriand, do Azande e do europeu os leões são sempre iguais em toda parte – sem história coletiva e sem transmissão cultural –, é porque a natureza os condena a isso.

Como nem todas as sociedades destacam o papel modelador da cultura, cabe indagar *a que tipo* de cultura pertencem os teóricos que fazem isso. À luz dos pressupostos do próprio culturalismo é importante *conhecer* a identidade da cultura que atribui a si mesma a capacidade de moldar a natureza bruta do homem. Qualquer avaliação da cultura, qualquer forma de situar a cultura diante da natureza, é uma autoavaliação. Isto porque constitui uma aferição feita com base em parâmetros dados pela própria cultura, o que envolve autorreferencialidade. Como nem todas as culturas afirmam o primado do cultural sobre o natural, o que levou a ocidental a fazê-lo? E pode essa tese reivindicar universalidade? Caso possa, deixa de ser fruto apenas da cultura que a enuncia e, com isso, o conhecimento, ao menos ele, tem valor transcultural.

Por mais que as coisas tenham uma existência objetiva não há como classificá-las, problematizá-las e explicá-las sem os recursos simbólico-cognitivos propiciados por uma cultura. Os problemas e desafios suscitados pela natureza recebem sempre respostas providas – com variável qualidade cognitiva – no interior da cultura. Tanto os remotos artefatos rudimentares quanto as complexas técnicas de pesquisa modernas são desenvolvidos *na* ou *pela* cultura. Isso é assim mesmo que seja comprovadamente objetiva a explicação dos fatos e rigorosamente técnica a solução proposta para os *quebra-cabeças*. Como a natureza nada tem de autoexplicativo, as explicações sobre ela, inclusive as científicas, são construções teóricas artificiais elaboradas no âmbito de uma cultura. Considerando que a ciência tal qual passa a ser concebida e praticada a partir da era moderna é obra de uma cultura específica, a questão é saber se o modelo de racionalidade em que se estriba é univer-

salizável a ponto de se justificar julgar como irracionais crenças – como, por exemplo, a de que dançar faz chover – amplamente aceitas em outras culturas. Não sendo universalizável, até o conteúdo do entendimento que as ciências proporcionam da natureza é fruto de uma cultura. Nesse caso, mesmo as mais confirmadas teorias das ciências naturais não passam de produto cultural ou construção social.

Seja a cultura vista como construtora de uma realidade independente ou como redutível em última análise a uma transfiguração simbólica da base natural, o fato é que se está sempre diante de tese defendida no interior de uma cultura. Caso não se acredite em uma racionalidade universal, tudo se reduz a uma cultura falando de si mesma e da natureza. A verdade é que não existe um modo *natural* de abordar a natureza; quando muito, é um modo culturalmente *naturalizado* de abordá-la.

#### 4.1) *É a cultura uma segunda natureza ou uma contranatureza?*

Até o século XVIII, prevaleceu no Ocidente a concepção da unidade do homem, da cultura humana. Em seguida, emergiu com força a questão da diversidade: como pensá-la e como determinar se subjacente a ela subsiste a unidade. Na discussão do que priorizar – a unidade ou a diversidade –, antropólogos como Tylor não duvidam da unidade psíquica da humanidade e acreditam que ela explica as similitudes observadas em sociedades muito diferentes. O pressuposto é o de que em condições idênticas o “espírito humano” se expressa e opera em toda parte de modo semelhante. O desafio reside em determinar quais são essas condições. Como não há diferença de natureza (biológica) entre primitivos e civilizados, a tendência é supor que a diversidade é culturalmente explicável. Apesar de reconhecerem que a diversidade cultural existe, Wilson e Daly (51, p. 313) são de opinião de que “as razões de sua existência só serão compreendidas se for elucidada a natureza

humana geral que atravessa as culturas”.

Pela capacidade de construir outros mundos, tanto materiais quanto simbólicos, a partir do originariamente dado, o homem deixa de ter uma identidade fixa. O que se chama de *natureza humana* é produto das junções entre o que é dado pela natureza, fixo, e o que, variável, é forjado pela cultura. Como o homem existe *entre* a natureza e a cultura, empurrado pelas forças da primeira e direcionado pelas da segunda, enfrenta grandes dificuldades para saber o que o faz ser o que é. E justifica-se conjecturar que parte de seus problemas psicossociais provenha da dificuldade de compreender a heterogeneidade das forças que atuam sobre ele.

Programado pela natureza para certas coisas, o homem extrai de um conjunto limitado de potencialidades naturais aquelas que lhe permitem construir culturas. Como a espécie humana não segue uma programação biológica rígida, de um conjunto de possibilidades naturais a cultura se encarrega de dar realidade a algumas. Ao se tornar uma realidade com vida própria no interior da natureza, a cultura leva o homem a ter duas vidas que podem ou não ser funcionalmente convergentes. Recebendo a variada indumentária da cultura, o homem nem por isso deixa de ficar com seu corpo preso à natureza.

Durkheim (16, p. 26) propõe a tese de que “o homem é duplo, que nele há dois seres: um ser individual que tem sua base no organismo [...] e um ser social que representa em nós a mais alta realidade na ordem intelectual e moral”. Esse tipo de dualismo enfrenta dificuldades para elaborar uma explicação bem embasada de como ocorre a construção de uma realidade espiritual, simbólica, por cima da material, corpórea. Como o somático não tem como ser suprimido, a cultura só pode ser uma realidade que, concebida como totalmente independente, a ele se sobrepõe. Mas como? Se for uma transfiguração simbólica da natureza, a cultura gera seus próprios fatos sem chegar a ser uma realidade totalmente descontínua. Se a cultura nada mais faz que dar vida simbólica aos determinantes da natureza, não se justifica caracte-

rizá-la como autora do “milagre” que tira o homem da condição *puramente* animal.

Depois de afirmar que todas as *ideias vêm da sensação ou reflexão*, Locke (32, livro 2, cap. 1, 2) faz as seguintes indagações: supondo que a mente seja uma folha de papel em branco, desprovida completamente de todos os caracteres, sem quaisquer ideias, como vem a ser suprida? De onde provem esse vasto estoque que a ativa e ilimitada imaginação do homem nela pintou com uma quase infinita variedade? No plano gnosiológico, a tese de Locke se compromete com a visão de que o homem nasce sem conhecimento, de que todo ele provém da experiência. Sociólogos e antropólogos vertem a tese gnosiológica da “mente em branco”, do grau zero do conhecimento, para a linguagem culturalista, apresentando o homem como desprovido de instintos.

Durkheim (19, p. 10) perfilha a opinião de que “caso se faça abstração das vagas e incertas tendências que podem ser devidas à hereditariedade, a criança, ao entrar na vida, nada traz além de sua natureza de indivíduo”. Como em sua visão, “a sociedade se encontra, portanto, a cada nova geração, na presença de uma tábula quase rasa [...] é necessário que [...] ao ser egoísta e associal que acaba de nascer se acrescente outro, capaz de levar uma vida moral e social”. Não tendo o homem instintos, seu comportamento resulta sempre de como é condicionado.

Da constatação de que “a única lição da história e da antropologia é a de nossa extraordinária maleabilidade”, Rorty (41, p. 69) vai para a avaliação de que “estamos começando a pensar em nós mesmos como o animal flexível, proteu, que se automolda, e não como o animal racional ou o animal cruel”. Por essa óptica, a plasticidade do organismo humano é tamanha que aceita toda e qualquer moldagem. A natureza o faz tão “indeterminado” que nele nem mesmo existem *tendências* definidas geneticamente. A visão de que o homem não tem instintos acarreta uma completa descontinuidade entre os estudos humanos e os etológicos, uma vez que fica inviabilizada a pretensão de estabelecer comparações

elucidativas entre a espécie humana e outros animais.

A versão culturalista da tese gnosiológica do “papel em branco” estatui que o homem é fruto do conjunto das experiências de modelagem a que é submetido na sociedade. Uma das consequências dessa óptica é que não há um limitador extrínseco nas variadas maneiras de as culturas plasmarem o homem. Sendo assim, o que se descreve como instinto, como constitutivo da “natureza humana”, não passa de hábitos inveterados, costumes atávicos, formados e reproduzidos no cadinho da vida social. Deixa de se justificar dotar o homem de instinto territorial ou de agressão, comparando-o a outros animais, caso se acredite que nasce completamente desprovido de determinantes naturais que o levem a ser isto e não aquilo.

Para que se justifique caracterizar o homem como uma criatura essencialmente cultural, é necessário supor que nasce com virtualidades indefinidas e se transforma em personagem social rigidamente definido. Nesse caso, no processo de formação do homem a atuação da cultura não se limita aos pontos em que as forças da natureza deixam de ser determinantes. Mesmo pretendendo o contrário, o culturalismo *naturaliza* a cultura ao absolutizá-la. Também involuntariamente o culturalismo reduz as culturas a sistemas fechados – no sentido de que não são afetados por nada a eles extrínseco – de modelagem do ser do homem e de produção de sentidos para a ação humana.

Durkheim (19, p. 12) idealiza, quase diviniza, o papel exercido pela sociedade *sobre* a natureza. Chega a proclamar que

a sociedade nos lança fora de nós mesmos, nos obriga a levar em conta outros interesses além dos nossos, nos ensina a dominar nossas paixões, nossos instintos [...] a nos privar, a nos sacrificar, a subordinar nossos fins pessoais a fins mais elevados [...] É assim que adquirimos esse poder de resistir a nós mesmos, esse controle sobre nossas inclinações, que é um dos traços distintivos da fisionomia humana.

É questionável que a cultura materializada na vida social lo-

gre *sozinha* fazer tudo isso com o homem. O homem não deixa de ser um organismo dependente da natureza quando faz tudo isso.

Nada subsistindo de instintivo, como defende Durkheim (*id.*, p. 15), as constantes humanas derivam da similitude de processos históricos e não da fixidez de uma “personalidade humana” gerada pela Natureza. Nenhum traço com o qual o homem nasce predetermina o que de essencial vai ser ou fazer. É o curso de sua existência, historicamente contingente, que faz com que venha a adquirir certos atributos. As diferenças entre as culturas explicam os vários tipos humanos. É uma *vexata quaestio* que o homem não tenha *nenhuma* predisposição para ser isso e não aquilo, que tudo que acaba sendo resulte de fatores socialmente contingentes. O fato de o humano ser destituído de traços *inatos* identificadores não o torna necessariamente uma tábula rasa sem predisposições e potencialidades *naturais*.

Popper (40, p. 150) é de opinião que a emergência da consciência no reino animal é um dos maiores milagres, talvez seja um mistério tão grande quanto o da origem da própria vida. Só que de forma frustrante afirma que “temos de supor, por mais difícil que isso possa ser, que se trata de um produto da evolução, da seleção natural”. Advogar que é um produto da evolução pode identificar a natureza do fenômeno, mas não provê sua explicação. A autoconsciência, talvez a mais notável e fundamental característica da espécie humana, é, sem dúvida, uma novidade evolucionária. A espécie biológica da qual a humanidade descendeu tinha apenas rudimentos de autoconsciência ou, quiçá, carecesse completamente dela. Da indistinção na natureza à emergência da (auto)consciência capaz de autorreflexão, há um longuíssimo percurso difícil de ser reconstituído. Chegar à consciência de si, vendo-se como portador de uma existência nitidamente separável do mundo exterior, é fato relativamente recente na história da humanidade.

Destacar o substrato natural que *torna possível* tudo o que o homem pode ser não torna incontroversa a tese de que a nature-

za, e *apenas* ela, é responsável tanto pela emergência da cultura quanto pela formação da consciência. O naturalismo enfrenta a dificuldade de explicar como a natureza, a partir apenas de suas determinações intrínsecas, desenvolve a capacidade de simbolizar, inclusive a si mesma, passando assim a se apresentar com a identidade de cultura. Do fato de o homem ser biológica e geneticamente induzido a forjar culturas não se segue que a funcionalidade delas seja compreensível como parte da natureza.

Insistimos que a compreensão do homem de si mesmo, de seu pensamento e ação, e da própria natureza não é *natural*: depende de instrumentos e procedimentos artificiais. O entendimento “natural”, animal, das coisas equivale a um manual de sobrevivência que só permite enfrentar desafios elementares. Não se logra explicar fenômenos naturais em geral, e a *matriz natural* do homem em particular, sem contar com os complexos aparatos técnico-simbólicos criados pela cultura. O conhecimento para entender tanto a natureza quanto a cultura só se torna possível no âmbito de culturas letradas.

Por mais que aquilo que o homem cria resulte de sua biologia plástica, suas criações passam a atuar sobre ele de modos não pretendidos. A biologia da espécie humana se abre para diferentes tipos de preenchimento cultural. Até para aqueles que muito se afastam dos imperativos naturais. Sem deixar de precisar, tanto quanto os outros animais, de satisfazer a necessidades biológicas, o homem se diferencia por ser governado por aquilo que ele mesmo cria. Nas culturas superiores não se vive apenas em função das necessidades materiais, mas também dos símbolos que passam a conduzir a existência dos homens por meio de significados.

Malinowski (33, p. 36) afirma que “os seres humanos são uma espécie animal: estão sujeitos a condições elementares que devem ser satisfeitas para que os indivíduos possam sobreviver”. Em virtude de o homem ser um organismo, suas necessidades naturais são ubíquas e se mantêm as mesmas independentemente de como as diferentes culturas propõem variados modos de satisfazê-

las. O que também o diferencia de outros animais é que não está limitado e condenado às necessidades de sua espécie. E não é a *natureza* que o impele a ir além das exigências básicas de sobrevivência.

Malinowski (*id.*, p. 37) enfatiza que “a satisfação das necessidades orgânicas ou básicas do homem e da raça é um conjunto mínimo de condições impostas a cada cultura”. A natureza compele à vida sexual e as culturas respondem com a introdução de várias modalidades de casamento que a regulam e normatizam. As diversas formas de união entre homens e mulheres que as culturas institucionalizam exercem algum tipo de controle sobre as pulsões naturais sem negá-las, sem se colocar contra elas. Com isso, a necessidade sexual e a reprodução ficam sujeitas a algum tipo de regulamentação social.

O naturalismo que Malinowski adota como ponto de partida não o impede de acrescentar que o homem, por possuir uma bagagem de artefatos e uma capacidade para produzi-los e apreciá-los, cria um ambiente secundário. Reconhecendo o papel capital da cultura, Malinowski salienta que

não há atividade humana, combinada ou individual, que possa ser considerada puramente fisiológica, isto é, “natural” ou não disciplinada: mesmo atividades como a respiração, o trabalho das secreções internas, a digestão e a circulação, acontecem no interior de um ambiente artificial de condições culturalmente determinadas.

Possuidora de vida autônoma, a cultura não deixa de ser um repertório de respostas simbólico-institucionais a imperativos naturais. Ademais, às exigências da natureza a cultura dá respostas que, ao menos parcialmente, as modificam.

Além de constituírem uma realidade tão objetiva quanto a dos fatos e fenômenos naturais, os símbolos são tão ou mais efetivos no desencadeamento de comportamentos. É na atividade simbólica, ou por meio dela, que se confere santidade a uma pessoa, que se

transforma alguém em xamã, para depois passar a olhá-la como se tivesse *per se* esse estatuto especial. Os símbolos cumprem a função social de associar e direcionar as consciências. Sem eles não se viabiliza o exercício da criatividade que enseja a formação de atividades e a construção de entidades que diferenciam a espécie humana das demais. O desenvolvimento intelectual do ser humano está baseado em sua capacidade de transformar material sensível em entidade simbólica, em dar realidade ao que é puramente ideacional e em tornar a materialidade portadora de sentidos. Por tudo isso entende Cassirer (7, p. 45) ser cabível “definir o homem mais como *animal symbolicum* que como *animal rationale*”.

A transformação da natureza em cultura se torna manifesta nos casos em que os fatos do mundo e os atos do homem passam a ter caráter simbólico. A linguagem é a maior das invenções por propiciar, entre outras coisas, a ordenação simbólica das coisas, a comunicação complexa e o conhecimento proposicional. Ao passar a ter uma existência simbolicamente construída, o homem se torna um ente irreduzível a fatos da natureza. Por meio dos símbolos, pode construir uma identidade duradoura para si e atribuir valores às coisas. São eles que abrem o caminho para a construção do pensamento racional, que refazem totalmente o “cenário original” do ambiente natural. A natureza oferece o conjunto dos ingredientes básicos; com eles cada cultura logra preparar pratos específicos. A natureza são os insumos, a cultura, as receitas.

A postulação da existência de duas esferas, e de sua rígida separação ontológica, exige três explicações: a puramente genético-biológica, a exclusivamente cultural e a referente a como essas realidades submetidas a determinantes exclusivos formam uma unidade funcional. Subordinar ou reduzir uma instância da realidade à outra simplifica artificialmente o desafio de explicá-las; já a completa separação das instâncias, a concessão de completa autonomia a cada uma, produz, quando muito, explicações incompletas resultantes de se substancializar uma classe de fatos.

Deve-se perseguir a elaboração de uma teoria da evolução

humana, que, em consonância com o que propõem Richerson e Boyd (38), se volte para a compreensão da dupla herança – a genética e a cultural –, procurando identificar seus respectivos papéis e poderes causais. Não se pode perder de vista que, diferentemente do que ocorre no plano biológico, na sociedade o adquirido é herdado. Havendo dupla evolução, é necessário determinar se há dois processos com leitos próprios ou se há uma só realidade com duas faces. Com base na primeira hipótese, cada processo obedece a princípios de organização próprios com funcionalidades autóctones; e, nesse caso, a dificuldade reside em saber como, inexistindo harmonia preestabelecida, a cultura veio a se sobrepor à natureza ou a natureza se conformar à cultura. Na segunda hipótese, por mais que a “linguagem” da cultura marque uma descontinuidade com o “mutismo” da natureza, as construções da primeira podem ser vistas como respostas simbólicas – portadoras de autonomia relativa – às necessidades impostas pela segunda à espécie humana. Durkheim (18, p. 83) representa a primeira posição ao afirmar que “da sociedade nos vem tudo que há de essencial em nossa vida mental [...] à sociedade devemos nosso império sobre as coisas que nos confere grandeza e é ela que nos liberta da natureza”.

O crescente afastamento dos fatores *naturais* motivadores cria a ilusão de que a cultura forja realidades a partir apenas de si mesma. Tomasello (46, p. 14) é de opinião que “no reino cognitivo a herança biológica dos humanos muito se parece com a de outros primatas”. Sendo esse o caso, o crucial é saber como e por que diminutas diferenças biológicas, em associação com fatores culturais, geram tão expressivas peculiaridades. Concordamos com Tomasello (*id.*, p. 53) quando assinala que “os seres humanos individuais possuem uma capacidade biologicamente herdada de viver culturalmente”. Desconsideram isso os que dão à cultura o apanágio de transformar certos tipos de organismo em homens. Recusando a ideia de que a cultura em parte seja a continuação da natureza por outros meios, Durkheim (19, p. 12) acredita na

demiurgia da cultura ao sustentar que o homem decairia ao nível de animal se dele se retirasse tudo que nele provém da sociedade. Está, no entanto, coberto de razão quando afirma que “se logrou superar o estádio no qual os animais pararam, é porque não ficou limitado aos frutos de seus esforços pessoais, porque coopera regularmente com seus semelhantes”.

Diferentemente de outras espécies, a humana tem habilidades cognitivas especiais, geradoras de produtos igualmente especiais, por desfrutar do privilégio da acumulação cultural via transmissão cultural. Como se trata de fenômeno que se não for único é raro, muito se debate se outras espécies têm cultura *stricto sensu*. Para muitos teóricos, o máximo que algumas outras espécies têm são versões toscas de cultura, já que incapazes de receber incrementos cumulativos ao longo das gerações. Incontroversa é a tese de que o fato de possuir uma cultura complexa, resultado de um processo cumulativo, é traço distintivo da nossa espécie. Observam Boyd e Richerson (4, p. 4) que “os humanos, diferentemente de qualquer outro ser vivo, têm adaptação cultural cumulativa, uma vez que aprendem coisas com outros, aperfeiçoam essas coisas e as transmitem à próxima geração que também as aprimorará”. O desafio é saber como a natureza nos conferiu a potencialidade de desenvolver culturas.

A trajetória das culturas exhibe um lento controle, só acelerado nos últimos séculos, sobre as forças da natureza. Cultivar o solo, domesticar animais, explorar o vento, atravessar os mares, explorar riquezas, fabricar utensílios e máquinas são algumas das etapas marcantes da aventura da espécie humana. Com as ferramentas o homem atua sobre a ambiência física e com a linguagem cria um universo de símbolos por meio do qual molda a interação e *dá significado* a fatos e vivências. Completa o processo criando normas e valores, e construindo instituições.

Spinoza (44, p. 30) traça a seguinte trajetória evolutiva:

os homens no começo fizeram uso de instrumentos providos pela na-

tureza para fabricar laboriosa e imperfeitamente algumas coisas muito fáceis. E depois de as concluírem produziram outras coisas mais difíceis com menos trabalho e mais perfeição. E assim passaram gradativamente das obras mais simples para a fabricação dos instrumentos e destes para obras e instrumentos mais complexos; e dos novos feitos da manufatura alcançaram a feitura, com pouco trabalho, de um grande número de mecanismos complexos que ora controlam. De modo similar, o intelecto, por sua força nativa, forja instrumentos intelectuais por meio dos quais adquire força para realizar outras operações intelectuais; e graças a elas obtém mais uma vez novos instrumentos ou o poder para levar adiante as investigações e assim prosseguir gradativamente até atingir o cume da sabedoria.

Mais importante que os seres humanos terem modos de transmissão cultural únicos é o fato, vislumbrado por Spinoza e retomado por Tomasello (46, p. 5), de que suas tradições e artefatos culturais acumulam modificações ao longo do tempo de uma maneira que não se faz presente em outras espécies animais. Os mais sofisticados artefatos e as mais complexas instituições e práticas sociais – da comunicação simbólica aos sistemas de regras de convivência – não foram inventados de uma só vez. Seu aprimoramento se deu de forma gradual, envolvendo a contribuição de diferentes indivíduos, grupos e gerações.

A versão primitiva de um artefato ou de uma prática foi recebendo modificações que representaram lapidações estruturais e aperfeiçoamentos funcionais por mais que durante algum tempo tenham permanecido sem incrementos. O importante é que nada permanece indefinidamente no mesmo estágio de desenvolvimento. A atividade de aprimoramento nunca é dada por concluída por uma inteligência acomodada. É esse incansável trabalho de gradual aperfeiçoamento, por Tomasello (*id.*, p. 37) denominado “efeito catraca” (*ratchet effect*), que permite aos indivíduos, às gerações, se beneficiarem de tudo que foi antes conquistado. Recebem uma herança cultural que jamais começa do zero; em seus esforços para aprender comportamentos adaptativos nas con-

dições ambientais em que se encontram contam sempre com a sabedoria acumulada e com eventuais saltos propiciados pela eliminação de erros. Tomasello (*id.*, p. 54) observa que “as modificações se acumulam ao longo do tempo histórico de tal forma que o desenvolvimento cognitivo das crianças humanas se dá no contexto de algo que se parece com a história cultural completa de seu grupo social”.

Durkheim (19, p. 13) também destaca o papel crucial da cumulatividade: “todas as vezes que uma geração desaparece e é substituída por outra, a sabedoria humana se acumula sem limite; é essa acumulação indefinida que eleva o homem acima da besta e acima de si mesmo”. Além dos fatores sociais, capacidades psicológicas especiais são essenciais para se explicar a *anomalia* da acumulação cultural. Sem elas não se torna possível o singular sistema de herança cultural que se soma à herança genética.

Aos milenares aperfeiçoamentos cumulativos vieram se somar, nos últimos séculos, os grandes avanços representados por aquilo que Schumpeter (42, p. 84) caracterizou como “destruição criadora”. Assim, a vela é substituída pela lâmpada, que cumpre com maior eficiência a função de iluminar. O mesmo se dá com a carroça que perde o lugar como meio de transporte para o trem, automóvel, avião. A destruição criadora envolve um complexo aparato científico-tecnológico. A cultura que torna possível um conhecimento instrumental intimamente articulado à produção é a mesma que, de suas origens até recentemente, era impotente para colocar sob controle qualquer das forças cegas da natureza.

É discutível que a cultura tenha sido a fonte de si mesma; e mais ainda que seja causa de si mesma. Por mais que a cultura dê as direções, é a natureza que coloca o homem em movimento. Por ser *dada*, a natureza *pode* ser pensada sem autoria, mas a cultura enquanto *construção* depende de como são – de como podem ser – seus autores. O poder da cultura, entre outros, é dar forma e conteúdo simbólicos a potencialidades *naturais* que poderiam ter ficado adormecidas. Exagera Durkheim (18, p. 62) ao

afirmar que “o homem só é um homem na medida em que é civilizado [...] o que faz de nós um ser verdadeiramente humano é conseguirmos assimilar esse conjunto de ideias, sentimentos, crenças, preceitos de conduta que chamamos de civilização”. Por essa visão, o homem não precisou contar, para ter os predicados que o singularizam, com as possibilidades abertas pela natureza.

O dualismo que encara a natureza como uma realidade *dada* à qual se sobrepõe o mundo *construído* da cultura se mostra normalmente incapaz de explicar a interação sistêmica entre os fatos da infraestrutura e os significados da superestrutura. Durkheim (*id.*, p. 62) simplesmente justapõe as duas realidades:

desde há muito Rousseau demonstrou que se for retirado do homem tudo que lhe vem da sociedade, resta apenas um ser reduzido à sensação e mais ou menos indistinto do animal [...] sem a linguagem, coisa essencialmente social, as ideias gerais ou abstratas são praticamente impossíveis e, por conseguinte, todas as funções mentais superiores.

Para que se credite *tudo* o que o homem tem de diferencial à vida social é necessário demonstrar que seu ser natural original *dá lugar* a outro forjado pela cultura.

A clivagem que Durkheim (*id.*, p. 62-3) estabelece entre cultura e natureza é tão pronunciada que o leva a concluir que

abandonado a si mesmo, o indivíduo ficaria dependente das forças físicas [...] se lhe foi possível escapar, se pôde se libertar, se tornar uma personalidade é porque pôde se colocar sob o abrigo de uma força *sui generis* [a da sociedade] [...] inteligente e moral capaz de neutralizar as energias ininteligentes e amorais da natureza.

A substancialização da cultura ou da natureza supõe que se pode facilmente distinguir no ser e no fazer do homem o que é fruto de causas genéticas, psicológicas ou sociais. Em vez de buscar os entrelaçamentos entre o que no homem é produto da *constructio* cultural e o que da *evolutio* natural, prefere fatiá-lo

ontologicamente.

Pascal (37, § 93, p. 44) define o costume como uma segunda natureza; sem deixar de acrescentar que a segunda destrói a primeira. Será que o artificial sempre contraria o natural a ponto de desfigurá-lo ou destruí-lo? Em continuação, indaga Pascal: “por que não é o costume natural?”. E responde: receio muito que essa natureza não seja ela própria senão um primeiro costume, assim como o costume uma segunda natureza. É mais apropriado encarar o costume como a recodificação do natural que como sua negação. Se a cultura é a negação da natureza, fica ainda mais difícil elucidar o processo de sua formação e sua existência ubíqua.

Independentemente de se vista como uma segunda natureza ou como uma contranatureza, a cultura não é mero desdobramento da natureza. Por mais que suas condições de possibilidade sejam dadas pela natureza, a cultura segue seu curso evolutivo próprio. Assim, pensar não justifica a forte tendência na história das ciências sociais a substancializar a cultura desconectando-a da evolução biológica. Para embasar sua visão de que a cultura é uma realidade autossubsistente, Durkheim (19, p. 10) afirma que “nada havia em nossa natureza congênita que nos predispusse necessariamente a nos tornar servidores de divindades, emblemas simbólicos da sociedade, a lhes dedicar um culto, a nos privar para honrá-los”. Contudo, tal constatação não descarta a hipótese de que vivendo numa natureza inóspita, enfrentando incertezas, lidando com o desconhecido e cercado de ameaças, o homem pode ter buscado nos deuses o esteio psicológico capaz de lhe dar forças para fazer frente a tudo isso.

Como a identidade socialmente construída, o que a sociedade faz de nós, não contraria o que se *pode* ser por natureza, é necessário dispensar a devida atenção ao que a natureza nos constrange a ser ontogenética e filogeneticamente. Tanto o culturalismo quanto o naturalismo falham em elucidar as interações não só manifestas, mas também latentes, entre o que veio a existir por força da natureza e o que brotou por intervenção dos símbo-

los, das normas e das convenções. Ainda estão por ser clarificadas as relações – normalmente apresentadas como de subordinação – entre o que é produto de invenção cultural e o que resulta de um processo natural. O que torna difícil separar a *constructio* da *evolutio* é o fato, destacado por Durkheim (*id.*, p. 15), de que “felizmente uma das características do homem é a de que as predisposições inatas são nele muito gerais e muito vagas”. Mas poder separá-las não justifica substancializar uma ou outra.

Contra o naturalismo ingênuo cumpre ter presente que se viermos a equacionar todos os *puzzles* do genoma humano, não lograremos reduzir a ele o *psinoma*, a singular constituição psicológica de cada um, e o *socionoma*, entendido como o conjunto de processos institucionais que definem a natureza das interações entre os homens. A variedade de *sentidos* que pessoas e coletividades dão aos fatos e acontecimentos é irreduzível ao genoma. Já a tendência das ciências sociais a absolutizar o *socionoma* deixa de gerar bons frutos explicativos por representar a *substancialização* de um dos conjuntos de traços que distinguem o ser humano.

#### *Fazer com saber x Fazer sem saber*

Vico (48, p. 284) formula a tese desconcertante de que “o homem ignorante se torna regra para o universo [...] de si mesmo fez um mundo inteiro”. Por não nascer dotado de conhecimento inato, apenas do potencial de conhecer, e por não lhe ter sido dado nenhum manual de sobrevivência na natureza, o homem teve de tirar de si mesmo, afora o que naturalmente trazia consigo e o pouco que lhe proporcionava de favorável o cenário original, praticamente tudo.

Por suas faculdades cognitivas *ativas* terem demorado a desabrochar, o homem se fez medida de todas as coisas muito antes de buscar se habilitar a conhecê-las. E de modo ainda mais impressionante extraiu de si todo um mundo, que sobrepôs ao encontrado, sem ter como previamente definir um curso para ele, já que ignorante de si e da natureza à qual estava subjugado. Por ensaio

e erro, apalpa o que vê, marcha sobre o que vê, e descobre o que não vê. Inventa o que não existe a partir do que existe. Constrói um futuro sem ter a menor ideia de como será. O fato de ser ignorante de si e do poderoso potencial intelectual que abrigava e de estar acorrentado à natureza que *desconhecia* completamente não o impediu de iniciar a grande caminhada que lhe permitiu recriar aos poucos o mundo, respeitando as leis que o regem, à sua imagem e semelhança.

De acordo com Vico (*id.*, p. 284-5), a *metafísica ragionata* ensina que “*homo intelligendo fit omnia*” enquanto a *metafísica fantasticata* advoga que “*homo non intelligendo fit omnia*”. Como a metafísica racional ensina, o *homem se torna todas as coisas compreendendo-as* – o *homem compreendendo fez tudo*. Em contraposição, à luz da metafísica imaginativa o homem fez tudo sem compreender. Concordamos com Vico que talvez haja *più di verità* na segunda hipótese. Mesmo porque o homem não podia esperar dispor de conhecimento da natureza (interna e externa) para se lançar à ação.

Por não ficar refém de dispositivos biológicos rígidos, como os presentes em outros animais, o *homo sapiens* tinha a *possibilidade*, que se tornou historicamente realidade, de impor suas formas de organizar e ordenar a experiência. Na falta de um roteiro predefinido, criou um; e o que forjou passou a ter uma história que foge a seu próprio controle. Ainda hoje o homem faz para depois buscar razões para o que fez. Fica à mercê do que Keynes (29, p. 161-2) chama de *animal spirits*: “a urgência espontânea para a ação mais do que para a inação [...] nossas decisões de fazer alguma coisa positiva cujas consequências completas só serão percebidas muitos dias depois”.

Historicamente, a “compreensão tardia” mostra que nossos antepassados remotos tiveram de partir de algumas potencialidades supridas pela natureza para construir realidades que, em maior ou menor extensão, se afastaram dela. Se fosse filho apenas da cultura, o homem poderia pensar a si mesmo como tendo feito,

desde o início de sua longa caminhada, opções aprendidas. Não é isso possível em virtude de a cultura ter aparecido tardiamente *na* natureza. Impressiona o fato de o homem ter se construído e ter construído culturas sem consciência do que estava fazendo. Criava outro mundo, em parte paralelo ao da natureza, desconhecendo que forças de um domínio o compeliavam e que formas de outro o moldavam. Construía culturas, e era por elas plasmado, sem saber que eram culturas, sem ter ciência das funções manifestas e ignorando completamente as latentes que cumpriam. Mas se o homem fez tudo sem compreender, não se pode perder de vista o papel decisivo desempenhado pela natureza ao colocá-lo em movimento. Sua “biologia” o empurrou para a ação e sua ação, ao se tornar simbolicamente organizada e direcionada, se transformou em cultura. O difícil é explicar como do movimento físico, das mutações genéticas, nasceu o significado cultural.

A falta de compreensão da própria ação não impediu o homem de criar a cultura e, por meio dela, se recriar. A magia e a religião podem não ter propiciado a nossos antepassados remotos nenhuma forma efetiva de *inteligere*, de compreensão real das coisas, mas foram fundamentais ao cumprirem a função de dar sentido ao que, destituído de significado intrínseco e de *telos* próprio, poderia ter se mantido um conglomerado fragmentário e caótico de fatos e eventos. Dar sentido não é a pré-história do saber instrumental privilegiado pela modernidade. Mesmo sem embasamento cognitivo, foi, e continua sendo, uma maneira de dar direção à ação e de organizar a realidade entabulando determinadas formas de interação com ela. O homem foi para a ação sem contar com a razão, que só tardiamente passa a ser parcialmente condutora do pensamento. Quando a ação adquire a capacidade de ter algum tipo de entendimento de si mesma, ou de exhibir sentidos, já está o homem vivendo em uma cultura complexa.

Quando se tornou possível a busca de compreensão objetiva, o homem passou a atentar para o que são as coisas, levando sua mente a se subordinar, tanto quanto lhe é possível, à apreensão de

como são em si mesmas. Enquanto não conseguia se separar claramente das coisas, enquanto sua existência se misturava à delas, era natural que se sobrepujasse a elas a ponto de lhes definir o ser desconsiderando o que têm de próprio. Sintetiza isso muito bem Vico (48, p. 285) ao afirmar que “quando compreende, o homem estende sua mente e compreende as coisas mesmas, mas quando não entende, ele de si faz essas coisas a partir de si mesmo e, ao se transformar nelas, torna-se as coisas”.

A espécie humana começou a reduzir sua vulnerabilidade às adversidades naturais já com o fazer que desacompanhado de saber. Esse fazer é, quando muito, um saber fazer e não um fazer orientado e direcionado por um saber. Nos primórdios de sua história, o homem agiu em resposta a desafios colocados pelo entorno sem ter a menor consciência de que estava, por meio de sua ação, gerando um saber que viria a tornar possível um tipo de conhecimento instrumentalmente poderoso e eficaz. O agir pôs em operação uma inteligência “inconsciente”, totalmente ignorante de si, de sua própria existência.

Forças naturais levaram a espécie humana a fazer coisas necessárias à sua sobrevivência ontogenética e filogenética sem que compreendesse o que estava envolvido em seu agir, sem que soubesse aonde a levariam e quais seriam as consequências mediatas e os desdobramentos não pretendidos de seu fazer. Independentemente de terem uma gênese natural, as coisas que nossa espécie veio a fazer são parte de processo de construção de uma identidade que ela não planejou ter. A espécie desenvolveu um tipo de consciência em que se misturam o que nela é dado pela natureza e o que nela é construído pela cultura.

A tese de Vico (*id.*, p. 232) de que a natureza, por ser obra de Deus, não tem como ser compreendida pelo homem, pode vir a ser ao menos parcialmente desmentida pelos avanços do conhecimento biológico. A natureza começa a despontar como reprogramável, como submissível aos desígnios conscientes do homem, enquanto o evoluir da vida social permanece completamente im-

previsível. Ainda que a genética e a biotecnologia não propiciem uma efetiva *compreensão* da natureza, podem vir a permitir que também a natureza se torne em parte obra humana. A completa decifração do genoma poderá representar um avanço tão marcante na compreensão da linguagem em que está escrito o livro da natureza a ponto de permitir que seja reescrito.

Com base no *argumento do criador* de Vico pode-se supor que a história, diferentemente da natureza, pode ser compreendida por ser feita pelo homem. Ocorre que a história humana, os fatos sociais em geral, tem se mostrado menos programável, direcionável e previsível que os fatos naturais. Continua sendo, em aspectos fundamentais, um *fazer sem saber*. Contra a tese de Vico (49, p. 26) de que “*verum et factum convertuntur*”, pode-se invocar o fato de que o homem *cria* a magia, a religião, a filosofia e a ciência sem ter um fácil entendimento do que são. A auto-compreensão é problemática: a magia não tem como entender a si mesma e a religião não precisa se conhecer, se autoavaliar, por se conceder a identidade de verdade revelada. A filosofia propõe várias compreensões de si mesma e todas se questionam entre si. E a ciência tem suscitado reflexões metacientíficas que muito divergem a respeito da natureza de sua racionalidade.

Longe de facilitar a compreensão, ser autor do que se pretende conhecer pode criar dificuldades especiais na medida em que o autor, por sua tendência à racionalização, pode colocar pseudorrazões no lugar das causas que efetivamente o levaram a fazer algo, a produzir determinada coisa. O homem na maior parte do tempo ignora os móveis de sua ação; coloca no lugar das causas que desconhece as razões inefetivas produzidas na maioria dos casos pelo *wishful thinking*. Por isso é questionável que a compreensão daquilo que se cria ou produz – como a cultura – seja maior.

A maioria dos teóricos das ciências sociais tende a rechaçar os programas de pesquisa que se voltam para a identificação de causas genéticas como predisponentes a certos tipos de comportamento. Suas explicações propendem a substancializar o cultural.

Já os naturalistas parecem acreditar que é no cérebro que está a chave de explicação do que essencialmente somos. Quando se sustenta que o cérebro é a forma mais avançada, sofisticada e complexa de matéria, e que ele torna tudo *possível*, cabe indagar se é o próprio cérebro que o afirma ou se é a cultura que o (in)formou.

*O acesso ao homem: pela natureza ou pela cultura?*

Por mais que sejam biológicas as causas primárias do que somos, temos a peculiaridade de expressarmos a nós mesmos, de criarmos a nós mesmos, de termos intenções e darmos sentido ao que fazemos. Quando se trata de tentar compreender, e não apenas de explicar causalmente, dissecar a cultura e os sentidos que produz passa a ser necessário. Já com as primeiras grandes obras da filosofia e da literatura grega se aprende que é pela decodificação simbólica que se pode adentrar nos meandros mais recônditos do ser humano. A alegoria da caverna, veiculada em *A República*, de Platão, é emblemática. Ensina-nos que os grillhões humanos – tanto os mentais quanto os materiais – só podem ser identificados caso se desnude a roupagem simbólica que os recobre.

Por mais que as ilusões e sujeições humanas sejam naturalmente causadas, o fundamental é o *significado* que têm para o homem, como são por ele vistas e como podem ser ressignificadas. O pressuposto é de que entendendo os sentidos dados aos fatos se pode tentar compreender, por linhas tortas, o que no homem é *natural* ou *materialmente* determinado. Isso quer dizer, por exemplo, que mesmo que uma desordem mental tenha causas bioquímicas, o modo viável de tratá-la é pela terapia, pela reconstituição do processo simbólico que lhe confere um tipo de manifestação.

Enquanto o entendimento do que no homem é *natural* permanece precário, justifica-se pensar que só indiretamente – por meio do que nele se expressa simbolicamente – se pode ter acesso a ele. Ainda hoje prevalece a tendência a privilegiar a abordagem psicossocial como forma de alcançar uma penetração indireta na

caixa-preta dos determinantes naturais. O pressuposto é de que o psicológico e o social são, ao menos em parte, a codificação simbólica do natural. Apreendendo sentidos dados pelo homem a ocorrências internas e externas se tenta decifrar o lado simbólico de uma moeda cujo lado biológico tem se mostrado ainda menos capaz de explicar o que de distintivo há no homem. Só através de artifícios explicativos capazes de decodificar “significados” no pensar e agir humanos se pode buscar uma compreensão indireta do que a esfinge da natureza esconde sobre o homem.

O neurologista Jean-Martin Charcot (8) estava convencido de que a maioria das doenças mentais, incluindo a epilepsia e a histeria, era herdada, mas, especialmente no caso da histeria, acionada por eventos vivenciais. Desse modo, as predisposições precisam se associar a causas deflagradoras. Especulações atuais sobre o que provoca severas doenças mentais como a esquizofrenia indicam que há uma causa bioneurogenética predisponente e alguma causa deflagradora, um fator vivencial, um acidente disparador. Mas se o substrato natural dessas enfermidades não tem como ser diretamente alcançado de modo a se construírem sobre ele embasadas explicações, a psicologia e a sociologia podem elaborar teorias tentativas sobre os fatores contextuais e a base simbólica das patologias.

Hacking (26, p. 117) defende o ponto de vista, com o qual concordamos, de que Freud nunca abandonou a visão biológica da mente humana. Os problemas psicológicos teriam um substrato biológico ou bioquímico. Para Freud, toda neurose, no fundo, é biológica. Só que o criador da psicanálise supunha, e à época era o adequado, que o acesso ao biológico era praticamente impossível. Daí a *análise* ser vista como provedora da linguagem por meio da qual se tenta apreender como fatos naturais ganham uma versão psicossocial que precisa ser decodificada. Se os fenômenos mentais sofrem uma inapreensível determinação genética – que não tem como ser expressa pelo paciente através da elaboração de sentidos e reconstruída pelo analista por meio de metassentidos –,

então não há como *compreendê-los*.

A proposta freudiana de modificação da mente e do comportamento pela análise é fruto da visão de que a natureza não tem como ser diretamente acessada. Não havendo tratamento biológico para as desordens psíquicas, o caminho promissor é, com todas as suas limitações, o da terapia pela (re)construção de sentidos. Sendo assim, o modelo de análise defendido por Freud se compromete com a avaliação tácita de que, tendo as doenças mentais uma base orgânica inapreensível, só resta tentar desvendar os modos com que são *significadas*. É pela apreensão dos *sentidos* dados a elas – e até pela incapacidade de dar sentido – que se pode chegar indiretamente ao que é naturalmente determinado.

Enquanto a base natural, bioquímica, das deficiências, insuficiências, neuroses, obsessões, histerias, etc., se mantém pouco acessível, torna-se forçoso empreender um caminho que possibilite chegar à tradução simbólica do que é *naturalmente* causado para, logrando indiretamente decodificá-lo, entendê-lo. Assim atuar pode não ensejar a cura, mas propicia o controle dos desequilíbrios pelo acesso à versão simbólica do que é natural e originariamente determinante. O pressuposto para a proposição desse tipo de técnica de análise é o de que à gênese ou à causa natural do fenômeno vem a se juntar uma superestrutura simbólica. E além de ser tradução do natural, o simbólico tem também a capacidade de *per se* desencadear fenômenos específicos. Se no processo de análise o psicoterapeuta pretende apreender ou construir um sentido latente a partir daquele manifesto, do narrado pelo analisando, o desafio é determinar a confiabilidade de tal operação. Observa Wittgenstein (52, p. 78) que “não há como mostrar que o resultado conjunto a que chega a análise não possa ser uma ilusão”.

Desde seu alvorecer, a filosofia tenta libertar o homem de algemas, tanto visíveis quanto invisíveis, de patologias, tanto pessoais quanto coletivas, denunciando os mecanismos que o levam a tomar por realidade o fantasmagórico, a alienar sua existência

em coisas que o transformam em um estranho para si mesmo. O que não se pode perder de vista é que comumente esse projeto de tentar entender a materialidade pela maneira com que é simbolizada degenera em especiosa retórica.

A suposição de que não são os determinantes genéticos e bioquímicos da conduta diretamente desvendáveis leva Freud (23, p. 4) a propor como saída a atividade psicoterápica, a análise capaz de intervir na esfera dos sentidos e que funciona como uma espécie de tradução simbólica do substrato material. Do mito às ciências sociais, passando pela filosofia, sempre foi forte a tendência a procurar explicar a realidade desvelando o que, para além de sua materialidade, a faz ser o que é. As ciências naturais se diferenciam por prometerem explicar diretamente os fenômenos sem precisarem se envolver com as roupagens simbólicas que revestem os fenômenos investigados pelas ciências sociais.

O ideal seria alcançar explicações que associem os desencadeadores naturais com as tramas simbólicas para se ter uma visão integrada do que faz a espécie humana ser o que é. Por mais que os *problemas* do psiquismo tenham uma matriz genética, seus desdobramentos no interior das culturas obedecem a uma “lógica” bastante diferente da que deu origem a eles. A despeito dos poucos resultados universalmente consolidados, as ciências sociais e humanas têm o direito de insistir em que os problemas do homem, por mais que tenham um substrato natural determinante, precisam ser enfrentados pela investigação da superestrutura de seus significados e intenções. Só que privilegiar o acesso pelo psicológico ou pelo social não justifica substancializar um ou outro em detrimento do *biológico*.

Em contraposição, por maiores e mais expressivos que venham a ser os avanços da biociência e da neurociência, não se mostrarão capazes de tornar dispensável o estudo da atividade do ser humano de atribuição de sentido a suas ações. Por maior que venha a ser a eficácia da farmacologia, não terá como substituir a terapia. Sua relevância aumentará em casos específicos, na medi-

da em que proporcionará uma normalização sintomatológica capaz de contribuir para uma reelaboração bem-sucedida de sentidos, mas não tornará os sentidos penduricalhos expletivos de fatos naturais. Nada tornará a reprogramação simbólica desnecessária. A atividade simbólica foi e será sempre uma tentativa de ir além dos limites *naturalmente* impostos.

Ao transformar pedaços de pano em bandeiras nacionais, o homem passa a ter comportamentos que são menos determinados por fatos que por símbolos; e assim cria uma realidade, e passa a viver em meio a seus símbolos, que se acrescenta à natural. O homem cria deuses, heróis e santos para viver em meio a eles, para participar, ainda que tangencialmente, de seu poder. E passa a contar com eles tentando deixar de ser um refém imobilizado da natureza. Sua ação de dar significado forja realidades simbólicas dentro e acima da realidade natural. Esse o extraordinário poder da cultura.

### *Conclusão*

Não existe a natureza humana entendida como uma realidade pronta e acabada. Como o homem é um feixe de potencialidades, pode ser de vários modos. Mesmo sendo um conjunto finito de potencialidades, das quais só algumas se tornam realidade, sua história é um processo aberto. Aquilo que se torna culturalmente *atual*, para empregarmos a terminologia aristotélica, sai dos possíveis naturais por mais que seja diferente da fonte de onde emergiu. Poderia o homem ter permanecido um mero animal como alguns de seus irmãos biológicos. Não tendo isso ocorrido, é natural a *potencialidade* de falar, desenvolver a razão e dar significado e cultural o que faz a potencialidade se tornar realidade. É preciso evitar substancializar a natureza ou a cultura para que seus respectivos fatos possam ser associados nas pesquisas levadas a cabo em domínios tão diferentes como a psicologia, a sociologia, a antropologia e a biologia.

Muitos biocientistas pensam que chegarão a resultados capazes de destruir a última trincheira de nossa autoestima de “animal racional” caso mostrem que o que somos e fazemos é no essencial resultante de fatos e fatores bioquímicos. Numa época como a nossa, em que começam a prevalecer as ciências da vida (a genética e a neurociência, em particular), é tentador supor que pelo *natural* se pode desvendar o cultural. Mas nem o retumbante sucesso instrumental das ciências da vida tornará dispensável o conhecimento – ainda que condenado à incerteza e à falta de valor prático-manipulativo – do que, como a história e a sociedade, é obra humana. Como o “natural” e o “cultural” não são informativamente equipolentes, é necessário respeitar a linguagem de cada um abraçando como tarefa a tentativa de intertraduzi-los.

## Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Physics*. Trad. de R. P. Hardie e R. K. Gaye. Londres/Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952a.
- \_\_\_\_\_. *On the Parts of Animals*. Trad. de William Ogle. Londres/Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952b.
- BECK, B. *Animal Tool Behavior*. Nova York: Garland STPM Press, 1980.
- BOYD, R.; RICHERSON, P. *The Origin and Evolution of Cultures*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- BYRNE, R.; WHITEN, A. (orgs.). *Machiavellian Intelligence: Social Expertise and the Evolution of Intellect in Monkeys, Apes and Humans*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- CARNAP, R. “Replies”. In: *The Philosophy of Rudolf Carnap*. Illinois: The Open Court Publishing, 1979.

- CASSIRER, E. *Essai sur l'homme*. Trad. de Norbert Massa. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.
- CHARCOT, J.-M. *Leçons sur les maladies du système nerveux*. Nabu Press, 2010.
- CHENEY, D.; SEYFARTH, R. *How Monkeys See the World*. Chicago: Chicago University, 1990.
- COLLINGWOOD, R. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- DARWIN, C. *Notebooks 1836-1844. Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- DEACON, T. *The Symbolic Species. The Co-evolution of Language and the Brain*. Nova York: W. W. Norton, 1997.
- DESCARTES, R. “Les principes de la philosophie”. In: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Librairie J. Gilbert, 1957.
- DE WAAL, F. *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among the Apes*. Londres: Jonathon Cape, 1982.
- DUNBAR, R. *The Human Story. A New History of Mankind's Evolution*. Londres: Faber and Faber, 2004.
- DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Le suicide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967a.
- \_\_\_\_\_. *Sociologie et philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967b.
- \_\_\_\_\_. *Éducation et sociologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1922.
- EAGLETON, T. *A ideia de cultura*. Trad. de Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2000.
- ECCLES, J.; ROBINSON, D. *The Wonder of Being Human. Our Brain and Our Mind*. Nova York: Free Press, 1984.
- FOX, R. *The Red Lamp of Incest: An Enquiry into the Origins of Mind and Society*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983.
- FREUD, S. *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*. Trad.

- de James Strachey. Nova York: Norton, 1965.
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Cultures*. Nova York: Basic Books, 1973.
- GOULD, S. J. *Ever Since Darwin: Reflections in Natural History*. Middlesex: Penguin Books, 1977.
- HACKING, I. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- HERÓDOTO. *The History of Herodotus*. Trad. de George Rawlinson. Londres/Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.
- KANT, I. *The Critique of Pure Reason*. Trad. de Norman Kemp Smith. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003.
- KEYNES, J. M. *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Londres: Macmillan, 1936.
- LÉVI-STRAUSS, C. *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Strutture Elementari della Parentela*. Trad. de Alberto Cirese e Liliana Serafini. Milão: Feltrinelli, 1969.
- LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Londres/Chicago: Encyclopedia Britannica, 1952.
- MALINOWSKI, B. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Londres: Routledge, 2002.
- MCKIRAHAN, R. *Philosophy Before Socrates: An Introduction With Texts and Commentary*. Indianápolis: Hackett Publishing, 1994.
- MILL, J. S. “Nature”. In: *Essays on Religion*. Nova York: Prometheus Books, 1998.
- PARKER, S.; GIBSON, K. (orgs.). “Language” and Intelligence in Monkeys and Apes. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- PASCAL, B. *Pensées*. Londres/Paris: J. M. Dent & Georges Crès, 1913.
- RICHERSON, P.; BOYD, R. *Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.

- MITHEEN, S. “Symbolism and the Supernatural”. In: DUNBAR, R.; KNIGHT, C.; POWER, C. (orgs.). *The Evolution of Culture*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.
- POPPER, K. *The Open Universe. An Argument for Indeterminism*. New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982.
- RORTY, R. “Human Rights, Rationality, and Sentimentality”. In: *The Politics of Human Rights*. Nova York: Verso, 1999.
- SCHUMPETER, J. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Nova York: Harper & Row, 1975.
- SPINOZA, B. *Éthique. Démontré suivant l’Ordre Géométrique*. Trad. de Ch. Appuh. Paris: Librairie Garnier Frères, 1952.
- SPINOZA, B. *On the Improvement of Understanding*. Trad de R. H. M. Elwes Nova York: Dover, 1955.
- SPENGLER, O. *El Hombre y la Técnica*. Trad. de Manuel Morrente. Madri: Espasa-Calpe, 1934.
- TOMASELLO, M. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- TYLOR, E. B. *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Costum*. Londres: Murray, 1920.
- VICO, G. *La Scienza Nuova*. Milão: R.C.S Rizzoli Libri, 1977.
- \_\_\_\_\_. *De Antiquissima Itolorum Sapientia*. Org. por Giovanni Adamo. Florença: Olschki, 1998.
- WILSON, E. *Sociobiology. The New Synthesis*. Twenty-Fifth Anniversary Edition. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- WILSON, M.; DALY, M. “The Man who Mistook his Wife for a Chattel”. In: BARKOW, J.; COSMIDES, L.; TOOBY, J. *The Adapted Mind*. Nova York: Oxford University Press, 1992.
- WITTGENSTEIN, L. *Estética, psicologia e religião. Palestras e conversações*. Trad. de José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1970.

