

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

FRANCISCO BARRETO ARAUJO

**JOGOS CULTURAIS: TEORIA ANTROPOLÓGICA E EPISTEMOLOGIA DA
RACIONALIDADE ECONÔMICA**

Rio de Janeiro
2014

FRANCISCO BARRETO ARAUJO

**JOGOS CULTURAIS: TEORIA ANTROPOLÓGICA E EPISTEMOLOGIA DA
RACIONALIDADE ECONÔMICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia (COPPE)/ Instituto de Química (IQ)/ Instituto de Matemática (IM), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências.
Orientador: PhD. Ricardo Silva Kubrusly

Rio de Janeiro
2014

FRANCISCO BARRETO ARAUJO

**JOGOS CULTURAIS: TEORIA ANTROPOLÓGICA E EPISTEMOLOGIA DA
RACIONALIDADE ECONÔMICA**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia (COPPE)/ Instituto de Química (IQ)/ Instituto de Matemática (IM), Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Ciências.

E aprovada em 14/05/2014
Pela banca examinadora

Presidente, Prof. Ricardo Silva Kubrusly

Prof. Edgard de Assis Carvalho (PUC-SP)

Prof. Francisco Antônio de Moraes Accioli Dória (HCTE-UFRJ)

Prof.. Mércio Pereira Gomes (HCTE-UFRJ)

Prof. Rogério Sobreira Bezerra (DAPP-FGV)

Rio de Janeiro
2014

Araujo, Francisco Barreto.

R / Francisco Barreto Araujo – Rio de Janeiro: UFRJ/ HCTE, 2009.

ix, f.

Orientador: Ricardo Silva Kubrusly

Tese (Doutorado) – UFRJ/ Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia (COPPE)/ Instituto de Química (IQ)/ Instituto de Matemática (IM)/ Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2014.

Referências Bibliográficas: f. .

1. Antropologia. 2. Epistemologia. 3. Racionalidade Econômica. 4. Hiperdialética 5. Cooperação. I. Kubrusly, Ricardo Silva. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto Alberto Luiz Coimbra de Pós-Graduação e Pesquisa de Engenharia (COPPE)/ Instituto de Química (IQ)/ Instituto de Matemática (IM), Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia. III. Título.

RESUMO

JOGOS CULTURAIS : TEORIA ANTROPOLÓGICA E EPISTEMOLOGIA DA RACIONALIDADE ECONÔMICA

Francisco Barreto Araujo

Orientador: Prof. Ricardo Silva Kubrusly

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, COPPE/Instituto de Química/Instituto de Matemática, da Universidade do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

Esta tese foi escrita a partir de uma tentativa de constituir um arcabouço teórico, histórico e epistemológico para relacionar economia e cultura – ou, antes, a “antropologia” (compreensão sobre o homem) pressuposta pela ciência econômica, código central de nossa própria cultura, e a antropologia que forjamos no encontro com outras culturas, a partir dos pontos em que outros discursos, e suas práticas sociais correlatas, divergem dos nossos – de forma a possibilitar uma reflexão consistente sobre alguns dos vetores de transformação globais, que nos toma a todos, aos outros e a nós, em seu devir. Se esse é o objetivo, o caminho que permitiria tal perspectiva é longo e tortuoso: (i) começamos o estudo pela constituição sócio-histórica e discursiva do privilégio epistemológico da perspectiva provida pela racionalidade ocidental; (ii) em seguida, consideramos alguns dos desenvolvimentos que resultaram do encontro da racionalidade ocidental com outras formas de sociabilidade e práticas discursivas ao longo do desenvolvimento da antropologia; (iii) antes de buscar uma conciliação, passamos do passado sócio-histórico ao passado psicogenético, e fazemos então uma breve incursão a respeito do desenvolvimento cognitivo infantil, uma vez que toda sociedade constitui-se a partir de processos de socialização específicos; (iv) subsequentemente, analisamos as condições sócio-históricas que possibilitaram a formalização do saber econômico; para, por fim, (iv) delinear as feições gerais de um modelo de relações entre discurso e práticas sociais, pautado sobre o conceito de cooperação.

Palavras-chave: antropologia, epistemologia, racionalidade econômica, hiperdialética e cooperação

Rio de Janeiro

Maior 2014

ABSTRACT

**CULTURAL GAMES: ATHROPOLOGICAL THEORY AND EPISTEMOLOGY OF
ECONOMIC RATIONALITY**

Francisco Barreto Araujo

Orientador: Prof. Ricardo Silva Kubrusly

Abstract da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-graduação em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologia, COPPE/Instituto de Química/Instituto de Matemática, da Universidade do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

This thesis was written as an attempt to provide a theoretical, historical and epistemological framework for linking culture and economy – or rather, the "anthropology " (understanding of the man) presupposed by economic science, core code of our own culture, and anthropology we forge in the encounter with other cultures, from the points at which other discourses, and its related social practices differ from ours – in order to enable a consistent reflection on some of the global transformation vectors, which takes us all, others, and us, in its becoming. If that is the goal, the path that would allow such a perspective is long and tortuous: (i) begin the study by socio-historical and discursive constitution of epistemic privilege the perspective provided by Western rationality; (ii) then we take into account some of the developments that resulted from the encounter of Western rationality with other forms of sociality and discursive practices throughout the development of anthropology; (iii) before seeking a reconciliation, we pass from the considerations of the socio-historical past to the psychogenetic past, and then make a brief review about few classic theories on the child's cognitive development, since every society is constituted upon specific socialization processes; (iv) subsequently we analyzed the socio-historical conditions that allowed the formalization of economic knowledge; and, finally, (iv) outline the general features of a model of relations between discourse and social practices, based on the concept of cooperation.

Keywords: anthropology, epistemology, economical rationality, hiperdialectic and cooperation

Rio de Janeiro
MAIO/2014

Agradecimentos

Bem sei que é quase bobo agradecer a tanta gente que nem imagina o quanto me ajudou, mas essa tese, muito mais que o resultado de um esforço puramente acadêmico, é fruto de um processo de amadurecimento, fez-se na caminhada da vida. Sendo assim, resulta diretamente da convivência, mais ou menos prolongada, com pessoas que transformaram meu modo de ser, e que, ao fazê-lo, acabaram, de alguma forma, por tomar parte nas linhas que se seguem.

Um primeiro agradecimento aos meus professores da graduação no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ), em especial àqueles que me atraíram para a antropologia, entre os quais merecem especial menção Maria Laura Cavalcante, Olívia Gomes da Cunha, Elsje Maria Lagrou e Peter Fry.

Aos funcionários e membros da Academia Brasileira de Ciências (ABC), instituição em que estagiei entre os anos de 2002 a 2004, e na qual voltei a trabalhar no ano de 2008. Agradeço especialmente a Paulo de Góes Filho, ex-Assessor de relações internacionais da casa, mas também a Marilda Nascimento e Marcia Graça-Mello, e aos presidentes Eduardo Moacyr Krieger e Jacob Palis – aprendi muito ao observá-los.

Merecem também agradecimentos os meus professores e colegas do Mestrado de Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN). Entre os professores, agradeço especialmente a Marcio Goldman, Antonádia Borges, Carlos Fausto, Federico Neiburg e ao meu ex-orientador Eduardo Viveiros de Castro. Entre os alunos, principalmente aos meus amigos Flávio Gordon e Salvador Schavelson.

Agradeço aos biólogos Pedro Paulo Vieira e Fabrício Santos, com quem trabalhei no Projeto Genográfico Brasil (*National Geographic Foundation*), quando tive a oportunidade de entrar em contato com diversos povos indígenas em experiências breves, porém profundamente transformadoras.

Não poderia deixar de lembrar dos meus professores e colegas do MBA em Marketing da Escola de Negócios da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IAG, PUC-Rio), e do Master em Gestão Internacional, da Université Pierre-Mendès-France (Grenoble II). Agradeço especialmente aos companheiros de grupos de estudo, Rodolfo, Ramiro, Ana e Roberta, e ao companheiros de viagem Bruno, Dudu, Anninha, Bia, Dani, Gabi e Claudinha. Também ao professor Marcelo Cabús, pelas boas aulas e pelas inúmeras referências bibliográficas sobre economia comportamental.

Agradeço também aos meus colegas e professores do Curso de Avaliação de Impactos Ambientais realizado pelo *Latin America and Caribbean Environmental Economics Program* (LACEEP) no *Centro Agronômico Tropical de Investigación y Enseñanza* (CATIE). Em especial, agradeço aos Professores Paul Ferraro e Rodrigo Arriagadas Cisternas, pelas excelentes aulas e por toda bibliografia que disponibilizaram.

Agradeço aos meus colegas e professores do Programa de Liderança Executiva em Desenvolvimento da Primeira Infância, realizado pelo *Center on the Developing Child* da Universidade de Harvard, em parceria com a Fundação Maria Cecília Souto Vidigal. Agradeço especialmente a Mary Young, por suas valiosas dicas para elaboração do trabalho de conclusão, e aos meus colegas de curso, Ciro Simoni e Carol Drügg, com quem estabeleci um intercâmbio fundamental de ideias e experiências.

Aos meus professores e colegas, assim como a todo o *staff* da Singularity University (SU). Em especial, agradeço às minhas amigas Lajuanda Asemota e Joyce Haven. Agradeço também a Sandy Miller e Nicholas Haan por terem aberto as portas para o meu retorno à instituição, com objetivo de propor novidades.

Um agradecimento muito especial ao meu querido professor e amigo Mércio Gomes. Obrigado por ser um amigo a quem sempre posso recorrer para conversas agradáveis e inteligentes, qualquer que seja o tema, hiperdialética, antropologia, o Brasil contemporâneo, a questão indígena, o futuro ou tão simplesmente a respeito das questões mais prosaicas da vida. Obrigado principalmente pela oportunidade de trabalhar com você, pela confiança que demonstrou ao me convidar para ser o Coordenador Científico na consultoria realizada pela Administração Antropológica e Socioambiental Ltda. (Tigre Verde).

Aos meus colegas de aventura e de trabalho da equipe da Tigre Verde: Andrea Miguez Fusco de Oliveira, Daniel Fontana Oberling, Eliana Rocha Oliveira, Flávio Gordon (de novo!), Gabriel Gomes, Gabriel Quintanilha Kubrusly, Juracino Cezar Oliveira, Paulo Roberto Nunes Ferreira, Pedro Paulo Vieira, Renzo Sebastián Eduardo Solari Puentes, André Tangyp Amondawa, Boropó Uru-eu-wau-wau, Clécio Oro Waran, Derly Oro Mon, Djurip Uru-Eu-Wau-Wau, Divipá Uru-wu-wau-wau, Edmilson Alves da Silva Kaxarari, Edson Farias de Oliveira, Erowaque Uru-eu-wau-wau, Jessé Oro Waran, Puruwá Amondawa, Tanguip Amondawa, Tanguip Uru-eu-wau-wau, Tari Amondawa, Valdito Oro Eo e Warina Amondawa.

Também a todos funcionários da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que participaram dos processos nos quais estive envolvido, em especial aos funcionários das “FUNAIs locais” e aos chefes de posto que nos receberam sempre muito bem. Em especial, agradeço a Vicente, Walter e Sandro.

A todos os indígenas dos diversos povos com quem tive a oportunidade estar, entre os quais os Baniwa, Tariana, Wanano, Tukano, Daw e Hupda, no estado do Amazonas; Kayapó, no estado do Pará; Xavante, no estado do Mato Grosso; e, é claro, os Kaxarari, Wari’, Jupaú, Amondawa, Kabixi e Oro-In do estado de Rondônia.

Muito obrigado aos membros da Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas (DAPP-FGV). Em especial ao meu diretor, amigo e guru, Marco Aurélio Ruediger, pelas oportunidades, pelo aprendizado acadêmico, de política, de negócios e de vida, e, sobretudo, por abrir espaço para que eu me desenvolvesse naquilo em que realmente

sei fazer de melhor em termos profissionais. Ao presidente Carlos Ivan Simonsen Leal, pela atenção especial que tem dispensado a nossa unidade. Também aos maiores, Rogerio Sobreira, Ricardo Rotemberg e Ronaldo Teixeira. Aos companheiros de labuta Steven Dutt Ross, Juliana Mayirinck, Marcos Villas, Tatiana Ruediger, Rafaella El-Ahad, Margareth da Luz e Leandro Martelli. Aos recém-chegados Amaro Grassi, Tiago Ventura e Roberta Novis, que seguraram a barra quando tive que me afastar parcialmente para escrever esta tese. Um agradecimento muito especial aos novos amigos Rafael Martins Souza, André Andrade e Marcelo Rotemberg. Um obrigado cheio de afeto para aqueles que esperam de mim que lhes ensine alguma coisa, mas com quem sempre acabo aprendendo, Pedro Lenhard e Andressa Falconiery, João Victor. Agradeço também aos demais amigos da FGV, entre os quais estão Pedro Paulo, Augusto Fernandes e Manu Fantinato.

Um agradecimento especial à revisora da tese, Gabriela Costa, que, de fato, não teve tempo de revisar a tese inteira antes da entrega para banca, mas me convenceu a não desistir de entregá-la com seus elogios ao conteúdo do texto.

A todos os funcionários de órgão do Governo do Estado do Rio Grande do Sul, sob a gestão do governador Tarso Genro, com os quais tive a oportunidade de trabalhar. Para todo pessoal da Secretaria Geral de Gestão, do Gabinete Digital, da Fundação para o Desenvolvimento de Recursos Humanos (FDRH) e especialmente para a equipe da Primeira Infância Melhor (PIM). Faço questão de agradecer individualmente à minha amiga Sandra Bitencourt da FDRH, e às minhas companheiras Liese Serpa, Kenia Fontoura e Cândida Bergmann do PIM.

A todos os diretores e gerentes de *whatever* da Perestroika. Também aos demais professores do curso “*New Ways of Thinking*”, em especial aos amigos Mari Gutí e Marcelo Quinan. Principalmente, obrigado a todos os meus alunos, muitos dos quais se tornaram amigos e companheiros na tarefa de transformar positivamente o mundo, entre os quais Kiko Afonso e Gabi Guerra.

Aos funcionários do Viva Rio, pela incrível acolhida. Obrigado a Caroline, Lapa, Sílvio, Bruno, Carlos e, em especial, ao Diretor Rubem Cesar Fernandes pelo convite para atuar junto à instituição. Estou certo de que realizaremos projetos de grande impacto.

A todos os professores e alunos do HCTE, por propiciarem um maravilhoso ambiente de descoberta intelectual. Aos professores Luiz Pinguelli Rosa, Alberto Lombardi Filgueira, Antonio Augusto Passos Videiras e Gregory Chaitin – suas aulas foram fundamentais para a concepção dessa tese. A Regina Dantas, pelo carinho de sempre. A Mariah e Carol, por toda ajuda. A todos os meus colegas pelas conversas inteligentes e estimulantes, em especial ao pessoal das antigas, das primeiras aulas do Kubrusly, Virgínia Chaitin, Diego London, Nelson Job e Pedro Beranger.

Aos membros da Banca Examinadora! Obrigado, Rogerio Sobreira (mais uma vez, nunca é demais), Edgard de Assis Carvalho, Francisco Doria e, de novo, obrigado Mércio Gomes. Acho que ninguém mais além de vocês vai ler essa tese inteira, então posso dizer que esse é o

agradecimento mais importante. Obrigado (mesmo!) por aceitarem encarar essa pedreira, uma tese tão longa em tão pouco tempo. Obrigado por toparem experimentar essa viagem através dos meus pensamentos. É verdadeiramente uma enorme honra tê-los em minha banca e poder contar com a sua contribuição intelectual.

Um agradecimento infinito para o meu querido mestre, amigo e orientador Ricardo Silva Kubrusly. Seria impossível precisar a dimensão de sua importância na minha trajetória de vida. Obrigado por me convencer a voltar para a academia quando eu estava desiludido, e pelo apoio incondicional que me deu, não importando quão loucas fossem as minhas ideias ou quão dispersas fossem minhas atividades. Obrigado pelo afeto, pela confiança, pela liberdade e pela cachaça!

Ao meu saudoso e eterno mestre Luiz Sérgio Coelho de Sampaio, pelo impacto indelével que provocou na minha trajetória intelectual e de vida. Obrigado por gastar seu tempo para ensinar àquele menino bobo de vinte e poucos anos, que não sabia nada de nada. Como prometido, essa tese, modestamente, é dedicada à sua memória.

Aos amigos que me foram trazidos pelo casamento, Tati e Nando, Rodrigo e Adri, e também aos meus novos parentes, João Marcel, Eduardo, Landi e, saudosamente, João Darcy.

Aos amigos do peito Rodrigo Araujo Godinho, Diogo Araujo Godinho, Pedro Paulo Gangemi, José Raphael Berredo, Bernardo Passarelli, Hugo Barreto, Mario Nevaris, Eduardo de Pádua Nazar, Tiago Oliveira e Vera Monteiro. Agradeço por existirem. Como bem disse o poetinha “A alguns deles não procuro, basta-me saber que eles existem.”

A Dominginha, pelo carinho.

Ao meu irmãozinho emprestado, Dandan.

A meu irmão Nando, meu maior parceiro.

A meus pais, Luiz Carlos Saint-Just Araujo, o meu maior herói, e Verônica Aguiar Barreto Araujo, a pessoa mais amorosa do mundo.

Especialmente para minha mulher, Luah Weimer Forte. Amar e ser amado por uma mulher que, além de ser linda, inteligente e carinhosa, atura todas as minhas idiosincrasias sem jamais perder o bom humor é o que me dá forças, e, principalmente, razão para encarar qualquer desafio!

Em memória do meu saudoso Mestre Luiz Sergio Coelho de Sampáio

Nenhuma fórmula para a contemporânea expressão do mundo. Ver com olhos livres.

Temos a base dupla e presente - a floresta e a escola. A raça crédula e dualista e a geometria, a álgebra e a química logo depois da mamadeira e do chá de erva-doce. Um misto de "dorme nenê que o bicho vem pegá" e de equações.

Uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional.

Oswald de Andrade,
MANIFESTO DA POESIA PAU-BRASIL

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO: CULTURA, CIÊNCIA, ECONOMIA E VIDA	15
1.1. Introdução: rumo à margem	15
1.2. A Trama do <i>Homo Economicus</i>	32
1.3. A Dimensão Econômica a partir do Prisma da Antropologia	37
1.4. O Pensamento Tecno-Científico e a Dimensão Econômica	42
1.5. Brevíssimos Apontamentos para uma Crítica da Razão Impura	47
2. DOS ANTECEDENTES DA RACIONALIDADE: HISTÓRIA E CULTURA.....	53
2.1. Racionalidade, História e Mito: sistematização da perspectiva e o lastreamento material da dimensão simbólica.....	53
2.2. Alguns Antecedentes Filosóficos da Ciência Econômica: o “lado b” de grandes autores e constituição das subjetividades do <i>Homo Economicus</i>	71
2.2.1. A Consciência como Locus da Individuação e da Identidade, e o Esquecimento do Corpo em John Locke	73
2.2.2. Anatomia das Paixões e Formação das Virtudes Artificiais em David Hume.....	77
2.2.3. A Simpatia como Fundamento da Socialidade em Adam Smith.....	82
2.3. Utilitarismo: a sistematização das subjetividades e o cálculo dos prazeres	91
2.4. Os Evolucionismos: meta-narrativas da ascensão da razão do Ocidente	94
2.5. A Razão e as Práticas Religiosas: reminiscências do evolucionismo na fundação da sociologia	107
2.5.1. Solidariedades e a Proeminência do Ritual na Abordagem Holista de Émile Durkheim	108
2.5.2. Individualismo Metodológico, Racionalização e a Dialética do Desencantamento em Max Weber.....	113
2.6. Objetivação das Subjetividades ou Subjetivação das Objetividades? Das dimensões humanas postas em relevo pela antropologia pós-evolucionista	118
2.6.1. Os Neoevolucionistas: meta-narrativas sobre os vetores que impeliram as coletividades humanas à transformação.....	123
2.6.2. Do Estruturalismo: toda relação de conhecimento instanciada na fina filigrana de um monoide.....	128
2.6.3. A Perspectiva Fenomenológica como Contraponto da Estrutura	139
2.6.4. As Abordagens Pós-Estruturalismo: cognição e prática	142
2.7. Breves Apontamentos a Respeito da Fundamentação Mítica da Ação e da Cognição	157
2.7.1. Mito, Ideologia e Coordenação da Ação	157
2.7.2. Apontamentos para uma Fenomenologia da Cognição Matemática.....	160
3. ANTECEDENTES DA RACIONALIDADE: DESINVOLVIMENTO INFANTIL	172
3.1. Questão Inicial: desenvolvimento infantil e teleologia.....	172
3.2. Três Teorias Sobre o Desenvolvimento Infantil.....	174
3.2.1. Estruturalismo Genético de Jean Piaget: a estrutura do grupo de transformação e as etapas do desenvolvimento	174
3.2.2. Psicologia do Desenvolvimento e Cognição: a teoria pulsional objetal de Freud frente aos esquematismos Piagetianos	184
3.2.3. A Introdução do Semi-Monoide e o Remanejamento Hiperdialético das Teorias do Desenvolvimento Infantil	190
4. OBJETIVIDADES E SUBJETIVIDADES NA ECONOMIA OCIDENTAL.....	198
4.1. Algumas Instituições Sociais Pressupostas Pela Ciência Econômica	198
4.1.1. Estados Nacionais e Percepções Correlatas.....	198
4.1.2. A Cidades e o Mercado: sobre a importância da urbanidade para a configuração da economia moderna	201
4.1.3. Troca Mediada: moeda, metassigno e escolha potencial	207

4.2. A Teoria Econômica da Racionalidade Econômica e Seu Poder	210
4.2.1. A Revolução Marginalista: matematização da economia e devir maquínico dos Homens	210
4.2.2. Teoria da Escolha Racional e Teoria dos Jogos	219
4.2.3. Ciências Econômicas, Epistemologia e Vida	228
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: CULTURA E COOPERAÇÃO	238
5.1. Cultura e Ideologia	238
5.2. Falhas de Mercado e Problemas de Coordenação: Economia e Política	242
5.3. Ideologia, Contrato Social e Agregação das Vontades	246
5.4. Teoria dos jogos e meta-cartografia	255
5.5. Simbolismo, Coordenação e Cooperação	262
5.6. Por fim, de volta ou centro: vetores contemporâneos de renovação dos conceitos de “Mercado” e “Estado”, e para a emergência do conceito de coordenação.....	266
ANEXOS:	276
ANEXO I	276
Origens mito-históricas: O Mito e a escrita entre Hebreus e Gregos	276
ANEXO II	294
As Principais Escolas de Estudos Mitológicos.....	294
ANEXO III	298
As Críticas de Wittgenstein a Frazer.	298
ANEXO IV	301
A Antropologia Pós-Evolucionista	301
O Culturalismo de Boas	301
Breve Análise de Algumas das Contribuições da Escola Culturalista.....	306
O Funcionalismo de Malinowski	308
Mauss e o Legado da Escola Sociológica Francesa.....	311
O Funcional-Estruturalismo de Radcliffe-Brown	315
Alguns desenvolvimentos da Antropologia Social Britânica	319
ANEXO V	326
O Sistema Lógico Hiperdialético e o Bebê Epistemológico	326
BIBLIOGRAFIA	348

1. APRESENTAÇÃO: CULTURA, CIÊNCIA, ECONOMIA E VIDA

1.1. Introdução: rumo à margem

Esta tese se inicia em um lugar improvável, não porque de fato tenha começado ali, mas por que ali se deu, curiosamente, a experiência existencial que inspira e empresta sentido à heterogeneidade de sua composição. Enquanto o pequeno bote de alumínio se afastava da margem segura do porto fluvial de Guajará-mirim, “A Pérola do Mamoré”, deslocando-se à montante do Rio Mamoré em direção ao Rio Pacaás Novos, para seguir dali rumo ao interior da Terra Indígena Uru-eu-wau-wau – o lar de alguns dos últimos grupos indígenas isolados do planeta –, lembro-me bem de sentir, não sem certo grau de autocensura, que aquele deslocamento espacial, através da paisagem, representava também uma viagem no tempo. De pouco ou nada serve ao leitor saber que era o início da estação das chuvas e que a monotonia da paisagem era rompida por movimentos e sons, o repentino irromper de ventos, o farfalhar das copas das árvores, o estrondo das trovoadas, o som das gordas gotas de chuva e o rumor das águas que desciam limpando os córregos de galhos e folhas. Era dezembro, e o aumento da caudalosidade do rio, em meio ao qual a pequena embarcação adernava e serpenteava, mostrava a força da natureza amazônica em todo seu esplendor.

A falsa impressão de viagem no tempo era de pronto quebrada pela presença de meus companheiros de viagem, o circunspecto agrônomo da equipe, que agarrado a um GPS georreferenciava o nosso trajeto; um rotundo e sorridente funcionário da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que acompanhava a viagem por dever de ofício, levando consigo documentos de caracterização das aldeias e inúmeros mapas que delineavam as terras indígenas, as suas zonas de litígio, as interseções à reserva extrativista, e que situava as diferentes aldeias e etnias; o barqueiro calado e com olhar perdido no horizonte, que ajustava os movimentos do motor de acordo com o vento e a correnteza, analisando a cada momento a possibilidade de seguir por atalhos fluviais que começavam a surgir com as chuvas, popularmente chamados de “furos”; dois indígenas que passaram a integrar a equipe de pesquisas, um mais velho, sereno e circunspecto, pertencente à etnia Wari, e outro jovem, elétrico e falante, pertencente à etnia Jupaú. Ambos, orgulhosamente trajados com o uniforme da empresa Tigre Verde, discutiam os detalhes da geografia, situados pontos de referência importantes de narrativas míticas e históricas. O outro barqueiro havia partido 24 horas antes numa embarcação maior e mais lenta, levando a bordo combustível e comida para a

continuidade de nossa viagem, além de uma serra usada para desbastar os troncos que eventualmente caíam sobre as passagens, que se estreitavam rio acima interrompendo o nosso caminho.

Aquela era a minha última viagem de campo como coordenador da equipe de pesquisadores da empresa Tigre Verde Projetos e Administração Antropológica e Socioambiental Ltda. (Tigre Verde)¹, que investigava os prospectivos impactos advindos da implantação do AHE Jirau sobre as populações indígenas habitantes das Terras Indígenas (TI) Kaxarari, Igarapé Ribeirão, Igarapé Lage e Uru-Eu-Wau-Wau, bem como sobre a elusiva presença de grupos de índios vivendo em situação de autonomia ou isolamento em terras indígenas contempladas no licenciamento do Aproveitamento Hidrelétrico de Jirau (AHE Jirau), ou dentro da órbita de impacto determinada para a referida hidrelétrica. A implantação da UHE Jirau estava ligada a alterações de ordem social, econômica, demográfica e ambiental, de natureza cumulativa e sinérgica, uma vez que vinha alavancando um desenvolvimento expressivo na região do alto Rio Madeira. Contudo, precisávamos analisar também, concomitantemente, um movimento mais geral, uma vez que o Estado de Rondônia passava por um novo surto de expansão econômica, na condição de fronteira de desenvolvimento, e em consequência da expansão da atividade econômica que o Brasil como um todo vinha experimentando².

Os estudos trouxeram à tona uma interpretação a respeito do histórico de empreendimentos hidrelétricos na Amazônia, reavaliado à luz dos últimos acontecimentos nacionais, sobretudo no que se refere ao processo que culminou com a criação do complexo hidrelétrico do Rio Madeira. Desse histórico, resultou uma reconceituação teórica de temas e problemas relacionados ao desenvolvimento econômico e seus efeitos sobre populações indígenas em situação de alta vulnerabilidade; aos pressupostos da constituição de condições de resiliência cultural; e aos termos em que se pode buscar uma sustentabilidade na Amazônia contemporânea. De forma objetiva, o relatório deveria prover (i) um diagnóstico confiável sobre a situação de vida das comunidades indígenas habitantes dessas terras e (ii) uma visão de futuro para essas populações, que deve emergir do diálogo com as comunidades, traduzindo-se em propostas concretas de controle, mitigação e compensação de potenciais impactos socioambientais ocasionados pelo empreendimento³. Tais propostas dificilmente

¹ Agradeço a oportunidade dessa experiência ao meu professor e amigo Mércio Gomes, pela confiança e convite

² CF. Parágrafo baseado em TIGRE VERDE, 2012 p. 28,

³ *Id Ibid*, 2012, p. 28.

seriam cumpridas em sua integralidade ou no espírito em que foram elaboradas, e, caso fossem efetivadas, dificilmente seriam suficientes para aplacar o sofrimento daqueles povos diante do complexo processo pelo qual passavam. No entanto, lá estava eu, um antropólogo de um país emergente, rumo à margem, na fronteira de expansão, acompanhando o movimento secundário do “progresso”, resultante de um paradigma econômico que vinha de longe e chegava com enorme atraso. Tinha o inequívoco papel de agente do processo civilizador.

Nas malas, poucas roupas, uma rede de dormir, uma lata de repelente, papel higiênico, lanterna, latas de sardinha, sacos de farinha, pacotes de macarrão oriental, anzóis, um canivete suíço e já não me lembro mais o quê. Na cabeça, um ridículo boné de explorador com proteção para o pescoço (juro!), além de fragmentos de toda literatura ocidental, que me saltavam do fundo do inconsciente tentando enquadrar a estranheza dos contextos com os quais me deparava. Seguia em direção ao coração da floresta, por dentre as curvas do rio, seguindo entre protensões e retenções, condensações e deslocamentos que conectavam o meu encontro experiencial, com toda uma experiência de segunda mão que havia obtido por meio de leituras. Parece mesmo que nada aguça tanto a memória quanto o desafio imposto aos nossos esquemas mentais por realidades inteiramente novas. Essa experiência na zona de articulação entre o Ocidente e sua margem, constitui-se em ocasião para o reordenamento de tudo o que conhecia. **Assim, esta tese não é sobre a construção de hidrelétricas, ou sobre as instituições sociais ou ainda sobre a cosmologia dos indígenas que conheci, mas uma tentativa de constituir um arcabouço teórico, histórico e epistemológico para relacionar economia e cultura – ou, antes, a “antropologia” (compreensão sobre o homem) pressuposta pela ciência econômica, código central de nossa própria cultura, e a antropologia que forjamos no encontro com outras culturas, a partir dos pontos em que outros discursos, e suas práticas sociais correlatas, divergem dos nossos – de forma a possibilitar uma reflexão consistente sobre alguns dos vetores de transformação globais, que nos toma a todos, aos outros e a nós, em seu devir.**

O Ocidente não é uma determinação geográfica, mas um vetor de convergência entre inúmeros vetores de transformação que condicionam o curso do avanço de nossa civilização, marcada por sucessivas transformações tecnológicas e institucionais, continuamente reintegradas e no âmbito simbólico por uma visão de homem que emerge dos discursos da ciência econômica, interposta entre as ciências sociais e naturais. O Ocidente avança

integrando diversos grupamentos humanos em um grande sistema global, relegando os aspectos de seus discursos e práticas, que não são funcionais ao sistema global, ao campo da cultura ou das ideologias (penso na famosa frase de Willian Gibson “*The future is already here – it’s not evenly distributed*” – CF. GIBSON apud SINGULARITY UNIVERSITY, 2012, p. 27.)

Assim, a distinção entre “local” e “global” não é hierárquica, de escala ou grau de compreensão, mas de tipo. Em outros termos, as perspectivas locais (as narrativas míticas ou engajamento perceptual do experiente barqueiro) não eram mais limitadas ou estreitas, e menos ainda componentes da perspectiva global (as coordenadas georreferenciadas que plotaríamos em mapas digitais, ou a compreensão dos ciclos econômicos que determinaram a colonização de Rondônia) por via da qual nós, os alienígenas, líamos a sua realidade. As perspectivas locais não eram fragmentos de uma perspectiva mais geral, mas tudo o que se perdia quando usávamos nossas ferramentas para transpassar escalas, tudo o que se perdia em nossos processos de tradução e purificação (CF. LATOUR, 1994 pp. 75-78).

Nos termos de Niklas Luhmann (1979), a dominação da perspectiva global sobre as perspectivas locais marca um triunfo da tecnologia sobre as cosmologias (LUMAN apud INGOLD, 2000, p.216). De fato, a civilização ocidental traz consigo uma cosmologia própria, coextensiva as suas tecnologias produtivas, pela visão científica de mundo e pela objetividade, racionalismo e materialismo do discurso econômico. Essa cosmologia é marcada pela sujeição de processos dialéticos e relações dialógicas, na base da capacidade simbólica, da percepção das transformações históricas e no imbricamento dos diversos sistemas que entretecem a vida, aos seus condicionantes materiais, resultando na sujeição das subjetividades, da vivência em primeira pessoa, de que trata a fenomenologia, aos condicionantes estruturais da sistematicidade – em termos sampaianos trata-se de uma sujeição da lógica dialética, da identidade da diferença (I/D), à lógica da diferença (D), resultando por um ciclo contradialético na constituição de um sistema, lógica da diferença da diferença (D/D), que passa a assujeitar a lógica da identidade (I).

Diversos temas de importância global manifestavam sua feição mais extrema naquela porção da Amazônia. Alguns dos temas centrais de problemáticas que concernem ao futuro da humanidade – formas de obtenção de energia e seus impactos, preservação ambiental, garantia do suprimento alimentar, pureza da água, manutenção da saúde, educação em meio a valores tradicionais e o descortinar de um novo mundo, encontros interculturais, crescentes

problemas de segurança, a chegada de drogas lícitas e ilícitas – se apresentavam com toda pujança para os indígenas afetados pelo movimento de expansão econômica, do qual fazia parte o empreendimento. Entretanto, de um ponto de vista mais abstrato, de analistas sociais e de atores que buscavam se posicionar de forma ética, considerando a referida distinção entre “local” e “global”, nós e os indígenas estávamos colocados diante de muitos outros desafios, entre os quais: (i) a necessidade de formular políticas para populações culturalmente diversas, de modo que fossem compatíveis com *framework* de racionalidade restrita e etnocêntrica, segundo as quais as instituições que garantiam o trabalho de pesquisa se estruturavam; (ii) criar mecanismos para minorar os efeitos negativos de outros encontros interculturais propiciados pelo aumento da atividade econômica na região, marcados por uma forte assimetria de poder; (iii) minimizar as disrupções causadas pela introdução de novas tecnologias; (iv) prever e minorar os efeitos negativos do rápido processo de urbanização nas circunvizinhanças, considerando a dinâmica de conexão entre os centros urbanos e suas periferias; (v) estabelecer a relação entre tendências de longo prazo e movimentos cíclicos, e seus respectivos impactos sobre as populações indígenas; (vi) compreender, nesse cenário, os possíveis descaminhos da transmissão cultural entre gerações e suas implicações para a vida das futuras gerações; (vii) delinear os fatores de vulnerabilidade e os vetores de resiliência daquelas sociedades; (viii) compreender e minimizar o potencial impacto negativo das próprias ações de assistência; (ix) levar em conta arranjos sociais entre indígenas e sociedade envolvente que atravessam transversalmente dualidades em torno das quais se constituem as próprias ciências sociais, como estado/mercado, centro/periferia, indivíduo/sociedade, primitivos/civilizados, natureza/cultura; e (x) fazer tudo isso de forma cooperativa, contando com a participação ativa de todos os principais *stakeholders*, preferencialmente pelo estabelecimento de um processo com rápidos ciclos de *feedback* que permitissem ajustes de curso – uma vez que se tratava de planejar um futuro dispondo de pouquíssimas informações confiáveis sobre o que estava por vir, e em uma situação em que havia grande sensibilidade a pequenas alterações nas condições iniciais de execução; para isso, (xi) deveríamos ainda levar em conta os mecanismos de ajuste entre os desejos individuais dos nossos interlocutores e suas putativas consequências coletivas, bem como seus respectivos arranjos institucionais e discursivos de agregação das vontades em instâncias decisórias. É principalmente a partir de uma reflexão teórica, em um nível muito abstrato, a partir desse último ponto, e perpassando todos os demais, que a presente tese começou a se delinear.

Talvez tenha começado tão longe, pelos rios do interior da terra indígena Uru-eu-wau-wau pelo fato de aquele geossistema, que alimentará de energia grandes cidades do Brasil, permanecer ali, protegido, graças às condições geográficas que dificultam o acesso, certamente; mas também devido à combatividade de alguns homens e mulheres, que lutaram pela sua sobrevivência, buscando a conservação na medida do possível, de seus costumes, vivendo a tragédia iminente do holocausto de sua gente, de seu modo de vida, de seu mundo. O baixo grau de desmatamento e a preservação da floresta, que caracterizam o modo de ocupação indígena do território, contribuíram de maneira significativa para criar um bloqueio à expansão e, assim, para salvaguardar do assoreamento importantes rios como o Jamari e o Madeira. Esse fato garantiu mesmo a proteção do geossistema que constitui as principais bacias e sub-bacias do estado de Rondônia. A existência desse geossistema é que possibilitava a construção dos gigantes hidrelétricos AHE Jirau e AHE Santo Antônio⁴. A bravura de alguns poucos homens e mulheres havia contribuído para preservação do recurso que iria garantir o suprimento de energia para as grandes cidades brasileiras, ajudando a posicionar o Brasil entre as principais economias emergentes, fonte de esperança global, e uma das responsáveis por minimizar os efeitos da crise mundial iniciada em 2007. Entretanto, melancolicamente, mas de maneira alguma de forma surpreendente, talvez fossem eles, os remanescentes do holocausto, aqueles que menos se beneficiariam da construção. Até porque, não estava nada claro como reverter os recursos econômicos disponibilizados pela hidrelétrica em benefícios efetivos, que fortalecessem a sociedade e aumentassem o seu bem-estar. De fato, o efeito inverso era uma possibilidade bastante verossímil.

O que se afigurava para nós como natureza, objeto de contemplação ou recurso, conceitualmente apreensível, simbolicamente representável, cientificamente decomponível e tecnicamente controlável, apresentava-se para os nossos interlocutores indígenas de uma maneira muito distinta. Aquele era o seu meio, com o qual possuem um envolvimento ativo, prático e perceptivo, impregnado de significados, que incorporava relações e formas de perceber fundamentais à sua forma de subsistir e coexistir⁵. Não podia deixar de pensar que sua forma de perceber e conceituar era coextensiva àquela floresta – como se sabe, a Amazônia, em sua configuração atual, é uma floresta antrópica, resultante da ação humana (Cf. BALÉE, W. Ed.,1998.). Em outros termos, suas formas de existir e criar significados eram constitutivas de seu meio ambiente, e não meramente camadas de significação

⁴ *Id Ibid*, 2012, pp.284-285.

⁵ Para uma reflexão sobre o envolvimento de povos caçadores coletores com o seu meio ambiente ver: INGOLD, 2000.

depositadas sobre uma natureza pronta. Talvez não pudesse ser diferente, mas não deixava de ser uma dolorosa ironia o fato de que a nossa forma de perceber, orientada pela ciência e tecnologia, coextensiva aos vetores de impacto, cidades, hidrelétricas, governos e mercados, viesse a servir de fundamento para uma avaliação que tinha por objetivo minorar aqueles mesmos impactos.

Visto da margem, da Amazônia profunda, o movimento de aceleração das transformações sociotécnicas aparece de forma mais brutal, porque é fruto de um choque, de uma força exógena, calcada sobre uma histórica relação de dominação. Entretanto, diante da aceleração exponencial das transformações sociotécnicas, nós, assim como eles, carecemos de instituições e conceitos adequados, que nos tornem resilientes às mudanças que nos serão impostas, carecemos de informações sobre como um novo conjunto de incentivos impactará as relações sociais, de como um novo conjunto de tecnologias transformará as sociedades, a natureza e nossa própria natureza. Creio também, que carecemos de um modelo de racionalidade mais abrangente e inclusivo, que não se paute apenas por uma lógica de controle, ou consumo, mediados por indivíduos maximizadores ou pelo poder do Estado, mas que seja permeável às racionalidades dos diversos grupos nas fendas e nas margens do Ocidente, que parecem ter algo a nos ensinar sobre relações sociais e com o ambiente. De fato, a floresta que me foi apresentada pelos indígenas parecia revelar uma série de minúcias relacionais que desaparecem ante aos referentes sócio-cognitivos ocidentais, sob a sombra das torres dos castelos (o Estado), ou ante o murmurinho das feiras que se estendem no seu entorno (o mercado), mas essas minúcias significativas existem aqui, como lá. Algo que inicialmente identificamos como cultura, não como mero restolho simbólico, mas como base simbólica de conjunto de instituições que possibilitam a cooperação, assim como a coordenação das atividades humanas⁶.

⁶ Considero a passagem de Deleuze e Guattari iluminadora:

“Por que voltarmos aos primitivos, quando se trata de nossa vida? O fato que a noção de segmentaridade foi construída pelos etnólogos para dar conta das sociedades ditas primitivas, sem aparelho de Estado central fixo, sem poder global nem instituições políticas especializadas. Os segmentos sociais têm nesse caso uma certa flexibilidade, de acordo com as tarefas e as situações, entre os dois polos extremos da fusão e da cisão; uma grande comunicabilidade entre heterogêneos, de modo que o ajustamento de um segmento a outro pode se fazer de múltiplas maneiras; uma construção local que impede que se possa determinar de antemão um domínio de base (econômico, político, jurídico, artístico); propriedades extrínsecas de situação ou de relações, irredutíveis às propriedades de estrutura; uma atividade contínua que faz com que a segmentaridade não seja captável independentemente de uma segmentação em ato que opera por impulsos, desprendimentos, junções. A segmentaridade primitiva é, ao mesmo tempo, a de um código polívoco, fundado nas linhagens, suas situações e suas relações variáveis e a de uma territorialidade itinerante, fundada em divisões locais emaranhadas. Os códigos e os territórios, as linhagens de clãs e as territorialidades tribais organizam um tecido de segmentaridade relativamente flexível.

Ao redor do mundo gastam-se milhões em políticas públicas, programas e campanhas de preservação ambiental e minoração de mazelas sociais, focados sobre populações vulneráveis, que existem às margens da ação do Estado, e na fronteira de expansão dos mercados. A maior parte das intervenções nesse âmbito depende da atuação em nível local, segundo constrangimentos pouco visíveis a partir dos centros de tomada de decisão, exigindo conhecimentos muito específicos de circunstâncias locais, tais como geografia, cultura, comportamento, instituições, e suas articulações recíprocas. Entretanto, parece haver uma profunda descontinuidade entre práticas e teorias no bojo das ações locais e as grandes análises socioeconômicas, que constituem instâncias de integração simbólica a partir da qual se estabelece a compreensão do movimento global no qual convergem.

Nas últimas décadas, diversas ferramentas vêm sendo desenvolvidas com o objetivo de tornar a gestão e a avaliação de políticas, programas e campanhas nas áreas social, e socioambiental, mais eficientes. Todavia, há grandes dificuldades em tirar as consequências teóricas de tal atuação em campo, ou, antes, de compatibilizar a visão do humano pressuposta pelo discurso econômico, que integra simbolicamente a sociedade mercantil, e os discursos de comunidades que tomam parte em outros “jogos culturais”. Assim, parece haver certos obstáculos sociocognitivos que impedem que se possa compatibilizar a *práxis* do dia-a-dia dos programas sociais, e os pressupostos dos modelos teóricos nos quais se baseiam o conjunto de nossas próprias instituições, políticas, jurídicas, mercantis etc., que, não raramente, patrocinam esses mesmos programas. Essa descontinuidade contribui para que os próprios programas, ou no mínimo as suas descrições e relatórios, ganhem um desagradável “jeitão” artificial, *proforma* – que a sabedoria popular soube definir com absoluta precisão como “para inglês ver”.

Parece-nos entretanto difícil dizer que as sociedades com Estado, ou mesmo como nossos Estados modernos, sejam menos segmentários. A oposição clássica entre o segmentário e o centralizado afigura-se pouco pertinente. Não só o Estado se exerce sobre segmentos que ele mantém ou deixa subsistir, mas possui sua própria segmentaridade e a impõe. Talvez a oposição que os sociólogos estabelecem entre segmentário e central tenha uma matriz biológica: o verme anelado e o sistema nervoso centralizado. Mas o cérebro central é ele próprio um verme ainda mais segmentarizado do que os outros, apesar de todas as suas vicariâncias, e inclusive por causa delas. Não há oposição entre central e segmentário. O sistema político moderno é um todo global, unificado e unificante, mas porque implica um conjunto de subsistemas justapostos, imbricados ordenados, de modo que a análise das decisões revela toda espécie de compartimentações e processos parciais que não se prolongam uns nos outros sem defasagens e deslocamentos. A tecnocracia procede por divisão do trabalho segmentário (inclusive na divisão internacional do trabalho). A burocracia só existe através de suas repartições e só funciona através de seus ‘deslocamentos de meta’ e os ‘desfuncionamentos’ correspondentes. A hierarquia não é somente piramidal (...). Em suma, tem-se a impressão de que a vida moderna não destituiu a segmentaridade, mas que ao contrário a endureceu singularmente.

Mais do que opor o segmentário e o centralizado, seria preciso então distinguir dois tipos de segmentaridade: uma ‘primitiva’ e flexível, a outra ‘moderna’ e dura. E essa distinção viria recortar cada uma das figuras precedentes” (CF. DELEUZE e GUATARI, 2004, pp.85-86)

Programas sociais e atividades afins, levadas a cabo por governos, ONGs, *Think Tanks*, movimentos sociais, Igrejas, e mesmo pela iniciativa privada, implicam a gestão de toda cadeia de atividades que, idealmente, deveria incluir: (i) a identificação de problemas sociais e ambientais, atuais ou futuros, a serem combatidos ou minorados; (ii) o mapeamento dos comportamentos envolvidos, e o levantamento de dados e evidências empíricas que possa comprovar os pressupostos das atribuições de relações entre comportamentos e problemas; (iii) a análise das cadeias causais que podem ligar determinadas intervenções à minoração dos referidos problemas; (iv) a compreensão profunda do contexto ambiental (natural, demográfico, econômico, tecnológico, político e cultural), no qual as intervenções irão inserir-se; (v) análise da motivação e estratégias dos atores e organizações que condicionam o programa (comunidade financeira, imprensa, agências de governo, grupos de interesse, público em geral); (vi) antecipação heterogeneidade da população diretamente concernida, compreensão das clivagens e segmentações sociais relevantes para posicionamento das campanhas e do programa; (vii) a criação de cenários e projeções com relação aos efeitos da intervenção; (viii) a implantação efetiva das políticas que constituem a intervenção; (ix) monitoramento e rigorosa avaliação de efeitos, com base em análise do contrafactual; (x) avaliação dos impactos da intervenção, considerando possíveis efeitos inesperados em um longo intervalo de tempo; (xi) utilização de conhecimentos gerados a partir dos resultados das etapas anteriores, para retroalimentar a implantação de políticas e programas, possibilitando ajustes e redirecionamentos⁷. Todavia, para além desse enquadramento teórico, de inspiração científica, do desenho do ciclo de uma política pública, o que pouco se diz é que o maior desafio parece ser sempre o da compatibilização entre os discursos, entre as percepções sobre os supostos “problemas”, assim como entre as estratégias e os objetivos dos financiadores, dos analistas e daqueles sujeitos que são objeto da intervenção. A ideia de que o analista sabe “o que realmente é bom” para aqueles são objeto da intervenção é moralmente abjeta, intelectualmente tacanha e ineficiente do ponto de vista prático. Sem algum grau de compatibilização entre tais discursos e percepções, é muito difícil obter sucesso em qualquer intervenção, até pela dificuldade em definir o que é sucesso em termos que façam sentido do ponto de vista prático. Sempre considerei que a minha maior contribuição, como antropólogo, consistia no esforço de compatibilização entre esses diferentes “pontos de vista”. Todavia, o “ponto de vista” global ou central jamais parece ser “posto em jogo”. A própria disciplina

⁷ Essa lista, que não pretende ser exaustiva, foi elaborada a partir de uma reflexão que buscou integrar as elaborações de Phillip Kotler sobre o processo do marketing social (CF. KOTLER, P. 2010) e de Howard White sobre a avaliação de impacto baseadas em teoria (CF. WHITE, H. 2009).

antropológica parece resguardar sempre certa distância segura em relação ao centro da racionalidade do próprio discurso ocidental, no qual se baseia o conjunto de nossas instituições. Nas palavras de Bruno Latour:

Quando a antropologia volta dos trópicos para juntar-se à antropologia do mundo moderno, que a espera, inicialmente age com cautela, para não dizer com pusilanimidade. Primeiro, acredita que só pode aplicar os seus métodos quando os ocidentais confundem os signos e as coisas da mesma forma que o pensamento selvagem o faz. Ela irá buscar, então, aquilo que mais se assemelha a seus terrenos tradicionais, da forma como a Grande Divisão os definiu. É bem verdade que foi preciso sacrificar o exotismo, mas o preço a pagar é aceitável, uma vez que ela mantém sua distância crítica ao estudar apenas as margens, as fraturas, e tudo aquilo que está para além da racionalidade.(Cf. LATOUR, 1994: 99)

Tal atitude é compreensível. Há, de fato, consideráveis limitações sociocognitivas derivadas de arranjos institucionais implicados nos trabalhos de campo, tanto quanto nas relações constituintes de intervenções socioambientais, que impedem que o conhecimento adquirido por essa via seja plenamente integrado aos modelos de racionalidade econômica – a partir dos quais compreendemos a nós mesmos, e aos vetores de desenvolvimento da civilização ocidental. Entre as tentativas nessa direção, cabe relevar importante contribuição empreendida pelo grupo capitaneado por Elinor Ostrom e Roy Gardner, no sentido de romper com as “panaceias”, baseadas nas grandes referências do Estado e do mercado, e compreender o consumo de recursos de uso coletivo a partir do delineamento das circunstâncias locais relevantes, segundo o enquadramento geral provido pela teoria dos jogos (Cf. OSTROM, E; GARDNER, R e WALKER, J., Eds, 1994). Entretanto, ao tratar o meio ambiente estritamente como recurso econômico, sua abordagem permanece materialista e racionalista – restritiva, por exemplo, em relação à “racionalidade” que orienta a percepção e a ação de boa parte dos povos caçadores e coletores, que incorporam o meio às relações sociais⁸. Há, todavia, algo de fundamental a se guardar sobre a importância do conceito de cooperação, como possível mediador entre racionalidade econômica e o que chamamos de culturas.

Diante da necessidade de articulação com diversos atores, entre os quais representantes de diferentes ramos de governos municipais, estaduais e federal, membros de ONGs, missionários, executivos de empresas multinacionais e indígenas de diferentes etnias, surgem, é claro, diversos obstáculos. Para além da previsível dificuldade de conciliação entre os interesses individuais, o convencionamento de normas aceitáveis para todos e o

⁸ Para uma perspectiva profunda sobre a percepção do meio ambiente de alguns povos caçadores e coletores Cf. INGOLD, T., 2000.

estabelecimento de relações de confiança, o maior problema parece ser compatibilizar as diferentes narrativas, lastreadas por experiências de vida muito distintas, a partir das quais cada um desses atores, individuais ou coletivos, emprestam consistência e significado aos seus cursos de ação. **A partir de uma experiência muito *sui generis*, a motivação da presente tese foi a de buscar – a partir do exame de nossa própria racionalidade, dos inúmeros fragmentos discursivos que convergem na formação da “racionalidade ocidental”, que lastreia as nossas instituições – vias de abertura, ou possibilidades de rearranjo, a partir das quais seja possível tornar essa racionalidade permeável a aspectos que usualmente chamamos de culturais, por terem um núcleo de racionalidade e um simbolismo distinto daquele que é central às instituições ocidentais.** Todavia, o caminho para tal não foi o relato da experiência de campo, mas uma reflexão sobre os modelos que utilizamos para urdir a experiência, dar-lhe consistência e significação. Parece claro que o tipo de relativização ao qual a antropologia se propõe – suspensão temporária de nossos valores e julgamentos frente a outra cultura, ou, ainda, na pior das hipóteses, a fantasia de uma inversão de perspectiva – não é senão o primeiro passo de um movimento de relativização mais radical que deve, não apenas, pôr a nossa própria racionalidade em perspectiva, mas buscar um sistema superiormente abstrato que permita compreender os *nexus* de relação entre diferentes modelos de racionalidade e diferentes formações sociais, possibilitando um reordenamento efetivo de nossas formas de cooperação.

Assim, guardadas as devidas proporções, nada mais fazemos que buscar estabelecer as condições de possibilidade que permitiriam, no âmbito do estudo da racionalidade e do comportamento do homem em sociedade, reproduzir um movimento de seguidas relativizações, em uma dinâmica de separação e reintegração, com a criação de sistemas explicativos com graus crescentes de abstração, visível em diferentes jogos culturais, entre os quais aquele que caracteriza o próprio avanço da ciência. Luís Sergio Coelho de Sampaio (2002), por exemplo, compreende a física como núcleo da racionalidade que funda a racionalidade ocidental que, segundo o autor, poderia, de um ponto de vista externo, ser compreendida a partir dos *nexus* de continuidade e descontinuidade com o núcleo lógico simbólico – dialético ou dá lógica da identidade da diferença (I/D) – da cultura religiosa cristã que a precede. De um ponto de vista interno, Sampaio (2005) considera que a física se desenvolve como um sistema de interconexões entre três grandezas, tempo, espaço e matéria, e descreve o movimento da disciplina a partir da forma como as relações entre tais dimensões são sistematizadas, ou postas em perspectiva, a partir da integração de novos objetos, assim

como por novas formas de relacionar sujeito e objetos, numa contínua dinâmica de integração e desintegração entre antigas e novas teorias – no âmbito da sistematização do mundo pela lógica formal, ou da diferença da diferença (D/D). Nos dois parágrafos que se seguem, sintetizamos a descrição de Sampaio dos seguidos movimentos de relativização e reintegração ao longo da história da ciência física⁹.

Sampaio correlaciona o desenvolvimento da filosofia e da ciência ao seu contexto cultural mais amplo, nesse sentido se coloca na linha de teóricos como Francis Cornford (1874-1943) e Pierre Vernant (1914-2007) que estabelecem nexos de continuidade entre a filosofia grega e a mitologia que a precede, quanto de Amos Funkenstein (1937-1955) que estabelece relações entre o pensamento científico e a teologia judaico-cristã, ou ainda de historiadores da ciência como Lynn Thorndike (1822-1965) que relacionam a aparecimento da ciência experimental a certas matrizes de crenças e concepções místicas. Contudo, Sampaio faz uma leitura lógica dessas passagens, compreendendo que haveria diferentes formas de pensar ou “lógicas”, cada qual ocupando diferentes graus de centralidade em diferentes culturas e formações socioeconômicas. Segundo Sampaio, assim como a filosofia grega, celebrando as forças do corpo e da diferença (D), teria como força motriz o desejo do senso de unidade perdido com o paulatino abandono das explicações míticas (I), a ciência e sobretudo a física, celebrariam a sistematização do mundo (D/D), tendo por força motriz o desejo provocado pelo recalque do uno-trino (I/D), paulatinamente abandonado juntamente com a compreensão de mundo fundada na escatologia cristã. A física seria a tentativa de sistematização, ou cálculo, do uno-trino, ora revelado como sistema de relações tempo, espaço e matéria. Assim, seria possível dividir a história da física em quatro grandes etapas com suas zonas de sobreposição: (i) uma primeira que se iniciaria como Galileu e que terminaria com instauração da mecânica e da lei da gravitação de Newton; (ii) uma segunda que se estabelece com a teoria eletromagnética de Maxwell, sintetizando a eletricidade, o magnetismo e a ótica ondulatória, perdurando até o final do século XIX; (iii) uma terceira iniciada com Einstein, compreendendo a criação da relatividade restrita e geral; e (iv) uma quarta que iniciada com a teoria quântica, seguida por sua síntese com a relatividade restrita na fundação da eletrodinâmica quântica. Assim, notariam-se seguidas relativizações, integrações de novos objetos e reintegrações com outros ramos da teoria, buscando-se sempre uma teoria unificada. Após Galileu e Newton, as leis do comportamento dos objetos físicos passaram a ser explicitamente referidas a um referencial. Desde então, reconheceu-se que não se poderia analisar regularidade de primeiro grau do

⁹ Parágrafo inteiro baseado em SAMPAIO, 1982 pp. 97-99; e SAMPAIO, 2005, pp. 147-177

comportamento global de tais objetos, senão por uma chave-analítica que incorporava não apenas o comportamento dos objetos, mas também o contexto observacional correlato. Reconheceu-se, assim, a necessidade de descrever o comportamento dos objetos relativamente a um contexto referencial específico. Doravante, o comportamento dos objetos foi dividido em duas classes, aqueles que dependiam de referencial e aqueles que poderiam ser considerados independente do contexto. Esses últimos passaram a constituir-se nos comportamentos fundamentais descritos pelas leis básicas da mecânica. Com vistas a predeterminar um referencial, Newton buscou um “referencial dos referenciais”, referencial absoluto, espacial e temporal, espaço fixo infinito e isotrópico, vale dizer, um espaço euclidiano como pano de fundo de toda mecânica. Sobre este espaço definidos eixos coordenados ortogonais, a determinar um movimento retilíneo, uniforme em relação aos outros, de modo que a descrição de um fenômeno passa a ser univocamente transformada em descrição em qualquer dos demais referenciais – tempo, espaço e matéria são absolutos. Sendo as leis da mecânica fundamentais àquelas invariantes para quaisquer desses referenciais¹⁰.

O crescente interesse de diversos físicos dos (Coulomb, Gibert e Öerted) séculos XVIII e XIX por fenômenos elétricos e magnéticos, sucedido por importantes contribuições sobre o caráter ondulatório da luz (Fresnel, Henry, Lenz e Faraday), culminou com a formulação das equações de Maxwell, sintetizando forças elétricas, magnéticas e a ótica ondulatória. Entretanto, as incongruências entre teoria eletromagnética de Maxwell e a mecânica newtoniana, especial em relação à invariância não galileica das equações de Maxwell e à catástrofe ultravioleta, dão origem respectivamente à mecânica relativista e à mecânica quântica. Com a física relativista, faz-se uma nova relativização, por via da crítica do espaço absoluto, que se deu associada à constatação empírica da constância da velocidade da luz em todos os referenciais inerciais. Não há mais referencial absoluto, sendo o próprio referencial relativizado. Ainda é possível recorrer a um sistema unívoco de transformação para descrições dos comportamentos dos objetos de um referencial para outro, apenas não podemos mais recorrer às transformações de Galileu, mas sim às transformações de Lorentz, a fim de que sejam preservadas as leis fundamentais do comportamento de tais objetos. A relativização dos referenciais pôs em cheque outro aspecto, até então considerado como inerente ao objeto como tal, a saber, sua massa e suas dimensões. Ainda assim, a teoria da relatividade deixa intacto o observador absoluto, na medida em que esse tem acesso a todos os

¹⁰ Baseado em SAMPAIO, 1982 pp. 97-99; e SAMPAIO, 2005, pp. 147-177

aspectos dos eventos em seu próprio referencial, isto é, em que é capaz de uma determinação do sistema. Além disso, o que não é menos importante, deixa imperturbado o sistema observado. Com o advento da física quântica, e, particularmente, com a introdução de uma irreduzibilidade estatística, limitativa do princípio de causalidade, ou seja, com a admissão do princípio da incerteza, a física acaba de vez com observador absoluto, externo aos fenômenos, para integrá-los ao sistema observado. Restariam ainda os esforços de unificação dos diferentes ramos da ciência física, pela unificação da mecânica relativista e da eletrodinâmica quântica¹¹.

Desde o século XVII, com o surgimento das ciências experimentais no Ocidente Europeu, o mundo não podia mais ser descrito apenas por linhas e imagens ou pela palavra escrita. O mundo descrito alfabeticamente, linearizado pela experiência da leitura e disciplinado pelas regras da lógica clássica, que se aplicam ao discurso, dava lugar a um mundo matematizado, partido em pequenos pedaços quantizáveis, que já não se lastreiam pela palavra, mas pelos vazios dos modelos matemáticos e pela operacionalização de controles experimentais – trata-se na, linguagem de Sampaio (1998), da aplicação da lógica D/D a todas as instâncias do mundo, na busca de reconstituir o senso de integridade perdida com o recalçamento da lógica I/D. O cálculo se esmerava justamente na reconstituição da linearidade e da continuidade perdidas por recurso à própria matemática. Todavia, a sistematização do mundo, iniciada no século XVII, não avança apenas no interior do mundo físico. No século XVIII, avança por sobre o universo noumênico, ou sobre os condicionantes da percepção, ou, por assim dizer, para revelar “o referencial dos referenciais”, interior ao próprio pensamento, bem como para revelar novas empiricidades nos organismos, nos sistemas econômicos e na própria estrutura da língua, doravante descobertos como sistemas semi-independentes que entretencem o homem. No século XIX, as diferentes historicidades (biológica, econômica, institucional e linguística), que atravessam o homem, convergem na evolução, no progresso e na história – trata-se da pseudo-recuperação da integridade dialética (I/D), pela constituição de um homem estratificado, no interior de uma sociedade pautada sobre o esquadramento do mundo operado pelo núcleo lógico das ciências (D/D)¹². Por meio destas, o tempo atravessa os

¹¹ Parágrafo inteiro baseado em SAMPAIO, 1982 pp. 97-99; e SAMPAIO, 2005, pp. 147-177

¹² A passagem de Deleuze, em seu estilo todo especial, trata desse homem estratificado: “Consideremos os três grandes estratos relacionados a nós, quer dizer, aqueles que nos amarram mais diretamente: o organismo, a significância e a subjetivação. A superfície de organismo, o ângulo de significância e de interpretação, o ponto de subjetivação ou sujeição. Você será organizado, você será um organismo, articulará seu corpo – senão você será um depravado. Você será significante e significado, intérprete e interpretado – ou você será um desviante. Você será sujeito e, como tal, fixado, sujeito de enunciação rebatido sobre sujeito de enunciado – senão você será apenas um vagabundo.” (DELEUZE & GUATTARI, 2005, v.3, p. 22)

sistemas produzindo diferentes camadas estratigráficas, e, uma vez tomando o próprio homem por objeto, tais ciências fazem emergir as ciências do homem que passam a correlacionar o ponto de vista interno, das representações, a partir das quais cada homem vive seu tempo, com os condicionantes sistêmicos pelos quais é limitado – trata-se, nesse caso, de um empreendimento reducionista que consiste na aplicação do pensamento científico (D/D) para tratar do próprio fenômeno da subjetividade humana (I/D/D). No século XX, inaugura-se o conceito de informação que atravessa a energia, as moléculas e a língua, transformando o homem no entrelaçamento de códigos de diferentes ordens. Nesse trajeto, o *homo economicus* emerge paulatinamente como liame mínimo, efeito de superfície ou vetor de convergência das diferentes racionalidades e práticas ocidentais – em especial, depois da criação da teoria dos jogos, que conecta economia e biologia, operando sorrateiramente um deslizamento conceitual entre seu papel como heurística, mediada por representações, prescritiva, e a sua existência espontânea, inconsciente, incorporada à natureza humana pela própria dinâmica da evolução. A racionalidade econômica conecta os condicionantes do universo noumênico com os limitadores organismos biológicos, relegando a língua, ou as representações, à um papel meramente expressivo.

Se as concepções antropológicas na origem do *homo economicus* não raramente se serviram da ficção de homem primevo, em Estado de Natureza, ou coisa que o valha, o encontro com “primitivos” reais (ao menos primitivos em relação ao movimento do Ocidente) produziu contradições que ainda não fomos capazes de superar. Nas comunidades tribais, ou pré-capitalistas, não encontramos o *homo economicus* puramente racional e materialista, ou o homem em “Estado de Natureza”, mas o homem guiado por mitos, ritos, pelo seu engajamento perceptual no mundo, que um moderno caracterizaria como “devaneio compartilhado” – penso no conceito de *homo sapiens sapiens demens* de Edgar Morin (1979) e também no texto “Os Cogumelos na Cultura” de Claude Lévi-Strauss (CF. LÉVI-STRAUSS, 1993). É possível argumentar que a capacidade de cooperar se perpetue, no âmbito de uma competição mais abrangente, por produzir eficiência econômica, ou bélica, submetendo o indivíduo à coletividade e, assim, aumentando as suas possibilidades de sobrevivência ou ganho. Entretanto, ela se funda em um “delírio compartilhado”, a cultura – que nos afasta e permite a ficção do real – e se mantém por sua potencialidade de transmissão. A racionalidade econômica, que emerge da cooperação entre um grande número de indivíduos e coletivos humanos, no âmbito de uma civilização urbana global, revela a

eficiência e a lógica de adequação à cultura, e sufoca nas culturas um senso mais profundo de cooperação, que não reside nas causas estruturais de sua perpetuação na espécie (seleção natural), mas nos seus mecanismos internos de ação (transmissão cultural). A busca de conciliar a cultura, ou as culturas, e a racionalidade econômica (da cultura ocidental), contribuem para a busca de um senso mais integral de cooperação. O aparecimento da cultura altera a própria evolução biológica homem¹³.

Esta tese revela uma busca por recurso para a relativização do discurso que constitui a principal instância de agregação simbólica da sociedade ocidental, a saber, o da racionalidade econômica, operacionalizada por uma lógica de eficiência e adequação. Todavia, não se trata de um simples abandono desse ponto de vista, senão da busca de elementos que o ligam ao sistema socioeconômico, com o qual guarda nexos de determinação recíproca. Trata-se, assim, da tentativa de pensar o discurso econômico moderno, no âmbito de uma história mais ampla das relações entre discursos e práticas, pensamento e instituições sociais, como correlato da ciência e da cultura ocidentais, e considerando suas relações com as margens, ou com o passado, produzidos pelo movimento do Ocidente, considerando a possibilidade de reconciliação. Para tal, adotamos uma abordagem transdisciplinar, um pouco caótica e francamente “antropofágica” (no sentido que os modernistas atribuem ao termo), buscando integrar o discurso econômico a instâncias do pensamento e da vida das quais ele foi deliberadamente separado. **Se esse é o objetivo, o caminho que permitiria tal perspectiva é longo e tortuoso, como se seguindo por diversos rios, na contracorrente, em direção à nascente ou à terceira margem, a um suposto passado, na busca de descortinar um horizonte de futuro: (i) começamos o estudo pela constituição sócio-histórica e discursiva do privilégio epistemológico da perspectiva provida pela racionalidade ocidental; (ii) em seguida, consideramos alguns dos desenvolvimentos que resultaram do encontro da racionalidade ocidental com outras formas de sociabilidade e práticas discursivas ao longo do desenvolvimento da antropologia; (iii) antes de buscar uma conciliação, passamos do passado sócio-histórico ao passado psicogenético, e fazemos então uma breve incursão a respeito do desenvolvimento cognitivo infantil, uma vez que toda sociedade constitui-se a partir de processos de socialização específicos; (iv) subsequentemente, analisamos as condições sócio-históricas que possibilitaram a formalização do saber econômico; para, por fim, (iv) delinear as feições gerais de um**

¹³ O livro *The Symbolic Species: Co-Evolution of Language and the Brain*, de Terence Deacon é bastante ilustrativo a esse respeito (DEACON, T. 1997). Ver também texto “Anti Anti-Relativism” de Clifford Geertz é bastante elucidativo sobre esse ponto (GEERTZ, C. 1984).

modelo de relações entre discurso e práticas sociais, pautado sobre o conceito de cooperação, na busca de produzir uma hiper-síntese entre a história e psicologia, fenomenologia e estruturalismo— trata-se de uma estratégia esboçar uma crítica, ou delinear alternativas, tanto ao materialismo histórico, submissão do simbólico e do histórico ao material (em termos hiperdialéticos, submissão da dialética (I/D) aos seus condicionantes materiais ou diferenciais, por sua redução à uma imagem especular (D), que leva a constituição do sistema (D/D) pelo ciclo contra-dialético), quanto ao individualismo racionalista das abordagens ortodoxas (isto é, sujeição do pensamento em primeira pessoa, da lógica da identidade (I) ao pensamento sistêmico, da lógica formal (D/D), por sujeição de sua singularidade à sua posição num feixe de relações), que constituem, à esquerda e à direita, os pilares do pensamento social e econômico contemporâneos¹⁴.

¹⁴ Em diversos trechos da tese farei uso da notação do sistema lógico hiperdialético de Sampaio, na seção 3.2., assim como no **Anexo V**, há uma explicação mais detida sobre seu significado. O leitor que os queira entender melhor pode, sem prejuízo de entendimento, passar à leitura da Parte 3.

1.2. A Trama do *Homo Economicus*

A palavra “economia” designa tanto a disciplina (ou o conjunto de teorias), que atingiu o maior grau de formalização no âmbito das ciências sociais, quanto o conjunto de práticas sociais que essa disciplina toma por objeto. Se afigura como objeto privilegiado na análise das relações entre as ciências naturais e as ciências sociais. Mas a economia precisa de um “indivíduo racional”, capaz de mediar entre as duas concepções da palavra¹⁵. Talvez, o maior obstáculo para a contestação efetiva do *homo economicus*, com preferências escalonáveis, completas e transitivas, seja a necessidade de sua existência para a manutenção da ideia de um equilíbrio geral. De fato, no sentido proposto por Imre Lakatos, a racionalidade econômica e a noção de equilíbrio geral fazem parte do núcleo duro do programa de pesquisa da economia ortodoxa – que, como o próprio nome “ortodoxa” indica, hegemoniza o paradigma atual, que agrega o conjunto das disciplinas econômicas. Como proposto por Sampaio, o *homo economicus*, com comportamento racional, lúcido e calculista, imediatamente transparente a si mesmo, individualista, aquisitivo e maximizador, constitui-se como fundamento da economia moderna, uma vez que representa um centro de racionalidade econômica perfeita, a possibilitar a compatibilização entre a micro e a macroeconomia marginalista¹⁶. Claro está que, para bem entender a gênese desse artefato heurístico, que também constitui um tipo psicossocial plasmado na arquitetura de certas instituições, é preciso compreender os discursos que articulam o estabelecimento da hegemonia do método científico-experimental, a instituição de uma nova morfologia social ligada ao advento de um rápido processo de urbanização, a formação dos mercados capitalistas e ao modelo de produção característico da revolução industrial.

O *homo economicus* é filho de uma narrativa de ascensão do Ocidente, constituída pelos “quatro séculos europeus”. Esse homem encontra-se dilacerado entre a perenidade do

¹⁵ Ainda nesse sentido, é curioso pensar a respeito do abismo estabelecido a esse respeito, ao ponto de que mantenhamos relativamente apartados o estudo do mercado, via economia, tendo como pressuposto o sujeito racional e o equilíbrio geral, e as técnicas de marketing, evidentemente pautadas sobre a possibilidade de manipulação de desejos, muitas vezes inconscientes, e que não se orientam por uma racionalidade *stricto sensu*, mas por via conexões simbólicas, analógicas e metafóricas, reduzindo o poder de barganha dos consumidores. Uma abertura entre a ciência econômica e os pressupostos teóricos das técnicas de marketing, oriundas de disciplinas tão diferentes quanto a semiologia, a psicologia, a antropologia do consumo e neurociência, indicaria fragilidades do ideal constituído pelo indivíduo racional, permitindo, no mínimo, uma melhor exploração das inconsistências nas listas de preferências e das dificuldades em estabelecer funções utilidade consistentes no tempo – como parece comprovar o fenômeno da reversão de preferências.

¹⁶ O *homo economicus* surge, primeiramente como sorte de transposição de um sujeito cartesiano, ou ainda kantiano, para o plano econômico das decisões econômica. Todavia, ao longo da história da disciplina ganha crescentemente feições cooperativas (SAMPAIO, 1988).

universo físico, descoberto desde o século XVII, o universo noumênico, condição de toda percepção, instaurado desde a revolução kantiana do século XVIII, as limitações ora dadas pelas próprias representações historicamente determinadas, que passam a ser objeto de estudo no século XIX (CF. FOUCAULT, 2002), culminando com o nascimento das ciências sociais, e, por fim, com o brutal desenvolvimento dos estudos da informação no século XX; informação que ameaça se descolar do substrato material com os pós-modernos, e que se inscreve no âmago da natureza com a biologia molecular. Esse mesmo homem vê-se dividido em “estratos epistemológicos”, entre o universo físico e o universo das representações – entre o ser que é objeto da biologia (e, em última instância, da física), e o ser que é objeto das ciências sociais (e, em última instância, da linguística), e busca, em vão, uma única lógica capaz de dar consistência a essas múltiplas camadas de existência, acabando, assim, por insular-se em uma racionalidade pura, desprovida de conteúdos específicos, que se articula ao corpo primordialmente para gerir suas carências ou necessidades. Nesse sentido, a revolução tecno-informacional do século XXI promete, sem dúvida alguma, uma reordenação desse homem por via da transformação efetiva das experiências perceptivas, das relações sociais e, possivelmente, de sua própria estrutura biológica, revelando a própria tessitura das empiricidades a partir das quais se constitui a pura racionalidade – penso na epistemologia da complexidade proposta por autores como Edgar Morin, Isabelle Stengers e Ilya Prigogine; complexo vem do Latim *complexus*, que quer dizer “aquilo que é tecido em conjunto”.

A economia se afigura precisamente como mediadora de uma relação dialógica entre o conjunto de técnicas (relação homem-natureza) e um conjunto de instituições (estabilizações da relação homem-homem), quase sempre compreendendo a segunda como determinada pela primeira¹⁷. Parte de um modelo de racionalidade mínimo, historicamente constituído e já

¹⁷ Todavia, a ressalva de Ingold me parece bastante pertinente: “No more than features of the landscape, however, are tasks suspended in a vacuum. Every task takes its meaning from its position within an ensemble of tasks, performed in series or in parallel, and usually by many people working together. One of the great mistakes of recent anthropology – what Reynolds (1993: 410) calls ‘the great tool-use fallacy’ – has been to insist upon a separation between the domains of technical and social activity, a separation that has blinded us to the fact that one of the outstanding features of human technical practices lies in their embeddedness in the current of sociality. It is to the entire ensemble of tasks, in their mutual interlocking, that I refer by the concept of *taskscape*.” (INGOLD, 2000: 211), e ainda “We cannot, I think, retroject into history or prehistory the modern separation of society and technology, nor can we impose it on non-Western societies, without seriously distorting our understanding of them. My thesis, in a nutshell, is that in the societies we study – perhaps even including our own – technical relations are embedded in social relations, and can only be understood within this relational matrix, as one aspect of human sociality. Two further claims follow: first, that what is usually represented as a process of complexification, a development of technology from the simple to the complex, would be better seen as a process of externalisation or of disembedding – that is, a progressive cutting out of technical from social relations. Secondly, the modern concept of technology, set up as it is in opposition to society, is a product of this historical process. If that is so, we cannot expect to find a separate sphere of human endeavor corresponding to ‘technology’ wherever we choose to look” (*Op cit*, 2000, p. 329)

francamente obsoleto, que permitiu conectar sem penetrar profundamente no conjunto das demais racionalidades, das ciências naturais e sociais, herdando ainda traços da escatologia cristã. Esse empreendimento tem sua base em uma concepção segundo a qual as necessidades individuais constituem o fundamento da sociabilidade humana. Nas palavras de Sahlins:

A tentativa reiterada de fazer da necessidade e da ganância individuais a base da sociabilidade [...] foi um dos projetos mais interessantes da antropologia tradicional. Também aqui, uma longa linhagem de ancestrais acadêmicos – que remonta a Vico e Maquiavel, passando pelos filósofos do Iluminismo e chegando aos utilitaristas ingleses e suas encarnações mais recentes, na Escola de Economia (de Tudo) de Chicago – afirmou que o interesse pessoal do indivíduo é o limem da sociedade.” (SAHLINS, 2004, p 570)

A racionalidade econômica, maximizadora, é o liame mínimo que conecta o universo experiencial e fenomenológico, subjetivo, e as estruturas que a ciência projeta como fundamento do mundo natural, ou objetivo – sem, entretanto, comprometer-se com qualquer ontologia específica, guardando-se ao estudo dos efeitos de superfície que resultam da agregação dos comportamentos econômicos, fundados sobre uma vulgata utilitarista da psicologia humana.

Parte considerável da teoria da escolha racional dedica-se a formalizar as condições da racionalidade e investigar suas implicações. Quando as preferências de um ator são completas, transitivas e satisfazem outras condições de continuidade, podem ser representadas pela função de utilidade ordinal. A *Teoria da Escolha Revelada*, ao definir utilidade tautologicamente como “o que quer que o comportamento do agente indique que ele maximize consistentemente”, opera o fechamento do sistema sobre si mesmo (CF. SAMUELSON, 1938), e, por recursividade, o esquecimento da questão ontológica. Garante-se também que o sistema seja associativo, na medida em que deve ser possível definir uma função que representa a preferência dos agentes, de forma que $U(X) > U(Y)$ se, e somente se, o agente prefere X a Y ; $U(X) < U(Y)$ se, e somente se, o agente prefere Y a X ; e $U(X) = U(Y)$ se, e somente se, o agente é indiferente à escolha entre X e Y . Essa função meramente indica que há um *ranking* de preferências consistentes. Todavia, a despeito de que o meio de troca (moeda) possibilite, em certas circunstâncias, quantificar preferências, propiciando operações imaginariamente inversíveis, a própria experiência fenomenológica da unidirecionalidade do tempo obstaculiza a plena sistematização do pensamento econômico. É a modelagem da instância contrafactual – expressa em conceitos como custo de oportunidade, e estilizadas por meio da analogia provida por árvores de decisão, ou em jogos extensivos, construídas em

acordo com uma lógica temporal – que permite mediar entre experiência fenomenológica, ou em primeira pessoa, diacrônica, e os condicionantes estruturais sincrônicos da experiência, constituindo-se em condições para a inversibilidade imaginária das escolhas no tempo. Essas três operações, associadas a uma meta-cartografia das decisões, é que garantem respectivamente o fechamento, associatividade e inversibilidade, possibilitam a ideia de sistemas de tomada de decisão individual, a serem integrados no âmbito de um sistema econômico global em equilíbrio, envolvendo possibilidades, escolhas e seus condicionantes. Assim, a própria consciência, ou a vivência fenomenológica, em primeira pessoa, são subsumidas, ou assujeitadas, por uma visão estrutural.

A noção de indivíduo racional, assim como a de equilíbrio geral, são constitutivos da noção de mercado. É por isso que podemos dizer que fazem parte do núcleo duro do programa de pesquisa da economia ortodoxa, que fundamenta o paradigma econômico contemporâneo, e o conecta ao seu meio cultural. Talvez, por isso mesmo, apesar de pautada sobre pressupostos antitéticos, a economia comportamental não deixe de tomar a economia ortodoxa como referência última. Buscando a identificação de um conjunto consistente de “falhas” da racionalidade econômica ao invés de buscar, de uma vez por todas, estabelecer um novo, ou mais abrangente, conceito de racionalidade¹⁸. Entretanto, a quantidade de “falhas da racionalidade”, tanto quanto das “falhas de mercado”, que se pode vislumbrar, já é tão grande que cabe questionar a utilidade (com perdão do trocadilho) dos conceitos de racionalidade econômica ou equilíbrio de mercado, tais como hodiernamente compreendidos.

No próprio âmbito da ciência econômica, há hoje uma notável diversidade de abordagens. Além das escolas de pensamento tradicionais, vemos surgir os pós-keynesianos (Cf. DOW, 1985; DAVIDSON, 1994), os neo-Ricardianos (SRAFFA, 1960 e PASINETTI, 1981), economistas sociais (ETZIONI, 1988), economistas ambientais (STAVINS, R.N. 2008), praticantes da econofísica (SSINHA, S.; CHATTERJEE, A.; CHAKRABARTI, A e CHAKRABARTI, B. K. 2010), os economistas comportamentais (KAHNEMAN e TVERSKY, 2000; CAMER, 2003; e ARIELY, 2008), os economistas evolucionários (WITT, 2008, HODGSON, G. M. 2004. NELSON, R.R., WINTER, S.G. 1982.), os

¹⁸ Na apresentação do Livro de Dan Ariely, que tem o sugestivo título de *Predictably Irrational*, lê-se: “Not only do we make astonishingly simple mistakes every day, but we make the same types of mistakes, Ariely discovers. We consistently overpay, underestimate, and procrastinate. We fail to understand the profound effects of our emotions on what we want, and we overvalue what we already own. Yet these misguided behaviors are neither random nor senseless. They're systematic and predictable, making us predictably irrational”. (Cf. ARIELY, 2008:2)

neuroeconomistas (CAMERER et al. 2005, GLIMCHER, P.W.; CAMERER, C.; POLDRACK, R.A.; e; FEHR, E, 2008. CAMERER, 2008.) e os economistas computacionais (HAPER, 2008.). Apesar de apresentarem perspectivas sumamente interessantes e críticas profundas, nenhum desses ramos conseguiu ainda estabelecer o fundamento para um novo paradigma das ciências econômicas. Desse modo, o *homo economicus* marginalista permanece sendo a referência fundamental, pelo poder performativo de seu modelo explicativo, por seu modo singular de conexão entre cognição, experiência e visão sistêmica, e pelo seu grau de imbricamento, ou entrelaçamento, na fábrica de nossas instituições sociais – tanto mais quanto sua lógica subjacente passa a ser traduzida em algoritmos computacionais que operam em nossos mercados, coordenam o funcionamento de nossos artefatos e dão forma ao nosso mundo (SLAVIN, K. e LIN, W. 2013).

Assim, todas essas escolas de pensamento que tratam de fenômenos econômicos, quer para se aproximar ou para se afastar, em maior ou menor medida, devem se haver com o *homo economicus*. O que caracteriza esse homem é estar, ao mesmo tempo, no papel de analista de um sistema, que aprecia as suas feições estruturais de fora, e de tomador de decisão, que tem a vivência fenomenológica muito particular, a partir de um certo ponto interno ao sistema. Esse duplo papel estabelece, sem dúvida, a possibilidade da “falácia da regra”. O que significa dizer que o economista faz uma generalização descritiva a posteriori e a transforma em uma explicação causal do comportamento descrito, borrando as fronteiras entre ciência descritiva e avaliação prescritiva, donde emerge o valor performativo de seus enunciados – penso no caráter performativo do discurso econômico a partir das reflexões de autores como Austin e Searle (Cf. AUSTIN, J.L. 1962 e SEARLE, J. 1986).

O *homo economicus* vem sendo alvo de múltiplos ataques, dado o acúmulo de evidências científicas, e especulações filosóficas, sociológicas e antropológicas sugerindo que as pessoas decidem com base em visões pré-concebidas (tendendo a selecionar os dados da experiência que melhor se adaptam a seus modelos mentais), que possuem importantes vieses de comparação (tendendo a comparar o que é mais facilmente comparável), e mesmo que a configuração segundo a qual as informações são apresentadas impactam o conjunto de decisões dependentes de tais informações. Em verdade, os indivíduos são profundamente influenciados pela pertença a grupos sociais, pelos hábitos das pessoas de sua rede de contatos, sendo também suscetíveis a fatores externos como humor, clima, período do dia etc. Por fim, as decisões não são tomadas de forma plenamente consciente, dependendo de

processos cognitivos dos quais não nos damos conta.

É preciso lembrar, entretanto, que recorrer ao fundamento último, o homem racional, não é, de modo algum, privilégio dos economistas, apenas eles são os que o fazem com maior propriedade. O *homo economicus* não está plasmado apenas nas instituições financeiras. De fato, ele encontra-se imbricado no conjunto de nossas instituições; pressuposto em nossa forma de tratar problemas globais, em nossas concepções sobre questões jurídicas, médicas, políticas, morais etc. A própria noção de justiça imparcial recorre a uma racionalidade última, capaz de desvelá-la, a despeito do fato de que as pessoas sejam altamente influenciadas pelas demais, por seus preconceitos, experiências passadas, tanto quanto por suas circunstâncias imediatas (HANSON, J. Ed., 2012). As instituições democráticas têm como pressuposto o voto, supondo um votante racional, mesmo que saibamos que o apoio a causas políticas é influenciado por fatores extremamente contingenciais como, por exemplo, o local físico em que as pessoas votam (BERGER, J. 2008), e que, de um ponto de vista estritamente acadêmico, os eleitores têm posições inconsistentes e desorganizadas a respeito dos conceitos envolvidos em questões políticas (CAPLAN, B, 1971, WILLIAM, G. 2009). Nosso modelo de medicina é pautado sobre a verificação do efeito químico de substâncias, abstraindo-se e mesmo expurgando fatores subjetivos tais como o efeito placebo, mesmo diante da evidência da importância de fatores subjetivos na minoração de sintomas como, por exemplo, o preço do medicamento (SHIV, B., CARMON, Z. e ARIELY, D. 2005). Entretanto, assim como Mark Chapman, o assassino de Jonh Lenon, não se tornou John Lenon, não basta matar o *homo economicus*. Não basta simplesmente dizer que somos todos inconsistentes, inconscientes, tendenciosos e influenciáveis, sem sugerir um novo modelo de ação, e tomada de decisão, a partir do qual seja possível, de modo minimamente coerente, compreender a coordenação de ações individuais, que eventualmente possuem feições sistêmicas. A múmia do *homo economicus* permanecerá dando as ordens enquanto não formos capazes de providenciar-lhe um substituto.

1.3. A Dimensão Econômica a partir do Prisma da Antropologia

Nas últimas três décadas, antropólogos vêm mostrando como economia e sociedade vêm se tornando institucionalmente separadas na história do Ocidente, mostrando como a noção de uma esfera econômica é ela mesma o resultado do processo histórico de instauração do

capitalismo de Mercado, que objetivou e destacou as relações econômicas do conjunto das demais relações sociais (POLANYI, 1957; SAHLINS, 1969; GODELIER, 1972; DUMONT, 1986). Nos termos de Sahlins:

A singularidade da sociedade burguesa não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que o simbolismo econômico é estruturalmente determinante.

O que estou sugerindo é outra maneira de pensar o projeto cultural, deixando de lado a divisão em sistemas componentes intencionais: economia, sociedade, ideologia, ou infra-estrutura e super-estrutura, cada um composto de diferentes tipos de relações e objetivos, com o todo arrumado hierarquicamente em função de pressupostos analíticos de dominância e necessidades funcionais. Em vez disso, devemos desenvolver uma perspectiva que reflita a longa experiência antropológica da diversidade das ênfases culturais, tornada mais precisa pelo também longo entendimento de que essas ênfases representam integrações institucionais diferentes do esquema simbólico. Aqui, a economia parece dominante, todas as outras atividades refletindo em suas próprias categorias as modalidades das relações de produção; lá tudo aparece ‘banhado pela luz celestial’ das concepções religiosas. Em outras palavras, o esquema cultural é variadamente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica, que fornece o código principal das outras atividades. Pode-se, então, falar em *locus* institucional privilegiado do processo simbólico de onde emana um código classificatório imposto a toda cultura (SAHLINS, 1969, p. 210-211).

A abordagem, ora proposta, consiste em, de duas formas, pensar a economia moderna a partir de suas zonas de exterioridades, isto é: (i) considerar as práticas econômicas modernas em suas inter-relações estruturais com as práticas econômicas dos povos para quem a economia não constitui um domínio independente das relações de parentesco, das instituições religiosas, dos domínios da ética e da estética etc.¹⁹. e, ao mesmo tempo, (ii) tratar dos signos manejados pela teoria econômica desde suas inter-relações com o sistema formado pelo conjunto das ciências modernas. Trata-se, grosso modo, de uma estratégia para tomar como objeto as relações entre sistema econômico moderno e a produção do saber científico moderno – os modos pelos quais a nossa sociedade funciona e tenta tornar o mundo (natural ou social) inteligível, tecnicamente controlável e teoricamente explicável – sobretudo no que tange ao fundamento lógico-matemático, ou racional, de seu cabedal conceitual. Sendo assim, na

¹⁹ Esse campo de estudos foi tradicionalmente estudado pela antropologia econômica e pela chamada teoria da troca, a respeito da qual tem grande importância o conceito de fato social total de Marcel Mauss: “Todos esses fenômenos são ao mesmo tempo jurídicos, econômicos, religiosos, e mesmo estéticos, morfológicos etc. São jurídicos, de direito privado e público, de moralidade organizada e difusa, estritamente obrigatórios ou simplesmente aprovados e reprovados, políticos e domésticos simultaneamente, interessando tanto às classes sociais quanto aos clãs e famílias. São religiosos de religião estrita, de magia, de animismo, de mentalidade religiosa difusa. São econômicos: pois as ideias do valor, do útil, do ganho, do luxo, da riqueza, da aquisição, da acumulação e, de outro lado, a do consumo mesmo a de dispêndio puro, puramente suntuário, estão presentes em toda parte, embora sejam entendidas diferentemente de como as entendemos hoje.” (“Ensaio sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas” In: Mauss, M.: Sociologia e Antropologia, São Paulo: Cosac & Naify, 2003).

sessão que se segue, faremos uma breve revisão de alguns marcos da teoria antropológica para, subsequentemente, passarmos a avaliações epistemológicas sobre a ciência econômica. A razão profunda disso é que a antropologia não apenas trata das sociedades que estão a margem da economia do mercado, ou em suas fissuras, mas também do fenômeno cultural, que em alguns momentos parece se afigurar como o “resto” do fenômeno “econômico”.

Temos hoje fortes indicações, inclusive experimentais, da importância de fatores culturais na determinação de mecanismos de tomada de decisão, condicionando desvios significativos em relação às previsões do modelo canônico do interesse pessoal – a esse respeito, penso no estudo seminal realizado por Henrich *et al*, em que testam hipóteses sobre a racionalidade por meio de experimentos, pela aplicação de jogos em comunidades culturalmente diversas (Cf. HENRICH *et al*, 2005). Do mesmo modo, sabemos que a transição do status ao contrato, teorizada por H. Maine, nunca é completa, de modo que as relações econômicas, e de poder, não podem ser estruturalmente separadas de questões relativas, por exemplo, aos sistemas de parentesco – fundamentais para a concentração de renda, tal como mostrado por Greenwood, Guner, Kocharkov e Santos (GREENWOOD, J; GUNER N; KOCHARKOV, G.; SANTOS, C., 2012) – ou outros critérios de agrupamento e hierarquização social. Todavia, aqui não se trata de uma comparação exaustiva, senão do delineamento do solo epistemológico que permitiria estabelecer essa comparação, sem que o referente último seja o modelo do indivíduo racional, estando ele mesmo em jogo, como uma das manifestações possíveis de uma “racionalidade” mais profunda e mais ampla.

Trata-se, de forma geral, de uma estratégia para tomar como objeto as influências mútuas entre a produção do saber científico e os modos pelos quais a nossa sociedade funciona e tenta tornar o seu funcionamento inteligível, tecnicamente controlável e teoricamente explicável. Não se trata, contudo de, por uma descrição dos “quatro séculos europeus”, narrar o movimento histórico que deu lugar, em nosso tempo, ao estabelecimento da economia como principal esquema de interpretação da vida social. Assim, esse não é, em sentido estrito, um trabalho de história. Trata-se antes de delinear uma cartografia das ideias que possibilite conectar as elaborações a respeito dos processos de tomada de decisão e organização social particulares da nossa sociedade, a esquemas estruturantes da vida e pensamento de outros povos, por via da revelação de suas relações subjacentes com outras instâncias de nosso próprio pensamento, de modo a revelar os esquemas cognitivos subjacentes a nossos esquemas narrativos e nossas formas de organização social.

Em certo sentido, as reflexões da antropologia a respeito de outros povos servirão como fatores ativantes dos contrastes²⁰ que atravessam o pensamento racional moderno, revelando aquilo que ele deve tacitamente assumir para se tornar funcional – pressuposto como o da autonomia da esfera econômica, ou da plena racionalidade dos agentes. Em contrapartida, as questões reveladas por sob os temas centrais ao desenvolvimento da economia moderna servirão como o fio condutor que permite articular as especulações filosóficas a respeito das “ciências da natureza”, da “arte ocidental”, da “tecnologia contemporânea” a modelos criados pela antropologia, “ciência da cultura”, ciência de fronteira, que, por muito tempo, tratou apenas da vida social dos povos alheios ao pensamento científico. Com sorte, essa abordagem deve permitir, em relação ao objeto escolhido, superar a clássica discussão dos historiadores sobre a história “internalista” ou “externalista” da ciência²¹, considerando o desenvolvimento das ciências econômicas como resultante de uma interação hiperdialética e hiperdialógica entre as práticas econômicas, políticas e técnicas, e as teorias científicas (com sua dinâmica interna).

Portanto, trata-se aqui de buscar um solo comum a partir do qual seja possível comparar os esquemas cognitivos próprios do indivíduo racional, plasmado por suas instituições, e os esquemas cognitivos utilizados em outros contextos, em nossa sociedade ou em outras. Para tal, nos lançamos na dupla empreitada de pensar as experiências corpóreas e simbólicas que fundamentam o chamado pensamento racional. Interessam tanto as experiências sensório-motoras que lastreiam boa parte de nossos conceitos, entre os quais os próprios conceitos matemáticos, quantos os sistemas técnicos, institucionais e metafóricos, que moldam e dão significado a nossas experiências corpóreas. Em outros termos, não se trata apenas de analisar o lastro experiencial da cognição “racional”, mas também as camadas simbólicas e os artefatos necessários para torná-los aplicáveis em diferentes contextos, como, por exemplo, nos processos de tomada de decisão.

A antropologia deve contribuir, em primeiro lugar, para alargar a compreensão que se têm das práticas econômicas, por via de seu amplo inventário de sistemas econômicos, mas também de instituições sociais em geral, orientados por princípios que são estranhos à concepção moderna da economia. Sabe-se que atualmente é imperativa a busca de uma compreensão

²⁰ Digo ‘contrastos’ no sentido fotográfico, ou seja, aquilo mesmo que permite distinguir fundo e forma.

²¹ Refiro-me à polêmica iniciada com as críticas de autores como Alexandre Koyré aos historiadores da ciência que não levam em consideração a dinâmica interna do desenvolvimento científico, ocupando-se apenas de seu entorno social, político e institucional.

mais ampla do comportamento do consumidor do que se baseia na ideia do *homo economicus* que nos foi legada pelo utilitarismo britânico ou pelos marginalistas²², ou em sua generalização para os mecanismos de tomada de decisão em certos grupos que resulta na teoria das firmas. A antropologia apresenta descrições de uma infinidade de sistemas de trocas, em que variam o comportamento dos agentes, o caráter das trocas, os meios de troca utilizados, os arranjos de clivagens sociais postos em relevo no ato da troca etc. Uma boa compreensão do funcionamento desses sistemas de troca deve contribuir para uma compreensão mais geral dos fundamentos da economia.

A antropologia vem propiciando um alargamento da perspectiva usualmente privilegiada pelas análises econômicas. Não se deve desprezar o papel que a própria antropologia teve, em seus primórdios, no estabelecimento do referido privilégio. Tanto a chamada Escola Sociológica Francesa, que tem como principais nomes Émile Durkheim (1858-1917), Marcel Mauss (1872-1950) e Henri Hubert (1872-1927), quanto os antropólogos vitorianos, Lewis Henry Morgan (1818-1881), Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917) e Sir James George Frazer (1854-1941), tiveram papéis relativamente importantes na criação da grande narrativa do triunfo do Ocidente. Em ambos os conjuntos de reflexões, têm importância destacada a complexificação das formas de organização social e política, a autonomização das esferas jurídica e econômica e o conhecimento da natureza e da matemática como razões da superioridade do ponto de vista ocidental. No caso francês, essa superioridade se dá pela maior diferenciação social, na base da distinção entre solidariedade mecânica e solidariedade orgânica, e na ideia de que o funcionamento do “todo social” se desvela paulatinamente no pensamento individual²³. No caso britânico, por uma crescente organização das formas estatais a partir do estabelecimento do poder patriarcal, por uma “purificação” das ideias religiosas, somados a um contínuo polimento da razão, que resulta em aumento da compreensão e do domínio do mundo natural.

²² Prova disso são os trabalhos de Daniel Kahneman que ganhou Prêmio Sveriges Riksbank em Ciências Econômicas em Memória de Alfred Nobel, em 2002, por ter integrado *insights* de pesquisas em psicologia às ciências econômicas, especialmente no que se refere ao julgamento e tomada de decisões humanas em circunstâncias de incerteza.

²³ Louis Dumont, muito tempo depois, sintetiza a posição: “Parece que, com relação às sociedades mais simples, houve uma troca de planos: no plano do fato, eles justapunham particulares idênticos (solidariedade mecânica), e, no plano do pensamento, viam a totalidade coletiva; a sociedade moderna, ao contrário, age em conjunto e pensa pelo indivíduo. Isso fala do aparecimento da sociologia como disciplina particular que substitui o que era representação comum na sociedade tradicional.” (*Homo Hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações*, São Paulo: Edusp, 1997, p.59)

De fato, a razão, as formas de organização do poder político e o sistema de produção e circulação de bens foram temas privilegiados nas especulações antropológicas, na medida mesmo em que foram as especificidades dessas estruturas que caracterizaram o que se chama Ocidente, condicionando a sua expansão imperialista sobre as suas margens²⁴. Mas se, a princípio, a especulação antropológica teve muito de um solilóquio de exaltação às vitórias do Ocidente, logo se tornou capaz de, a partir dos instrumentos conceituais forjados nos estudos de outros coletivos, ampliar e alterar os entendimentos a respeito dos fundamentos de nossas próprias instituições. Tal se deu, até o momento, principalmente pelo estabelecimento de analogias. Nos termos de Marilyn Strathern:

What makes this type of relation non-reductive is the fact that the origins of the two elements to an analogy or comparison are not merged. The power of thinking one thing through another lies in conservation, in keeping their ancestry apart (STRATHERN, 2006: 11).

Por mais intelectualmente frutíferas que sejam as analogias, salta aos olhos a inexistência de uma tentativa de produzir uma teoria capaz de conciliar o sujeito racional pressuposto pela teoria econômica ortodoxa e os sujeitos das práticas culturais que encontra nas margens do capitalismo. A reflexão sobre o tema da economia primitiva é parte fundamental das obras dos principais autores nas três mais importantes tradições nacionais da disciplina: a antropologia cultural teuto-americana, a antropologia funcionalista britânica e o estruturalismo francês – Franz Boas (1858-1942) e Potlach Kwakiutl, Bronislaw Malinowski (1889-1942) e Kula Melanésio, Claude Lévi-Strauss (1908) e a retomada em bases formais da teoria geral das trocas primitivas proposta no Ensaio Sobre a Dádiva de Marcel Mauss (1872-1950). Cada uma dessas reflexões sobre economia permitiu relevar diferentes aspectos de sua relação com o fenômeno cultural mais amplo.

1.4. O Pensamento Tecno-Científico e a Dimensão Econômica

Desde seus primórdios, a filosofia da ciência estabeleceu um vínculo entre a ciência e a produção. Pode-se dizer que, ao menos desde Francis Bacon (1561-1626), esta relação já estava, de alguma forma, colocada. Bacon não apenas reiterou as críticas à má compreensão

²⁴ Não creio, entretanto, que imperialismo seja uma especificidade do capitalismo moderno como queria Lênin, parece ser mais um fenômeno correlato às economias urbanas, tendo ocorrido nas cidades-estados gregas, no Império Romano, nas cidades-repúblicas italianas, e, mais recentemente, quando do nascimento do capitalismo financeiro nas cidades Anvers, Lyon, Amsterdam e Londres.

das implicações do método indutivo-dedutivo de Aristóteles (como já haviam feito pensadores como: Roger Bacon, Dun Scotus, Okhan etc.), mas foi o primeiro a operar a passagem de um pensamento que visava a substância ou essência para um pensamento relacional e “operacionalista”, com ênfase no papel da observação instrumental²⁵. Foi também o primeiro a enxergar na prática da ciência um imperativo moral, buscando enfatizar a necessidade de voltar, de forma programática, os esforços da coletividade para o desenvolvimento da ciência, acabando desta forma por explicitar os vínculos entre ciência e produção²⁶. Por outro lado, muitos dos pensadores que figuram nos quadros dos antecessores das teorias econômicas e do pensamento social tiveram nas ciências experimentais o seu mais importante modelo. Na Grã-Bretanha e na França, os dois primeiros países a sentir os efeitos da revolução industrial, o entendimento da natureza proposto pelas ciências influenciou profundamente, desde o século XIX, as visões sobre a sociedade e a produção.

Membros da tradição empirista e utilitarista britânica como Stuart Mill (1806-1873), Jeremiah Benthan (1748-1832) e Herbert Spencer (1820-1903), assim como membros da tradição racionalista francesa como Saint-Simon (1760-1825) e Augusto Comte (1798-1857) viam na ciência o motor do progresso que permitiu ao “Homem” dominar o seu meio e garantir o seu bem-estar. Para os britânicos, o pensamento científico deveria ser um instrumento do bom governo, gestão e organização da sociedade²⁷; e, para os franceses, constituía o modelo de racionalidade para o pensamento social que deveria mesmo, no caso de Comte, suplantam a política e a religião. Sabe-se também que o materialismo histórico de Marx procurou unificar a filosofia alemã, a economia política inglesa e o socialismo francês sob o signo de uma ontologia científica, sabidamente materialista. Ontologia que não perde de todo a sua força nos desdobramentos teóricos de boa parte de seus discípulos (notadamente Antonio Gramsci, Max Raphael, Henri Lefebvre e Louis Althusser).

²⁵ SAMPAIO, 1988

²⁶ Nas palavras do autor: “Ainda há outra causa grande e poderosa do pequeno progresso da ciência. E ei-la aqui: não é possível cumprir-se bem uma corrida quando não foi estabelecida e prefixada a meta a ser atingida. **A verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos.** [...] A maioria dos homens esta tão longe de dedicar-se ao aumento do acervo das ciências e das artes, que, do acervo já a sua disposição, apanham e são atraídos tão-somente o suficiente para os usos professorais, para lograr lucro, consideração ou outra vantagem análoga.” (BACON, F. 1973. *Novun Organum*, São Paulo: Abril Cultural, pp.54-55. Grifo meu)

²⁷ Se as metáforas naturais, notadamente àquela proposta pela “Fábula das Abelhas” de Bernard Mandeville, tiveram importância fundamental na formulação do ideal do *laissez faire* – e nas próprias teorias de Adam Smith sobre o livre florescimento da economia –, a ideia da ciência como fundamento do controle do homem sobre a natureza vai ter um papel fundamental nas tentativas de conjugar a ordem econômica à ordem política submetendo a primeira à segunda.

Pode-se, contudo, ir ainda mais longe e afirmar que a influência exercida pelas imagens da ciência e da natureza nas concepções sobre a sociedade, o governo e o sistema econômico, não se deram meramente através de analogias genéricas, metáforas ou no plano ideológico, mas foram também instrumentais. Os economistas neoclássicos, como Alfred Marshall, por exemplo, buscaram equacionar o conceito de utilidade marginal ao de energia potencial, com objetivo de utilizar modelos matemáticos análogos ao da física – como mostrou Phillip Mirowski em sua obra *More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics* (1989). Há, desse modo, uma continuidade profunda entre a lógica que subjaz o modelo de ciência normal e a racionalidade por de trás das teorias e práticas econômicas ocidentais.

Todavia, pode-se pensar no caminho inverso, que leva as diferentes ideologias econômicas a influenciarem as visões que se tem sobre a ciência. Um traço caro às teorias sobre a ciência tem sido a atribuição de uma autonomia à esfera científica (ou ao menos à esfera da boa ciência) em relação às influências de seu entorno político e social²⁸. A leitura proposta por Thomas Kuhn, por exemplo, percebe o cientista mais como membro de uma comunidade do que como pensador isolado. No entanto, o texto explica haver uma diferenciação entre as questões com que lida a comunidade científica, dotada de sua própria história e entretida em dado paradigma, e as questões sócio-políticas mais abrangentes. Pode-se, contudo, dizer que a discussão em relação ao tema “autonomia *versus* dependência” nas ciências é mais antiga. Essa discussão é, em certo sentido, tributária das ocorrências quase coletâneas da consolidação das ciências experimentais, do início do processo de expansão da sociedade capitalista e do estabelecimento dos Estados Modernos como forma hegemônica de organização das comunidades políticas²⁹.

A questão da autonomia ganha ainda mais importância desde o fim da primeira guerra, quando os vínculos entre o sucesso dos estados-nações e desenvolvimento tecnológico ficam mais evidentes do que nunca. Como nos lembra Isabelle Stengers, o problema da autonomia esteve posto no centro de um debate iniciado na Inglaterra por ocasião do II Congresso

²⁸ Fato que corrobora para a elaboração social do *ethos* dos homens de ciência, sintetizado em seus elementos constitutivos por Merton: universalismo, sentimento de solidariedade comunitária, ceticismo organizado e desinteresse (MERTON, R. K. 1973. “The Normative Structure of Science” In *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago and London: The University of Chicago Press).

²⁹ Um caso clássico de tentativa de lidar com os problemas postos por essas ocorrências simultâneas é a distinção entre a política e a ciência como vocação em Weber (Cf. WEBER, M. *Ciência e Política: duas vocações*, São Paulo Ed. Cultrix, 1970).

Internacional de Ciência, já em 1931. Nickolai Bukhárin, o chefe da delegação russa, defendia as perspectivas abertas pelo funcionamento racional, leia-se planejado pelo Estado, da produção científica. Tal perspectiva influenciou profundamente o início da carreira de historiadores da ciência como John Bernal (1901-1971) e Joseph Needham (1863-1945), que propuseram que a ciência fosse submetida às necessidades da sociedade. Michael Polanyi (1891-1976) irá se opor frontalmente a essa perspectiva. Polanyi foi possivelmente o primeiro a colocar a importância da autonomia da ciência, sob o argumento de que “as comunidades científicas, realizam, ‘em seu sentido mais elevado’, um princípio que é reduzido ao mecanismo de mercado, quando aplicado às atividades econômicas” (STENGERS, I. A Invenção das Ciências Modernas, São Paulo: Editora 34, 2002, p.16). Reconhecem-se facilmente nessa discussão os vieses que as ideologias econômicas podem produzir nas distintas concepções sobre o fazer científico.

Não se trata apenas de ideologia, mas de uma forte interação entre os esquemas explicativos constituídos por diferentes ciências, pela economia e pela filosofia da ciência. Assim como é verdade, como admitiu Darwin, que as ideias demográficas e econômicas de Malthus tiveram grande importância na concepção de sua teoria da evolução; também é verdade que a imagem de natureza proposta pelo modelo Darwinista influenciou muitas das teorias econômicas subsequentes (Cf. SCHWEBER, S.S. 1977. “Darwin and the Political Economists: Divergence of Character”, *Journal of The History of Biology* 10:152-289). É ao menos verossímil que tanto os modelos econômicos quanto os biológicos tenham servido como analogias para teorias sobre o desenvolvimento da ciência de forma mais ampla – entre os quais poderíamos citar o modelo paradigmático de Thomas Kuhn. Hoje, os modelos matemáticos utilizados pela economia têm lugar central entre as ciências e na compreensão de qualquer processo de desenvolvimento ou evolução de sistemas, com a presença de agentes ou atores. A teoria dos jogos, por exemplo, inicialmente criada para dar conta de questões bélicas, de relações internacionais e econômicas, tem hoje aplicações nos mais diversos campos da ciência, com destaque do seu uso no campo da moderna teoria evolucionista³⁰. Os modelos carregam consigo metáforas, mas isso não é tudo, o que se observa é a uma paulatina síntese dos diferentes estratos epistemológicos consolidados pelos quatro séculos europeus, em torno de um modelo lógico mais abstrato, que permite entretecer os campos sem que perca

³⁰ No prefácio da obra *Evolution and the Theory of Games*, Maynard Smith afirma: "paradoxically, it has turned out that game theory is more readily applied to biology than to the field of economic behaviour for which it was originally designed." (Cf. Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries/game-evolutionary/>)

as suas singularidades. O processo de desenvolvimento e espraio da informação em qualquer âmbito, seja codificada no DNA, seja no âmbito das linguagens naturais, mediadas pela interação de organismos ou de pessoas, possui dinâmicas, em muitos aspectos, comparáveis – a esse respeito tem suma importância a analogia de Dawkins entre genes e “memes”.

Dito de forma simplória: é evidentemente que cada formação social humana se constitui a partir de um equilíbrio homeostático entre diferentes processos de desenvolvimento ou evolução, dos organismos, dos modos produtivos, das instituições sociais, da linguagem etc. Cada um desses processos possui condicionamentos que lhe são próprios, e ocorrem de forma semi-independente – no sentido de que há condicionantes sistêmicos internos de sua dinâmica de desenvolvimento.

limites de viabilidade para os demais. Parece haver nexos de continuidade entre modelos cognitivos, instituições e formações econômicas. É claro que a forma de pensar necessária à atividade da caça (hábitos e comportamento animal, “pensar como animal”) difere profundamente, por exemplo, do tipo de conhecimento necessário a povos que domesticam outros homens ou animais (técnicas de domesticação para o trabalho, de si mesmo e do outro), ou ainda de povos que domesticam elétrons (códigos binários, equações físicas etc.). Há, pois, uma importante ligação entre técnicas, linguagem, formas de subsistência econômica e estruturação social ancoradas na predominância de diferentes formas de pensar, capazes de revelar diferentes “objetos” à reflexão³¹.

Mas não é só o desenvolvimento econômico que determina as instituições e as linguagens, podendo também ocorrer o caminho inverso. Não parece, pois, haver um condicionamento unilateral segundo os quais, por exemplo, a biologia determina a economia, que, por seu turno, determina a cultura, mas sim um processo hiperdialético de desenvolvimento. Ou seja, não é possível compreender os tais processos de desenvolvimento por uso da simples

³¹ Recentemente, na Conferência intitulada “Natural Images in Economics” (1991), que reuniu na Universidade de *Notre Dame* historiadores da economia e historiadores da ciência, pesquisadores como Philip Mirowski, Margareth Schabas e Theodore M. Porter, questionou-se a permanência das barreiras disciplinares que mantêm essas especialidades apartadas. A novidade de sua abordagem consiste em não apenas aproximar a história da ciência e a história da economia, mas também fazer uma análise das migrações conceituais e instrumentais entre as descrições matemáticas da natureza e as descrições matemáticas do *modus operandi* de nossa sociedade. Por outro lado, pensadores, como o antropólogo da ciência Vincent Lepinay, do MIT, têm se dedicado tanto à etnografia do mercado financeiro quanto aos efeitos que a utilização de distintos dispositivos tecnológicos e instrumentos matemáticos têm na circulação econômica e, por consequência, no funcionamento da economia real.

dialética, seja partindo da matéria (Marx) ou do espírito (Hegel), mas apenas por um processo hiperdialético, no qual tem importância as relações entre diferentes sistemas, tanto quanto as instâncias identitárias que constituem vetores de sínteses, ou totalização, não entre tese e antítese, mas entre sistemas de diferentes tipos – por exemplo, o meta-ponto em que um organismo se identifica a uma pessoa, ou em que um conjunto de indivíduos se identifica a um grupo social. Sampaio (2000) comenta sobre a diferença e dialética trinitária e hiperdialética quinqüitária:

É preciso atentar, também, que não se trata apenas de uma maior complexidade espacial, em termos de número de elementos e relações estruturais, mas de algo de igual ou maior importância, que poderíamos denominar complexidade temporal ou processual; enquanto o processo dialético trinitário é continuamente ascendente, o processo dialético quinqüitário só o é globalmente, admitindo retrocessos, bivaques e mesmo desconstruções contingentes e parciais. (SAMPAIO, 2000)

Parece haver determinações entre essas instâncias identitárias em ambas as direções, entre indivíduos e sociedade. Em primeiro lugar, pela capacidade humana de estender seu senso de identidade a outros, por empatia e identificação simbólica, assim como por sua capacidade de constituir processos políticos de geração da vontade coletiva. Em segundo lugar, porque qualquer que seja o arranjo social, deve ter como fundamento processos de socialização e educação específicos, propiciadores de determinadas formas de atualização de virtualidades ou capacidades lógicas humanas, desveladas ao longo das etapas do processo de desenvolvimento, biológico, cognitivo e psicológico, individual.

1.5. Brevíssimos Apontamentos para uma Crítica da Razão Impura

De acordo com a visão consagrada pela filosofia ocidental, a essência do humano pode ser atribuída uma certa racionalidade, definível pela capacidade de pensar logicamente, e agir em acordo com tal lógica. Definindo-se lógica estritamente como “estudo dos raciocínios válidos” – definição que, por si mesma, põe a lógica em uma posição desconfortavelmente ambígua entre um caráter prescritivo e descritivo. O pensamento racional, e lógico, poderia ser empregado para deliberar sobre a melhor estratégia para atingir determinados fins em circunstâncias práticas ou tão simplesmente para contemplar a essência da natureza, incluída a natureza humana, tornada autoconsciente sob a forma de razão. Quer inscrita nos homens por via da evolução ou decaída do mundo das ideias, a razão seria a conexão entre os homens, finitos, e a exterioridade, imanente ou transcendente (CF. LAKOFF, G. e JOHNSON, M.,

1999). Há, é claro, diferentes versões sobre o exercício da razão, mas, de modo geral, ela seria um exercício consciente operando-se sobre princípios universais, constituindo o polo ideal que se oporia à empiria e às percepções. Tal perspectiva é notavelmente explicitada na noção do garfo de Hume, separação entre "relações de ideias" e "matérias de fato". Baseando-se nas antinomias necessário e contingente (no que se refere a realidade); *a priori* e *a posteriori* (no que se refere ao conhecimento), e analítico e sintético (no que se refere à linguagem), estando as relações de ideias (abstratas) associadas aos primeiros termos (necessário, *a priori* e analítico), e as verdades atuais (concretas) associadas ao segundo termo (contingente, *a posteriori* e sintético). Para Hume, todo o raciocínio que não fosse fruto de "relações de ideias" ou "matéria de fato", isto é, todo pensamento de origem metafísica, deveria ser atirado às chamas³².

Desse modo, ainda de maneira geral, e admitindo pequenas variações, o pensamento racional, tal como concebido por parte considerável da filosofia ocidental, deveria ser literal, lógico, consciente, desapaixonado e, em certa medida, transcendente, isto é, incorpóreo. Ainda que, por vezes, exercendo-se sobre um mundo concreto. Além disso, seria possível separar a racionalidade teórica de suas aplicações práticas. A racionalidade teórica seria contemplativa, tratado de crenças justificáveis para explicação de fenômenos. A razão prática, por sua vez, seria a sua aplicação com vistas à satisfação de determinados objetivos, aplicando-se a razão teórica desincorporada no âmbito de determinados contextos materiais, em que têm lugar as necessidades³³.

É possível defender, entretanto, que o chamado pensamento racional se estrutura por um conjunto de experiências corpóreas (sensório-motoras) e sócio-simbólicas, das quais raramente nos damos conta. Haveria, pois, em nossa sociedade, uma fetichização do pensamento racional por via da literalização analogias, símbolos e convenções que permeiam a fábrica de nossas instituições. Defendo a existência de um domínio analógico pré-matemático, mas que é semiestruturado, tal como veremos mais à frente. É precisamente nesse nível, mais profundo, que seria válida uma análise comparativa entre os nossos esquemas de ação e aqueles propiciados por e outras formações sociais. Assim, em primeiro lugar, é

³²“When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion” (Hume, 1777, p. 165)

³³ Para o parágrafo inteiro ver: LAKOFF, G. e JOHNSON, M. 1999.

preciso mostrar com clareza a natureza desse campo de experiências corpóreas e simbólicas, por um lado, necessário a constituição da razão e, por outro, para a sua aplicação, uma vez que um conjunto de mediações simbólicas e analógicas deve ser sempre feito entre a razão e quaisquer conjuntos de práticas. Em segundo lugar, é necessário evidenciar como as experiências corpóreas (em boa parte determinadas pelo desenvolvimento de tecnologias e arranjos produtivos), e as experiências simbólicas (determinadas certamente pelas tecnologia comunicativas, por arranjos institucionais, e pelo próprio desenvolvimento das linguagens), resultam de relações entre processos culturais e técnicos, cada qual com condicionantes estruturais internos, com historicidades semi-independentes, entre os quais não parece haver determinações unidirecionais. Tais processos teriam como fulcro o desenvolvimento individual, em meio a um processo de socialização específico. Nesse sentido, seria possível negar tanto o materialismo dos marxistas, quanto o individualismo marginalista.

É com base nas concepção de mapeamentos inter-domínios e combinações de sistemas inferenciais, oriunda da ciência cognitiva, somada a ideia de coopetição (que tem suporte na teoria dos jogos), que é possível analisar as relações de dupla determinação entre sistemas semióticos e produtivos. Todavia, esses processos devem estar ancorados sobre o próprio desenvolvimento psico-cognitivo do indivíduo em sociedade. Nesse sentido, essa tese se alinhamos à crítica de Alfred Gell relativa à “investigação de contextos filosóficos em antropologia”, que consistiria na substituição do espírito humano pela sociedade como *locus* e origem do pensamento. Para Gell, a origem desse erro, a qual estaria referido todo empreendimento antropológico, estaria ainda no capítulo introdutório de “As Formas Elementares de Vida Religiosa” (1915) de E. Durkheim, no qual buscava retrabalhar o racionalismo de Kant e, mais especificamente, as categorias do entendimento (tempo, espaço, classe, causa e etc.), a partir de análises sociológicas. Assim, o objetivo aqui não é supor a existência de múltiplas ontologias com base em quantos grupos sociais vierem a ser estudados, mas tão somente buscar expandir o atual modelo de racionalidade de modo a torná-lo mais inclusivo, por via da conexão entre o processo de socialização, sistema produtivo, e arcabouço cognitivo para a tomada de decisão.

O pressuposto fundamental é o de que a maior parte do pensamento humano não satisfaz os critérios de racionalidade previamente descritos. Ao contrário, o pensamento humano se daria por meio metáforas sensíveis e analogias entre diferentes ordens de experiências, estruturadas por discursos específicos. Mesmo o mais racional dos sistemas não se torna aplicável sem tais

mediações. Além de metáforas propriamente ditas, usa-se de metonímias, atalhos cognitivos, analogias, inferências baseadas em prototipagem etc. (CF. LAKOFF, G. e JOHNSON, M. 1999). Há todo um pensamento ao largo e por sob as regras, que a lógica formal simplesmente ignora. Nosso pensamento extrapola a lógica formal e as nossas escolhas se dão, em grande parte, de forma inconsciente.

O pensamento analógico, que constitui enormes proporções do pensamento abstrato, é moldado por nossas interações com o mundo. As formas básicas de inferência surgem parcialmente da lógica especial de imagens esquemáticas e do próprio sistema de controle motor (gestos), que surgem em acordo com peculiaridades dos sistemas psicomotores e sensoriais, de acordo com uma morfologia corpórea e estruturas cerebrais que evoluíram adaptando contingencialmente antigas estruturas para novas funções em acordo com a necessidade de adaptação a novos contextos e de acordo com o processo de exadaptação – um traço, anatômico ou comportamental, com determinada função pode ser reapropriado para uma nova função³⁴.

Além disso, as emoções e a empatia são fundamentais para aplicação de julgamentos racionais às circunstâncias reais de ordem moral e social. Ao que tudo indica, as pessoas que perdem a capacidade de se engajar emocionalmente, ou de empatia, não conseguem raciocinar de modo considerado apropriado a respeito de questões de fundo mora³⁵. De modo geral, pode-se dizer que as definições canônicas da razão humana, tendem a menosprezar a importância de seu caráter corpóreo, imaginativo, empático e sócio-institucional. Como veremos, o abandono dessas dimensões tem profundas razões históricas.

A visão clássica de racionalidade proveu subsídios para a teoria da ação racional. Pode-se criar uma sistematização matemática da escolha racional como literal, lógica, incorpórea, desapaixonada e conscientemente calculável. Uma versão da teoria dos jogos é usualmente utilizada para tratar da escolha racional. Lakoff mostram que a própria teoria dos jogos é dependente de metáforas (CF. LAKOFF, 2009, pp.209-222.). Como veremos, a teoria do ator racional é uma tentativa de matematizar, por via de mediações e heurísticas, de modo bastante distinto dos modelos usuais utilizados na maior parte das decisões espontâneas. A teoria da

³⁴ Cf. Gould, Stephen Jay; Vrba, Elizabeth S. (1982). "Exaptation — a missing term in the science of form": Um caso clássico, se refere as penas dos pássaros, inicialmente funcionais na regulação da temperatura, acabam sendo readaptadas de modo a possibilitar o voo.

³⁵ A esse respeito ver o artigo "Impairment of social and moral behavior related to early damage in human prefrontal cortex" (ANDERSON, S., BECHARA, A., DAMASIO, H., TRANEL, D., e DAMASIO, A. 1999).

ação racional é incapaz de definir os contextos nos quais ela própria seria aplicável e, por isso, depende de um conjunto de mediações subjetivas para representar uma situação real, a começar pela estilização da situação modelada. A relação entre o modelo e a situação real é necessariamente da ordem da analogia, de modo que a realidade precisa ser estilizada e o modelo, necessariamente incompleto, adequado às contingências do caso específico. Uma vez que a analogia esteja estabelecida, esquecemos desse processos de mediação – penso novamente nos processos de tradução e purificação, tal como propostos por Bruno Latour (CF. LATOUR, 1994 pp. 75-78). Todavia, na maior parte das situações de decisão em nossas vidas nos utilizamos apenas de analogias com modelos, mas também de analogias com outras situações, reais ou imaginadas, fixadas em nossa memória em decorrência de seu papel em uma estrutura narrativa e de seu impacto emocional. A força da analogia do modelo, nas civilização ocidental, advém do fato de que criamos instituições por meio das quais se completa o trabalho de reificação dessa analogia – por exemplo, as instituições que operam no mercado financeiro reificam a analogia que media a relação entre teoria da escolha racional e as decisões efetivas. Ainda, com respeito à cultura daqueles que aplicam o modelo, a firma Sahalins:

“Por sua vez, o sistema mundial, como cultura, é igualmente arbitrário. Mas a sua familiaridade nos permite alimentar a fantasia de uma ordem transparente e desencarnada, construída unicamente por nossa racionalidade, por nossa propensão humana para ‘escolha racional’.” (SAHLINS, 2004:516).

A tentativa de uma reflexão epistemológica a respeito do pensamento racional coloca questões que o pensamento racional não pode colocar para si mesmo, como a pergunta pelas origens de seus conceitos fundamentais e da cultura sobre a qual se lastreia. No que se refere aos limites do pensamento racional, tal é o resumo das considerações que tentaremos desdobrar no prosseguimento do texto:

1. A corporeidade dos processos mentais. Os detalhes dos nossos corpos, nossos cérebros, e nosso funcionamento no mundo lastreiam nossos conceitos, até mesmo a razão matemática.

2. O inconsciente cognitivo. A maior parte dos processos mentais são inacessíveis à introspecção consciente. Não costumamos olhar para além do efeito de superfície representado pelos nossos sistemas conceituais para descobrir os processos que lhes são subjacentes.

3. **O pensamento opera por meio de signos.** Na maior parte do tempo, os seres humanos conceitualizam ideias abstratas em termos concretos ou segundo certas convenções, usando processos mentais fundamentados em processos sensório-motores, e por sistemas intrincados de analogias entre diferentes domínios da experiência. Esse modo de pensamento, visível no pensamento mítico, tanto quanto nas analogias geradas em no âmbito da publicidade, constitui uma camada profunda do pensamento, que lastreia o próprio pensamento racional.

4. **Sincronização de sistemas nervosos e coordenação.** As formas pelas quais as diferentes sociedades produzem ou sancionam alinhamentos, sincronizações e complementariedade entre os estados mentais de seus membros, seja por meio da música e da dança, de movimentos ritualizados, da tortura ritual, da normatização dos usos do espaço etc. são balizadores fundamentais das ações e das tomadas de decisão.

5. **Identidade Extensível e Desclocável.** Temos uma noção de identidade extensível e deslocável. Nossa identidade se desloca no tempo, integrando um processo de contínuo de transformação. É individual, mas pode estender-se aos membros de uma mesma família, time de futebol, nação etc. Além disso, essa identidade se projeta imaginariamente sobre outros, sob a forma de empatia. Sendo assim, a razão se exerce a partir de distintos pontos de referência, organizados em acordo com diferentes estruturas narrativas.

Assim, seria normal que ocorresse ao leitor perguntar: qual seria a origem da visão ocidental sobre a racionalidade, por via de sua separação de seus mecanismos subjacentes? Haveria alguma forma de codificar tais mecanismos subjacentes para além do formalismo convencional? Busco especificamente responder a tais questões nas duas seções que se seguem.

2. DOS ANTECEDENTES DA RACIONALIDADE: HISTÓRIA E CULTURA

2.1. Racionalidade, História e Mito: sistematização da perspectiva e o lastreamento material da dimensão simbólica

Difícil seria compreender a constituição de um discurso racionalista e materialista no Ocidente, sem fazer recurso a um processo de “desencantamento”. A história do Ocidente costuma ser referida a duas principais matrizes mito-históricas, a judaico-cristã e a greco-romana, cada qual se constituindo a partir de novidades sem precedentes em relação às culturas dos antigos impérios de base agrícola. Não é exagero afirmar que, a despeito das inúmeras influências que recebeu o Ocidente, somos, em certo sentido, descendentes dos Gregos no que tange a racionalidade e cristãos no que diz respeito aos valores. Pode-se falar de origens mito-históricas, considerando que estas são origens reais na medida mesmo em que são continuamente referidas como estruturas perenes de interpretação do presente. Tanto mais porque os registros escritos que nos foram legados pelas referidas coletivos carregam em si a concepção de uma proto-história, mais ou menos populada pelo imaginário mítico – operando uma passagem contínua entre mito e história. Nas palavras de Villen Flusser: “Com a escrita começa a história não porque a escrita grava os processos, mas porque ela transforma as cenas em processos” (CF. FLUSSER, 2007:134) (CF. ANEXO I). Sem dúvida, esse processo, que não é exclusivo do Ocidente, constitui o passo inicial para a determinação de um código como mais fundamental que os demais pelo expurgo de certo campo de experiências ao âmbito das aparências enganosas, ou do *muthos*, que virá a compor o campo semântico dos conceitos de “cultura” e “ideologia”. Sobre a universalidade da reflexão a respeito das instituições sociais, em diferentes sociedades humanas, Paul Mercier comenta:

[...] o fato importante é que toda sociedade, tendo ou não atingido a fase científica, construiu uma antropologia a seu jeito: toda organização social, toda cultura tem sido interpretada pelos homens que dela participam; e mais, as próprias noções de organização social e de cultura podem, elas mesmas, ser objeto de reflexão. Sob este ponto de vista, a pré-história da antropologia é longa, tão longa quanto a história da humanidade. Esta antropologia ‘espontânea’ não pode ser separada do conjunto das elaborações que o homem elabora a respeito de sua própria condição, e está, em geral, ligada a uma cosmologia. Uma e outra figuram entre os temas de estudo da antropologia científica, e certas escolas de pesquisa dão uma importância especial a este aspecto da realidade sociocultural. Com efeito, é nesse nível que se obteve algumas das formas mais significativas de elaboração mítica – isto é, de justificativa e racionalização do dado – e especialmente dos mito etiológicos. Quando tem início, nos grandes centros de civilização da

antiguidade, uma reflexão propriamente dita sobre as sociedades humanas, esta será, sem dúvida, destruidora de mitos; dos quais, no entanto, ainda ficará impregnada por longo período. (MERCIER, P. 1974:19)

A narrativa da história da construção da racionalidade do Ocidente comunica-se por continuidade histórica à matriz mito-histórica de pensamento judaico-cristã, comunica-se também à Grécia Antiga, sobretudo, desde que passa a referir-se a esse passado. Algo que se intensifica ao menos desde o renascimento – quando, nos séculos XV e XVI, na Europa, grupos de artistas, pensadores, e toda uma classe letrada, passa a reconhecer nos gregos seus antepassados, pretendendo raspar as camadas de tinta depositadas por séculos de cristianismo para reaver a sua cultura pagã, em um notável empreendimento criativo, que fez da cultura helênica uma das origens da civilização moderna. No processo de recuperação e assimilação do pensamento dos antigos, que culmina com a Renascença, acumulam-se também muitas referências artísticas e literárias que retomaram a imagística da mitologia grega, usualmente em paralelo à imagística cristã – ou seja, junto com a retomada da filosofia grega, retoma-se também, sob uma nova perspectiva, a sua própria escatologia cristã. Essa retomada se dá, inicialmente, no campo das artes.

Em parte, a referida revolução, ou reordenamento, no pensamento ocidental pode ter lugar, graças a um processo que fazia emergir uma civilização urbana, rompendo com os antigos laços feudais que dominaram a idade média, somada a uma quebra no equilíbrio das forças entre o Estado e a Igreja – as disputas entre protestantes e católicos, fazendo emergir o Estado laico como instância arbitral e independente³⁶. Mas essa revolução não é feita em nome do avanço da humanidade. Não há entre os homens da Renascença a ideia do tempo como série ascendente. Segundo Butterfield:

When they cast their minds over their mind over the whole course of centuries they were governed by the terms of this ancient outlook which at one level represented a static view of the course of things in general, and at another level (and as it regarded the internal process of within particular civilizations) involved a theory of decadence – the whole combining to produce in one sense changelessness, under a system that might by described as cyclic. (BUTTERFIELD, 1985, p. 210)

Dessa maneira, haveria o apogeu da razão humana, representado pela civilização grega clássica, a decadência que teve lugar durante todo o período medieval e a retomada dos ideais gregos nos quais os próprios renascentistas estavam engajados. A “Religião” aparece assim

³⁶ In any case it lay perhaps in the dialectic of history itself that the long conflicts between Protestant and Catholic the secular state should rise to independence and should secure an arbitral position over what now seemed to be mere religious parties with it (BUTTERFIELD, 1985:183).

como a impostura política necessária, da qual se recobrem os saberes no período de decadência. A obra de Maquiavel é bastante ilustrativa com respeito a essa concepção³⁷.

Pode-se destacar dois eventos de importância capital que culminarão, alguns séculos depois, na separação entre pensamento racional e o substrato simbólico imagético das narrativas tradicionais – refiro-me a um processo semelhante ao que Weber chamou de “racionalização” e “desencantamento do mundo”. Por um lado, ocorre o início do processo pelo qual a ciência experimental vai progressivamente sendo institucionalizada, e o conhecimento lógico-científico se vai emancipando da matriz de crenças de tradição aristotélico-tomista. Por outro lado, os encontros com diversos povos de outros continentes, propiciados pela expansão europeia, irão trazer ao conhecimento dos europeus instruídos um conjunto de narrativas que vão abalar irremediavelmente a concepção que esses tinham sobre o homem e suas crenças³⁸.

Os pensadores do Ocidente passam, desde o período das descobertas, a receber esse gênero de narrativas de fundação – com um repertório “indecente”, “grosseiro”, “imoral”, “infame” e “absurdo” (DETIENNE, M. 1998:46) – incompatíveis com os seus regimes simbólicos. Tais narrativas serão compreendidas segundo o modelo fornecido por suas congêneres advindas da Roma e da antiga Grécia, primeiro vão ser chamadas de fábulas ou mitologias e depois de mitos – e irão percutir sobre o próprio imaginário que se tinha a respeito da mitologia grega³⁹.

³⁷ A história emerge, pois, em Maquiavel, como uma disputa cíclica entre as desordens causadas pelas paixões humanas e as tentativas, mais ou menos duradouras, de organizar o convívio entre os homens por meio da política. O cinismo de que Maquiavel foi frequentemente acusado – celebrado por Shakespeare, quando o chama de “The Murderous” ou o identifica ao próprio demônio, “old Nick” – talvez possa ser atribuído à ideia segundo a qual aquele que exerce o poder não se encontra diante de nenhum modelo de ordem, seja religioso, plasmado na natureza ou na sociedade, mas tão-somente diante de um arranjo de interesses em conflito, que é preciso continuamente compor e ordenar através da política, levando em consideração certas regularidades nas paixões humanas – ao que Sheldon Wolin chamou “economia permanente da violência”.

³⁸ A exemplo do que ocorreu com a descoberta da América no final do século XV e com os intensos contatos com os povos ameríndios pelo menos desde o século XVI, mesma época em que os textos da antiguidade eram “redescobertos”.

³⁹ “Um dos muitos rigores suportados pelo Dom Juan de Byron na sua infância foi uma educação clássica, que causava à sua mãe preocupações sem limites, pois – apesar de seu enorme respeito pelos clássicos – Dona Inês ‘tinha pavor da Mitologia’ – essa *chroniques scandaleuse* de deuses e deusas, ‘que nunca vestem calças ou corpetes’.” (RUTHVEN, 1997:38) “A nova mitologia se apresenta de imediato como uma ciência do escandaloso. Mas, para que haja um estado de escândalo ao qual se aplique a ciência de Muller e de Tylor – ambos decididos a falar sobre os mitos em si mesmos –, é preciso que algum tipo de sismo tenha devastado, em maior ou menor profundidade, a paisagem familiar da mitologia clássica. Narrativas de uma mitologia conhecida desde sempre poderiam causar abruptamente um escândalo? [...] A referência obsessiva ao selvagem, ao iroquês oculto sob a capa do grego parece situar o ponto nevrálgico entre as Sociedades antigas e os Povos da Natureza.” (DETIENNE, 1998:18). Tal aproximação só poderá ocorrer, a partir das obras de Lafitau, *Moeurs des Sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, e Fontenelle, *De l’origine des fables*, ambas de 1724, encontraram “uma impressionante conformidade entre as fábulas dos americanos e a dos gregos” (FONTENELLE *apud* DETIENNE, 1998).

e da teologia cristã, permitindo pôr a própria cultura do ocidente “entre aspas”. Nas palavras de Ginzburg:

Passar de um mundo fictício à realidade e também o contrário, de um mundo fictício a outro, do âmbito das regras ao âmbito das metarregras, faz parte, é claro, da potencialidade da espécie humana. Contudo, numa cultura específica (a nossa) é que a distinção entre esses níveis de realidade foi teorizada com sutileza por vezes extrema, sob o impulso excessivo e convergente da filosofia grega, do direito romano e da teologia cristã. (GINZBURG, 2001, p.57)

Sobre a utilização de temas da mitologia grega em paralelo com temas da escatologia cristã na obra de Velázquez (1599-1660), Ginzburg afirma:

Ainda há quem tenda a ver na mitologia um repertório de formas e esquemas narrativos dados, a que pintores recorreriam mais ou menos. O vaivém de Velázquez entre a Vocação de São Mateus e A forja de Vulcano mostra que o confronto entre culturas tradições culturais diferentes – diferentes sobretudo em pretensão de verdade – podia gerar um olhar profundo inesperado sobre a realidade. Porém, o gesto de Velázquez que põe entre aspas o Cristo de Caravaggio para pintar o seu Apolo tem um valor simbólico mais amplo. A capacidade de pôr entre aspas a tradição própria e alheia era uma arma poderosíssima. Entre os seus efeitos poderíamos incluir a extensão (fruto da soberba etnocêntrica mencionada) da categoria ‘mito’ a culturas que nunca a conheceram. Mas o mito podia projetar, por sua vez, por contragolpe, uma crua e inesperada luz sobre a religião cristã. (GINZBURG, 2001:61).

Há, de um lado, a relação entre as narrativas representadas nos quadros e, de outro, o resultado do desenvolvimento de uma certa visão de mundo (em sentido bastante literal), congruente com o desenvolvimento da própria técnica da pintura perspectiva. Assim, se tratamos brevemente do desenvolvimento da física no capítulo inicial, o desenvolvimento das técnicas artísticas também é fundamental para compreender a constituição do “ponto de vista” do Ocidente. De um lado, pela submissão do ponto de vista em primeira pessoa a um sistema matematizado; e, de outro, pela separação radical entre a realidade objetiva visada e o universo das representações – no fundamento do racionalismo e do materialismo. As artes certamente recolhem os fragmentos de cultura que a marcha da razão empurra para, ou recolhe das, margens e do passado, tematizando os mitos, mas também prefigura alguns dos movimentos da ciência por meio da propiciação de experiências sensório-cognitivas, que passam a servir de analogia, segundo a qual se vai estruturar a experiência dos fenômenos visados.

Na pintura figurativa, de modo geral, o ponto de vista está dado independentemente do espectador, que contempla o trabalho já finalizado, e não a performance que resulta em sua

criação. A pintura perspectiva representa o mundo a partir de certo ponto de vista. Do mesmo modo, a razão abstrata trata o mundo como conjunto de objetos dado à contemplação, e onde mesmo as diferentes perspectivas compreendem diferentes pontos de vista sobre um mesmo mundo imutável, uma realidade externa e dada, como bem observado por Ingold:

Perhaps it is no accident that both perspective painting and anthropology are products of the same trajectory of Western thought (INGOLD, 1993, pp. 223–224).

A ideia de considerar que uma outra cultura constitui um modelo ou ponto de vista possível sobre uma realidade dada exige que pensemos a cultura de fora, eliminar o seu “viés” e delinear a visão da natureza. A maior parte dos povos não ocidentais, entre os quais os caçadores e coletores, não considera a natureza como uma realidade externa, que deve ser apreendida por meio de conceitos, através de certa “lente” cultural, como pré-condição da ação efetiva, como se a mente estivesse separada do mundo. Mas, antes, veem-se imersos em um mundo de experiencial do qual fazem parte, e do qual tomam conhecimento por um engajamento prático (CF. INGOLD, T, 2002).

A representação gráfica de determinado objeto parece implicar no empobrecimento de algumas de suas dimensões ou qualidades. Dessa forma, é justificável dizer que a representação pictórica em perspectiva constitui modelos reduzidos dos objetos representados, que informam algo sobre a percepção do artista, que o levou a escolher certos traços dos objetos de referência para se tornarem mais proeminentes em sua obra. Assim, a contemplação estética parece partir de um procedimento inverso ao procedimento científico ou analítico. Analisar, significa “quebrar um objeto em pedaços”, compreender cada uma de suas partes e as relações entre elas antes de tentar gerar uma compreensão sobre o todo. A redução artística, ao contrário, cria um modelo simplificado que pode ser “olhado de fora”, e que pode ser compreendido como um todo em uma só mirada, antes que os olhos passem a atentar para os detalhes das partes que o compõem (LÉVI-STRAUSS, 1962).

Quando olhamos uma pintura, primeiro notamos a imagem por inteiro, só então nossos olhos começam a percorrer os seus detalhes, perceber as pinceladas, os contrastes de luz etc. Na arte figurativa, a percepção do todo precede a análise de suas partes. Desse modo, sentimos como se os objetos artísticos fossem versões simplificadas dos objetos representados, e a relação entre ambos torna-se significativa. Claro, esse efeito é uma “ilusão”, ou efeito de mídia, uma vez que não há perda quantitativa de informação quando alteramos a escala, ou o número de

dimensões, apenas transformações sensíveis, e que, ao final, um objeto de arte não tem menos dimensões perceptíveis que o objeto ao qual ele representa, e está imerso no mesmo meio fenomenológico que este objeto. O prazer da contemplação artística consiste na capacidade do artista em explorar esse efeito de mídia, fazendo com que o expectador se dê conta de dimensões particulares do objeto representado, reconfigurando a sua percepção sobre o mesmo. O artista distingue entre pontos ordinários e pontos notáveis, de modo a simular uma perda sensível, produzindo ganho inteligível, e propiciando a fruição estética.

O desenvolvimento da ciência, por sua vez, recorrerá a um procedimento inverso. Não é o bastante para a ciência representar a realidade “de fora”, ela precisa representar a natureza em contiguidade com própria natureza, por meio de manipulações e controles experimentais. É evidente que o controle de variáveis relativas a determinado fenômeno em um laboratório (STENGERS, 2002), que garante a possibilidade de criar correspondências entre fenômenos e modelos que os representam, procede, de certo modo, por uma redução. Contudo, a mágica da ciência consiste em representar esse processo como uma forma de revelar o real por de trás das aparências, e não meramente de forma a representar um fenômeno por meio de um modelo, ou controlá-lo por meio do aparato de laboratório – pense-se, por exemplo, na máquina de vácuo, sobre a qual tratam Schaffer e Shapin (CF. SCHAFFER e SHAPIN, 1985).

Enquanto os medievais pintariam para presentificar divindades invisíveis por meio de ícones, as imagens renascentistas passam a representar o mundo visível por meio de um sistema convencional, com feições matemáticas. Rotman (1993) e Klein (1980) referem-se ao experimento que marca uma transformação radical nesse estado de coisas. Em 1425, um século antes que Galileu viesse a demonstrar a aceleração linear na famosa experiência na Torre de Pisa, o arquiteto Brunelleschi executou um similarmente brilhante experimento em frente ao edifício do Batistério de Florença, para demonstrar o poder do ilusionismo ficcional da perspectiva linear. Imagine uma tela com a pintura do Batistério em frente a você e mais a frente o Batistério. A tela está com a face voltada para o Batistério, um espelho é, então, colocado em frente à tela, entre ela e o Batistério, e um furo é feito em certo ponto da tela – as distâncias entre tela, cena e espelho seguem as proporções geométricas corretas, e o ponto no qual é feito o furo na tela deve estar na posição correta em relação às linhas do quadro. De modo que se olhando através do furo por de trás da tela, vê-se a cópia perfeita da cena pintada na face do espelho, ante ao prédio original. Pelo fato de que há a inversão especular, era

preciso escolher um prédio perfeitamente simétrico como o Batistério. O espelho intercepta as linhas divergentes que levam do olho do expectador ao Batistério, e o furo por de trás da tela, ponto através do qual o pintor olha, projeta-se como o vértice de uma pirâmide que penetra tridimensionalmente na imagem refletida. O vértice que se prolonga imaginariamente penetrando na tela determina o ponto de fuga, para qual as linhas do quadro devem convergir com o fim de criar a ilusão de tridimensionalidade. Desse modo, Brunelleschi demonstrou que se a pintura levasse em conta certos procedimentos, mais tarde codificados como as regras da perspectiva linear, seria possível produzir a perspectiva pictórica. As transversais convergindo ao longe do espectador, em direção ao ponto de fuga, marcam a profundidade da pintura. Estendendo-se para além da moldura em direção ao expectador, elas fundem o universo representado e aquele a que o expectador pertence. Trata-se do ponto de partida que permite sistematizar a ilusão de ótica, de modo a criar certo sistema de representação do mundo. A perspectiva do expectador passa a ser incorporada ao universo representado. Ainda em acordo com Rotman, grande parte dos pintores renascentistas, buscando enfatizar a singularidade desse ponto, o localizaram sobre aberturas como portas, janelas, espelhos ou mesmo sobre outras pinturas dentro da cena representada, redobrando a relação de representações dentro de representação, e relevando o valor de meta-signo do ponto de fuga (Cf. ROTMAN, B. 1993). Rotman certamente basea-se na clássica análise de Foucault sobre o quadro *As Meninas* de Velázquez.

Como demonstrou Rotman, o ponto de fuga tem justamente um caráter semiótico duplo. Internamente, é um signo entre signos, como eles representando um local definido da cena representada, mas um local muito distante. Externamente, o ponto de fuga está em relação metalinguística com os demais signos, uma vez que serve de referência para organizá-los em uma imagem coerente, em acordo com as regras da pintura perspectiva. O ponto de vista do sujeito é integrado ao sistema de estruturação das relações entre os objetos, ao mesmo tempo em que o mundo representado, ou de referência, é de uma vez por todas separado do universo representacional, das cópias – a relação modelos, cópias e cópias de cópias, tematizada no âmbito das relações entre *logos* e *muthos*, filosofia e arte, ao menos desde o alvorecer da filosofia platônica, ganham assim uma nova metáfora, muito poderosa, e capaz de reordenar o seu campo de estruturação interna. A novidade consiste na representação dos objetos integrada à representação do próprio ato de observar, criando-se a possibilidade de abstrair os pontos de vista para conceber uma objetividade absoluta e transcendente. O ponto de fuga age como um espelho devolvendo ao expectador uma versão imaginada de si mesmo, um fictício

eu-lírico-contemplativo planejado pelo artista. Assim, permite uma objetificação do próprio ponto de vista, pela afirmação dêitica de um ocupante de certo ponto no tempo e no espaço diante de uma cena.

O que se assiste nessa primeira fase de utilização do ponto de fuga na história do desenvolvimento da pintura perspectiva, é a transformação do ponto de vista do sujeito em parte do objeto. Substituem-se as nebulosas visões pessoais por um espaço perspectivo em que o ponto de vista determina a visão possível do sujeito. O espectador da obra, por sua vez, passa a ocupar um ponto de vista dos pontos de vista, desincorporado e transcendente. Trata-se do fechamento das perspectivas possíveis. O sujeito da pintura ocupa o ponto de fuga, e os expectadores concluem o semi-fechamento desse universo sobre si mesmo. O ponto de fuga permite passar dos signos aos referentes, entre linguagens e metalinguagens. Uma primeira época da pintura perspectiva ocorre no século XV e vai passando por progressivas transformações durante os dois séculos subsequentes, do renascentismo Italiano aos clássicos da pintura holandesa⁴⁰.

A busca por rotas de comércio e de matérias-primas envolveu explorações geográficas e propiciou que se viesse a entrar em contatos com outros povos, e seus respectivos mitos. Por outro lado, levou também ao desenvolvimento da cartografia, que acabou por incorporar princípios descobertos no âmbito da perspectiva pictórica. A impressão de mapas começou na segunda metade do século XV. Ainda que os mapas propriamente ditos e a pintura pareçam atividades distantes, elas se relacionam intimamente por meio da matemática empregada. O problema fundamental da cartografia surge do fato de que uma esfera não pode ser cortada e esticada em um plano sem que haja deformação de sua superfície. A partir do século XVI,

⁴⁰ De acordo com Rotmana, associado ao ponto de fuga italiano, podemos ver uma sequência de sujeitos da pintura indo da arte gótica aos clássicos da pintura holandesa. (1) O sujeito gótico, aquele que usa numerais romanos, de quem o modo de significação é dominado pelo icônico (sem meta-signo). As imagens medievais não categorizavam os seus esforços em termos de referencialidade. Não pretendiam assemelhar-se a um mundo físico pronto e aguardando por ser representado. O seus valores pictóricos estavam ligados ao mítico, espiritualmente potente, não na precisão e fidelidade da representação. Em outros termos, a imagem não seria representativa, mas conceitual e icônica; (2) o sujeito perspectivo, codificado pelo ponto de fuga, situado fora da tela em relação de identificação imaginária com o ponto de vista do artista (meta-signo igual a ponto de fuga). A perspectiva da pintura italiana foi fundada sobre a ficção de uma porção recortada da natureza, a ser representada com fidelidade e precisão, para o contemplador; (3) o eu contemplativo, a figura com visão interna que caracterizaria a pintura holandesa, que coloca em questão a existência de qualquer ponto de vista externo (meta-signo internalizado), o mundo contemplado surge juntamente com o sujeito que o contempla, é efeito de seu ato de contemplar e não pode ser separado do mesmo, pois visão e objeto visado são simultaneamente apresentados como artefatos; (4) o meta-sujeito, engendrado pelo punctum, que colapsa o universo da representação e o de referência, sugerindo a ausência de qualquer ponto de vista exterior (meta-signo igual a punctum), representa o fim da anterioridade do mundo, todo mundo que pode ser representado é já uma representação. CF. ROTMAN, B. 1993, pp. 40-41.

diversos cartógrafos passam a utilizar princípios desenvolvidos a partir de técnica da pintura perspectiva para melhorar a sua atividade, entre os quais o mais famoso foi Gerard Mercator (1512-94), utilizando a técnica ainda hoje conhecida como projeção de Mercator (KLEIN, M. 1980, pp. 144-158.).

A geometria projetiva, uma das criações matemáticas mais importantes dos século XVII, foi inspirada nos avanços da pintura perspectiva. As ideias de projeção e seção emergiram com a pintura. Uma projeção se dá com o conjunto de linhas que liga o olho aos pontos de um objeto ou cena. A seção é um corte transversal feito na trajetória dessas linhas, como uma lâmina de vidro, entre os olhos e a cena. Essa lâmina pode ter tamanhos e formas diferentes e pode ser segurada em diferentes inclinações. A geometria perspectiva pergunta, entre outras coisas, pelas relações entre seções geradas por diferentes pontos de vista sobre um mesmo objeto, constituindo-se pois em uma sistematização de relações entre pontos de vista em relação a objetos. Estabelecemos, então, um conjunto de ligações mais ou menos fortuitas entre: (i) as analogias entre narrativas míticas gregas e cristãs que, desde o renascimento, passam a ter lugar na arte; (ii) o caráter sintético da arte representativa, inverso ao procedimento da análise e da experimentação científica; (iii) as técnicas de representação pictórica, perspectiva que, ao incorporar o ponto de vista do espectador, produzem certas visão sobre a relação entre sujeitos e objetos; (iv) as técnicas cartográficas que, incorporando técnicas desenvolvidas pela pintura perspectiva, contribuem para a expansão europeia, que vai propiciar o contato com outros povos e a formação de um complexo sistema de trocas transcontinentais; e (v) o desenvolvimento da geometria projetiva, constituindo-se em um sistema de relações entre pontos de vista. Segundo Brian Rotman:

[...] we can say merely that semiotically a particular meta-sign is still alive, its figurative and meta-lingual content still vital, as long as the primary subject, for whom the distinction between literal and figurative is itself still alive and unproblematic, is not, in the way we have seen, forgotten, ignored, or suppressed; as long, that is, as the meta-subject, for whom presentations and representations coincide, has not yet made an explicit appearance within the code in question. In other words, the literality witch sustains a metaphor is put into question to some point in the passage from fully present primary subject to the signified absence of that subject. (ROTMAN, 1993, p. 55)

Entre os séculos XVII e XVIII, desponta todo um conjunto de reflexões filosóficas voltado para o espaço aberto entre o ponto de gênese e o estabelecimento da ordem, a partir da imaginação e da percepção, o ponto de origem, distante e singular, e o espaço de comparações estruturado. Nos termos de Foucault, essas reflexões irão enriquecer profundamente o

repertório ocidental, no que tange aos modos de correlacionar os termos ficção e realidade, ou palavras e coisas. O espaço entre a percepção e a imaginação será percorrido em suas duas direções – quer reconhecendo na imaginação um estigma da finitude, do qual decorre todo erro, mas também o poder de delimitá-lo para elevar-se à verdade matemática (como com Descartes, Malebranche e Spinoza), quer indo da desordem e similitudes da natureza ao engendramento da imaginação como forma de ordenamento racional do mundo (como em Hume, Condillac e Rousseau) ⁴¹; surge também o mecanicismo – que não é senão o conjunto dos meios pelos quais se pode determinar, por sequências causais de inter-relações entre os corpos materiais no espaço, a gênese de um movimento –, que, principalmente na metade do século XVII, propôs modelos para domínios como a medicina e a fisiologia (Cf. FOUCAULT, 2002).

No caso empirista, trata-se de modos de chegar à verdade a partir do que aparecia ante os olhos, dados sensíveis, ou *qualia*, quer se trate de padrões inerentes à própria sensação ou às próprias dimensões sensíveis dos objetos mundanos (que John Locke chamou de qualidades secundárias). Já no caso racionalista, o objetivo era identificar as ideias claras e distintas que fundamentam a racionalidade (como em René Descartes). Kant, na tentativa de fundir o empirismo e o racionalismo em uma teoria do conhecimento, propõe uma síntese sensório-conceitual, nas categorias *apriori* do entendimento, que estruturaria a apreensão dos fenômenos. De fato, os inúmeros avanços da razão ocidental iniciavam uma completa transformação, que iria mudar profundamente a relação do Ocidente com o seu passado. Nas palavras de Butterfield:

It was a civilization that could cut itself away from Graeco-Roman heritage in general, away from Christianity itself – only too confident in its power to exist independent of anything of this kind. We know now that what was emerging towards the end of seventeenth century was a civilization exhilaratingly new perhaps, but strange as Nineveh and Babylon. That is why, since the rise of Christianity, there is no landmark in history that is worthy to be compared with it. (BUTTERFIELD, 1985, p.190)

A partir do século XVIII, sob a influência do Iluminismo, surge a ideia de perfectibilidade humana por via da defesa engajada do conhecimento racional como meio para a superação de preconceitos e ideologias tradicionais. O posicionamento de Voltaire – não por acaso referido por Stern, como: “[...]a very self confident pioneer of a new type of philosophical and cultural

⁴¹ “Compreende-se, em todo caso, que o segundo tipo de análise tenha sido facilmente desenvolvido na forma mítica do primeiro homem (Rousseau) ou da consciência desperta (Condillac) ou do espectador estranho jogado no mundo (Hume): essa gênese funciona em lugar da própria Gênese”. (FOUCAULT, 2002, p. 97)

historian, thought intensely partisan, and thoroughly modern man in his emphasis on history as promoting the enlightenment of men in secular world” (STERN, 1973, p.14) – é bastante ilustrativo em relação a essa nova postura intelectual⁴². Ainda, segundo Paul Mercier:

O século XVIII dispões de uma primeira visão do conjunto do mundo; desde então tratar-se-á de preencher lacunas e de obter conhecimentos mais precisos sobre regiões já exploradas (MERCIER, 1974, p.25)

Desse modo, as fábulas, que serviam no Renascimento como tema de toda forma erudita de arte – ainda que relegada por uma crítica moral incipiente aos planos da ilusão e do sonho – tornam-se, ao longo do século XVIII, no oposto do pensamento, o erro, as semelhanças enganadoras de que a razão deveria dar-se conta para se exercer. Todavia, o século XIX prepararia uma transformação ainda mais radical para a concepção sobre essas narrativas.

O século XIX assistiu à consolidação da literatura⁴³, ao nascimento da história, tal como a conhecemos, isto é, não apenas como disciplina, forma de saber, mas como modo de ser de tudo o que é dado à experiência, e que condiciona os seres e os saberes tomados em seu transcurso (o que podemos chamar de historicidade)⁴⁴; ao desenvolvimento de uma sublime música clássica que passa a recolher antigos temas míticos, como forma de revivescência da

⁴² Voltaire ataca os preconceitos dos sentidos e os preconceitos físicos, que resultam das limitações da percepção e das inferências errôneas, assim como os preconceitos históricos e os preconceitos religiosos, que nascem da leitura irrefletida dos dogmas e de supostos acontecimentos do passado, que, transmitidos de geração em geração, perderiam conexão com os eventos originais. Daí a definição fundamental que faz o *Dicionário Filosófico* “A história é a narração de fatos considerados verdadeiros, ao contrário da fábula, narração de fatos considerados falsos”, retomando o celebre tema platônico da necessidade do combate ao *mýthos* como veículo de mentiras. Segundo Stern: “...Voltaire adhered to his own command the historians must sift fact from fable and must test the credibility of all historical evidence” (STERN, 1973, p.35)

⁴³ Refiro-me à obra burguesa sob a forma de prosa e com estilo altamente autoral, em que a predominância de uma profundidade sócio-psicológica substitui progressivamente uma ênfase radical na dimensão cosmológica, e onde as pequenas diferenças do tempo corrente substituem os grandes intervalos de um tempo em separado, intervalo que as estórias, em sua maioria feitas em verso e ainda elaboradas segundo um modelo mitológico, punham a pairar sobre o plano em que se desenrola a vida dos leitores – passagem de que talvez Flaubert tenha feito a mais bela ilustração, ao transformar em um conto, repleto de aventuras erráticas, a “Lenda de São Julião Hospitaleiro”, que vira no quadriculado do vitral da catedral de Rouen, sua cidade natal. O surgimento do romance corresponde a capacidade de, – de posse do entendimento da história, em sentido amplo, e dos diversos sistemas que em meio aos quais se desenrola a vida, – urdir um enredo, de modo a simular vivências fenomênicas estranhas ao espírito do leitor. Talvez, seja mesmo lícito dizer que o romance caracteriza o homem do século XIX, como a tragédia caracterizou o grego.

⁴⁴ Pode-se dizer que a História se constitui como conexão entre a dialética tomada em um plano objetivo, e a dialética subsumida pelo sistema, dialética da subjetividade. Surge um novo entendimento a respeito do tempo e das ações humanas, bem como das relações entre História e processo político. Não apenas é preciso compreender as ações dos homens em acordo com os seus respectivos contextos históricos, mas é preciso agir em acordo com a História. Surge o dilema fundamental entre os princípios antagônicos da liberdade e da necessidade. Na famosa frase de Marx do *18 de Brumário*, segundo a qual os “homens fazem a história, mas não nas condições de sua escolha”, não devemos ater-nos apenas à conjunção entre a atividade do fazer e a inércia das condições dadas, mas nos perguntar, afinal, o que é ‘feito’ aqui: “que extraordinária complexidade subjaz à proposição inocente de que os seres humanos ‘fazem a história’, pois sua elucidação supõe um juízo filosófico sobre o tempo.

cultura dos antigos (com Wagner); ao nascimento de uma filosofia ocupada com a fenda que se abre entre as duas acepções precedentes da história, seja para dela escapar (como em Nietzsche, “pensador privado”, intempestivo) ou para colocar-se em seu cume (como em Hegel); a criação de novas ciências positivas, como a biologia, a economia política e, notoriamente, a linguística a partir da filologia; preparando o surgimento das ciências humanas – ou, antes, do homem, como ser que é sujeito e objeto de um saber positivo. Transformação feita de uma guinada para o homem finito, como medida do mundo, em um processo em que as atribuições da religião serão tomadas pela ciência e pela moral, e os valores divinos serão substituídos por ideias como a de progresso, evolução ou história, a totalidade antes assegurada em Deus será prometida à consciência futura do homem. Nesse século, o mito tornara-se um “outro” interior, o momento negativo de uma dialética ascendente da razão e o fundo necessário do qual essa razão paulatinamente se descola em sua trajetória rumo à realização do espírito.

Pode-se afirmar que a relação que guardamos ainda hoje com os gregos e com os seus mitos não tomam as feições que conhecemos antes que o romantismo alemão tenha consolidado o lugar do grego como lídimo ancestral do europeu instruído⁴⁵ e, sobretudo, antes que a filosofia hegeliana da história, filiando-se a uma linhagem platônica, é preciso lembrar, tenha feito coincidir a história do Ocidente com certa história da filosofia – origem, período de difusão, ponto culminante, período de decadência e renascimento (HEGEL, 1974, p. 335) –, iniciada por uma ruptura com os domínios da mitologia e religião⁴⁶. Ruptura que, depois de reencenada no início da idade moderna, não cessará de se repetir, funcionando como protótipo

⁴⁵ Entre os mestres alemães que modificaram a maneira de se fazer da história estão também: Boekh, Mommsen, Savigny, Niburg, Ranke, Max Weber e Troeltsch. Contudo, o desejo de unidade próprio ao romantismo alemão não encontrou expressão apenas em historiadores, mas também em poetas como Goethe e Shiller, e músicos como Wagner, todos influenciados pelo desenvolvimento de um nacionalismo cultural, baseado em uma reapropriação do ideal estético clássico, inaugurado por Winckelmann. Tudo se passa como se, assim como a arte que buscava inspiração no ideal greco-romano para criar “o novo”, a história também buscasse “ir além” a partir dos escritos de autores clássicos.

⁴⁶ “O pensamento, antes de mais nada, manifesta-se apenas no círculo da religião, como não livre, e em expressões singulares. No segundo estágio, o pensamento reforça-se apoiando-se em si mesmo e assumindo uma atitude hostil com outra forma, na qual já não se reconhece. No terceiro momento, o pensamento acaba por se reconhecer neste outro [...] Assim vemos a filosofia ligada e confinada primeiramente no âmbito do paganismo grego; depois, repousando sobre si mesma, partir contra a religião popular e assumir, a respeito desta atitude hostil; colher ao fim no íntimo desta religião e nela reconhecer-se”(Hegel, 1974:375-376). Em outro trecho da mesma obra, Hegel coloca: “Todavia, da nossa história da filosofia deve ser excluída a mitologia, e isso porque na filosofia temos em mira os filosofemas como tais, não os pensamentos implícitos numa representação qualquer, mas sim os pensamentos explícitos e enquanto explícitos: o conteúdo filosófico que a religião possui, mas enquanto tornado consciente na forma do pensamento. E nisso reside a imensa diferença que medeia entre potencial e atual” (379). E ainda mais à frente: “A genuína e própria filosofia começa no Ocidente. Só no Ocidente se ergue a liberdade da autoconsciência, desaparece a consciência natural e o espírito desce dentro de si próprio.”(386-7).

original de uma sociedade em constante revolução, em que as novas verdades todos os dias derrubam os mais novos velhos “mitos”⁴⁷ (ANEXO II). Trata-se, finalmente, de uma lógica histórica baseada em conceitos como os de progresso e evolução. O século XIX europeu é o momento de uma completa recomposição dos saberes, que se dá como resultado de um processo que envolve a incorporação de inúmeros desenvolvimentos precedentes, mas que lança todo pensamento em uma configuração absolutamente nova. Ao se incluir a superação dialética do mito na própria dinâmica da história, surge um novo entendimento a respeito do tempo e das ações humanas, bem como das relações entre história e processo político.

No século XIX, busca-se aplicar o método científico a novas instâncias da vida, e a unidade simbólica constituída pelo homem – imagem e semelhança – e assegurada em Deus, é fracionada. Surgem novas ciências positivas, como a Biologia (surgida a partir da história natural); a economia política (a partir dos “estudos das riquezas”), notoriamente, a linguística (a partir da filologia). O simbólico será esquartejado em acordo com relações diferenciais de seus traços materiais, e o corpo se tornará sistema ou organismos. Ao mesmo tempo descobre-se um interior, subjetivo, que passa a articular-se ao mundo objetivo, e a economia surge como sorte de mediação entre esses dois planos, racionalidade e necessidade.

Assim, prepara-se o surgimento das ciências humanas – ou, antes, do homem, como ser que é, a um só tempo, sujeito e objeto de um saber positivo – determinado exteriormente pela vida, pela economia e pela linguagem, tomado nas historicidades das mesmas, e engajado em sua confluência no eixo comum da história. O homem se encontra agora dilacerado entre a perenidade do universo físico, descoberto desde o século XVII, o universo noumênico, condição de toda percepção, instaurado desde a revolução kantiana do século XVIII, e as limitações ora dadas pelas próprias representações historicamente determinadas que passam a ser objeto de estudo no século XIX, culminando com o nascimento das ciências humanas. Mais que isso, o homem passa a se ver dividido em “camadas epistemológicas”. A economia – entendida como conjunto de práticas – se afigura precisamente como mediadora entre esses dois reinos. Assim como o cálculo busca recompor, por meio da própria matemática, a linearidade, a continuidade e a unidade perdidas, as ciências humanas buscam recompor o homem pela aplicação do método científico aos condicionantes das representações

⁴⁷ “Não é uma continuidade necessária, que vai da Grécia antiga à Europa, do ponto de vista do desenvolvimento da filosofia, por intermédio do cristianismo; é o recomeço contingente de um mesmo processo contingente, com outros dados.” (DELEUZE e GUATTARI, 1991:128)

subjetivas⁴⁸. Da mesma forma que a história busca reunir uma série de historicidades dispersas na experiência de rebatimento entre narrativa e vida. Em todo caso, trata-se do surgimento de um novo senso de dialética, uma dialética que pode conviver com o sistema, interpondo-se aos seus estágios ou atravessando-os, produzindo um novo senso de subjetividade que não pode ser mais meramente objetivado, mas deve ser reconstituído no plano subjetivo e reintegrado no movimento da história.

Não é preciso apenas compreender as ações dos homens em acordo com os seus respectivos contextos históricos, mas é preciso agir em acordo com a História. Surge o dilema fundamental entre os princípios antagônicos da liberdade e da necessidade. A necessidade aparece ora como um direcionamento geral do progresso humano, como na “história whig” de Macaulay, ora em um sentido mais estrito, segundo o qual seria mesmo possível tornar a história uma ciência com alto grau de preditibilidade, como no positivismo de Henry Thomas Buckle. A liberdade vai igualmente se apresentar de muitas formas distintas, das quais a ênfase nas biografias e a negação dos modelos apresentados, na obra de Thomas Carlyle, e a ênfase no papel histórico dos heróis, na obra de Johann Gustav Droysen, são exemplos.

O materialismo histórico dialético de Karl Marx e Friedrich Engels é particularmente sintomático do dilema entre liberdade e necessidade. uma vez que se depara com as dificuldades de se tratar deterministicamente a história e ao mesmo tempo se querer uma “teoria militante”. Segundo Marx:

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como querem, não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. (MARX, 1987, p.15)

Os homens tomam parte em relações sociais começadas antes deles e que possuem historicidades que o determinam inteiramente – em primeiro lugar, o sistema produtivo de que participam, mas também a língua que falam, a ideologia de que compartilham etc. – mas, em determinados momentos, tomando consciência de seu papel histórico, fazem (e eventualmente

⁴⁸ O surgimento das ciências humanas em fins do século XIX se dá como resultado de uma nova forma de reflexividade, que permite tomar as suas próprias representações, em meio à historicidade, como objeto. Em outras palavras, pode-se dizer que, às ciências humanas, não basta tomar o humano por objeto – a biologia pode fazê-lo –, mas sim o ser que do interior da vida que vive, e do sistema de trocas que entretêm, e inteiramente atravessado pela língua que fala, constitui representações através das quais se comunica, graças às quais vive, produz e troca. Surge o humano que – vivente, mas mortal; criador pelo trabalho, mas passível de desgaste e cansaço; dotado de linguagem, mas acometido por toda forma de patologias da comunicação – é capaz de um saber sempre historicamente determinado.

escrevem) a história de forma engajada e consciente. Tomada de consciência significa, em linhas gerais, o abandono das crenças plasmadas na superestrutura ideológica, para que enfim se possa enxergar o conflito entre as forças produtivas e as relações de produção que aquela esconde. Reaparece sob o nome de ideologia uma representação do mito que iria finalmente esvanecer nas fases mais avançadas do capitalismo, propiciando assim a tomada de poder pelo proletariado. Não por acaso, o mesmo Marx escreve no prefácio da edição de 1857 da *Crítica à Economia Política*:

O que é Vulcano perto da Roberts and Co.; o que é Júpiter diante do para-raio, e Hermes frente ao Crédit Mobilier? Toda Mitologia vence, domina e plasma as forças da natureza na imaginação e por meio da imaginação; ela se desvanece portanto com o domínio do real sobre tais forças. O que se torna a Fama perto Printinghouse square? [...]

Por outro lado: será Aquiles compatível com a idade da pólvora e do chumbo? Ou, em resumo, a *Iliada* com a imprensa, ou melhor, com a máquina de imprimir? O canto, a lenda, as musas, não desaparecerão necessariamente ante a barra do tipógrafo? (MARX, 1989, pp.153-154, minha tradução a partir do espanhol)

A antiga mitologia, assim como as ideologias que encobriam a luta de classes, estaria, desse modo, fadada ao fim. Sabemos, no entanto, que esse recalque do mito resultou no seu retorno sob nova roupagem. Não apenas a mitologia antiga mostrou-se inteiramente compatível com as mercadorias capitalista – por exemplo, na propaganda – mas também os Estados fizeram um intenso uso político do mito durante todo o século XIX – na maior parte das vezes, da própria história como mito. Nas palavras de Stern:

It has often been remarked that the nineteenth century was the political age par excellence: the great issues from the French revolutions to the reforms of Bills in England and the successful unification of Italy and Germany – all were political in essence and the political agitation were charged with the memory of past triumphs or past dangers [...] **Many of the historians became partisans of these struggles, indeed were drawn to history in order to become better partisans** (STERN, 1976:18 – *grifo meu*)

O processo histórico passa a ser pensado e vivido como mediação entre os pequenos intervalos temporais da vida cotidiana dos homens e o desenrolar dos grandes acontecimentos na escala cronológica da humanidade. Surge o homem “em meio ao tempo”, que é determinado de fora por processos – referentes à língua, relações de trabalho, cultura, seus mitos etc. – cujas origens lhe escapam, e a cronologia mal domina, dos quais se encontra separado, mas que existem nele, através dele, tendo nele o seu recomeço. Esse homem “em meio ao tempo” precisa fundar atrás de si o próprio tempo, esta “origem sem origem a partir

da qual tudo pode nascer”, “essa brecha sem cronologia e sem história donde provém o tempo”, e que dá origem ao que esta prestes a renascer (FOUCAULT, 2002, pp.458-459). A história se extrai do mito de cada tempo⁴⁹, e a vida se extrai, a cada momento, da história – e nela recai com a morte e o tempo. Lévi-Strauss define a relação entre história e mito, tal como emerge a partir século XIX:

Então, basta que a história se distancie de nós na duração ou que dela nos distanciemos pelo pensamento, para que ela deixe de ser interiorizável e perca a sua inteligibilidade, ilusão ligada a uma interioridade provisória. Mas que não nos façam dizer que o homem pode ou deve livrar-se dessa interioridade. Não está em seu poder fazê-lo, e a sabedoria consiste, para ele, em olhar-se vivendo-a, sabendo (porém num outro registro) que aquilo que vive tão completa e intensamente é um mito, que aparecerá como tal aos homens de um século próximo, que assim lhe parecerá a si próprio, talvez daí a alguns anos, e que aos homens do próximo milênio não aparecerá absolutamente. (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1989, p.283).

A História funciona pela produção de vínculos de inteligibilidade entre a experiência mundana do historiador – filho de seu tempo e de sua tradição cultural – e os registros de eventos ocorridos em diferentes períodos e lugares. Contudo, a história, a diferença do mito, busca reconstituir uma sequência de acontecimentos passados que só podem fazer-se sentir no presente por meio de toda uma sequência de eventos intermediários. Mas para aqueles que “fazem a história”, a estrutura da narrativa histórica pode tornar-se, como o mito, um esquema dotado de uma eficácia permanente para interpretar o presente, entrever lineamentos de uma evolução futura e mesmo determinar sua ação (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1989).

Assim, os eventos particulares devem ser compreendidos a partir de uma compreensão geral da série histórica – e vice-versa. Nas palavras de J. Huizinga:

It is the aim of history knowledge of the particular facts or of large phenomena and context? Of both. In particular facts great contexts are recognized; without knowledge of the particular, that of general phenomena becomes dry and lifeless. **At just one point in time, in Roman Empire shortly before the dawn of Christianity, Caesar lived. But Caesar is comprehensible to me only because I can compare him with Alexander and Napoleon.** Was I looking for a comparison, the emperor-general as such? If that were so, I might lay aside Caesar, Alexander and Napoleon at the end of my research just as the biologist throws away the remains of his

⁴⁹ John Bagnell Bury escreve sobre os historiadores: “It may be Said that like the serpents of the Egyptian enchanters they are perpetually swallowed by those of the more potent magicians of the next generation; but – apart from the fact that they contribute themselves to the power of the enchantment which overcomes them – it is also true that they may lose their relative value, they abide as milestones of human progress; they belong to the documents which mirror the form and feature of their age, and may be part of the most valuable material at disposal of posterity (STERN, 1976:220).

experiment. Was I looking for the figure of *Caesar* in its uniqueness, in its difference from countless other figures, in its likeness to a few (STERN, 1976: 298)

Para outros autores, todavia, a inclusão do mito como momento dialético da história culminará com a própria ação histórica – sobretudo quando se trata da ação revolucionária. Desse modo, não seria, em primeiro lugar, à inteligibilidade do historiador que se manifesta à semelhança entre César e Alexandre, Lutero e São Paulo, ou entre a Revolução de 1798 e a República Romana, mas seria antes aos agentes históricos (eventualmente historiadores), que a associação entre os eventos históricos determinaria a agir:

“[...] é por eles mesmos que os revolucionários são determinados a viver como romanos ressuscitados antes de se tornarem capazes da ação que eles começam por repetir ao modo de um passado próprio: logo em condições que eles se identificavam necessariamente com uma figura do passado histórico.” (DELEUZE, 2000:170).

É o próprio Marx que, no Dezoito de Brumário – em que um personagem medíocre e grotesco, Luiz Napoleão, faz o papel de Herói, e repete a tragédia como farsa –, apresenta uma das primeiras teorias sobre a história como estrutura da ação humana. A repetição em história não é aí, em primeiro lugar, um efeito das analogias ou dos conceitos da reflexão do historiador, mas sim uma condição para a própria ação histórica. Harold Rosenberg insistiu sobre a importância da identificação com uma figura do passado para ação histórica. Nas palavras do autor:

“A sua ação torna-se espontaneamente a repetição de um papel antigo [...] é a crise revolucionária, o esforço despendido para criar alguma coisa de inteiramente nova, que obriga a história a revelar-se como mito” (ROSENBERG *apud* DELEUZE, 2000, p.).

Segundo Marx, a repetição é cômica quando justamente porque muda bruscamente a direção esperada e “encenando” um evento trágico e criador, provoca em verdade uma sorte de involução (DELEUZE, 2000).

A utilização política da história como mito, forma de inspirar a ação no presente, não deixou de ser criticada. Em uma bela passagem Huizinga, que em diversos momentos traça paralelos entre os pressupostos do fazer do historiador e os pressupostos da ação na vida cotidiana⁵⁰, denuncia:

⁵⁰ Cf. STERN, 1976:302, em que o autor comenta sobre o ceticismo em história.

The danger is even greater where from historical material purely political aims form ideal conceptions then offered up as ‘new myth’ – i.e., as a sacred system of thought forced upon the common man. Our vision is deliberately obscured by a horrible and **totally hypocritical confusion of religion, mythology and science. The historical conscience of our time must beware lest in the name of history bloodthirsty idles be raised the devour culture.**

À medida que caminhamos em direção à virada do século XX, tornam-se perceptíveis os lineamentos de novas concepções sobre o mito e a história. Essas novas concepções se encaminham no sentido de uma relativa estabilização da constante revolução da história contra – no sentido fotográfico pelo qual se diz que uma forma se destaca contra um fundo – o mito⁵¹. O mito irá então emergir como dimensão inalienável do pensamento, como o primitivo presente em nós.

A história, sem dúvida, se desprende do mito, contudo os mitos atravessaram a história, sendo reinterpretados de acordo com os múltiplos contextos. Mais do que isso, os mitos acabam por constituir uma sorte de contexto de segunda ordem, imaginário e trans-histórico, a partir do qual se interpreta a história em distintos momentos. No século XIX, o conceito de “mito” será incorporado ao devir histórico, e à própria história, considerada como esquema perene, tornada trama ou enredo, ocupará o lugar do mito, servindo para inspirar a ação e interpretação dos fatos da vida corrente. Assim, como mostram as representações do mito na história, descobrimos algo sobre as transformações no modo pelo qual opera a “Razão” que a ele se opõe. A Razão Ocidental se constitui, em boa medida, a partir de uma meta-narrativa sobre os mitos, que define em negativo suas condições de contorno.

⁵¹ Sintomática desse novo lineamento é a crítica ao poder transformador dos eventos pontuais e a ênfase nas estruturas de longa duração que podemos ler nas palavras de Fustel de Coulange em sua obra tardia *“História das Instituições Políticas da França Antiga”* (1892): “Political institutions are never the creation of one man’s will; even the will of an entire people would not suffice to create them. The human elements, which bring them about, are not of the kind which the caprice of one generation can change. Peoples are governed not by what they fancy but by what the totality of their interests and the essence of their beliefs prescribe. That is undoubtedly the reason why it takes many generations to establish a political regime and many other generations to tear it down.” (STERN, 1976:189). Também interessa a crítica de Braudel à história de eventos: “This take us back to the a short-view of history. It is, of course, a perfectly legitimate and useful exercise, but how symptomatic it is! Historians are fond of dramatization. How can they resist the theatrical possibilities of the short-term view of history, the best tricks of a very old trade (*op cit*:441).

2.2. Alguns Antecedentes Filosóficos da Ciência Econômica: o “lado b” de grandes autores e constituição das subjetividades do *Homo Economicus*

A concepção da economia como um campo de conhecimento positivo específico, e distinto, data do século XVIII, quando passa-se a considerar os resultados agregados de um conjunto de comportamentos econômicos individuais, assim como os efeitos das regulações do Estado. É bem verdade, como quase todos sabemos, que foi Aristóteles quem cunhou o termo “Economia”, mas suas especulações buscavam tratar, literalmente, da economia doméstica, ou do “*oikos*”. Também, filósofos escolásticos buscaram tratar de questões éticas relativas ao comportamento econômico, por exemplo, condenando a usura, mas ainda aí não se tratava propriamente de uma reflexão sobre a economia, nos termos que a entendemos hoje. Sem dúvida, o crescimento da importância das trocas entre estados-nações, ocorrido desde o período mercantilista, impulsionou uma nova reflexão que acabou por constituir a base filosófica da ciência econômica contemporânea. Assim, não se pode minimizar a importância do próprio aparecimento dos estados-nações na definição desse domínio, seja no sentido de prover as garantias básicas para o funcionamento de um mercado interno, seja como entidade envolvida em trocas com outras nações. As especulações dos filósofos mercantilistas versavam sobre a balança comercial e a regulação monetária, em vista da crescente percepção das complexidades envolvidas no gerenciamento dos Estados e sobre as suas influências sobre a produção. Pode-se distinguir o domínio da economia de outros ramos das ciências sociais, seja pelas relações causais ligando comportamentos individuais e seus resultados globais, seja pelo modelo de racionalidade que lhe é implícito, ou ainda pelo escopo dos fenômenos que trata. Interessa-se fundamentalmente pela produção, consumo, pela distribuição, e pelo conjunto das trocas, considerados na forma específica que tomam nos mercados modernos.

No alvorecer do período moderno, as reflexões sobre a origem da riqueza das nações reconheceram a importância de levar em consideração de maneira articulada fatores naturais e arranjos produtivos, assim como formas de regulação sociais e governamentais naturais, com impacto sobre a bonança das lavouras anuais, as quantidades pescadas, o espólio de minas, a quantidade de bens manufaturados etc. Todavia, há consideráveis diferenças entre a mera existência de uma reflexão bem fundada sobre como obter trocas vantajosas, ou o reconhecimento dos diferentes fatores que possibilitariam aperfeiçoar os processos envolvidos na manufatura e na produção agrícola, assim como sobre a importância

da atuação governamental, e a ideia bem arrematada de que há uma “economia” com regularidades e padrões que poderiam ser investigados. Para que a economia pudesse se tornar um objeto legítimo de uma análise científica, era preciso conceber a existência de regularidades e padrões, e mesmo de um todo sistêmico, englobando a produção, a troca e a regulação. Tais regularidades deveriam ainda ser capazes de transcender considerações mundanas, ultrapassando as meras percepções entretidas no dia a dia do cidadão comum, do produtores, consumidores e trocadores, constituindo-se em objeto próprio de análises científicas.

Como se sabe, o pensamento do século XVIII, e em especial o iluminismo escocês, foram de fundamental importância para a emergência das condições de possibilidade da ciência econômica. Em especial, o iluminismo escocês forneceu elementos que permitiram associar a ideia de evolução sociocultural à ideia do desenvolvimento de uma economia de mercado. De fato, a união entre Escócia e Inglaterra, ocorrida em 1707, ocasionou uma série de reflexões sobre as relações entre progresso e riqueza, tendo como fulcro a passagem de uma economia agrícola para uma economia de mercado. Nas obras de Cantillon, dos fisiocratas, dos jus naturalistas britânicos, e especialmente de Adam Smith, aparece a ideia de leis profundas que governam as complexas interações de produção e distribuição de bens e recursos, culminando com as ponderações dos filósofos utilitaristas. Para formulação da ciência econômica, foi fundamental a ideia de traçar as consequências de ações individuais (relação de causa-efeito) agregadas, assim como a prototipagem de um indivíduo ideal plasmado na ideia de um homem primevo, plenamente consciente, prenhe de carências, com meios escassos para supri-las. No âmbito da presente tese, interessa aclarar elementos subjetivos e identitários fundamentais a essa construção. Interessa, em especial, os *nexus* que ligam tais construções a traços culturais mais gerais e não tão somente as contribuições mais notórias dos autores que consolidaram essa visão. Assim, passamos a investigação de alguns autores, Locke, Hume e Adam Smith, focando, por assim dizer, em certos aspectos de seu “lado B”. Trata-se de pôr em relevo virtualidades menores de seus pensamentos, de modo a situar a novidade de seu pensamento em relação a seu contexto cultural, e não tão-somente por aquilo que de mais significativo tais reflexões nos legaram.

2.2.1. A Consciência como Locus da Individuação e da Identidade, e o Esquecimento do Corpo em John Locke

As origens do debate filosófico e teológico em que se insere a obra de Locke “*Of Identity and Diversity*” remontam as discussões da ressurreição do corpo. Comentando a nota em que Locke teria pela primeira vez apontado a consciência como elemento fundamental à continuidade pessoal, Ayers escreve:

“It is as certain as this things can be that the particular context within the thought occurred was supplied by the doctrine of the resurrection of the body, the topic of considerable controversy at the time.” (1991, p.256).

As dificuldades em tratar do tema da ressurreição do corpo foram postas na época pelo argumento de que as mesmas partículas físicas poderiam ter feito parte de mais de um corpo humano no decorrer da história. Tal fato contrastava com o princípio de individuação mais influente até então, que havia sido o proposto pela metafísica cristã de São Tomás de Aquino ainda no século XIII. O mesmo princípio pelo qual São Tomás de Aquino aponta que o Verbo ao fazer-se carne haveria se revelado trino, pode se reconhecer no seu entendimento de que a matéria (*complexus corporis*) seria a raiz da individuação (*natura individui*). Expliquemos melhor: O corpo seria o elemento que introduz para Essência Divina (o todo) a discrição, e para o homem (a parte) a continuidade. Seria por sua união com a matéria que a alma se faria indivíduo⁵². Marie-Joseph Nicolas tece o seguinte comentário sobre a concepção do mestre de Aquino: “Do corpo, a alma faz um corpo humano; da alma, o corpo faz uma alma particular”⁵³.

Haveria assim uma relação transcendental entre a alma e o corpo de que recebeu a singularidade, e que viria a ressurgir glorificado no juízo final. Embora a matéria fosse a raiz

⁵² Em um belíssimo poema chamado “*Ao Braço do Mesmo Menino Jesus Quando Apareceu*”, sobre o braço de uma estátua do menino Jesus achado nas redes de um grupo de pescadores, Gregório de Matos Guerra, o Boca do Inferno, expõe magistralmente, num poema “hologramático”, a visão canônica do cristianismo do séc. XVII sobre a questão:

“O todo sem a parte não é todo, A parte sem o todo não é parte, Mas se a parte o faz todo, sendo parte, Não se diga, que é parte, sendo todo.	Em todo o Sacramento está Deus todo, E todo assiste inteiro em qualquer parte, E feito em partes todo em toda a parte, Em qualquer parte sempre fica todo.	O braço de Jesus não seja parte, Pois que feito Jesus em partes todo, Assiste cada parte em sua parte.	Não se sabendo parte deste todo, Um braço, que lhe acharam, sendo parte, Nos disse as partes todas deste todo.”

⁵³ CF. NICOLAS, M-J, Introdução 2002, p. 49.

do discreto, da diversificação numérica da natureza, uma vez existindo dois seres, a diversidade qualitativa se daria na alma. A natureza humana só poderia realizar-se dada a diversidade inicial no corpo, logo não se poderia conhecer o homem como ideia geral e abstrata sem que houvesse um homem, ente particular e encarnado. Assim, o entendimento de que a matéria estaria em fluxo contínuo deu um duro golpe no critério de identidade presente no pensamento de São Tomás, abrindo-se espaço para os neo-platônicos de Cambridge (dentre os quais destacou-se R. Cudworth), que passaram a atribuir à alma imaterial a ligação entre o corpo e o corpo recriado, e mesmo a ligação entre corpo de uma criança com o corpo do adulto que esta se tornará

Descartes, segundo Charles Taylor “...is in many ways profoundly Augustinian”⁵⁴, e assim um platônico de segunda mão, propõe uma união entre mente e corpo, localizando o Cógito (ou “coisa pensante”), de natureza imaterial, no interior da glândula pineal. Contudo, esta união se mostra ao mesmo tempo uma separação radical entre espírito (mente) e corpo, posto que a interiorização do espírito implicou em uma mecanização do corpo, onde ambos passam a se comunicar por intrincada rede de mecanismos, interiorizando estímulos e exteriorizando vontades tornadas em movimento. De fato, a teoria de Descartes assegura na interioridade um lugar para o espírito, tornando possível a convivência de uma concepção materialista, quanto ao mundo exterior, com uma “imaterialista”, quanto ao mundo interior, com precedência da segunda, sendo a “coisa pensante” (*res cogitans*), o fundamento real do ser, a certeza primeira sobre a qual se erige seu sistema de pensamento.

Na época de Locke, começavam a surgir pensadores que se posicionaram transversalmente em relação à questão mente e corpo, não tomando partido nem dos materialistas nem dos anti-materialistas. O Arcebispo de Canterbury, John Tillotson, não por acaso um amigo de Locke, colocava entre os significados da imortalidade a permanência da consciência e da atividade da alma. Em referência a este, Ayers escreve:

Perhaps the most original and characteristic thought of that early journal entry is the suggestion that the trite issue of immortality (i.e. whether it is natural or an arbitrary gift to naturally mortal creatures) can be settled in effect quite indepently of the issue between materialism and imaterialism. (AYERS, 1991.p.255).

⁵⁴ CF. TAYLOR, C. 1989. p.143

Ainda segundo Ayers, um neo-platônico de Cambridge chamado John Turner, influenciado pela ideia cartesiana de união entre mente e corpo, haveria antes de Locke proposto a consciência como princípio individuador. Revisitando o Mistério da Trindade:

[...] Turner claimed even easier to conceive that two immaterial substances should achieve a similar unity-cum-duality: 'for by a person nothing else is meant but a self conscious nature, and therefore, where there is two personalities a mutual enjoyment or feeling of each other's life; there arises a compound personality.' (AYERS, 1991. p.257).

Em 1690, Willian Sherlock publica um trabalho baseado no de Turner que nas palavras de Ayers: "...constituted a definite link between the Trinity and the doctrines of the Essay itself."⁵⁵.

Nesta obra, Sherlock afirma que "Father, Son and the Holy Gost are distinguished by self-consciousness, but united by mutual conciousness."⁵⁶. Neste caso, o princípio individuador da pessoa não se encontra mais no corpo, como ocorria em São Tomás, e também não estaria necessariamente na alma (entendida como substância imaterial), mas sim na autoconsciência. A matéria não é mais a base contínua que individualiza o homem, mas algo que pode ganhar unidade de acordo com uma consciência.

Grosso modo, podemos dizer que Locke define três níveis (possivelmente simultâneos) nos quais a matéria, ou substância material, pode ser unida: como um corpo material, pela mera coerência física; como um ente vivente, pela vida; e como uma pessoa, pela consciência⁵⁷. Quanto ao primeiro nível, o da coerência física, Michael Ayers aponta uma contradição fundamental no pensamento de Locke: "The expression 'the same mass of atoms' is thus not, as Locke spouse equivalent to the expression 'a mass of the same atoms'."⁵⁸

O que significa dizer que Locke utiliza uma noção ambivalente de corpo, onde a coerência material é utilizada como princípio de unidade, ao mesmo tempo que a matéria é negada como princípio de continuidade. A mesma massa de matéria extensa, responsável pela identidade de algo, teria antes de ser circunscrita por um conceito intenso deste algo..

Assim, é preciso enfatizar a importante separação que Locke faz entre os conceitos de "homem", categorizado como ente vivente, e "pessoa", como ente consciente. "A man,

⁵⁵ CF. AYERS, 1991, p.257.

⁵⁶ CF. *Id Ibid*, p.257

⁵⁷ CF. LOCKE, 1975, p. 221

⁵⁸ CF. AYERS, 1991, p.213

argued, is as such like any other animal, a 'living organized body' the principal of unity and continuity of which is its life."⁵⁹ . Por pessoa, entende: "... 'a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as itself, the same thinking thing in different times and places.'"⁶⁰ . Assim como a vida seria o princípio organizador a unir as diversas partes de um corpo, em constante mutação, em um único animal, a autoconsciência seria o princípio unificador que teria o mesmo papel em relação a uma pessoa.

Locke (ano) considera que a consciência poderia unir partes substanciais de dois modos diferentes, ora como as constituintes do sujeito consciente, ora como objeto da consciência. Dessa maneira, haveria uma diferença entre o possível suporte substancial da consciência (desconhecido, não era necessário que houvesse) e as partes do corpo sobre as quais a consciência opera. O corpo estaria, portanto, na condição de objeto sobre o qual a consciência atua, de forma que não seria o suporte necessário do sujeito consciente. Assim é que surge a noção segundo a qual:

Cut off a hand, and therebe separate it from the consciousness he had of its heat, could, and other affections, and it will be no longer a part of what that which is himself, any more then the remotest part of matter. (LOCKE, 1975, p. 41)

Ou ainda:

Thus every one finds, that, whilst comprehend under that consciousness, the little finger is much part of himself as what is most so. Upon the separation of this little finger, should this consciousness go along with the finger, and live the rest of the body, is evident that the little finger would be the person, the same person, and self would have nothing to do with the rest of the body.(LOCKE, 1975, p.45).

Nas palavras de Taylor:

This radically subjectivist view of the person is defended by Locke through a series of bizarre thought experiments, of the same consciousness inhabitation different bodies, or two consciousness sharing the same, or bodies exchanging consciousness[...] But the question begged is revelatory here. It is assumed that something that we call consciousness or self-consciousness could be clearly distinguish from its embodiment, and the two allowed to separate and recombine in various thought experiments... (TAYLOR, 1989. p.172).

Os diversos experimentos propostos por Locke são, na maioria das vezes, direcionados para pensar instituições morais, em que se destacaria a formulação do conceito segundo o qual a

⁵⁹ CF. LOCKE, 1975, p.260

⁶⁰ CF. LOCKE, 1991, p.260

recompensa e a punição só fariam sentido em relação às ações das quais o réu tivesse consciência (onde se colocam os problemas dos crimes perpetrados durante a embriaguez e da falta de memória). Por tal motivo, Locke teria associado os termos *consciousness*, autoconsciência, e *conscience*, consciência moral, facilitando a identificação entre o indivíduo, “coisa pensante”, com o indivíduo moral, sujeito à lei e responsável por suas ações. Contudo, é preciso discordar daqueles que pretendem apontar o pensamento de Locke como um pensamento apenas preocupado com questões morais, pois se Locke via a classe das pessoas como mais importante para a ética do que para a biologia, isto não indicaria que a racionalidade autoconsciente, que define esta classe, seria outra coisa senão um atributo natural.

Há, de fato, uma sobreposição retórica do sentido “físico” ao sentido legal da palavra “nosso”. Entretanto, a despeito das conexões estabelecidas entre essas duas formas de propriedade, elas seriam consideradas por Locke de forma bastante diversa. Sendo a “propriedade externa” uma relação meramente legal e moral, ou nos casos mais primitivos, o fruto de um ato de apropriação, e a “propriedade natural”, do corpo e das ações, algo dado por um princípio de unidade. Talvez, estes dois sentidos de propriedade acabem por parecer sobrepostos pelo fato de que o corpo é um objeto sobre o qual a consciência atua, ainda que por um princípio naturalmente dado, e não mais a própria base da individualidade.

2.2.2. Anatomia das Paixões e Formação das Virtudes Artificiais em David Hume

Hume, assim como outros moralistas britânicos, faz uso da hipótese do *Estado de Natureza*. Entretanto, Hume faz, a respeito deste *Estado*, uma descrição sensivelmente diferente da de seus antecessores. Admite que os homens, em *Estado de Natureza*, seriam em certa medida egoístas, mas não ao ponto em que propôs Hobbes⁶¹; não sendo tão pouco benévolos como propôs Shaftesbury⁶². David Hume, consideraria que os homens tendem a uma “benevolência limitada”, direcionada apenas aos mais próximos: a família e os amigos que

⁶¹ Hobbes pressupõe que a existência dos homens antecede o aparecimento das organizações sociais. Tais homens, em “Estado de Natureza”, viveriam em constante guerra de todos contra todos, guiados unicamente por suas vontades e interesses individuais. Para Hobbes, o aparecimento da sociedade se daria justamente em decorrência das mesmas vontades e interesses acima mencionados, pois seria o medo proporcionado pela constante guerra de todos contra todos que faria com que os Homens achassem conveniente associarem-se. Dessa forma, a sociedade, ou Leviatã, surge como forma mais eficiente de resguardar os interesses particulares. Assim, os homens que antes tinham direito a tudo que pudessem conquistar em constante estado de guerra, teriam passado a se submeter à sociedade em troca de sua segurança pessoal e da segurança dos bens que já teriam adquirido. O Leviatã foi chamado por Hobbes de pessoa artificial, o que significa dizer que agiria por uma autoridade que não lhe seria própria, tal autoridade viria da multidão.

⁶² Para Shaftesbury, o amor aos semelhantes seria um fato natural.

formariam o grupo ou clã. Tal formulação estabelece que os sentimentos de solidariedade seriam geradores de parcialidades, diferindo aqueles a quem se vincula por “sentimentos naturais” daqueles que estariam fora deste círculo. Deste modo, os sentimentos de solidariedade não poderiam, por si, gerar a coesão social de grandes grupos⁶³.

Hume considerava que o primeiro sentimento que levaria à união seria a atração entre os sexos, e uma vez constituída a família, tais sentimentos benévolos se manifestariam também em relação aos filhos e aos consanguíneos em geral, se estendendo a amigos e vizinhos. Mas, diferentemente do que propunha Aristóteles, esta sociabilidade teria limites restritos. Não haveria qualquer sentimento natural que os fizesse desejar constituir grandes grupos, e, assim, a benevolência limitada poderia ser tão nociva quanto o egoísmo, dado que os homens não estariam predispostos a compartilhar seus bens com estranhos, nem a desejar que todos se beneficiassem por igual. O segundo impedimento para a formação dos grandes grupos seria de ordem psicológica, a saber, a grande avidez dos homens por bens materiais. A avidez por bens materiais seria, para Hume, na ordem das paixões humanas, a predominante, como o medo da morte violenta o seria para Hobbes.

A classificação de Hume dos tipos de bens que se pode possuir seriam: **A satisfação interior do espírito** (prazeres espirituais), **as vantagens externas do corpo** (força física e todas habilidades e capacidades corporais), e **o gozo das posses externas** que se conseguiu adquirir por trabalho ou sorte. Para Hume, nos sentiríamos perfeitamente seguros no gozo dos primeiros (prazeres espirituais), e que os segundos nos poderiam ser tomados, mas sem que houvesse nenhum benefício para aquele que deles nos privassem. A pretensão de Hume, nessa passagem, é a de mostrar as circunstâncias que levam os homens a estabelecer as leis primárias da propriedade, a saber; a necessidade de resguardar os bens externos. A terceira categoria – a dos bens externos – por sua capacidade de satisfazer as necessidades básicas dos homens, por sua relativa escassez (com as exceções do ar e da água) e por sua fácil transferibilidade, seria objeto de disputas entre os homens.

Assim, não bastariam as **paixões predominantes (egoísmo, benevolência limitada e cobiça)** para assegurar-se a estabilidade das posses. Estas só poderiam ser asseguradas pela intervenção do entendimento, que estabelece o que Hume chama de “equilíbrio reflexivo”. Sendo para Hume a cobiça a mais forte das paixões, não poderia haver nenhuma outra capaz

⁶³ CF. COSTA, M. 1997 e HUME, D. 1981.

de suplantá-la, e seria daí que emergiria a importância atribuída à reflexão, capaz de mostrar aos homens que a avidez poderia ser melhor satisfeita restando-a parcialmente do que sem pôr nela freio algum. A reflexão seria assim capaz de alterar a direção das paixões, pondo-as a serviço dos autênticos interesses humanos. As convenções teriam origem na reflexão, se refeririam a relações sociais normatizadas, que obedeceriam a “um sentido geral do interesse comum, que todos os membros da sociedade expressam uns aos outros”. A propriedade seria a convenção primeva e originária, dado que para Hume a maior dificuldade para a constituição da sociedade consistiria na repartição dos bens e na determinação da porção de que cada um disporia no futuro sem alteração, dado que, para a convivência justa e pacífica posterior, seria necessário que cada um continuasse gozando do que fosse considerado desde então “dono natural”.

Torna-se, então, sumamente importante esclarecer as circunstâncias que segundo Hume originariam a posse atual. A primeira delas seria a **“ocupação”**, uniríamos naturalmente a ideia de propriedade à primeira ocupação. Nesse sentido, e Hume critica a teoria utilitarista de Locke, segundo a qual a propriedade se funda no trabalho. A ocupação de uma terra nada agregaria a ela em termos de trabalho. Hume acreditaria ainda que o trabalho nada agrega a qualquer objeto, não fazendo nada mais do que modificá-lo. Tendo em vista que as circunstâncias podem se tornar incertas, e o título da primeira posse tornar-se discutível com o tempo, Hume recorre a um critério complementar, o da **“prescrição”**. Segundo esse critério, sem que fosse necessário remontar a origem da posse, bastaria constatar que determinada posse ocorre transcorrendo um longo tempo para que se possa considerar que determinado bem seja propriedade do dono atual. Outra circunstância que originaria a posse seria a que chama de **“Acessão”** (acrescentamento), por ela adquiriríamos a posse dos objetos estreitamente ligados àqueles de que já somos proprietários, mas só quando fossem inferiores a estes (seria o caso do fruto de nossa horta e do trabalho de nossos escravos, como exemplifica Hume). Segundo Costa (1997), o ponto complexo desta forma de determinação de propriedade seria que ela também se projetaria para o futuro (o bezerro ainda não nascido e o trabalho escravo não realizado), o que traria um problema lógico, já que a imaginação passa mais facilmente do pequeno ao grande e do posterior ao anterior (do filho ao pai) do que o inverso. A última circunstância que originaria a posse, seria a **“sucessão”**, pela qual, para o interesse geral da humanidade, os bens dos homens passariam a seus “seres mais queridos”.

A propriedade, do ponto de vista humano, é a convenção pela qual nos abstermos das posses dos demais, sempre que estes procedam da mesma forma com as nossas posses. Mas a propriedade⁶⁴, além de ser uma convenção, seria uma instituição de ordem moral, produtora do caráter artificial, ou socialmente estabelecido, que se encontraria também na base da justiça. Aqui se deve prestar atenção ao modo como os conceitos de propriedade, sociedade e justiça encontram-se ligados por sua pretensa artificialidade comum. A mesma artificialidade que permitiria aos homens refrear a maior de suas paixões. A averse por bens materiais, pela constituição da propriedade, estaria na base da criação da justiça e da sociedade, tendo em vista que, como já demonstrado, a sociabilidade natural que leva os homens a se organizarem em pequenos grupos e famílias não seria suficiente para estabelecer instituições. A convenção que instituiria a sociedade civil⁶⁵, possibilitaria uma estabilidade em relação à posse, da qual adviriam, segundo Hume, a ideia de propriedade, direito e obrigação, bem como as ideias de justiça e injustiça⁶⁶. A justiça seria assim uma virtude artificial. Segundo Costa, Hume chama de virtudes artificiais as virtudes que produzem prazer e aprovação por algum artifício ou invenção, que surge das circunstâncias e necessidades da humanidade.

Hume não apenas separa a teoria da propriedade da moral natural, mas recorre a uma moral artificial, que poderíamos chamar de moral pública em contraposição à moral privada. **Contudo, essa moral pública, e, assim, a justiça e a propriedade, se daria em decorrência das paixões humanas - egoísmo, generosidade limitada e averse por bens materiais (relativamente escassos e facilmente transferíveis), dado que se os homens fossem universalmente benévolos, a justiça seria inútil e se os bens fossem sobreabundantes seria desnecessária. Assim, as chamadas virtudes artificiais seriam, de certa forma, naturais, se entendermos como natural o que é comum a qualquer espécie e inseparável dela, dado que a espécie humana seria naturalmente inventiva, suas invenções, sobretudo, as necessárias e benéficas poderiam chamar-se naturais.**

⁶⁴ Considerando a propriedade sempre como propriedade privada, Hume parece se contrapor ao poder do soberano, ou do Estado, sobre a propriedade dos indivíduos. Segundo Costa, Hume se oporia também à distribuição de terras, ainda que em seu ensaio “On Commerce” tivesse apontado as vantagens políticas de uma igualdade aproximada de riquezas entre os cidadãos. Muitos comentaristas apontam a pouca atenção que Hume dispensa à questão da justiça distributiva, que, segundo muitos acreditam, também deveria ter suas regras fixadas para o bom funcionamento da sociedade (CF. COSTA, M. 1997).

⁶⁵ A autora lembra que esta convenção não seria um ato pontual, mas sim um acordo gradual ao qual os homens chegam por reflexão, constituindo “um sentido geral do interesse comum”.

⁶⁶ A propriedade e a justiça não admitiriam gradações, uma vez instaladas deveriam ser aplicadas por leis positivas. A diferença de um árbitro para um juiz seria precisamente o fato de que o primeiro poderia procurar o meio termo entre razões distintas, à medida que o segundo deveria ser objetivo e inflexível na aplicação da lei.

Hume considera importante determinar os motivos que levam os homens a agir justamente mais do que as consequências que daí decorrem. Por isso, a justiça não dependeria de Deus, como em outros filósofos, mas exclusivamente da natureza humana, sendo um sistema de regras que responderia diretamente às paixões humanas, **baseada na estabilidade da posse, na possibilidade de sua transferência por consentimento e no cumprimento das promessas (acordos)**. Note-se que as duas primeiras dessa regra se referem exclusivamente à propriedade. A propriedade seria o conteúdo a que se aplicam as leis, não se identificando com nenhuma qualidade específica dos objetos⁶⁷.

Hume não incorre na utopia de supor que, uma vez estabelecidas as regras de justiça e o respeito à propriedade, todos atuariam, em todas ocasiões, de acordo com as ditas regras. Ao contrário, em determinados momentos perceberíamos que nossos próprios interesses residiriam no cumprimento das regras, e nestes momentos não deixaríamos de observar as injustiças causadoras de nosso prejuízo. Segundo P. Ardal: *“Hume mostra uma aguda percepção ao basear sua explicação na reprovação da injustiça mais do que na aprovação justiça.”* (ARDAL, P. *Apud* COSTA, M. 1997.). Assim, Hume compreende que a justiça não é atrativa em si mesma se os homens não compreenderem que é útil para o conjunto da sociedade.

É preciso pensar sobre como o enfoque utilitarista se estabelece no transcorrer da obra de Hume, mudando sensivelmente a sua teoria entre o “Tratado” e “Investigação”. A ênfase posta na importância da propriedade, e o decorrente respeito à justiça encontrados no “tratado” seriam possivelmente a principal razão da mudança de direção na filosofia moral de Hume. Ainda que no “Tratado”, as paixões e as reflexões apareçam mescladas em nossos juízos morais como as duas causas possíveis de nossos sentimentos morais, quase sempre tendo ênfase as paixões, no transcorrer da obra de Hume, há uma crescente ênfase nos efeitos das ações em detrimento da ênfase em suas motivações. Já na “Investigação”, as considerações sobre as paixões se encontrariam quase que absolutamente suprimidas, passando Hume a enfatizar primordialmente os efeitos da moralidade que são de utilidade pública (o que o leva a rechaçar, por exemplo, as “virtudes morais” que não produzem benefícios para o conjunto da sociedade como o celibato, a penitência e o jejum). Ao

⁶⁷ Segundo Costa, Hume, considerando que nem sempre é possível a “entrega física” dos bens, acredita que só uma impressão atual poderia dar vivacidade às ações, naturais ou artificiais. Assim se haveria inventado a entrega simbólica, para satisfazer a imaginação quando é impraticável entregar o objeto real. **Hume apesar de reconhecer a vigência desta prática não o aprova, por considerá-la uma prática supersticiosa (CF. COSTA).**

considerar que a prática da virtude exigiria um cálculo constante para maximizar a felicidade, Hume adota uma formulação vinculada à utilidade, como haviam proposto alguns moralistas anteriores a ele, e como viria a propor novamente Bentham. Uma diferença fundamental entre Hume e os utilitaristas posteriores a ele, que eram reformadores e radicais morais, é que suas análises não prescrevem comportamentos. Para Hume, a utilidade era o que a sociedade de seu tempo determinava como tal e não o que deveria determinar.

As leis, que estabelecem a conveniência e a necessidade das sociedades, substituiriam uma sociedade natural formada por um conjunto de comportamentos singulares, mas assim como as sociedades difeririam umas das outras, difeririam também seus interesses e conveniências (à parte as necessidades básicas) e, por conseguinte, os sistemas de propriedade. Assim, Hume já não sustenta na “Investigação”, como fazia no “Tratado”, que a propriedade proceda da simpatia, mas sim da reflexão e do interesse público. **Hume passou, portanto, de uma interpretação naturalista, centrada na propriedade, a uma utilitarista centrada na justiça.** Contudo, esta justiça estaria centrada na utilidade coletiva, a diferença da noção que surge posteriormente, segundo a qual estaria centrada na soma das utilidades particulares. Embora, como indica Whelan, os trabalhos de Hume fossem uma descrição do que ocorria em sua época, admitindo a possibilidade de que em outras épocas e sociedades pudessem existir outros sistemas de justiça e propriedade, Hume considerava que haveria sempre determinadas características comuns, dentre as quais destaca a existência de alguma forma de propriedade. Assim, como não acreditava na hipótese de uma originária sociedade de bens, Hume também não acreditava que a propriedade pudesse ser abolida, o que significaria, segundo suas concepções, a eliminação de toda possibilidade de justiça social⁶⁸.

2.2.3. A Simpatia como Fundamento da Socialidade em Adam Smith

Adam Smith leva adiante e aperfeiçoa o *insight* da Fábula das Abelhas, de Bernard de Mandeville, segundo a qual os vícios privados podem produzir virtudes públicas, ao longo de sua obra Magna, “*Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*”. Desde sua reflexão a respeito do ocaso do feudalismo⁶⁹, até sua célebre discussão sobre a mão invisível, nota-se sua ênfase nas consequências fortuitas, e, mais do que isso, de sistema geral. Segue-se uma célebre passagem:

⁶⁸ CF. COSTA, M. 1997 e HUME, D. 1981.

⁶⁹ CF. 1776, Book II, Ch. 4

He intends only his own gain; and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it (1776, Book IV, Ch. 2).

A existência de regularidades subjacentes, que redundam das consequências das ações individuais, é fundamental para a constituição de uma investigação científica da economia. Todavia, é interessante lembrar do outro Smith, de *“The Theory of Moral Sentiments”*, uma reflexão sobre as “paixões”, “sentimentos” ou “emoções”. Assim, retomemos as duas questões expostas na Parte VII do livro (“TMS”), às quais essa reflexão buscaria responder, a saber: a pergunta sobre em que consistiria a virtude, e outra, concernente à psicologia moral, sobre os tons de temperamento e sentidos de conduta que consideramos como virtuosos ou não, começando por tratar do conceito de “simpatia” (que talvez fosse melhor traduzido nos dias de hoje por “empatia”), absolutamente central em “TMS”. É fundamental esclarecer o conceito de “simpatia”, especificando a forma pela qual sua oposição ao conceito de egoísmo permeia toda construção da ética smithiana.

Smith se opõe à visão segundo a qual a nossa empatia com outrem advém unicamente do nosso interesse pessoal. Smith se centraria no conceito de “simpatia” como uma forma de se opor a uma metafísica centrada no conceito de “egoísmo”, conceito usado tanto em um sentido estritamente ético, de se realmente somos capazes de desejar ou nos comprazer desinteressadamente com o bem alheio, quanto em um sentido epistêmico, em que significa “auto-confinamento”, solipsismo ou incapacidade de transcender a si mesmo e a suas experiências. Assim, ao se opor ao conceito “egoísmo” como chave explicativa para a conduta humana, Smith estaria trabalhando tanto em um nível normativo quanto em um analítico. A compreensão da problemática da conciliação entre o eu (self) e o outro, e assim a compreensão da tensão entre os conceitos de “simpatia” e “egoísmo”, seria um ponto fundamental ao entendimento de ambos os livros “TMS” e “WN”.

Assim como o termo “egoísmo”, o termo “simpatia” também teria dois significados, um originário relativo à pena ou compaixão, e outro significando o compartilhamento (*fellow-feeling*) de qualquer paixão. Se, no primeiro e mais limitado senso, a simpatia é uma emoção, no segundo sentido, o sentido smithiano, é um meio pelo qual as emoções são transmitidas e entendidas. Griswold indica que Smith ocasionalmente opera um deslizamento entre os dois significados do termo, e que ao fazê-lo desliza também entre os dois principais questionamentos de qualquer teoria dos sentimentos morais, a preocupação com os bons

sentimentos, identificada à tradição cristã, e uma preocupação epistêmica, identificada ao questionamento da psicologia moral. Esse deslizamento semântico operado por Smith tem o efeito de produzir no leitor o sentimento moral de uma virtude revelada

O fato de começar o “TMS” pela resposta a uma suposição não atribuída a nenhum interlocutor específico – “Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela.” – seria, segundo Griswold, um modo pelo qual Smith indicaria o quão importante é a suposição do egoísmo humano, a qual se contrapõe, para o desenvolvimento da sua obra. A resposta de Smith se daria tanto em relação a um entendimento geral do que seria considerado, em seu tempo e meio, como uma feição que permeia toda a vida humana, quanto a um ponto de debate recorrente na tradição filosófica em que se insere Smith, sabidamente a moderna tradição do Direito Natural que vai Grotius a Hume, passando por Hobbes, Mandeville e Pufendorf.

Smith se preocupa com a questão do egoísmo, não obstante as razões já citadas, por pressupor um quadro em que este problema se tornava particularmente proeminente. Para os filósofos políticos modernos, o problema político mais relevante seria o da guerra ou conflito, problema este que teria diversas interpretações profundamente ligadas à questão do egoísmo, nos dois sentidos do termo. “TMS” começa “no meio de uma conversa começada”, na qual está posta a questão do egoísmo, para opor a essa uma outra chave explicativa, não mais baseada no conflito, para dar conta da interação humana. Esta seria a simpatia, que estaria na base de todo desenvolvimento do livro.

Um outro traço marcante da obra de Adam Smith é que o mesmo não centra sua análise em nenhuma relação entre pessoas quaisquer, mas na relação entre ator e espectador. Todos os exemplos que Smith utiliza para ilustrar seu ponto apareceriam sob uma forma deste tipo de relação (ator/espectador), de forma que Smith nunca utiliza exemplos de atores interagindo entre si ou expectadores se observando mutuamente. Assim, o tipo de relação humana na qual se baseia o livro é essencialmente assimétrica, dado que um espectador distanciado que não participa da ação, senão pela visão, supera parcialmente a distância entre observar e participar pela imaginação ou simpatia. Como aponta Griswold, o privilégio da perspectiva do espectador estaria expresso mesmo na forma de escrita de Smith, não apenas na escolha dos exemplos, mas no uso dos pronomes e da primeira pessoa do plural. Tudo isso colaboraria

para uma identificação do leitor com esta perspectiva. Smith tentaria assim convencer-nos de que a compreensão moral, mais que um saber teórico, adviria naturalmente da prática.

A simpatia, no sentido mais amplo do termo, seria um modo de superação parcial de uma descontinuidade física fundamental. Seria, portanto, uma forma natural pela qual poderíamos estar cientes das experiências subjetivas de outros, articulando a compreensão fundamental de que os outros seriam “como nós”. Essa disposição para a sociabilidade não seria, segundo Smith, um construto filosófico, mas sim um pressuposto de toda atividade humana. De forma que a própria simpatia, no sentido estreito de comiseração, necessitaria da simpatia no sentido amplo, de compreensão da subjetividade dos outros, dado que só admitindo que possamos penetrar, ainda que parcialmente, no mundo de outrem, é que podemos nos comprazer com sua miséria. Contudo, é preciso distinguir entre simpatia e aprovação. A desaprovação seria, na teoria de Smith, mais do que uma incapacidade de simpatizar com determinada paixão, sendo possível simpatizar com determinado sentimento e ainda assim desaprová-lo. O que, se diferente, impediria qualquer possibilidade de uma avaliação ética imparcial. Nas palavras do Griswold, “Sympathy is an act of imagination but not every act of imagination is an instance of Sympathy” (1999, p. 85).

A questão de saber como a imaginação opera a simpatia introduz outro problema, dado que nossos sentidos não podem, de fato, transcender a nós mesmos. A questão não seria apenas que o espectador não sente as paixões do ator com a mesma intensidade que este, já que em sentido literal não se pode nem dizer que o espectador de fato sinta os sentimentos do ator. Assim, a simpatia não adviria diretamente das paixões de outrem, mas da situação que as provoca. Pela imaginação não se poderia unir diretamente a outros, mas se poderia colocar a si no lugar do outro, ligando-se a seu mundo, suas motivações e às circunstâncias as quais responde. Smith insiste sobre este ponto – de que a simpatia não pode dissolver o senso de separação entre ator e espectador – em primeiro lugar, porque ele permite preservar uma medida de objetividade; em segundo, porque assegura a necessidade de que haja compreensão para que haja simpatia e, em terceiro, porque esse ponto permite a Smith explicar os casos em que sentimos simpatia por pessoas que, na verdade, não sentem o que nós acreditamos que sentiríamos estando em seu lugar, como nos exemplos dos loucos, das crianças e dos mortos.

O fato de podermos simpatizar com pessoas que não sentem o que nós presumimos que sentiríamos em seu lugar, faz com que Griswold recoloque a questão do caráter ambíguo do conceito de simpatia. Pois, se por um lado Smith admite que nossos parâmetros para nos

colocar no lugar de outrem são relativos a nossa própria experiência, como no exemplo em que simpatizamos com os mortos, mesmo sem poder alcançar qualquer compreensão plausível de seus sentimentos; por outro, afirma que a simpatia extravasa nossas experiências pessoais, como no exemplo em que um homem pode se imaginar no lugar de uma mulher grávida. O conceito de simpatia parece, portanto, pender inelutavelmente entre uma ilusão solipsista e uma desconfortável noção de transcendência. Para superar esta ambiguidade, retornando em espiral à questão do egoísmo (em seu sentido epistêmico) *versus* simpatia, e acrescentando à relação entre ambos um grau mais elevado de complexidade⁷⁰. Tal movimento pode ser bem entendido a partir do trecho de Smith:

But though sympathy is very properly said to arise from an imaginary change of situation with the person principally concerned, yet this imaginary change is not supposed to happen to me in my own person and character, but in that of the person with whom I sympathize (Smith *apud* Griswold, 1999 :92)

Esse malabarismo conceitual – através do qual poderíamos nos colocar no lugar de outrem, não com a nossa personalidade, mas com a personalidade da pessoa com a qual simpatizamos, como no exemplo do amigo que perde um filho – permite a Smith operar uma conjunção dialética entre simpatia e egoísmo, o que lhe permite negar que para simpatizar com um ator é necessário que tenhamos uma experiência análoga à do mesmo, bem como negar que a experiência do espectador constitua a base de sua compreensão da experiência do ator. Não fosse assim, o entendimento de outrem pressuporia um compartilhamento de experiências, e, com efeito, o nosso círculo de simpatia se tornaria deveras limitado. Nesse caso o conceito de simpatia permaneceria pendendo entre uma ilusão solipsista e uma transcendência inexplicável, segundo Griswold:

... the whole notion of sympathy would be dialectically unstable, and Smith's entire moral philosophy would self undermining in an ironic manner. Smith's doctrine of sympathy would an instance of the internal instability of the Enlightenment (1999, p. 96).

A fragmentação das comunidades e o surgimento de diferenciações internas, que caracterizariam a vida cultural no ocidente contemporâneo, estariam profundamente ligados à questão do egoísmo *versus* simpatia, com a qual Smith começa “TMS”. A demanda, manifestada em indivíduos ou grupos, por reconhecimento de identidades especiais com base na ideia da posse de uma “cultura”, ou característica distinta, que deveria ser reconhecida a

⁷⁰ CF. GRISWOLD, 1999.

despeito de não poder ser conhecida, adviria de uma ideia de que só seria possível que houvesse simpatia entre pessoas com experiências análogas.

O fato de algumas das sociedades ocidentalizadas contemporâneas, do tipo que Smith chamaria de “civilizadas”, a “vitimização” é largamente construída sob as rubricas de raça, gênero e classe, sendo estreitamente definidas pelo critério do compartilhamento de experiências. Cada grupo que clama ter vivido e sofrido de uma maneira distinta e dificilmente compreensível para as pessoas de grupos diferentes, se pretende, ainda assim, merecedor de compaixão e reconhecimento.

O autor propõe, nesse comentário digressivo, questionar-se sobre a possibilidade de que o conceito de simpatia seja inerentemente instável, tendendo naturalmente a um declínio cujo resultado seria o tipo de sociedade multicultural contemporânea. Neste caso, o conceito de “simpatia”, que sempre haveríamos acreditado ser o “cimento” da nossa sociabilidade, seria, ao contrário, o gerador de sua fragmentação. Desta forma, nosso problema não seria a carência de simpatia na vida pública, mas, ao contrário, a centralidade deste conceito instável na vida pública.

De acordo com as principais estratégias que Adam Smith utilizaria para responder ao colapso da simpatia em egoísmo, acima descrito, não seria necessário que estivéssemos unidos por qualquer experiência (ou tipo de experiência) comum para que houvesse simpatia. Assim, Griswold insiste na diferença entre imaginar o que é estar no lugar do outro, isto é se colocar em sua perspectiva – penso na perspectiva pictórica tal como tratada no início da seção 2.2. –, e imaginar o que é, de fato, ser o outro. Para o autor, o primeiro caso seria coerente com uma percepção egoísta, mas o segundo, sem ser contraditório com a ideia de “troca de lugares”, abriria uma possibilidade de que, como argumentava Smith, não seria necessário que a simpatia colapsasse em egoísmo. Feita esta explicação sobre o pensamento de Smith, Griswold arrola as diversas formas nas quais se conformariam a simpatia e o egoísmo na conduta humana nos exemplos de Smith (ano e pág.), seriam elas:

(a) Simpatia em casos em que objeto com o qual simpatizamos “não está lá”. O exemplo mais marcante deste tipo de simpatia é a simpatia com os mortos. Simpatia, neste caso, significaria imaginar quais seriam as nossas próprias paixões em estando na situação física de outrem. Neste sentido, esta seria uma disposição egoísta, no sentido mais abrangente do termo (de solipsismo), já que se trata do fenômeno que Smith chama de “simpatia ilusória”. Também poderia ser considerada egoísta no sentido mais restrito do termo, já que Smith

desliza rapidamente da nossa tristeza pela morte de outrem ao nosso temor de nossa própria morte;

(b) Simpatia com uma situação física de alguém que não pode ser diretamente compartilhada por nós. O exemplo mais notável deste tipo de simpatia seria quando o espectador simpatiza com um homem na miséria. Neste caso, o espectador formaria concepções sobre o que o ator sente ao colocar-se em seu lugar, sofrendo os mesmos tormentos que sofre. Assim, este tipo de simpatia seria egoísta no sentido mais abrangente do termo, já que o espectador imagina a si mesmo no lugar de outrem, mas não seria egoísta no sentido restrito do termo, já que, de fato, haveria um ator real no lugar imaginado, com quem o espectador realmente se condoeria.

(c) Simpatia em casos onde o ator não experimenta prazer ou dor física, mas uma emoção derivada da imaginação. O exemplo neste caso é a simpatia por um agente que tenha perdido um filho. Neste caso o espectador não considera o que sentiria se estivesse no lugar do ator, mas o que sentiria se fosse o ator. Assim ator e espectador trocam de lugar e personalidade. Este tipo de simpatia não seria egoísta em nenhum dos dois sentidos.

(d) Esta quarta modalidade de simpatia, que bem poderia ser categorizada como uma não simpatia ou como um caso de impossibilidade da mesma, trata de uma situação impenetrável ao espectador. Tal seria o caso do amor romântico entre dois atores, onde nenhum seria espectador e assim não poderia haver simpatia mútua, já que a simpatia requeria um senso de distanciamento e impenetrabilidade, por assim dizer. Esse cenário seria impenetrável também para um espectador externo, já que este não poderia simpatizar com o sentimento mútuo dos dois atores, o que faria com que este parecesse ridículo aos seus olhos.

O terceiro caso (c) seria defendido por Smith como um exemplo genuíno de simpatia não egoísta. Entretanto, o autor indica que mesmo neste caso permanece uma certa ambiguidade, dado que o espectador jamais poderia realmente sentir o mesmo que o espectador, não sendo sua identificação jamais total. Segundo Griswold, não haveria qualquer razão para que Smith negasse essa ambiguidade, já que a simpatia seria para Smith um processo de ajuste, uma busca contínua por equilíbrio, que bem poderia ser definida como uma ficção, não necessariamente ilusória, mas que só se tornaria confiável depois de inúmeros testes em diversos contextos. Este processo, segundo o autor, teria analogias econômicas, no que concerne à busca por equilíbrio de oferta e demanda, expressa nos preços. Também a esfera da persuasão política seria vista por Smith como uma busca por simpatia mútua.

Um ponto a ser marcado, que, segundo o autor, aparece no quarto capítulo da parte I de “TMS”, é que há uma assimetria no processo de ajuste das condutas entre espectador e ator. Esta assimetria possibilita uma segunda virada no argumento de Griswold sobre a obra de Smith, passando do plano epistêmico de volta ao plano da moral. Enquanto as paixões do

espectador não passariam senão por pequenas modificações quando este se põe no lugar do ator, o contrário ocorreria ao ator, uma vez que, ao se ver pelos olhos do espectador, toda sua visão sobre si mesmo seria modificada. A consequência normativa deste “se ver pelos olhos de outrem” seria a possibilidade que o ator passa a ter de enxergar a si mesmo de um ponto de vista imparcial. O ponto de vista do espectador, propriamente informado, constituiria, para Smith, a imparcialidade. Ao propor um espectador, e não um ator, imparcial, Smith teria criado uma teoria da aprovação do espectador em relação às emoções.

A superioridade do ponto de vista do espectador em relação ao ator traria consigo uma superioridade do olhar em relação ao fazer, contendo assim um resíduo do platonismo. Para o autor, o privilégio que Smith dá ao ponto de vista do espectador, não seria meramente uma posição teórica, de uma perspectiva estritamente científico-descritiva, mas o resultado de convicções morais e políticas de que a vida em comunidade seria melhor em se seguindo este modelo. Assim, o livro “TMS” é, para o autor, uma tentativa de provar que a simpatia é uma feição natural da vida humana, o que é feito como um esforço para a educação moral.

Griswold destaca, portanto, o fato de que Smith não estaria preocupado com o problema cartesiano das outras mentes, de explicar como se poderia ter acesso à outra mente, tendo em vista que as pessoas seriam mônadas isoladas. Ao contrário, a visão de Smith seria a de que sempre nos vemos pelos olhos dos outros, de forma que seríamos todos espelhos uns para os outros. Não seríamos assim transparentes para a nossa própria consciência; de fato, sem a mediação de outrem, não teríamos nem mesmo uma existência moral pronta para ser feita transparente.

Assim, o esquema de Smith sugeriria, para Griswold, que não poderíamos ser indivíduos sem a conexão que resulta do reconhecimento de uns pelos outros como espectadores, uma relação que, paradoxalmente, nos proveria de desapego em relação a sensações imediatas em benefício da apreensão das causas externas destas sensações. Pela reflexão, impelida pelo convívio social, acerca de nossos “desejos de primeira ordem”, teriam origem “desejos de segunda ordem”. Desta forma, as avaliações de sensações e paixões só poderiam surgir em comunidade, e não importa quão naturalmente possam surgir, essas avaliações de nós mesmos seriam sempre artefatos sociais. O “estar em sociedade” seria nos imaginarmos vistos pelos olhos de outrem. O nosso estado natural seria o “estar em sociedade”, e a existência do ponto de vista do espectador seria a condição de possibilidade da agência.

A compreensão de Smith da sociabilidade não destrói qualquer noção de “vida interior”. As emoções de cada um, ainda que mediadas pelas suas apreensões quanto às apreciações de outrem em relação a estas, ainda seriam as emoções de cada um. Assim, o abandono da perspectiva do espectador, o egoísmo e o narcisismo seriam sempre tentações. As nossas paixões egoístas sempre poderiam nos fazer eticamente ignorantes, e a nossa sociedade fragmentada, e a simpatia poderia, ironicamente, ser degradada e usada contra si mesma da maneira anteriormente descrita. Essas seriam, para Smith, as razões pelas quais a educação moral e a formação correta da imaginação e da simpatia seriam essenciais para a formação de uma boa sociedade. O autocontrole sobre as emoções egoístas, que requer que se entenda a conexão entre ordenamento próprio e visão de exterior de si mesmo, seria naturalmente encorajado pelo prazer da simpatia mútua, que nos empurraria em direção à sociabilidade e contra o egoísmo.

Griswold conclui a discussão retornado à questão da simpatia como resposta ao problema do egoísmo, da falta de compaixão e da fragmentação e dissolução da comunidade. Para compreender o quadro que Smith traça sobre o futuro da humanidade, é preciso compreender o conceito de simpatia, tanto em relação àquilo a que se opõe, a dor da solidão, quanto em relação àquilo que pretende prover, o prazer da compreensão mútua.

A concepção smithiana implica que não poderíamos ser nós mesmos sem a máscara que nos é imposta pela sociedade, máscara esta que, necessariamente, revela ao mesmo tempo em que esconde. Sem uma máscara não poderíamos ser atores para nós mesmos ou para outros, e assim não poderíamos existir como seres morais. Não é que não possamos ser conhecidos como realmente somos, mas que só somos se formos conhecidos por um espectador. A máscara produziria a diferenciação entre exterior e interior, mas não se poderia ter um sem o outro. A busca pela simpatia seria a busca por tirar a máscara e ser conhecido como realmente se é. Contudo, parte do amadurecimento consistiria, segundo Smith, no reconhecimento de que a máscara não pode ser tirada, e mais que isto, que não deve ser tirada. Nosso desejo pelo amor de outros deveria permanecer, em parte, não realizado. Assim, o autocontrole, incluindo o controle sobre o desejo de ser conhecido pelo espectador, seria uma virtude fundamental no pensamento de Smith.

O desejo de ser acreditado seria o desejo de persuadir outros a concordarem conosco e nos seguir em nossa estima a nós mesmos. Segundo Griswold, a simpatia viria tanto a sanar a dor do solipsismo, como a prover-nos com o prazer da concordância. O prazer provido pela

simpatia seria de ordem estética, advindo da apreensão de harmonia, simetria e paz entre o eu e o outro. A simpatia seria uma prova de nosso amor pela beleza. Beleza que surge, como um termo que permeia toda a obra de Smith. A beleza da simpatia adviria de sua promessa de completude e de transcendência do eu. O tema do prazer desinteressado e da beleza apontaria para Platão assim como para a noção de Kant de “Zweckmäßigkeit ohne Zweck” (“propositividade sem propósito”). A busca por simetria seria a outra face do nosso medo do desmesurado, sendo a primeira a vontade de fazer parte de um todo, e o segundo o medo de não fazer parte de nada. Esta interdependência de contrários, regida por busca de prazer e evitação da dor, é um bom exemplo do que Smith chama de “economia da natureza”, que marcaria não apenas a troca imaginária de lugares entre espectadores e atores, mas também a troca que Smith pretende descrever em sua economia política.

O conceito de “simpatia”, considerado sobre determinado ângulo, só seria aplicável entre grupos sociais estreitamente definidos por compartilhamento de experiências e a avaliação objetiva e distanciada requerida por uma avaliação ética. Para fazê-lo, o autor retrocede à distinção entre “agente” (ou “ator”) e “espectador”, e sua relação fundamentalmente teatral, sem o que não é possível entender o quadro que Smith delineia sobre a condição humana. A extensão do debate filosófico sobre o conceito de “simpatia”, no qual figuram autores como Rousseau, Mandeville, Husserl e Sheler, entre outros; com importância no debate sobre a moral, sendo suas ambiguidades constituintes fundamentais para o debate contemporâneo sobre políticas culturais. O último tópico, não é preciso frisar abre a possibilidade estabelecer um profícuo debate entre filosofia e antropologia. A concepção de Smith de uma relação teatral que se estabelece entre os homens, que só podem enxergar a si mesmos pelos olhos de outros, associada ao conceito de simpatia, por uma “economia da natureza”, afasta a dor do sentimento de solipsismo, ao mesmo tempo que dá o prazer do sentimento de compreensão mútua.

2.3. Utilitarismo: a sistematização das subjetividades e o cálculo dos prazeres

O utilitarismo constitui seguramente uma das abordagens mais influentes já concebidas para questões de filosofia moral. Ainda que essas ideias só tenham recebido o acabamento final no século XIX, diversos antecedentes podem ser encontrados na história do pensamento ocidental. De maneira geral, o utilitarismo pode ser definido como a visão segundo a qual a

decisão, moralmente correta, é aquela que produz “o maior bem”. É claro, no entanto, que tal teoria exige certa homogeneização do sentido de “bem”, de forma a torná-lo quantificável e/ou comparável. Trata-se assim de uma moral teleológica, uma vez que toda ação deve ser julgada a partir de suas consequências. Ao contrário de uma visão individualista ou egoísta, o utilitarismo clássico julga como melhor ação aquela que produziria o bem geral. Entretanto, não é simples a tarefa de definir critérios para a determinação do tal “bem geral”.

Ainda que a primeira abordagem sistemática do utilitarismo tenha sido desenvolvida por Bentham (1784-1832), podemos discernir em diversos precursores algumas das principais feições desse pensamento, isto é, de que o comportamento adequado não causará mal a outros, mas, sim, aumentar a felicidade ou utilidade geral. Entre os precursores do utilitarismo, podemos citar, por exemplo, os moralistas britânicos Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Gay, e o próprio Hume. Alguns dos primeiros utilitaristas partiam de uma visão teológica como Richard Cumberland (1631-1718) e John Gay (1699-1745). Combinava-se a visão sobre obrigações, civis ou divinas, e virtudes, com uma visão da motivação individual, baseada em elementos egoísticos, como a salvação e a felicidade eterna. Haveria, assim, uma convergência entre motivações individuais e bem geral por uma arquitetura divina. Todavia, como veremos, uma vez constituída tal arquitetura, ajustando o bem individual e geral, a figura de Deus passa a ser plenamente dispensável.

Os utilitaristas como Jeremy Bentham e John Stuart Mill tenderam a identificar o bem ao prazer, dotando seu utilitarismo de um caráter hedonista e sensualista. Para Bentham, tratava-se de produzir o máximo prazer, para o maior número de pessoas. Entretanto, seria preciso seguir certa imparcialidade e neutralidade no julgamento do bem, de modo que o bem, o prazer, ou a felicidade, de qualquer um, inclusive do indivíduo que pondera a esse respeito, não valha mais de quaisquer outros. Châtelet tece as seguintes considerações sobre Bentham:

Sua famosa invenção no domínio da moral é o cálculo dos prazeres: a oportunidade de um ato é função de uma apreciação quantitativa que ponha no lado positivo o grau de intensidade do prazer que deve resultar do mesmo e, no lado negativo, o desprazer. Essa apreciação é evidentemente o produto de um sujeito que imagina, em função de sua existência, os afetos que vai receber. Todavia, no interior dessa aritmética subjetiva, introduz-se a dimensão social. O indivíduo social por natureza deve igualmente levar em conta um *coeficiente de sociabilidade*. Assim, por aproximação, institui-se uma concepção das felicidades individuais compreendidas como satisfação das necessidades. *A introdução aos princípios de moral e legislação* (1789) propõe assim uma espécie de república democrática e filantrópica, no seio da

qual a eficiência e a felicidade de todos são o produto de instituições que têm como tarefa medir e prever a conduta de cada um. (CHÂTELET, 2000:118)

Tais visões sobre avaliação moral mostraram-se altamente controversas e foram objeto de revisões subsequentes. Entre os que perceberam os perigos do liberalismo transmutar-se em sociedade de controle está outro célebre utilitarista, e autor de uma das primeiras investigações sistemáticas, e uma das mais influentes, no campo da economia, John Stuart Mill. Na visão de Mill, a economia centra-se sobre as consequências da busca individual por riqueza tangível, ainda que levando em consideração motivos menos significantes como a aversão ao trabalho. Assim, Mill pressupõe que os indivíduos agem racionalmente em sua busca por riqueza, luxo e na evitação das perdas, porém não tem uma teoria clara sobre o consumo, sobre a ação racional, e sua teoria sobre alocação de recursos parece insuficiente. Mill, por um lado, contesta a desirabilidade do controle social, e, por outro lado, pondera as expectativas quanto à possibilidade de atingir um alto grau de previsibilidade por meio da ciência econômica. Ainda segundo Châtelet:

Embora formado na ótica utilitarista mais estrita, ele se afasta progressivamente dela: constata, por um lado, que a sociedade industrial não cumpre suas promessas e que as leis de harmonização automática da economia são errôneas; e, por outro lado, vê que a autorregulação da sociedade que cria suas instituições a fim de normalizar a felicidade é algo perigoso. Diante do fato de que as crises econômicas se tornam cada vez mais ameaçadoras e a miséria operária algo esmagador, ele contesta o princípio do 'laissez-faire' de Richard Cobden e da Escola de Manchester. Ele teme também que o liberalismo político levado até as suas consequências extremas conduza a uma tirania da mediocridade, e que a dependência do governo diante de uma sociedade submetida aos cálculos de utilidade termine comprometer as possibilidades da liberdade. Assim, advoga uma sociedade na qual as máximas oportunidades seriam dadas a indivíduos e onde seria possível formar incessantemente novas elites. (*Op Cit*:118)

No que concerne ao poder de previsibilidade da ciência econômica, é preciso tomar em consideração a concepção de Mill sobre o método científico. Mill faz a distinção entre dois tipos principais de métodos indutivos. O método *a posteriori* seria pautado pela experimentação direta. Na sua opinião, seria adequado apenas para os fenômenos em que poucos fatores causais estão operando ou em que é possível isolar fatores causais. Mill sustenta que os métodos indutivos diretos não podem ser usados para estudar os fenômenos econômicos, em que muitos fatores causais estão em jogo. Nesses casos, seria preciso empregar o método *a priori* que, apesar do nome, seria também um método indutivo, porém indireto. Por incluir apenas as causas mais importantes e, necessariamente, ignorar causas

menores ou secundárias, a economia teria, por definição, resultados inexatos e previsões imprecisas. Assim, deveria-se observar relações causais simples para daí derivar suas consequências complexas. Ao defender uma visão da economia como ciência inexata, passível da utilização do método indutivo *a priori*, Mill foi capaz de conciliar o seu compromisso à tradição empirista e à visão sistêmica própria da economia de Ricardo⁷¹.

Apesar de contestadas por economistas do final do século XIX, por seu afastamento de contingências políticas e históricas, a visão metodológica de Mill foi hegemônica por mais de um século. Sua visão sobreviveu à chamada revolução neoclássica, iniciada na década de 1870, e é claramente perceptível nos tratados metodológicos mais importantes relativos à economia neoclássica, assim como em boa parte da economia keynesiana, sendo também a base da prática metodológica da maior parte dos economistas ortodoxos, apesar de que poucos a defendam explicitamente⁷². No decorrer do século XX, a filosofia utilitarista passou por uma variada gama de refinamentos. Reforçou-se o seu caráter consequencialista, afastando-se do hedonismo que caracterizava o utilitarismo clássico. Mas a influência do utilitarismo clássico foi profunda, tanto na filosofia moral, quanto na filosofia política, na concepção de políticas públicas, e no desenvolvimento da ciência econômica.

2.4. Os Evolucionismos: meta-narrativas da ascensão da razão do Ocidente

A maior parte dos antropólogos e sociólogos supõe que as organizações humanas comportam dimensões extra-orgânicas, conjuntos de comportamentos aprendidos por meio de interações sociais. As sociedades são ambientes de segunda ordem, possibilitadas por interações comunicativas, que permitem arranjos institucionais e produtivos complexos, dando origem a formas eficientes de adaptação a diferentes ambientes. Em maior ou menor medida, as sociedades passam por transformações. Diversas teorias foram elaboradas com objetivos de

⁷¹ A obra de David Ricardo, *Principles of Political Economy* (1817), desenha um retrato em que os salários acima do nível de subsistência levam ao aumento da população, que, por sua vez, exige (a população exige?) a agricultura intensiva ou o cultivo de terras com produtividade inferior. A extensão do cultivo leva a lucros mais baixos e preços mais elevados, e assim a economia convergiria para um estado estacionário em que os lucros são baixos demais para permitir investimentos, os salários retornam aos níveis de subsistência e apenas os proprietários são ricos. Os dados negaram consistentemente as tendências da teoria previstos. No entanto, a teoria continua a prevalecer por mais de meio século, e os dados desfavoráveis foram explicados como devido a diversos fatores externos. Assim, não é de se estranhar que Mill enfatiza a autonomia relativa da teoria econômica.

⁷² Cf. HAUSMAN, 1992.

explicar as diferenças entre sociedades contemporâneas com base na ideia de que estariam em diferentes estágios de um desenvolvimento comum. Quase todas as teorias articulam mudanças tecnológica e econômicas, de um lado, e mudanças propriamente culturais de outro. O evolucionismo forneceu, sem dúvida, a base sobre a qual o conjunto das ciências sociais foram erigidas, provendo entendimentos valiosos sobre as relações de determinação recíproca entre instituições, tecnologias, função e estrutura social, cultura e discurso etc., buscando determinar mecanismos permanência, variação e transformação.

Anteriormente ao século XVIII, predominou no ocidente a ideia de que as sociedades encontravam-se em estado de declínio. As sociedades europeias medievais buscavam emular modelos de virtude, advindos da antiguidade grega ou romana, que haviam produzido portentosas obras filosóficas e conquistas técnicas. O própria escatologia cristã pressupunha um homem decaído, expulso do jardim do Éden. Foi a partir do Iluminismo, com ideia de perfectibilidade humana, que as concepções a respeito da evolução ganharam terreno tornaram-se crescentemente populares. Sem dúvida, a filosofia do século XVIII foi fundamental para isso.

Foi a partir do Iluminismo, com a compreensão de que as sociedades evoluem que surgiram as primeiras concepções segundo as quais a história passa a ser compreendida como uma sucessão de diferentes estágios. Michel de Montaigne discutiu a forma pela qual as sociedade evoluem no tempo. Ainda no século XVIII, Marquis de Condorcet listou os dez estágios, ou “épocas”, pelos quais os homens avançariam por meio do avanço do direito e o aperfeiçoamento da razão.

No século XIX, foram criadas diversas teorias segundo as quais a história da humanidade seguiria um caminho fixo e determinado, acompanhado de progresso social. Essas teorias postulavam que recriando a sequência desses eventos, a sociologia e a história poderia descobrir "leis" do desenvolvimento histórico. Ao mesmo tempo, a antropologia estava nascendo como uma nova disciplina científica, separando os pontos de vista tradicionais de culturas "primitivas", que baseariam-se em conceitos míticos ou religiosas, da visão racional e materialista das sociedades civilizadas. Evidentemente, as teorias do evolucionismo sociocultural tiveram um papel em relação a processos sócio-históricos de seu tempo, entre os quais pode-se destacar, em primeiro lugar o colonialismo e em segundo a revolução industrial. Em outros termos, o evolucionismo é uma narrativa coextensiva a vetores de colonização e homogeneização de outros coletivos humanos, constituindo-se numa meta

narrativa, que integra as narrativas e as formas de vida de outros coletivos, no seio da narrativa de ascensão da racionalidade ocidental.

Ainda que exercessem o poder sobre as colônias por meio da força, era preciso integrar suas formas simbólicas e de vida aos modelos culturais ocidentais, seja por razões puramente contemplativas, seja pela necessidade de uma administração colonial mais eficiente. Teorias emergentes da evolução sociocultural permitiram aos europeus organizar os seus novos conhecimentos de uma forma que passassem a refletir e justificar sua crescente dominação política e econômica dos povos colonizados. A civilização moderna, entendida como a civilização ocidental, teria sido o resultado de um progresso constante a partir de um estado de barbárie, e essa noção era comum a muitos pensadores do Iluminismo, incluindo o próprio Voltaire.

A revolução industrial e o nascente capitalismo industrial se constituiu a partir de seguidas revoluções nas técnicas, que resultaram em novos arranjos produtivos. Teorias emergentes da evolução sociocultural refletiam a crença de que as mudanças ocorridas na Europa, provocadas pela Revolução e o capitalismo industrial, mas também no âmbito político pela Revolução Francesa e a Constituição Americana, abrindo caminho para a democracia, seriam avanços inequívocos. De modo geral, as teorias evolucionistas do século XIX advogavam uma teoria evolucionista unilinear, segundo a qual todas as sociedades partiriam de um estado primitivo e rumariam, segundo diferentes compassos, para a civilização, equacionada ao progresso cultural, científico, tecnológico, econômico, moral e civilizacional do Ocidente. O evolucionismo clássico combina a de progressos levou à ideia com existência de estágios fixos, através dos quais as sociedades progrediriam. A divisão mais clássica, se dá em três estágios, tanto para materialistas como Morgan (selvageria, barbárie e civilização), quanto em idealistas como Comte (estado teológico, metafísico e positivo).

Pensadores como Saint-Simon e Augusto Comte, estabeleceram uma visão coerente sobre o progresso social dividido em três estágios, dando início a disciplina da sociologia. Auguste Comte formulou a lei dos três estágios do desenvolvimento humano. Segundo essa teoria as sociedades evoluíam do estado teológico, em que a natureza seria concebida e miticamente, sendo os fenômenos naturais explicados em termos da agência de seres sobrenaturais, o estado metafísico em que a natureza seria concebida como resultado de forças ocultas e abstratas (equacionadas a concepções metafísicas), para os quais o homem buscava explicações e, por fim, o estado positivo, em que os fenômenos sociais passam a ser

explicados por relações de forças constantes. Tal progresso, seria moldaria o desenvolvimento da mente humana, aumentando paulatinamente o escopo de aplicação da razão para a compreensão do mundo. Para Comte, a ciência seria a forma mais elevada de aplicação da razão humana.

Uma das concepções mais influentes sobre o evolucionismo foi desenvolvida por Herbert Spencer. Profundamente influenciado pelo positivismo e outras concepções teleológicas, desenvolveu sua teoria de forma independente da teoria do evolucionismo biológico de Charles Darwin, o que indica que a ideia de evolução estava mesmo no *zeitgeist* do século XIX. Spencer (o cunhador da expressão "*sobrevivência* do mais apto") estabeleceu a teoria da "evolução cósmica", encompassando o mundo físico, os organismos biológicos, a mente humana, a cultura e a sociedade. De fato, Spencer desenvolveu as suas teorias muitos anos antes de Darwin. Assim, ao que tudo indica, o evolucionismo social preexiste ao evolucionismo biológico, ou ao menos ao Darwinismo. Interessa ainda, que talvez tenha sido inicialmente muito mais pervasiva no campo das ciências sociais do que das ciências biológicas. Ainda que ele escreva sobre como as sociedades progridem ao longo do tempo, assumindo que o progresso seja alcançado por processos de competição, ele estabelece que os indivíduos e não a coletividade constituem as unidades últimas de análise. O que significa dizer que a evolução social tem como suporte básico a unidade biológica dos indivíduos. Ambos Spencer e Comte viam a sociedade como uma espécie de organismo sujeito ao processo de desenvolvimento da simplicidade à complexidade, do caos à ordem, da generalização à especialização, da flexibilidade à organização.

Herbert Spencer, se punha contra as intervenções Estatais nas vidas dos indivíduos, uma vez que acreditava que a sociedade deveria evoluir em direção a propiciar mais liberdade individual, diferenciando entre duas fases de desenvolvimento no que se refere à regulação interna das sociedades: as sociedades "militares" e "industriais". A sociedade militar seria mais primitiva, tendo por objetivo conquista e defesa, assim seria centralizada, economicamente auto-suficiente, coletivista, colocaria o bem de um grupo à frente do bem dos indivíduos, usaria da força e da repressão, recompensaria a fidelidade, a obediência e a disciplina. A sociedade industrial, ao contrário, teria por objetivo a produção e o comércio, seria descentralizada e interligada com outras sociedades através de relações econômicas, funcionaria através da cooperação voluntária e auto-disciplina individual, valorizaria a agência individual, a iniciativa, a independência e a inovação, e regularia a vida social por

meio de relações voluntárias. O processo de transição de sociedades militares para a sociedades industriais seria o resultado de processos evolutivos constantes dentro das sociedades.

Nem todas as contribuições são relevantes para o evolucionismo vieram da filosofia e da sociologia ou da antropologia. O Jurista Sir Henry James Summer Maine constitui uma obra de imensa relevância no que concerne a explicação dos processos que levam das antigas *gens* à sociedades modernas. Seu objetivo era:

[...]to indicate some of the earliest ideas of mankind, as they are reflected in ancient law, and to point out the relation of those ideas to modern thought.”(MAINE, 1861, p.432)

Em “*Ancient Law*” (1861) Sir Henry James Summer Maine trata da evolução das formas jurídicas do macro grupo indo-europeu. Mas mais do que um objeto de estudo por si, as formas jurídicas são tratadas como um meio de acesso ao quadro social e cultural do “homem ancestral” e como uma via de entendimento das mudanças que se interpõe entre este e o “homem moderno”. A escolha do universo jurídico, do qual o homem sempre é ao mesmo tempo produto e criador, demonstrou um grande rendimento teórico, tanto pela quantidade de realidades que articula quanto pela dificuldade em se estabelecer uma determinação mono-causal para direcionamento do processo evolutivo. Entre as realidades implicadas com as formas jurídicas destaca-se a estrutura da família, posto que para autor as sociedades primitivas não seriam, como as contemporâneas, uma associação de indivíduos mais sim um agregado de famílias, e mais especificamente de famílias patriarcais. Desta feita, a forma primitiva de poder seria o pátrio poder (*Patria Potestas*⁷³). O movimento progressivo das sociedades em direção a civilização teria sido marcado, em linhas gerais, pelo processo de transferência das atribuições da Família Patriarcal ao Estado, com o conseqüente enfraquecimento dos laços familiares e ascendência dos indivíduos como átomos da sociedade, teria se dado, portanto, pelo que chamou de passagem do status ao contrato.

Antropólogos como Sir E.B. Tylor, J.G. Frazer na Inglaterra e Lewis Henry Morgan, nos EUA trabalhando com dados coletados entre indígenas de todo o mundo, buscaram estabelecer processos de evolução cultural.

⁷³ Como fora tardiamente denominado em Roma.

Lewis Henry Morgan em “*Ancient Society*” (1877) produz um arcabouço teórico capaz de articular de forma coerente realidades tão diversas como o desenvolvimento sócio-técnico, hábitos de consumo e modos de subsistência, sistemas de parentesco (relações de afinidade e consanguinidade) e de governo, religião e formas de propriedade. Faz uma dura crítica à teoria da degeneração e propõe um modelo explicativo para a diversidade humana tanto num eixo sincrônico como em um diacrônico, fazendo o primeiro corresponder ao segundo de acordo com um modelo convincente, baseado na coexistência de culturas em diferentes etapas do processo evolutivo humano. Aparte do fato de que assuma uma perspectiva analítica teleológica e uma postura de apologia da civilização, Morgan foi um dos responsáveis pela produção de uma das propostas mais sedutoras da história das ideias e um dos modelos mais influentes da antropologia. Interessa o fato de que Morgan não cita Darwin em seus trabalhos, de fato é Darwin quem se refere a ele em seus trabalhos. Morgan estabelece uma analogia entre o desenvolvimento das sociedades e o desenvolvimento individual, ao mesmo tempo em que se utiliza do método comparativo. Além disso, Morgan inaugurou os estudos de Parentesco, como via privilegiada de entendimento de dinâmicas sociais mais gerais. Em seus “*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*” (1871), buscava compreender não apenas os sistemas de parentesco propriamente ditos, mas os sistemas classificatórios implicados nas terminologias de parentesco, estabelecendo pois a relação entre dinâmicas sociais e sistemas cognitivos. De fato, nota-se na obra de Morgan uma importante inter-relação entre evolução tecnológica, relações de parentesco, sistemas jurídicos de propriedade, modos de governança e estágios de desenvolvimento intelectual.

Os três estágios no processo de evolução social – selvageria, barbárie e civilização –, cada qual subdividido em três sub-estágios (ex. baixa, média e alta barbárie) seriam marcados por diferentes invenções tecnológicas. Todavia, Morgan rejeita a divisão tripartite proposta para o caso dinamarquês por J. J. A. Worsaae, das idades da Pedra, do Bronze e do Aço. De fato, a teoria de Morgan é marcada por articular relações bastante mais complexas entre diferentes instâncias da vida social e o desenvolvimento tecnológico. A obra de Morgan tinha forte ênfase na história dos povos do continente americano, em seu último trabalho, “*Houses and House-life of the American Aborigines*” (1881), o autor correlaciona o desenvolvimento da arquitetura e das formas de moradia como reflexos do desenvolvimento de relações de parentesco e propriedade.

As teorias de Morgan foram popularizadas por Friedrich Engels, que baseou sua famosa obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* sobre elas. Para Engels e outros marxistas, essa teoria foi importante, pois apoiou sua convicção materialista segundo a qual os fatores econômico e tecnológico seriam determinantes dos cursos seguidos pela da humanidade. Em a Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado (1884), Engels lança uma nova luz sobre as ideias que expropria de Morgan ao analisá-las segundo o esquematismo do materialismo histórico dialético de Marx. Uma das consequências desta junção é a determinação econômica do social, que faz com que as “condições de produção material” sirvam de chave explicativa para o funcionamento das diversas instituições sociais (no caso a família, a propriedade privada e o Estado). Se a obra de Morgan era teleológica por apresentar a civilização de seu tempo como ponto para qual havia convergia necessariamente toda a evolução da humanidade, Engels mantém este aspecto teleológico, apenas deslocando este ponto de convergência para uma etapa posterior e superior do desenvolvimento humano, que acreditava conhecer graças a doutrina marxista. Contudo, é interessante apontar o fato de a próxima etapa da evolução implicaria uma revivescência de valores das antigas *gens* sob uma forma superior, ideia análoga a de “comunismo primitivo”, que atribui uma relativa valorização positiva do igualitarismo primitivo.

Outras teorias antropológicas, no entanto, retomaram o caminho idealistas, centrando-se sobre o avanço cultural por via emancipação da razão em relação aos pontos de vista tradicionais de culturas "primitivas", geralmente equacionando-os a aspectos míticos e religiosos. Sir Edward Tylor (1832-1917) e Sir James Frazer (1854-1941), dois dos mais eminentes representantes da antropologia vitoriana, parecem partir da semelhança última entre primitivos e civilizados, que lhes permitiria colocarem-se no lugar dos primitivos e reconstituir os passos pelos quais estes ascenderiam, por um trajeto unilinear, à civilização. Este modelo de conhecimento “do outro”, ironizado por Evans-Prithcard como especulação de tipo “if I were a horse”⁷⁴, quando aplicado em um contexto evolucionista engendra uma percepção segundo a qual as crenças e práticas primitivas seriam expressões mal acabadas das nossas próprias.

Em “*The Origins of Culture*”, Tylor define os pressupostos e os procedimentos que deveriam nortear a nascente “ciência da cultura”. A cultura era para ele um fenômeno unitário que caracterizaria a humanidade como um todo. Segundo o autor, a cultura estaria sujeita a determinados princípios gerais, que tornariam possíveis as comparações entre povos diversos,

⁷⁴ Cf. Tabiah (1995:48), embora se refira desta forma especificamente ao pensamento de Tylor, pode-se notar a este respeito certa unidade no tratamento que despensa a Tylor e Frazer. Ver: Evans-Pritchard (1981).

independente de seu período histórico, localização geográfica e mesmo de sua “raça”⁷⁵. Colada à sua concepção geral de cultura estava a sua crença na unidade psíquica da humanidade, que, segundo acreditava, era comprovada pelo surgimento independente das mesmas invenções em diferentes partes do mundo. Contudo, Tylor pensava haver uma evolução mental e progresso civilizacional ao longo da história – que iria da selvageria, passando pela barbárie até a civilização⁷⁶. Uma prova deste desenvolvimento progressivo seria o que Tylor chamou de “sobrevivências”⁷⁷. Considerando que a presença de práticas ou instituições correspondentes às outras etapas da civilização em sua própria sociedade seriam precisamente a prova deste esquema evolutivo⁷⁸.

Em relação ao chamado pensamento mágico, Tylor afirma que seria baseado em uma propensão intelectual humana, a saber: “a associação de ideias” (ou analogia). A magia seria fruto de uma má utilização deste princípio associativo, que confundiria conexões ideais com conexões reais. Os primitivos tomariam, ainda, relações de associação fortuita por relações causais⁷⁹. Tylor, considerando a magia, “artes ocultas”, uma utilização primária e errada dos fundamentos analógicos da razão humana, considerava sua prática como contraditória com as concepções da ciência positiva e, portanto, uma sobrevivência que deveria ser eliminada.

No que se refere à religião, Tylor tem como definição mínima da crença em seres espirituais. Segundo sua concepção, a crença precederia o rito – um exemplo de como as forças da psicologia individual parecem sempre anteceder os fenômenos sociais para Tylor, ao contrário do que viria a defender Durkheim. Tylor é o criador da “doutrina do animismo”, segundo a qual a crença na existência de seres espirituais adviria da reflexão sobre os sonhos. Os

⁷⁵ “...the ancient Swiss lake-dweller may be sat beside the medieval Aztec, and the Ojibwa of North America beside the Zulu of South Africa.” (TYLOR, 1970:6)

⁷⁶ “The educated world of Europe and América pratically settles a standard by simple placing its own nations at one end of the social series and savage tribes at the other, arranging the rest of menkind between these limits.”.

Ibid

⁷⁷ O argumento das sobrevivências parece de forma especificamente importante como uma forma de justificar as aparentes contradições no seu modelo que associa formas de evitação ritual com formas de residência. Se a evitação dos parentes da esposa, por parte do marido, era considerado por Tylor como um traço de sociedades matrilocais, a descoberta deste traço em sociedades de tipo patrilocal, foi pelo autor justificada como uma sobrevivência. Essa argumentação permitiu, não apenas contornar a dita contradição, mas subsumi-la em um esquema evolutivo que dispõe em etapas sucessivas a matrilocidade, a “mudança” (*removal*) e patrilocalidade. (Ver: EVANS-PRITCHARD, 1981:92)

⁷⁸ A idéia de sobrevivências confere a sua obra um caráter reformista, fazendo o autor uma oposição frontal à metafísica e ao cristianismo, que seriam, à luz de sua teoria, vestígios de etapas civilizacionais anteriores emperrando o prosseguimento do progresso. Assim afirma: “To the promoter of what is sound and reformers of what is faulty in modern culture, ethnography has double help to give. Thus, active at on aiding progress and removing hindrance, the science of culture is essentially a reformer’s science.” (TYLOR, 1970:539).

⁷⁹ “For exaple the primitive notices that the cock crows with the rising sun; he than infers that if the cock is made to crow the sun will rise.” (Ver: Cf. TANBIAH,1995:45)

primitivos, diante da evidência de suas ações em sonho, concluiriam ter almas, mais tarde concluindo que suas almas se tornariam espíritos independentes uma vez que eles morressem. Este processo era compreendido como parte de um processo evolutivo, que partia do animismo mais primitivo, que consistia na crença em almas, para a crença na continuação dos espíritos após a morte, que implicaria no culto dos espíritos ancestrais. Este esquema estava inserido dentro de um maior que levava da primeira forma de religião, o animismo, que coexistiria com a magia nas sociedades primitivas, passando pelo politeísmo e, em fim, levaria àquela que seria a forma mais elevada de religião, o monoteísmo. Tylor considerou, portanto, que a magia era uma espécie de utilização errônea de princípios fundamentais da ciência, enquanto a religião estaria pautada no animismo, personificação das causas, uma vez que acredita na existência real de espíritos, como seres capazes de intervir no mundo. Ao mesmo tempo, Tylor defende o papel reformador da ciência, que deveria substituir a noção de forças pessoais do animismo, pelo princípio de causalidade impessoal que caracteriza o procura de leis científicas. Contudo, a grande amplitude do conceito de animismo e a hipótese de sua convivência com as práticas mágicas parecem gerar uma certa indefinição entre magia e religião na obra de Tylor.

Em “*The Origins of Culture*” (1871), Sir Edward Burnett Tylor define os pressupostos e os procedimentos que deveriam nortear a nascente “ciência da cultura”. Segundo o autor, a cultura estaria sujeita a determinados princípios gerais, que tornariam possíveis as comparações entre povos diversos, independente de seu período histórico, localização geográfica e mesmo de sua “raça”. Segundo ele: “..the ancient Swiss lake-dweller may be sat beside the medieval Aztec, and the Ojibwa of North America beside the Zulu of South Africa.”(1970, p.6). O estudo das leis gerais do pensamento e da ação presentes na humanidade tomada como um todo seriam precisamente o que permitiria ao Homem “...to escape from the regions of transcendental philosophy and theology, to start on a more hopeful journey over a more practicable ground” (1970, p.2).

Tylor dedica partes da obra à circunscrição da cultura como objeto passível de investigação científica, produzindo uma definição deste conceito muito semelhante à que ainda hoje utilizamos “Just as the catalog of all the species of plants and animals of a district represents its Flora and Fauna, so the list of all the items of the general life of a people represents that whole which we call culture” (1970, p.8). Ainda no intento de provar a cientificidade da nascente antropologia, Tylor se depara com o problema da utilização de fontes secundárias,

que destoava com a orientação majoritariamente empírica da ciência do século XIX. Ao tentar superar este problema Tylor acaba por expor o que talvez seja a maior fragilidade de sua teoria, como fica patente no trecho:

So strong indeed is this means of authentication, that the ethnographer in his library may sometimes presume to decide, not only whether a particular explorer is a shrewd, honest observer, but also whether what he reports is conformable to the general rules of civilization. (1970, p.10).

Tal trecho sugere a pergunta: as “regras gerais da civilização” são o resultado da análise das fontes ou o próprio critério de escolha das mesmas? Tylor tem uma visão modernizadora que aparece recorrentemente nos textos estudados, e mais especificamente na conclusão (Capítulo XIX) de “*Religion in Primitive Culture*”, no qual faz uma oposição frontal à metafísica e ao cristianismo, que seriam, à luz de sua teoria, vestígios de etapas civilizacionais anteriores emperrando o prosseguimento do progresso. Assim afirma:

To the promoter of what is sound and reformers of what is faulty in modern culture, ethnography has double help to give. [...] Thus, active at on aiding progress and removing hindrance, the science of culture is essentially a reformer’s science.(1970, p.539).

No capítulo II de “*The Origens of Culture*”, intitulado “*The Development of Culture*” tem-se um compendio sobre o caminho de desenvolvimento das culturas. O critério primevo de classificação aparece logo nas primeiras páginas

The educated world of Europe and America practically settles a standard by simple placing its own nations at one end of the social series and savage tribes at the other, arranging the rest of mankind between these limits. (1958, p.26)

Tylor faz ainda um balanço entre a teoria da evolução e a teoria da degeneração. Ainda que reconheça a hipótese de que haja degradação localizada, afirma que o movimento geral da humanidade tende para a evolução. Com a singela analogia exemplifica a diferença entre os primitivos e as camadas degradadas da civilização: “seem like comparing a ruined house to a bilther’s yard.”(1958, p.43).

Sir James George Frazer compartilha de diversos dos pressupostos da antropologia de Tylor, mas parece fazer formulações melhor estruturadas a respeito dos mecanismos que levariam ao rocesso evolutivo. Na monumental obra “*The Golden Bough*” (1979), James George Frazer

traça paralelos entre a mitologia e folclore e a religião na antiguidade europeia e os mitos e ritos de diversos “povos primitivos”, acreditando haver entre estes uma certa unidade cognitiva. Em torno de temas tão amplos como magia e religião, define etapas do pensamento pelas quais toda humanidade necessariamente passaria até chegar a ciência. A analogia entre os fundamentos básicos do pensamento científico e o pensamento mágico – que os aplicaria de forma equivocada – meramente esboçada por Tylor, aparece de forma consolidada na teoria de Frazer. Ele divide os princípios sobre os quais a “lógica mágica” estaria baseada em dois, a saber: a associação de ideias por similaridade e a associação de ideias por contiguidade – no espaço ou no tempo. A aplicação legítima destes princípios produziria ciência⁸⁰ e sua aplicação errônea produziria respectivamente a “mágica imitativa” (ou homeopática) e a “mágica contagiosa” (ou de contato)⁸¹ – ambas as modalidades de magia sendo compreendidas na categoria abrangente de “magia simpática”.⁸² Os princípios da magia simpática não seriam, entretanto, passíveis somente de uma aplicação positiva, dado que implicaria também em uma série de proibições ou “tabus”⁸³.

Frazer propõe que os feiticeiros primitivos não só conhecem a magia em seu lado prático, nunca analisando o processo mental no qual a prática se baseia, ou nos princípios abstratos envolvidos em suas ações. Ainda assim, sustenta uma divisão entre a “Magia Teórica”, a percepção por parte dos primitivos de um “sistema de leis naturais” que determinam o curso dos eventos, e “Magia Prática”, o conjunto de preceitos observados pelos primitivos no intento da consecução de seus objetivos. Esta divisão tem como intento mostrar que as práticas mágicas pressuporiam uma constância do curso da natureza e do princípio da causalidade, sem que houvesse a intervenção de qualquer agência espiritual. Assim, os primitivos não teriam qualquer dúvida quanto ao fato de que as mesmas práticas produziram sempre os mesmos efeitos. Desse modo, os rituais mágicos seriam feitos visando produzir

⁸⁰ “legitimately applied they yield science, illegitimately they yield magic, the bastard sister of science” Ver: (Frazer 1979:57)

⁸¹ “If my analysis of the magician’s logic is correct its two great principals turn to be merely two different misapplications of the associations of ideas. Homeopathic Magic is founded on the associations of ideas by similarity. Contagious Magic is founded on the associations of ideas by contiguity. Homeopathic Magic makes the mistake of assuming that things which resemble each other are the same; Contagious Magic commits the mistake of assuming that things which have once been in contact with each other are always in contact.” *Ibid*: 53-54.

⁸² Os princípios associativos de similaridade e contiguidade foram apropriadas pelo lingüista Roman Jakobson, que desenvolveu a partir delas a noção de associação metafórica e metonímica.

⁸³ “Thus taboo is so far a negative application of practical magic. Positive magic or sorcery says ‘do this in order that so and so may happen.’; negative magic or taboo says ‘do not do this, lest so and so should happen.’. The aim of positive magic or sorcery is to produce a desired event; the aim of negative magic or taboo is to avoid an undesirable one. But both consequences, the desirable and the undesirable, are supposed to be brought about in accordance with the laws of similarity and contact” *Ibid*: 111-112

determinados efeitos, mas sem que houvesse qualquer sentido de suplica à uma divindade ou ser superior. Frazer propõe que a magia não difere da ciência no seu postulado mais básico, de que as sequências de eventos são determinadas por leis, mas quanto a sua eficiência na obtenção de resultados.

Se Frazer equipara a magia à ciência, diferindo-as apenas quanto ao acerto na aplicação dos mesmos princípios, opõe frontalmente a ciência à religião. A este respeito, Frazer segue Tylor, propondo que a religião se baseia na crença em seres espirituais que interferem no mundo, segundo suas vontades, a quem é necessário apelar ou persuadir. Frazer contrasta assim a noção de uma natureza mutável e sujeita às consciências de entidades espirituais, que caracterizaria a religião, com a de uma natureza sólida e imutável comum à magia e a ciência. Mas não apenas magia e religião difeririam quanto a sua concepção sobre a natureza e modo de agir sobre a mesma, como caracterizariam diferentes etapas no processo evolutivo humano. A magia seria característica de uma etapa anterior, o que Frazer justifica por ser ela mais elementar do ponto de vista lógico, o que se poderia notar pela grande variação entre as formas de crenças religiosas em contraste com a relativa estabilidade dos princípios essenciais do pensamento mágico. Além do que, do ponto de vista empírico, ela seria encontrada entre os aborígenes australianos, que seriam *“the rudest savages as to whom we possess accurate information”*.

A passagem da magia a religião se daria a partir da centralização do poder iniciada pelos magos, que teria tido grande importância *“in breaking the chain of custom which lies so heavy on the savage”* (1979:54) o que viria a paradoxalmente a garantir as condições para a gradual descoberta da ineficiência da magia, que faria com que aos poucos se deixasse de crer em uma natureza uniforme, para personalizar os fenômenos do universo, passando-se a atribuí-los à vontade de seres com poderes além da vã magia, os Deuses. Se a magia teria proximidades com a ciência, a religião, mesmo se afastando dos princípios lógicos da ciência, seria importante por possibilitar uma unificação política. Desse modo, Frazer parece apresentar uma explicação mais detalhada do que Tylor do mecanismo que leva de uma etapa à outra.

Apesar da riqueza e quantidade de exemplos, do brilhantismo e erudição necessários a sua articulação e da escrita irretocável, Frazer parece reunir os dados etnográficos de uma maneira um pouco superficial, estando muito mais focado nos pretensos princípios gerais e abstratos que nas possíveis diferenças entre as diversas culturas. Fato que hoje, com a adoção do

trabalho de campo como prática imprescindível da constituição do saber antropológico, torna-se patente. A fragilidade talvez tenha sido pressentida pelo autor. Nas palavras do próprio:

We can never completely replace ourselves at the stand point of primitive man, see things with his eyes, and feel our hearts beats with the emotion that stirred his. All our theories concerning him and his ways must therefore fall far short of certainty; the utmost we can aspire to in such matters is a reasonable degree of probability. (1979, p.823).

Ambos Tylor e Frazer, reconhecem no pensamento primitivo versões mal acabadas de seu próprio pensamento, a partir de um processo de identificação com os mesmos. Nesse sentido é importante contratá-los com a teoria que Lucien Lévy-Bruhl desenvolvia sobre a mentalidade pré-lógica primitiva. Lévy-Bruhl ressalta a semelhança entre operação “egocêntrica” que os antropólogos da escola inglesa atribuíam às tentativas dos primitivos de conhecer o mundo natural (o animismo) os próprios procedimentos pelos quais estes pretendiam conhecer os primitivos, projetado sua própria mentalidade sobre eles (Lévy-Bruhl 1928). Assim acreditava que as asserções mágicas dos primitivos não deveriam ser consideradas sob um ângulo estritamente epistemológico – sendo pensada como uma forma incompleta, ou falha, de conhecer – mas sim como um modo díspar cognição e experienciação da realidade. Desse modo, ainda que reconhecendo uma passagem da primitividade à civilização, Lévy-Bruhl não pode ser considerado um evolucionista *stricto sensu*. O primitivo aparece como contraponto do Ocidental, a mentalidade primitiva não se identificaria a formação da unidade simbólica, pré-sistêmico, mas sim à vivência corpórea pré-simbólica. É importante, a esse respeito, notar que os últimos trabalhos de Lévy-Bruhl parecem se mover em direção a uma consideração segundo a qual a “participação”⁸⁴ não é apenas uma fase da qual alguns vestígios permaneceriam na civilização, mas um fenômeno geral que forma um complemento perene (e, portanto, inextirpável) da racionalidade (SCHREMPF In: STOKING Jr. Ed., 1989:14)

Lévy-Bruhl procurou enfatizar a diferença e a complementaridade entre nós e os primitivos, produzindo uma antropologia que pretende analisar o “pensamento místico primitivo” sem subsumi-lo à lógica clássica, mas ressaltando a diferenças cognitivas dos processos mentais pré-lógicos que caracterizariam as sociedades primitivas. Ao dizerem que as pedras falam, por exemplo, os primitivos não estariam necessariamente conjugando o conceito de pedra e o conceito de fala, tal como os conhecemos, em uma proposição logicamente absurda, mas nos

⁸⁴ O princípio da participação seria o próprio esfacelamento de qualquer dualidade, a suspensão de qualquer sentido de contradição. (Ver: LÉVY-BRUHL, 1918)

apresentando um novo conceito de pedra (e de fala), alicerçado em uma mentalidade pré-lógica. Em outros termos, a questão é saber até que ponto os conceitos de pedra e fala estão separados para que possam ser conjugados em uma sentença logicamente coerente – afinal, não seria certo que, entre os primitivos, se pudesse pensar em um conceito de pedra puro, sem que estivesse intrinsecamente remetido ao conceito de fala⁸⁵. Desta forma, Lévy-Bruhl foi considerado por muitos como um teórico “místico”⁸⁶, sendo deixado na obscuridade. Lucien Lévy-Bruhl foi, entretanto, pioneiro na tarefa de apontar a contraditoriedade da tarefa de incluir terceiros na lógica do terceiro excluído⁸⁷, abrindo o caminho para pensar que talvez os processos mentais dos chamados primitivos pudesse esclarecer algo sobre o nosso próprio.

2.5. A Razão e as Práticas Religiosas: reminiscências do evolucionismo na fundação da sociologia

Entre as duas guerras mundiais, o horizonte dos estudos das ciências sociais foi profundamente alterado. A doutrina evolucionista, que marcou profundamente os inícios da antropologia em meados do século XIX, constituía-se da associação entre uma busca histórica e uma tentativa de sistematização científica. As obras dos evolucionistas foram objetos de muitas críticas, todavia concepções evolucionistas subsistem nas reflexões de quase todos os “pais fundadores”, tanto em defensores de uma abordagem holística, como Durkheim, quanto nos defensores do individualismo metodológico, como Weber, sobretudo, no ponto em que suas obras consideram a importância do fenômeno religioso.

⁸⁵ “...Lévy-Bruhl proposed that there were systems of representations that operated in terms of a law of participation rather than a law of contradiction. He presented the latter in several different formulations, most of which, however, center around supposed statements of ‘mystical’ identities in which ‘the opposition between the one and the many, the same and another, and so forth, does not impose...the necessity of affirming one of the terms if the other be denied or vice-versa.’” (SCHREMPP In: STOCKING JR. (ed.), 1989, pp.10-11)

⁸⁶ “If Lévy-Bruhl had wished to arouse an Englishman’s worst suspicion, he could not have done better than he did by the use of the word ‘mystical’.” Ver: Evans-Pritchard (1981, p.124)

⁸⁷ “It may here be noted that, while Lévy-Bruhl’s participations resemble the associations of ideas of Tylor and Frazer, the conclusions he draws from them are very different from theirs. For Tylor and Frazer primitive man believes in magic because he reasons incorrectly from his observations. For Lévy-Bruhl he reasons incorrectly because he is reasoning as determined by the mystical representations of his society. The first is one explanation in terms of individual psychology, the second a sociological explanation” Evans-Pritchard (1981, p.126)

2.5.1. Solidariedades e a Proeminência do Ritual na Abordagem Holista de Émile Durkheim

Emile Durkheim (1858-1917) desenvolveu uma visão dicotômica sobre o progresso social, definindo o processo de evolução social em termos de uma passagem da solidariedade mecânica à solidariedade orgânica. A solidariedade mecânica seria definida por indivíduos mais autossuficientes, em sociedades nas quais haveria baixo grau de integração e, portanto, pouca necessidade de uso da força e da repressão para manter a integração social. A solidariedade orgânica, por sua vez, seria definida em termos de indivíduos muito mais integrados e interdependentes, em virtude do processo de especialização e da necessidade de cooperação. O progresso da solidariedade mecânica para a solidariedade orgânica se daria com base no aumento da densidade populacional, e também da "densidade moral" (desenvolvimento de interações sociais mais complexas), e ainda com base no processo de especialização do trabalho. Tais explicações emergem a partir da reflexão sobre as condições para a manutenção da integração social na sociedade moderna, na qual não se poderia contar com os laços tradicionais, religiosos, ritualísticos etc. Em sua tentativa de fundar a ciência sociológica, Durkheim se baseia em concepções racionalistas de holismo transcendental, fundado sobre a experiência da vida em sociedade. Sem dúvida, sua abordagem foi profundamente influenciada pelo positivismo de Augusto Comte, pelo neokantismo de autores como Charles Bernard Renouvier e Émile Boutroux, assim como pelo cientificismo histórico de Fustel de Coulanges. Interessa o fato de Durkheim se contrapunha ao individualismo, assim como ao utilitarismo e empirismo, característicos do pensamento britânico, supondo a existência de uma realidade social supra-individual. A nascente ciência da sociologia deveria tomar tais realidades por objetos, "tratando fatos sociais como coisas". De fato, Durkheim propõe, em *As Regras do Método Sociológico* (1895), que para estudar o fenômeno social, pelo qual o próprio pesquisador é condicionado, o pesquisador deveria tratar fatos sociais em relação a outros fatos sociais, privilegiando a comparação ao exame das motivações individuais a que se poderia chegar por um exercício de identificação. Em todos os casos, as representações coletivas seriam sempre mais importantes que as suas manifestações nos indivíduos. Por outro lado, utilizou-se por diversas vezes da analogia entre sociedade e organismos biológicos. Precisamente, a analogia entre sociedades e organismos abre a cunha pela qual passa a ser possível considerar a existência de patologias sociais, que poderiam levar à desintegração e ao estado de anomia. Contudo, o crime, por exemplo, não seria por si mesmo o resultado de uma patologia social, podendo ele mesmo ter um caráter funcional relativo a certa mudança social, como exemplificado no caso do crime de Sócrates.

Para Durkheim, até mesmo o mais individual dos atos, o suicídio, poderia ser explicado como fato social, como resultado de diferentes graus de agregação e regulações sociais providos por diferentes matrizes culturais, como entre protestantes e católicos.

No que concerne à natureza profunda dos laços sociais, interessa especialmente a sua reflexão a respeito do fenômeno religioso. Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1972), Émile Durkheim tem como principal intento analisar o que acreditava ser a forma mais simples da religião, o totemismo australiano. Através de tal análise, pretende-se produzir inferências sobre o que seriam os princípios mais elementares da vida religiosa. O autor acreditava que nas religiões primitivas, dada a simplicidade dos sistemas de crenças e ritos, seriam evidentes as motivações reais de sua criação e prática. Este método de análise das instituições sociais, que recorre à forma pretensamente mais simples destas instituições para explicar suas formas mais complexas e subsequentes, é profundamente influenciado pelo afã cientificista de finais do século XIX, e mais especificamente do paradigma das ciências biológicas, que postulava a evolução dos organismos mais simples aos mais complexos. Segundo o autor:

Assim nada mais injusto que o desdém que muitos historiadores conservam ainda pelos trabalhos dos etnógrafos. É certo, ao contrário, que a etnografia determinou muitas vezes, nos diferentes ramos da sociologia, as mais fecundas revoluções. Aliás, é pela mesma razão que a descoberta dos seres mononucleares, de que falávamos há pouco transformou a ideia que se fazia correntemente da vida. Como nos seres muito simples, a vida se reduz a seus traços mais essenciais, estes dificilmente podem ser ignorados. (DURKHEIM, 1972, p.XIII).

De fato, apesar de partir de premissas cientificistas, Durkheim lança uma visão inovadora sobre o fenômeno religioso e sobre suas relações com o conhecimento. Se a visão corrente estabelecia uma antinomia entre a ciência, com sua razão luminar, e a religião, com o obscurantismo de suas crendices, Durkheim aponta as continuidades entre ambos os fenômenos, considerando ambas, religião e ciência, como sistemas de ideias com a finalidade de exprimir e mediatizar a relação entre os homens, e entre estes e o mundo. Assim afirma: “Sob esse aspecto, ambas perseguem o mesmo objetivo: o pensamento científico é tão só uma forma mais perfeita do pensamento religioso” (DURKHEIM, 1972, p.476).

A tríade religião, sociabilidade e conhecimento aparece intimamente associada na obra, em certos momentos beirando a indistinção. O que podemos melhor entender se levarmos em conta o fato de que Durkheim considera o homem como um “ser duplo”, individual, por sua

estrutura orgânica, e social, por carregar consigo as representações coletivas. Em suas palavras: “Na medida em que participa da sociedade, o indivíduo naturalmente ultrapassa a si mesmo, seja quando pensa, seja quando age.”(DURKHEIM, 1972, p.XXIV)

Sendo assim, a religião mais primitiva aparece na obra como uma espécie de ponto no qual estariam implicadas, no sentido propriamente etimológico de “dobradas”, outras formas primárias de expressão da coletividade do homem (de sua “segunda natureza”), a sociabilidade e a produção de categorias do entendimento. A religião primitiva se afigurava, portanto, como uma sorte de microcosmos intensos, a partir dos quais se poderia explicar, no sentido de desdobrar, a realidade complexa e extensa da sociedade complexa em que vivia o autor.

Durkheim produz, portanto, uma dialética da implicação do complexo segundo o simples por uma explicação do simples pelo complexo. Ou seja: explica a religião da sociedade mais simples pela ciência depurada da sociedade mais complexa, o que implica que re-problematize a própria ciência de que se utiliza segundo os princípios fundamentais desvelados em sua pesquisa, o que, por sua vez, o obriga a reavaliar os próprios conceitos pelos quais transita entre a religião e a ciência. A ciência, portanto, pressuporia princípios da religião, não podendo pensá-la sem repensar a si mesma. Assim, o autor afirma:

Nisto consiste o conflito da ciência e da religião. É comum fazer-se uma ideia inexata a respeito. Diz-se que a ciência nega a religião (...) ela pode perfeitamente procurar explicar a fé, mas por isso mesmo a supõe. (DURKHEIM, 1972, pp.476-477).

Assim, a obra tem a dupla tarefa de ser uma ciência da religião e uma renovação da teoria do conhecimento, ambos objetivos se tangenciariam pelo fato de a religião e a produção do conhecimento científico serem considerados pelo autor como atividades coletivas. Durkheim entra transversalmente na querela entre correntes filosóficas do apriorismo e do empirismo, apresentando uma espécie de pseudo-síntese sociológica de ambas. Os aprioristas creem que as noções mais elementares do pensamento, as categorias do entendimento, como as noções de tempo, de espaço, de gênero, de número de substância etc., são inerentes ao espírito humano e antecedem a experiência. Os empiristas, por sua vez, creem que todo conhecimento provém da experiência, a qual a inteligência se adapta sem que haja quadros de cognição prévios. Durkheim propõe que as categorias são antes mediadores simbólicos socialmente constituídos. Assim sendo, anteriores à experiência individual, mas não por serem inerentes ao espírito humano e sim frutos da experiência social. Durkheim exemplifica:

Vale dizer que o espaço não poderia ser ele próprio se, assim como o tempo, não fosse dividido e diferenciado. Mas essas divisões, que lhe são essenciais, de onde provêm? Para o espaço mesmo não há esquerda nem direita, nem alto nem baixo, nem norte nem sul. Todas essas distinções provêm, evidentemente, de terem sido atribuídos valores afetivos distintos às diferentes regiões. E como todos os homens de uma mesma civilização representam o espaço da mesma maneira, é preciso, evidentemente, que esses valores afetivos e as distinções que deles dependem lhes sejam igualmente comuns; o que implica quase necessariamente que tais valores e distinções são de origem social. (DURKHEIM, 1972, p.XVIII).

Contudo, não se deve concluir disto que para Durkheim os símbolos socialmente constituídos teriam apenas um valor artificial, úteis na prática mas sem correspondência com a realidade natural. Durkheim defende que a sociedade humana, estando incluída na natureza, seria preta de correspondência com a mesma. O autor adverte com relação à separação radical entre sociedade e natureza:

[...] interpretar dessa maneira uma teoria sociológica do conhecimento é esquecer que, se a sociedade é uma realidade específica, ela não é, porém, um império dentro de um império: ela faz parte da natureza, é sua manifestação mais elevada. O reino social é um reino natural que não difere dos outros, a não ser por sua maior complexidade. Ora é impossível que a natureza, no que tem de mais essencial, seja radicalmente diferente de si mesma aqui e ali. As relações fundamentais que existem entre as coisas – justamente aquelas que as categorias tem por função exprimir – não poderiam, portanto, essencialmente dessemelhantes conforme o reino (DURKHEIM, 1972, pp.XXV-XXVI).

O autor desmonta desta forma algumas das visões mais corriqueiras sobre a religião. Não concorda que esta possa ter surgido para explicar os “mistérios”, preenchendo as lacunas dos conhecimentos sobre o mundo natural, uma vez que precederia a estes conhecimentos. Ataca também a definição segundo a qual a ideia de divindade seria o cerne da religião, apontando a existência de religiões que prescindem de tal conceito em seus rituais. Então, adota uma definição que parte da análise das duas categorias fundamentais em que estariam “naturalmente” divididos os fenômenos religiosos, as crenças e os ritos. As crenças teriam como elemento mais fundamental a oposição entre o sagrado e o profano, sendo responsáveis pela representação da natureza das coisas sagradas e de sua relação, tanto entre si quanto com as coisas profanas. Os ritos, por sua vez, seriam as regras de conduta segundo as quais os homens devem se portar diante das coisas sagradas. A oposição entre sagrado e profano não seria, entretanto, suficiente para distinguir entre religião e magia. Então, Durkheim acrescenta mais um termo à definição da religião, esta teria de ter necessariamente um grupo definido

por substrato, uma sorte de comunidade moral que chama de “igreja”, a diferença da magia que não teria por efeito necessário unir seus adeptos em um mesmo grupo.

Durkheim aponta para a coexistência, virtualmente universal, de duas espécies de cultos, um que teria por objeto seres espirituais animados, usualmente inacessíveis aos sentidos (ao menos em condições normais), tais como almas, gênios, demônios e outras divindades; e outro que sustentava na sacralização de forças cósmicas e fenômenos ou objetos naturais tais como os astros, os ventos, a água, as pedras, as plantas, os animais etc. Para explicar a origem da religião, haveria duas principais teorias, uma que sugeria a anterioridade do culto de espíritos sobrenaturais (intuídos a partir dos sonhos), o animismo, defendido por Wilken e Tylor, e outra que propunha a precedência da sacralização de entes naturais, o naturismo, que encontrava em Max Müller e Jevons seus principais expoentes. Essas duas teorias seriam segundo Durkheim: “...as únicas pelas quais se tentou explicar racionalmente as origens do pensamento religioso.”(*Op cit*, p.34). O autor propõe a insuficiência dessas teorias, postulando que o animismo reduziria a religião a um sistema de alucinações sem fundamento na realidade, e que o naturismo não seria apto a explicar a distinção entre sagrado e profano.

Segundo Durkheim, o animismo e o naturismo estariam fadados ao fracasso por buscarem constituir a noção do divino a partir de sensações provocadas por determinados fenômenos naturais, físicos ou biológicos. No caso do animismo, o sonho, e no caso do naturismo, fenômenos naturais externos. O autor acredita achar no totemismo uma forma de culto capaz de derivar o sagrado de outra fonte que das sensações de fenômenos físicos, a saber: da transcendência de si mesmo pela experiência da coletividade. Sendo assim, a sociedade seria ela mesma, em última instância, o objeto dos cultos e o ente sagrado por excelência.

Os totens seriam uma forma de materialização ou expressão simbólica da força transcendente da sociedade, que atingia o seu ápice na efervescência das manifestações coletivas – nos períodos de concentração social – e que precisava estar representada nos períodos de dispersão da sociedade. Assim, ao contrário do que se propunha anteriormente, a religião primeva não seria um efeito da sensação de fenômenos naturais (animismo e naturismo), mas o efeito da projeção do sentimento da sociedade sobre a natureza (totemismo). Assim é que a religião primitiva, e desta forma a própria divisão entre sagrado e profano, não estaria fundada no erro ou na mentira, mas em algo real, a sociedade.

Ao estabelecer uma continuidade entre ciência e religião e reconhecer no totemismo a manifestação primária do fenômeno religioso, Durkheim desloca a discussão de um plano ontológico para um plano conceitual. Sua busca não era, portanto, a de aclarar princípios gerais, nos quais nada mais enxergava que virtualidades do particular, mas sim a busca da constituição do coletivo. Com efeito, apesar de admitir a cisão entre sociedades simples e complexas, o autor recusa as respostas fáceis, fazendo da sociologia do outro uma forma de alargar os limites dos conceitos produzidos pela sua própria sociedade. Se admite que o pensamento é uma atividade social por estar condicionado por uma linguagem marcada por conceitos e categorias socialmente produzidos, Durkheim dá o exemplo, ele mesmo, de como pode se utilizar dessa linguagem para levar o movimento de transformação para o interior dos conceitos de que o cientista social dispõe.

2.5.2. Individualismo Metodológico, Racionalização e a Dialética do Desencantamento em Max Weber

O pensamento de Max Weber é informado pela crise do projeto iluminista, caracterizada por uma reação ao racionalismo positivista, tanto quanto pela celebração da subjetividade e um desejo neorromântico de completude, constituindo-se em uma reflexão sociológica com importantes interfaces com epistemologia e com a ética⁸⁸. Em seus estudos de economia política, Weber mostrou-se profundamente interessado na disputa metodológica entre adeptos de uma visão positivista, capitaneados por Karl Menger, e os partidários de uma visão histórica da economia, entre os quais está seu antigo professor Schmoller. Além disso, Weber foi profundamente influenciado pelo neokantismo de autores contemporâneos seus, como Wilhelm Windelband e Heinrich Rickert, sobretudo, no que concerne à ideia de que os processos de formação de conceitos abstratos seriam os mesmos, seja nas ciências naturais ou nas ciências do espírito, diferindo-se apenas quanto às peculiaridades dos objetos a que se dedicam. O conhecimento próprio às ciências do espírito utilizaria conceitos tão abstratos como aqueles advindos do campo das ciências naturais, todavia deveriam levar em consideração dimensões valorativas, a tal ponto subjetivos e individuais, que implicariam em uma maior atenção a aspectos qualitativos particulares de cada um de seus objetos, mais do que meramente aos padrões, ou leis gerais, aos quais se poderia chegar pela comparação entre diferentes objetos. Nesse contexto, é que se tem lugar o conceito weberiano de “tipo

⁸⁸ HUGES, 1977

ideal”, consistindo em um modo de unificar fenômenos particulares a partir de um constructo analítico abstrato. Tal base epistemológica explica a opção de Weber pelo indivíduo – individualismo metodológico. De fato, importa a forma pela qual cada indivíduo considera de um ponto de vista valorativo a sua própria sociedade e cultura, de maneira sempre muito particular, influenciados por uma grande quantidade de fatores. O termo “individualismo metodológico” foi cunhado por seu aluno Joseph Schumpeter, quando discorria sobre a obra do mestre (SCHUMPETER, J., 1909). A razão para privilegiar a ação individual decorre da necessidade de que a análise se dê a partir da compreensão de sua razão subjetiva. Nesse sentido, “ação” significa a parte do comportamento humano por estados mentais significativos expressáveis pela linguagem – trata-se de ação motivada por estados mentais formuláveis em termos proposicionais. A centralidade do conceito de “ação” decorre justamente do fato de que o analista pode interpretá-lo por via do entendimento de sua motivação profunda. Sendo assim, o individualismo não privilegia propriamente a análise do indivíduo à sociedade, mas sim a ação como ponto de partida, ação individual socialmente informada. É por essa via que Weber acaba dando centralidade à teoria da ação racional.

Assim, Weber busca formas de aproximação de conhecimento do particular, subjetivo e individual a partir do enquadramento provido por conceitos abstratos gerais. Em termos éticos, o pensamento kantiano exerce forte influência sobre Weber no fundamentar uma oposição ao simples materialismo e utilitarismo na origem do individualismo contemporâneo. De fato, a visão de ação moral proposta por Kant agrega ao pré-condicionamento conceitual um senso de liberdade e autonomia, presentes no controle instrumental de si e do mundo, a partir de uma racionalidade subjetiva. A base para essa autonomia estaria, pois, em uma razão transcendental e não em um hedonismo sensualista. Todavia, nota-se uma tentativa de conciliar os pré-condicionantes da razão e a possibilidade de escolha moral, em uma sorte de liberdade não arbitrária. Ao mesmo tempo, essa questão ganha forma contra o fundo de um processo de teleologia meta-histórica dada pelo processo de racionalização do Ocidente. A racionalização se daria, em diferentes áreas – religião, lei, arte ciência, instituições sociais –, por um contínuo processo de domínio via cálculo, por crescente conhecimento e aumento da impessoalidade. O capitalismo, por exemplo, seria o resultado do processo de racionalização da esfera econômica, acompanhada de uma racionalização mais geral da lei, da administração, das formas de governo, possibilitada por um processo de racionalização da própria crença religiosa. Além da racionalização da produção, a predictibilidade do fenômeno social é aumentada pela administração burocrática e pela isonomia legal. Esses processos de

racionalização política, social e econômica são acompanhadas por mudanças de valores, religiosas e culturais. A racionalização das instituições estaria baseada na emergência de uma nova personalidade, o da pessoa de vocação, tal como descrita em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1920).

A ideia de ação racional requer que conhecimento sobre circunstâncias materiais e ideacionais em meio às quais as ações tomam curso. Circunstâncias essas associadas a um sistema de causa efeito ligado a cada ação, em um todo sistêmico e interconectado. O conhecimento científico e tecnológico moderno se daria como resultado desse processo de intelectualização do mundo, a partir do qual os campos originais que teriam permitido que o conhecimento viesse a emergir, religião, metafísica etc., seriam paulatinamente empurrados para o campo das superstições ou da irracionalidade. Para Weber, apenas na civilização ocidental, esse processo de desencantamento teria atingido seu ápice.

Além disso, o processo de racionalização requer um processo de objetificação, o que significa extirpar-lo de subjetividades ou de pessoalidades. O capitalismo industrial objetificaria o processo produtivo, tanto quanto o mercado capitalista objetificaria o sistema de trocas. O sistema legal moderno faria o mesmo para o sistema de justiça, e a administração burocrática seria a racionalização do governo. Em termos religiosos, a ética da vocação puritana representaria um passo na mesma direção, pelo desencantamento da própria escatologia do cristianismo, reduzindo o homem a instrumento da providência divina. Para Weber, interiorização da subjetividade moderna seria fruto da objetificação do homem frente a Deus, que se daria como resultado da reforma. Os indivíduos modernos seriam objetificados, tendo assim toda a sua subjetividade confinada ao interior de sua *psiqué*.

Por último, tem fundamental importância a noção de controle da vida social e material, controle de si e do mundo. A ciência e o desenvolvimento da tecnologia aumentariam o controle do homem sobre a natureza e sobre as suas próprias instituições, via administração burocrática. Todavia, esse controle do mundo decorreria de um certo autocontrole, controle de si, dos próprios desejos por uma razão pretensamente desencarnada. O controle racional dos homens por suas instituições seria mais uma das consequências da ética puritana de auto-disciplina e autocontrole, do ascetismo próprio ao protestantismo. Ocorre que o indivíduo racional, nascido com direitos, nasce também como parte de um sistema que penetra em sua própria concepção de si, de humanidade. Assim, o dilema entre liberdade e necessidade também se manifesta com máxima força em Weber.

O processo de racionalização ou desencantamento não seria entretanto unívoco, absoluto ou unilinear, movendo-se por um campo densamente permeado de contradições. O processo ocorreria em diversos campos da experiência humana segundo desideratos muito distintos. Além disso, a racionalização e formalização dos procedimentos da vida não se daria acompanhada por uma racionalização dos valores que guiam os processos, ou daquilo que os indivíduos e os grupamentos humanos perseguem. Por fim, a racionalização traria tanto mais liberdade, visto que daria aos indivíduos instrumentos para navegar por uma complexa rede de instituições para alcançar seus objetivos e tomar suas decisões, todavia acabaria por submeter os indivíduos a esses mesmos instrumentos, aos condicionantes da estrutura assim revelados. Por essa via, os indivíduos tornar-se-iam engrenagens de uma maquinaria social e tecnológica, des governada, rumando ferozmente para um futuro incerto.

O indivíduo moderno seria o “homem em uma gaiola de aço”. Desse modo, o processo de interiorização das subjetividades levaria à completa fragmentação, reencantamento no âmbito interior. O processo de racionalização não seria, pois, um processo unilinear de secularização, dando-se antes por uma complexa dialética entre desencantamento e reencantamento, liberdade individual e condicionamento social. As religiões monoteístas ocidentais teriam contribuído para a unificação de um sistema de significados e valores, culminando com a ética puritana da vocação. Todavia, o prolongamento do movimento de racionalização acabaria por deslegitimar o próprio monoteísmo, extirpando a condição de possibilidade de uma visão de mundo unificada.

A ciência moderna teria sido a responsável por levar adiante o movimento de racionalização, todavia não disporia por si mesma de um sistema de valores. Em termos Heidegerianos, diria que se trata do esquecimento da questão ontológica, ou da questão pelo ser, que acompanha a substituição da religião pela técnica – “Todas as coisas escorregam para um mesmo nível, para uma superfície que, semelhante a um espelho oxidado, já não espelha, nada reflete. A dimensão dominante torna-se a da extensão e do número” (HEIDEGGER *apud* SAMPAIO, 2000, p.57). Em termos sampaianos, diria que se trata de substituição do processo de submissão do simbolismo religioso (I/D) à materialidade (D), ocasionando a constituição de um sistema formal sem vida (D/D), que confinaria o encantamento ao interior da consciência dos indivíduos (I), submetidos a esse mesmo sistema (D/D). Há, assim, um certo niilismo maquínico, ou crise da significação, que emergiria com a racionalização.

Se o conhecimento racional teria inicialmente funcionado a partir de uma matriz valorativa, visível em Bacon ou em Descartes, torna-se paulatinamente na força motriz que impulsiona uma “máquina de moer” matrizes valorativas. Assim, a dissolução, primeiro das metanarrativas do monoteísmo, e, em seguida, da própria ciência – entre as quais me arvoraria a incluir o próprio evolucionismo – dariam origem ao um politeísmo de sistemas de valores, com uma série de metanarrativas, uma sorte de reencantamento – entre as quais poder-se-ia citar o próprio multiculturalismo. Assim, coexistem, para Weber, de um lado o indivíduo numa gaiola de aço, do outro de pluralismo das metanarrativas – vê-se nesse ponto a sua influência Nietzscheana, numa certa concepção da morte de Deus, assassinado pelo mais feio dos homens. Trata-se do nascimento de um indivíduo duplamente desempoderado, atado à racionalidade e sem condição de ações morais que não dependam de um julgamento puramente estético. A necessidade de autoafirmação moral pelas ações, pela interiorização e integração de si, pelo autocontrole, característicos do indivíduo nascido na reforma, diluiria-se na fragmentação dos sistemas morais. De fato, a autocentrada e antissocial personalidade da pessoa de vocação só seriam possíveis em sociedade de pequena escala, nas congregações religiosas voluntárias que dariam origem à sociedade civil, mas que perderiam força com a mesma. Haveria, pois, uma profunda contradição entre o processo de modernização e a modernidade que dele resultaria. A modernidade eliminaria o ímpeto *e-machina* da modernização, todavia o processo seguiria por pura inércia.

No âmbito do Estado moderno, definido pelo monopólio do uso legítimo da força, seria preciso investigar a fonte de tal legitimidade, tradição, carisma ou lei. De fato, o Estado poderia promover a revivescência dos valores, em meio a uma dialética entre a deontológica da ética de princípios e a chamada ética de responsabilidade. A teoria da classificação tripartite da autoridade de Max Weber carrega, é claro, traços de uma teoria evolucionista. Weber distingue três tipos ideais de liderança política, e legitimação da autoridade: tradicional, carismática e racional-legal. Ele observa que a dominação legal é a mais avançada delas, e que as sociedades evoluem passando de formas de autoridade tradicionais e carismáticas até a instauração da autoridade racional-legal. Por outro lado, é possível pensar a partir da obra de Weber que o processo de racionalização criou uma sorte de vetor de convergência em que os civilizados avançam incorporando os bárbaros e selvagens no âmbito do sistema produzido pela expansão dos mercados. Nossas próprias instituições políticas plasmariam essa convergência, já que cada uma das fontes de legitimidade parece corresponder tanto às três etapas do evolucionismo clássico, quanto aos três poderes tal como

pensados por Montesquieu. Não por acaso, tal como preconizado por Montesquieu, as repúblicas modernas disporia de três poderes independentes, judiciário (autoridade tradicional⁸⁹), executivo (autoridade carismática⁹⁰) e legislativo (autoridade racional-legal⁹¹), propiciando um mecanismo de *cheks-and-balances*. Cada qual diretamente relacionado às três etapas do evolucionismo clássico, selvagens, bárbaros e civilizados.

2.6. Objetivação das Subjetividades ou Subjetivação das Objetividades? Das dimensões humanas postas em relevo pela antropologia pós-evolucionista

O início do século 20 inaugurou um período de análise crítica sistemática e rejeição das generalizações das teorias unilineares da evolução. Diversos autores, a partir da popularização do método etnográfico, passaram a criticar as teorias de Spencer, Morgan, Tylor e Frazer etc., uma vez que teriam por base concepções etnocêntricas, em generalizações injustificáveis ou no mau uso dos dados. No âmbito da filosofia, uma das críticas mais célebres e profundas foi aquela que Wittgeinstein dispensou à obra de Frazer (ANEXO III).

No âmbito da antropologia, as teorias evolucionistas foram criticadas por serem excessivamente especulativas e inconsistentes com dados de etnografias reais. Teorias sobre "estágios" de evolução foram criticadas como uma espécie de mitologia antropológica. A partir da crítica ao evolucionismo, a antropologia passou a sofrer crescentes influências de múltiplas disciplinas originadas no século XIX, mas que só vão se consolidar plenamente no transcorrer do século XX – entre as quais a psicologia, a sociologia, a história das religiões, a

⁸⁹ Baseia-se nos costumes e tradições culturais de um determinado grupo ou sociedade, sendo melhor representada pelas figuras de patriarcas, anciãos, clãs em sociedades antigas, ou pelo senhor feudal na Idade Média ou mesmo pela família. A legitimação deste tipo de autoridade decorre dos mitos, costumes, hábitos e tradições, que passam de geração para geração ou é delegado, dependente da crença na santidade dos hábitos. A principal característica é o patrimonialismo.

⁹⁰ Sua fonte decorre dos traços pessoais de um indivíduo, ou seja, é algo personalístico, místico, arbitrário, baseado no carisma. Não é racional, herdada ou delegável, já que é própria de alguém. Quem melhor representa este tipo de autoridade são profetas, heróis, líderes, guerreiros, que acabam por se manifestar em grupos revolucionários, partidos políticos, nações em revolução. Devido a essas características, não é uma autoridade estável ou constante, pois a lealdade decorre da devoção ou reconhecimento de que os traços pessoais são legítimos e, não propriamente as qualificações do indivíduo. Tão logo essas características não sejam mais reconhecidas como legítimas, a autoridade é perdida.

⁹¹ Esta é a única autoridade considerada racional por Weber, sendo fundamentada nas regras e normas estabelecidas por um regulamento reconhecido e aceito por uma determinada comunidade, grupo ou sociedade. É a base do Estado moderno, assumindo características impessoais, formais e meritocráticas. Sua legitimidade decorre da lei, da justiça. Toda organização formal (Estado, empresas, exércitos etc.) tem como base este tipo de autoridade, que cria "figuras de autoridade" com direitos e obrigações.

hermenêutica e a linguística estrutural. O modo de ser do primitivo aparecerá agora como dimensão irrecusável da experiência humana, que mudaria de natureza sem, porém, ser jamais inteiramente ultrapassada. Seja sob a forma de uma identidade fundamental e específica nunca plenamente compreensível pelo pesquisador, seja sob a forma de um modo de ser inconsciente, ou de variante estrutural, isto é, virtualidade ou possibilidade não realizada de nós mesmos. Rejeita-se a concepção positivista ou evolucionista segundo a qual as sociedades progrediriam necessariamente das trevas da ignorância em direção à numinosa razão. Segundo essa nova percepção, as outras sociedades teriam mesmo algo a esclarecer sobre a nossa cultura. Ao mesmo tempo, inicia-se um processo de valorização da cultura, da arte e das religiões primitivas. Sob diversos aspectos tem início uma reabilitação do estudo do primitivo como forma de romper com o paroquialismo do tempo e com o eurocentrismo, como modo de compreensão dos modernos e enriquecimento de seu arcabouço cultural.

Seguindo a obra de Foucault (2002), seria possível estabelecer um paralelo possível entre o papel que a biologia, a economia e a linguística têm ainda no plano objetivo e os objetos desvelados pela psicologia, a hermenêutica e a sociologia no plano subjetivo. Em Linhas gerais, a psicologia toma por objeto o ser vivo que não apenas passa por processos biológicos (come, copula, defeca) mas que submete seu organismo a leis (não come de qualquer modo, não copula com qualquer pessoa, nem defeca em qualquer lugar) e que pode representar os processos biológicos e tanto quanto os efeitos dos constrangimentos impostos ao organismo. A sociologia, por sua vez, trata de indivíduos que trabalham e consome em acordo com certos arranjos produtivos, mas que são capazes de representar tais atividades. A hermenêutica trata do ser que por meio da palavra, se expressa a respeito das distintas representações evocadas nos textos e na fala. Nos termos de Sampaio, diria que a tensão, entre cada uma dessas díades de disciplinas, estabelece-se a partir da busca de retomar, a partir do nível subjetivo, ou das representações, cada um dos diferentes níveis ontológicos da experiência humana, o nível fenomênico (biologia *versus* psicologia), o objetivo (economia *versus* sociologia) e o próprio nível subjetivo, entre a sincronia e a diacronia (linguística *versus* hermenêutica).

A tentativa de enquadrar e objetificar as subjetividades acaba por impor uma visão de homem circunscrita por algumas antinomias – Nos termos de Sampaio, trata-se da redução da lógica I/D/D à lógica D/D, constituindo um humano a partir de um conjunto de antinomias. Não seria demais concluir que a distinção entre as investigações sobre a vida e aquelas sobre as representações subjetivas que se faz dela são coextensivas a uma antinomia *natureza e*

cultura. Igualmente, parece ser na distinção entre as investigações dos indivíduos, na condição de seres que consomem e trabalham, e que inconscientemente elaboram representações coletivas que os permitem entreter tais atividades, que se funda um certo modo de conceber a antinomia *indivíduos e sociedade*. Pode-se ainda dizer que é entre as representações históricas, que teriam o privilégio de desvelar as distinções anteriores, e aquelas passadas, que se fundaria a antinomia *primitivos e civilizados*. A retomada dessas antinomias no plano da subjetividade, seja para afirmação de um de seus polos sobre o outro, ou mesmo para sua negação, são fundamentais para o desenvolvimento das ciências do homem, e especialmente para a antropologia no século XX. Em alguma medida, é lícito pensar, ainda que em termos demasiadamente esquemáticos, que cada uma dessas antinomias orientou mais fortemente o desenvolvimento de uma das três grandes tradições nacionais antropológicas, respectivamente norte-americana, britânica e francesa – há, é claro, diversas zonas de interseção e sobreposição. Boa parte das questões centrais à antropologia norte-americana parece constituir-se em torno da antinomia natureza e cultura, entre o psicologismo e o reducionismo biológico; a antropologia britânica, por seu turno, parece fortemente centrada na antinomia indivíduo e sociedade, entre o sociologismo e a redução individualista; enquanto a antropologia francesa tem como tema fundamental a antinomia primitivos e civilizados, entre o formalismo e o primitivismo.

É talvez essa repartição nebulosa num espaço de três dimensões que torna as ciências humanas tão difíceis de situar, que confere sua irredutível precariedade à localização destas no domínio epistemológico, que as faz parecer ao mesmo tempo como perigosas e em perigo. Perigosas, pois representam para todos outros saberes como que um risco permanente: por certo, nem as ciências dedutivas, nem as ciências empíricas, nem a reflexão filosófica, desde que permaneçam na sua dimensão própria, arriscam-se a “passar” para as ciências humanas ou encarregar-se de sua impureza; sabe-se, porém, que dificuldades por vezes encontra o estabelecimento desses planos intermediários que unem, umas às outras, as três dimensões do espaço epistemológico; é que o menor desvio em relação a esses planos rigorosos faz cair o pensamento no domínio investido pelas ciências humanas; daí o perigo do “psicologismo”, ou do “sociologismo” – do que no que poderia chamar, numa palavra “antropologismo” – que se torna ameaçador desde que, por exemplo, não se reflita corretamente sobre as relações entre o pensamento e a formalização, e desde que não se analisem convenientemente os modos de ser da vida, do trabalho e da linguagem. A “antropologização” é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber. [...] O que explica a dificuldade das “ciências humanas”, sua precariedade, sua incerteza como ciência, sua perigosa familiaridade com a filosofia, seu apoio mal definido sobre outros domínios do saber, seu caráter sempre derivado e secundário, como também sua pretensão ao universal, não é, como frequentemente se diz, a extrema densidade de seu objeto; não é o estatuto metafísico ou a indestrutível transcendência desse homem de que elas falam, mas, antes, a complexidade

da configuração epistemológica em que se acham colocadas, sua relação com as três dimensões lhes conferem seu espaço. (FOUCAULT, 2002, pp.480-481)

Assim, há modelos constituintes que permitem às ciências humanas formar seus objetos, e que tem para estas ciências o valor de “categorias”. São estes, três pares de conceitos advindos das ciências que lhes deram origem: *função e norma*, *conflito e regra*, *significação e sistema*, respectivamente advindos da biologia, da economia e da linguística. Tais conceitos cobririam todo o volume comum do conhecimento do homem, podendo ser retomados a partir de cada uma de suas regiões. Assim Foucault afirma que:

(...) pode-se dizer, de maneira global, que a psicologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de funções e de normas (funções e normas que se podem, de maneira secundária, interpretar a partir dos conflitos e das significações, das regras e dos sistemas); a sociologia é fundamentalmente um estudo do homem em termos de regras e de conflitos (mas estes podem ser interpretados, e somos constantemente levados a interpretá-los secundariamente, quer a partir das funções, como se fossem indivíduos organicamente ligados a si mesmos, quer a partir dos sistemas de significações, como se fossem textos escritos ou falados); enfim, o estudo das literaturas e dos mitos procede essencialmente de uma análise das significações e dos sistemas significantes, mas sabe-se bem que esta pode ser retomada em termos de coerência funcional ou de conflitos e regras. (FOUCAULT, 2002, p.495)

O autor ainda afirma que costuma haver a passagem da predominância do primeiro termo de cada díade à predominância do segundo, tal transição se daria com a substituição de um modelo que parte do ponto de vista da continuidade, a um modelo que parte do ponto de vista da descontinuidade (“irredutibilidade mútua entre *natureza* e *cultura*, irredutibilidade mútua dos equilíbrios ou das soluções encontradas por cada *sociedade* ou cada *indivíduo*, inexistência de um *continuum* dado no *espaço* ou no *tempo*” (*Ibid*: 497, grifos meus). Funções, conflitos e significações, como movimentos de um fundo contínuo, no âmbito da representação, em oposição às normas, às regras e aos sistemas, como um gradil descontínuo e inconsciente que determinaria o sentido das representações, daí o eterno jogo entre o inconsciente e a representação. Na linguagem de Sampaio, tratar-se-ia de uma passagem da utilização privilegiada de lógicas da “família” da identidade (I, I/D e I/D/D), para lógicas da “família” da diferença (D e D/D).

A divisão das ciências humanas em três “**regiões**” assumiria ainda uma disposição **histórica**:

Poder-se-ia talvez retrair toda história das ciências humanas desde o século XIX, a partir desses três modelos. Com efeito, eles cobriram todo o seu

devir, pois que se pode seguir, há mais de um século, a dinastia de seus privilégios: **primeiro, o reino do modelo biológico** (o homem, sua psique, seu grupo, sua sociedade, a linguagem que ele fala existem, na época romântica, enquanto vivos e na medida em que de fato vivem; seu modo de ser é orgânico e analisado em termos de função); **depois vem o reino do modelo econômico** (o homem e toda a sua atividade são o lugar de conflitos de que constituem, ao mesmo tempo, a expressão mais ou menos bem-sucedida); bem, assim como Freud vem após Comte e Marx, **começa o reino do modelo filológico** (quando se trata de interpretar e descobrir o sentido oculto) **e linguístico** (quando se trata de estruturar e de trazer à luz o sistema significante). Um amplo declive conduziu, pois, as ciências humanas de uma forma mais densa em modelos vivos à uma outra mais saturada de modelos tirados da linguagem (FOUCAULT, 2002, pp. 497-498)

Se a doutrina evolucionista se constituía da associação entre uma busca histórica e uma tentativa de sistematização científica, conectando as antinomias natureza e cultura, sociedade indivíduo em acordo com o movimento histórico na zona de distensão da antinomia primitivos civilizados, a antropologia que surge após o evolucionismo vai buscar romper com esse modelo. Franz Boas, Bronislaw Malinowski, por A.R. Radcliffe-Brown e Marcel Mauss surgem propondo diferentes formas de rearranjar a disciplina antropológica. Poderíamos dizer que cada um, a sua forma, buscou separar o componente histórico do científico. O pai da antropologia teuto-americana, Franz Boas caminhou em direção a uma ênfase na cultura como a subjetividade própria, norma independente de função, constituída pela constituição da subjetividade a partir da qual cada grupamento humano visaria o mundo fenomênico, donde substitui uma história geral pela análise empírica do desenvolvimento cultural de cada povo. Boas foi seguido pelos demais culturalistas americanos, entre os quais os membros da *Escola de cultura e personalidade*, que redescobrem os elos entre antropologia e psicologia, ainda valorizando a norma sobre a função. Malinowski com uma notável descrição etnográfica erigida sobre a noção de função, entendendo as instituições sociais objetivas a partir da sua capacidade de atender as necessidades subjetivas dos indivíduos que nela tomam parte. Radcliffe-Brown, buscando o enquadramento dos conceitos antropológicos nos cânones das ciências indutivas, por meio da compreensão do funcionamento das instituições e das regras sociais a partir destas apreensíveis, a partir do ponto de vista do sociedade, e mais não dos indivíduos. Os funcional-estruturalistas britânicos, na esteira de seus estudos, vão descobrir equilíbrios sociais homeostáticos por uma complexa dialética entre conflitos e regra. Marcel Mauss, dando maior ênfase ao fundo cognitivo, inconsciente e coletivos, expresso pelas instituições, buscará desvelar nas instituições primitivas um entendimento que cala fundo aos civilizados. Lévi-Strauss, depois dele, constituirá uma antropologia calcada sobre o formalismo da linguística estrutural, a partir de uma oposição entre pensamento selvagem, ou

lógica do sensível, e o pensamento civilizado, dado pela explicitação de um formalismo universal de fundo. Contudo, tais generalizações, necessitam de uma série de ressalvas e explicações, infinitamente complexas não apenas pelas influências mútuas e sobreposições das questões colocadas pelos autores, quanto pela importância dos objetos específicos, povos e instituições, aos quais cada qual dedica-se em estudar (**ANEXO IV**).

O Culturalismo de Franz Boas, O Funcionalismo de Bronislaw Malinowski, o Estrutural-funcionalismo de Alfred Reginald Radcliffe-Brown e retomada Maussiana do legado do *L'anne Sociologique*, fazem parte de um período da institucionalização da antropologia, quando se procurou “enrijecer” os métodos de pesquisa antropológicos, bem como rever criteriosamente algumas das teorias precedentes. Assim, todos se contrapunham ao evolucionismo de autores como Morgan e Frazer, ao difusionismo generalizado da escola alemã intitulada “*cultural studies*”, bem como ao determinismo geográfico da Antropogeografia de Ratzel. Fazem parte de uma geração profundamente preocupada em associar a equidade dos dados à boa teoria. Período em que há, consequentemente, a estruturação das bases da Antropologia, tal como conhecemos hoje. Boas, Malinowski, Radcliffe-Brown e Mauss são, portanto, quatro dos principais pilares teóricos sobre os quais, a despeito das diferenças entre suas abordagens, edifica-se uma mesma disciplina antropológica contemporânea.

2.6.1. Os Noevoelucionistas: meta-narrativas sobre os vetores que impeliram as coletividades humanas à transformação

O evolucionismo do século XIX explica como a cultura se desenvolve, com base em princípios gerais de seu processo evolutivo, ele foi considerado como não científica pelos particularistas históricos no início do século²⁰. Quando a crítica do evolucionismo social clássica tornou-se amplamente aceita, novas abordagens foram dispensadas ao evolucionismo. As teorias evolucionistas modernas têm o cuidado deliberado de evitar especulações etnocêntricas, juízos de valor etc.

Baseadas em teorias da evolução multilinear modernas, as teorias neoevolucionistas começam a ganhar força na década de 1930, passando a ser extensivamente desenvolvidas no período após a Segunda Guerra Mundial, e passando a ser incorporadas tanto por correntes da antropologia quanto da sociologia, sobretudo, a partir da década de 1960. Trata-se de teorias com forte base empírica, a partir das evidências tomadas de disciplinas como a arqueologia, a paleontologia e a história, que objetiva purificar-se de referência a sistemas de valores, morais

ou culturais, buscando afastar-se do evolucionismo do século XIX pela manutenção de um caráter objetivo e descritivo.

As teorias neoevolucionistas, de maneira geral, descartam a ideia de progresso social, fundamental ao evolucionismo social clássico. Além disso, as teorias neoevolucionistas descartam, substituem o simples determinismo pelo probabilismo, argumentando que os acidentes, o acaso ou o incontingente histórico afetam significativamente o processo de evolução social. Mais ainda, elas dão fundamental importância às evidências contrafactuais, passando a pensar os diferentes desenvolvimentos históricos como caminhos alternativos que podem ser comparados e analisados segundo as suas condições de possibilidade. Assim, as teorias neoevolucionistas passam a dar grande importância à evidência empírica, assim como à análise de dados que permita identificar os condicionantes dos processos de evolução sociocultural.

Gordon Childe foi um dos principais expoentes dessa corrente de estudos. O autor realizou uma abrangente análise pré-histórica mostrando evidências da transmissão de traços culturais Africanas e Asiáticas para a Europa. Desse modo, ele buscou combater o racismo científico, provando que ferramentas de povos indígenas da África e Ásia influenciaram profundamente o desenvolvimento das tecnologias dos povos da Europa. Childe explicou a evolução cultural por sua teoria da divergência com modificações de convergência. O autor postulou que as diferentes culturas constituiriam diferentes métodos, com vistas a atender necessidades diferentes. Todavia, o encontro entre culturas faria com que passassem a desenvolver adaptações semelhantes, para resolver problemas semelhantes. Rejeitando a teoria da evolução cultural paralela de Spencer, Childe mostrou que as interações entre culturas contribuíram, por um processo de convergência, para o desenvolvimento de aspectos similares. Childe enfatiza a importância da cultura humana como uma construção social, ao invés de produto de contextos ambientais ou tecnológicos. O autor é muito influente até os dias de hoje, tendo sido o responsável por cunhar termos de uso corrente como "revolução neolítica" e "revolução urbana"⁹². É possível estabelecer uma correlação entre a abordagem de Childe e a abordagem de autores contemporâneos como Jared Diamond.

Leslie White, autor de *A Evolução da Cultura: O desenvolvimento da civilização para a queda de Roma* (1959), tentou criar uma teoria que explica toda a história da humanidade com base

⁹² CHILDE, 1950.

no conceito de energia. Assim, o principal fator que impulsionaria o avanço social seria o tecnológico – ecoando a teoria de Lewis Henry Morgan. Para White, a evolução cultural é determinada pela energia, neste sentido, a cultura avança à medida que aumenta o montante de energia *per capita* aproveitada. Todas as instituições sociais estariam dispostas de maneira a contribuir para a efetividade com a qual o sistema primeiro produz, e depois se apropria e se utiliza da energia disponível. Desse modo, o consumo de energia de uma sociedade daria uma medida de seu grau de avanço. Ele diferencia entre cinco estágios de desenvolvimento humano. No primeiro, as pessoas usariam a energia de seus próprios músculos. No segundo, serviriam-se da energia de animais domésticos. No terceiro, passariam a servir-se da energia das plantas, a partir da revolução agrícola possibilitada pela domesticação de gêneros alimentícios agricultáveis. No quarto, aprendem a usar a energia dos recursos naturais: carvão, petróleo, gás. No quinto, passam a utilizar-se da energia nuclear.

White apresenta uma fórmula. $P = ET$, na qual “E” é uma medida de energia consumida *per capita* por ano, “T” é a medida de eficiência na utilização de energia aproveitada, e “P” representa o grau de desenvolvimento cultural. Segundo o autor, a lei básica da evolução cultural é a de que a cultura evolui à medida que a quantidade de energia aproveitada *per capita* por ano é maior, ou ainda à medida que a eficiência dos meios instrumentais de colocar a energia a serviço do trabalho aumenta. Assim, o progresso se daria em primeiro lugar com o aperfeiçoamento da geração energética, e, em segundo, com o aumento na eficiência no seu emprego técnico. As ideias de White sobre a importância dos fatores tecnológicos foram profundamente influentes. As ideias de White possuem muitas convergências com as obras posteriores de autores que o sucederam, como Gerhard Lenski, ou ainda como astrônomo russo Nikolai Kardashev que propôs a escala de Kardashev. Particularmente, percebo ecos de seus escritos nas teorias sobre a singularidade tecnológica de futuristas como Ray Kurzweil.

Julian Steward, autor da *Teoria da Mudança Cultural: Uma Metodologia de Evolução Multilinear* (1955), criou a teoria da evolução "multilinear", que examinou o modo como as diferentes sociedades adaptam-se a seus respectivos ambientes. Steward rejeitou a noção de progresso do século XIX, em favor de uma teoria da evolução multilinear baseada na noção darwinista de adaptação. As diferentes sociedades deveriam adaptar-se aos seus respectivos ambientes, produzindo diferentes vetores de evolução. Para Steward, seria preciso analisar os recursos adaptativos de cada sociedade, recursos naturais utilizados, formas de organização da produção etc. As culturas mudariam como consequência das mudanças tecnológicas e

institucionais, de modo a possibilitar uma melhor adaptação ao ambiente. Assim, as culturas não evoluíam de acordo com um processo dialético de tipo hegeliano, ou por qualquer teleologia, mas pelas relações adaptativas de sociedades em mudança com um ambiente em mudança. Por essa razão, as culturas não passariam pelos mesmos estágios. Ao invés disso, elas rumariam por diferentes caminhos de acordo com os desafios pelos quais viessem a ser confrontadas, pelas diferentes condições socioambientais. O autor chamou esse processo de "evolução multilinear". Aponto a tecnologia e a economia como os principais fatores a condicionarem a evolução das diferentes sociedades, ainda que reconhecesse a importância de fatores secundários, como os diferentes sistemas políticos, as ideologias e as religiões. Os desenvolvimentos dessas instâncias empurrariam cada uma das sociedades, simultaneamente, em diferentes direções, de onde vem o nome “evolução multilinear”, sendo o processo das sociedades o resultado contingente de diferentes processos⁹³.

Assim como o evolucionismo materialista de Morgan serviu ao materialismo histórico de Engels, a teoria materialista multilinear de Julian Steward será usada em favor de teorias ligadas ao espectro político da esquerda, por via do uso que delas fazem alguns de seus discípulos, entre os quais Eric Wolf e Sidney Mintz. Outro antropólogo, advindo dos estudos de ecologia cultural, tradicionalmente ligado ao espectro político de esquerda foi Marshal Sahlins. Ao longo de sua carreira, Sahlins se afasta dos estudos de ecologia cultural, aproximando-se de uma abordagem propriamente culturalista, ainda que, profundamente marcada pela influência do estruturalismo lévi-straussiano. Contudo, antes disso, Sahlins deu importantes contribuições aos estudos de ecologia cultural. Em seu clássico *Stone Age Economics*, Sahlins cunha o conceito de “sociedades de abundância”, propondo que as chamadas sociedades primitivas não seriam marcadas por suas carências, como parecem supor as hipóteses sobre um “Estado de Natureza”, mas, ao contrário, por significativa abundância, sendo o tempo dedicado a festividades e à vida ritual.

Além disso, Sahlins prepara com Elman Service a edição de “*Evolução e Cultura*” (1960), em que tentam sintetizar as posições de Leslie White e Julian Steward. Para tal, os autores dividiram a evolução das sociedades em "geral" e "específica". A evolução geral seria a tendência dos sistemas culturais e sociais para aumentar em complexidade, organização e a adaptabilidade ao meio ambiente. No entanto, como as várias culturas não são isolados,

⁹³ STEWARD, 1990.

existiria interação e a difusão de tecnologias e instituições. Tais fatos levariam à constituição de diferentes culturas, cada qual com seu processo de evolução particular.

Em seus livros *“Poder e Prestígio”* (1966) e *“As Sociedades Humanas: Uma Introdução à Macrossociologia”* (1974), Gerhard Lenski trata das obras de Leslie White e Lewis Henry Morgan. Ele vê o progresso tecnológico como o fator mais fundamental na evolução das sociedades e culturas. Ao contrário de White, que define a tecnologia como a capacidade de criar e utilizar energia, Lenski se concentra no conceito de “informação”, analisando o seu montante, disponibilidade e usos nas diferentes sociedades. Assim, para Lenski, quanto mais informação e conhecimento, especialmente no que diz respeito ao controle da natureza, uma sociedade dispusesse, mais avançada ela seria. O autor distingue quatro estágios do desenvolvimento humano, com base em avanços na história da comunicação. Na primeira etapa, a informação seria passada tão-somente pelos genes. Na segunda, quando seres humanos ganharem consciência, aprendem a passar informações através da experiência. No terceiro, os seres humanos começam a usar sinais e a desenvolver a lógica. No quarto, eles podem criar símbolos e desenvolver a linguagem complexa e, depois, a escrita. Avanços na tecnologia da comunicação traduzem-se em avanços no sistema econômico e político, afetando a produção, a distribuição de bens, além de outras esferas da vida social. Ele também diferencia as sociedades com base em seu nível tecnológico, de comunicação e economia: (1) de caça e coleta, (2) agrícola, (3) industrial, e cria um subtipo de sociedades atípicas, que chama de (4) especiais (como as sociedades de pesca) (LENSKI, 1966; e LENSKI, 1974).

Talcott Parsons, autor de *Sociedades: “Perspectivas evolutivas e comparativas”* (1966) e *“O Sistema das Sociedades Modernas”* (1971), dividiu o processo da evolução em quatro subprocessos: (1) divisão, que cria subsistemas funcionais a partir do sistema principal, (2) adaptação, que permite aos sistemas evoluírem para versões mais eficientes, (3) inclusão de elementos anteriormente excluídos de dado sistema; e (4) generalização de valores, que aumenta a legitimidade de sistemas cada vez mais complexos. Parsons apresenta os processos em quatro estágios de evolução: (I) primitivo ou forrageamento; (II) arcaico agrícola; (III) clássico ou “histórico”, que usariam teorias formalistas e universalizantes sobre a realidade; e (IV) as culturas empíricas modernas, que se utilizariam da ciência. No entanto, estes estágios seriam apenas uma forma de conceituação geral do processo evolutivo, não se confundindo com o estudo efetivo dos processos de evolução. Parsons desenvolve uma teoria na qual tenta revelar a complexidade dos processos por meio dos quais ocorre a evolução, atendendo a dois

polos de necessidades, sendo o primeiro, e mais fundamental, dado pelas "necessidades" culturais dadas através da evolução dos sistemas de valores de cada comunidade, e o segundo, dado pelas “necessidades ambientais”, que se refletem nas realidades materiais dos sistemas produtivos em diferentes estágios. De modo geral, Parsons indica que essa dinâmica e as direções desses processos são moldados por imperativos culturais e, apenas secundariamente, como resultado de condicionamentos econômicos puros (PARSONS, 1966; e PARSONS, 1971.).

2.6.2. Do Estruturalismo: toda relação de conhecimento instanciada na fina filigrana de um monoide

Na ponta mais extrema do declive que leva as “ciências humanas de uma forma mais densa em modelos vivos a uma outra mais saturada de modelos tirados da linguagem” (FOUCAULT, M. 2002, p.498), está o estruturalismo antropológico que, ao pensar as sociedades humanas a partir do paradigma proposto pela linguística estrutural, passa a privilegiar as comparações sincrônicas aos processos de transformação diacrônicos. Contudo, antes de abordar o estruturalismo antropológico, faz-se necessário compreender o movimento estruturalista de maneira mais ampla. Chamou-se de movimento estruturalista a tendência ocorrida de forma quase simultânea em diversos ramos das ciências humanas, artes e matemática no período entre os anos de 1929 e 1970: em Linguística (Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson), Antropologia (Claude Lévi-Strauss), Psicologia do Desenvolvimento (Jean Piaget), Psicanálise (Jacques Lacan), em Literatura (Raymond Queneau) e em Matemática (Nicolas Bourbaki). O movimento estruturalista se baseou na análise da linguagem e das representações, seja das instituições, da linguagem natural ou da linguagem matemática.

De modo geral, podemos dizer que o estruturalismo envolve a abstração da especificidade dos referentes e a identificação sistemática de padrões relacionais. Isto é, as relações precedem aos termos nas análises estruturalistas. Em matemática, alguns apontam Richard Dedekind (1888) como predecessor do estruturalismo. O autor descreveu os números inteiros positivos (1, 2, 3,...) como posições relativas na infinita progressão de elementos. Assim, as posições relativas, ao invés dos próprios objetos descontínuos aos quais se referem os números, lhe emprestariam realidade. Dois sistemas desse tipo teriam, portanto, a mesma estrutura, sendo isomorfos e para efeitos da matemática seria irrelevante qual deles usar. No âmbito da filosofia, é preciso citar a influência do logicismo de Russell e Whitehead, i.e., a tentativa de reduzir a matemática às estruturas da lógica formal. Todavia, o estruturalismo matemático

encontrou na teoria conjuntista e, depois, na teoria das categorias, os instrumentos por meio dos quais se buscou mapear o conjunto dos desenvolvimentos teóricos da matemática em acordo com princípios estruturalistas. O prestígio da teoria conjuntista advinha da sua capacidade de não apenas “mapear” e, assim, unificar diferentes ramos da matemática – geometria projetiva, métrica, topologia etc. – mas pelas descobertas que possibilitou no próprio campo da física. Nas palavras de Newman:

The theory is a supreme example of the art of mathematical abstraction. It is concerned only with the fine filigree of underlying relationships; it is the most powerful instrument yet invented for illuminating structure. [...] In a little more than a century it has effected a remarkable unification of mathematics, revealing connections between parts of algebra and geometry that were long considered distinct and unrelated. Wherever groups disclosed themselves, or could be introduced, simplicity crystallized out of comparative chaos. Group theory has also helped physicists penetrate to the basic structure of the phenomenal world, to catch glimpses of innermost pattern and relationship (NEWMAN *apud* SAMPAIO, 1982, p.16)

Desse modo, o estruturalismo possui como metáfora-chave as relações estruturais evidenciadas pelo fato de que diferentes ramos da matemática podem ser “traduzidos” ou “mapeados” em termos de outros ramos, usualmente da teoria dos conjuntos e teoria das categorias que passam, doravante, a serem pensadas, elas mesmas, como estruturas mais primitivas, ou como os instrumentos que revelam tais estruturas primitivas na interseção com outros ramos da matemática – há aí uma importante ambiguidade. A própria sequência dos números naturais, por exemplo, pode ser mapeada em termos da teoria dos conjuntos da seguinte maneira:

$$0 = \emptyset$$

$$1 = \{\emptyset\}$$

$$2 = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$$

$$3 = \{\emptyset, \{\emptyset\}, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}$$

Shapiro e Resnik sustentam que todas as teorias matemáticas descrevem estruturas mais profundas. Esta posição é conhecida como estruturalismo matemático (SHAPIRO, 1997; RESNIK 1997). Assim, de forma derivada, as teorias matemáticas desvelam relações, não entre elementos concretos, mas entre posições articuladas a partir de uma estrutura de fundo. Os sistemas seriam assim instâncias de estruturas, suas manifestações visíveis ou

instanciações. Na opinião de Shapiro, as estruturas não são ontologicamente dependentes da existência de sistemas que lhes instanciem. Assim, as estruturas seriam entidades abstratas platônicas.

O estruturalismo descreve a noção de uma estrutura de maneira um tanto circular. A estrutura é descrita por via de posições que estão em relação umas com as outras, mas uma posição não pode ser descrita de forma independente da estrutura a que pertence. Para o estruturalista, a noção de estrutura é um conceito primitivo, que não pode ser definido em termos mais fundamentais. Na melhor das hipóteses, seria possível construir uma teoria axiomática de estruturas das estruturas.

Tal como mostrado por Sampaio, ao apresentar de modo construtivo a noção de conjunto, os matemáticos costumam utilizar um par ordenado (C, o) , sendo C um conjunto e o uma operação atuando sobre os elementos de C . A partir daí, pode-se introduzir um por vez os axiomas da teoria conjungiste, produzindo uma hierarquia de estruturas algébricas sucessivamente menos gerais e mais complexas. Usualmente, as propriedades são inseridas na seguinte ordem: fechamento, associatividade, existência do elemento neutro, irreversibilidade e comutatividade. Desse modo, cada uma das propriedades institui uma estrutura algébrica Grupóide (fechamento: $\forall ci, cj \in C, \exists$ um único $ck \in C$, t.q. $ci \circ cj = ck$), Semigrupo (associatividade: $\forall ci, cj, ck \in C$ tem-se necessariamente $(ci \circ cj) \circ ck = ci \circ (cj \circ ck)$), Monóide (existência de um elemento neutro: $\exists$ um único $co \in C$, t.q. $\forall ci \in C$ tem-se $ci \circ co = co \circ ci = ci$), Grupo (irreversibilidade: $\forall ci \in C, \exists cj \in C$, t.q. $ci \circ cj = co$, por definição: $cj = ci^{-1}$) e Grupo Abelianiano (comutatividade: $\forall ci \in C, \exists cj \in C$, t.q. $ci \circ cj = cj \circ ci$). Sampaio chama atenção para o fato de que a introdução do elemento neutro é feita de uma vez, sendo tal elemento neutro à esquerda e à direita. Tal operação seria responsável por criar simetria e, assim, o caráter combinatório e sincrônico do monóide, a entidade matemática mais fundamental, ou a primeira instanciação matemática da estrutura. Como veremos mais à frente, os princípios de constituição da teoria de conjuntos vão ter importância fundamental tanto nas concepções antropológicas de Claude Lévi-Strauss, quanto no Estruturalismo Genético de Jean Piaget.

2.6.2.1. O Estrutural Realismo

O conceito de *Estrutural Realismo* foi introduzido na filosofia da ciência por John Worrall em 1989. Em certo sentido, tal conceito permite ultrapassar o impasse que resulta como uma

maneira de tomar a sério tanto o argumento segundo o qual “não há milagres”, de modo que o fato de as teorias científicas propiciarem o controle técnico de diversos fenômenos indicaria a realidade do referente empírico que descrevem, quanto o argumento “meta-indução”, segundo o qual a sucessiva substituição das teorias a cada período histórico implicaria que, também, nossas verdades científicas viriam a ser abandonadas. Segundo o Estrutural Realismo, a estrutura lógico-matemática das teorias científicas, para além de seus referenciais empíricos, seria verdadeira (WORALL, 1989).

Worrall traça uma constelação de predecessores da visão estrutural realista, na qual figuram matemáticos como Henri Poincaré e Pierre Duhem, filósofos como Ernst Cassirer, Schlick Moritz, Rudolf Carnap e Bertrand Russell, e cientistas como Arthur Eddington, Grover Maxwell e Hermann Weyl. É possível distinguir duas modalidades do realismo estrutural, uma versão fraca ou epistemológica, de origem Kantiana, segundo a qual não seríamos capazes de apreender nada a respeito do mundo objetivo, mas apenas sobre nossos próprios *aprioris* cognitivos, e uma versão forte, ou ontológica, segundo a qual haveria uma homologia entre as estruturas mentais e as estruturas do mundo (LADYMANN, 2009).

2.6.2.2. O Estruturalismo Linguístico

Outra importante instanciação do estruturalismo se deu com a linguística estrutural, surgida a partir dos trabalhos seminais de Ferdinand de Saussure. A principal noção do estruturalismo saussuriano é a de que, em decorrência da arbitrariedade do signo linguístico, a linguagem pode ser analisada como sistema formal de articulações entre significantes e significados. Saussure reconhecia também a existência de referentes linguísticos, mas estes estariam fora do escopo de seu estudo. Assim, eliminando referentes exteriores, fechava a língua sobre si mesma em relações sistêmicas. Os sons, formando palavras, viriam a se tornar significantes por contraporem-se uns aos outros em acordo com um sistema fonético coeso. Tem especial importância o fato de que cada língua seleciona certos sons diacríticos para criar tais oposições, todos os demais sons perdendo a capacidade de significar. Os signos (significante mais significado) remetem a referentes, mas sua significação advém exclusivamente do regramento de certa gramática. O sistema fonético, a gramática e o sentido da língua independeriam dos sons selecionados para se tornarem significantes.

Para Saussure, a língua possui tanto uma dimensão diacrônica (Parole), quanto uma dimensão estrutural sincrônica (Langue) que os falantes aprenderiam ao articular de maneira

inconsciente. Todavia, toda língua possuiria uma instabilidade interna, um perpétuo desequilíbrio, de modo que se transforma de maneiras previsíveis ao longo do tempo. A capacidade da linguística de prever tais transformações lhe conferiu uma cientificidade superior às demais ciências direcionadas ao fenômeno humano. A linguística estrutural saussuriana inspirou importantes teóricos, que compartilhavam de suas premissas básicas, aprofundando certos pontos de sua teoria e criticando outros. Na Europa, inspirou o desenvolvimento da linguística da Escola de Praga, a partir dos trabalhos pioneiros de Nikolay Trubetzkoy e Roman Jakobson, e da Escola de Copenhague, capitaneada por Louis Hjelmslev. Nos Estados Unidos, inspirou os estudos de Bloomfield e seus alunos, bem como os estudos contemporâneos da gramática geral de Noam Chomsky.

2.6.2.3. Claude Lévi-Strauss e a Instanciação da Estrutura no Campo Antropológico

Lévi-Strauss pretendeu aplicar os métodos desenvolvidos pela Linguística Estrutural de Saussure, Jakobson e Turbetskoi, bem como as metáforas da matemática conjuntista do grupo Bourbaki, no seio das análises antropológicas, centrando-se principalmente sobre a análise das sociedades e culturas ameríndias. De certo modo, o empreendimento do estruturalismo lévi-straussiano baseia-se em uma ontologia que pende de maneira instável entre as hipóteses forte e fraca do estrutural realismo. Para o estruturalismo lévi-straussiano, a mente emerge como uma sorte de processador de informações, que se constituem em padrões de diferenças significantes. Assim, tudo se passa como se a mente humana, agindo de forma mais ou menos arbitrária sobre certos elementos distintivos do meio-ambiente, criasse um mosaico de oposições, gerando padrões, que refletiriam os universais subjacentes da cognição humana. Mas, considerando que os mecanismos neurológicos que lastreiam a cognição são eles mesmos parte da natureza, esses seriam padrões do mundo natural. Os padrões seriam constitutivos tanto da mente quanto da natureza, de modo que as fronteiras entre sujeito e objeto acabam sendo borradas. Todavia, a separação entre representação e mundo representado não pode ser inteiramente desfeita. Assim, a percepção se constituiria de sucessivas decodificações de padrões, a partir de representações internas, constituindo-se em múltiplos códigos, que decorreriam da aplicação de padrões internos ao mundo sensível. As instituições sociais, por sua vez, se estruturariam a partir dos mesmos universais da cognição humana.

Uma estrutura seria o modo de organização suprassistemas. Os diversos sistemas, de instituições, línguas e mitos seriam instanciações contingentes, ou manifestações da estrutura

profunda. De fato, a noção de estrutura supõe que o comportamento de um conjunto de sistemas depende da forma pela qual os termos se reportam uns aos outros, a despeito da natureza específica desses elementos. Em outras palavras, as relações antecederiam os termos. Além disso, as propriedades da estrutura permitiriam prever o modo como a alteração de uma de dado conjunto de relações afetaria os sistemas em jogo. Haveria uma coesão estrutural, imperceptível pela análise de cada um dos sistemas isolados, que se revelaria pelo estudo das relações entre sistemas, ou pelas transformações entre os estados de um mesmo sistema. Entretanto, não se trata de uma abstração modelar, se o modelo abstrato se opõe ao material, a estrutura seria reconhecida na própria estruturação da experiência, em contiguidade com o real.

É o conceito de estrutura que confere unidade ao conjunto da obra de Lévi-Strauss, ainda que se possa notar profundas modificações passando de sua primeira fase em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, por via de interregno de *O Totemismo Hoje* e *O Pensamento Selvagem*, até a sua fase final com a tetralogia *Mitológicas*, e seus desenvolvimentos subsequentes sobre a mitologia ameríndia – *Via das Máscaras*, *A Oleira Ciumenta* e *História de Lince*.

Em sua obra *Estruturas Elementares do Parentesco*, Lévi-Strauss retoma a noção de cultura proposta pelo iluminismo francês, e considera a proibição do incesto, isto é, proibição de casamento com alguma categoria de parentes, como norma fundadora da cultura humana, sendo assim universal. *Estruturas* é uma obra penetrada de ideias que, em certo plano, parecem remontar às teorias contratualistas dos séculos XVII e XVIII (Rousseau, Hobbes etc.), com uma concepção de “Estado de Natureza” e de uma gênese imaginária da sociedade. Tal obra tem o mérito fundamental de analisar, com extremo rigor formal, o tema da proibição do incesto (proeminente desde os teóricos vitorianos), retrabalhando as questões dos três grandes paradigmas explicativos das ciências humanas (biológico, econômico-jural e linguístico). A passagem da natureza à cultura será definida como uma passagem da natureza à sociedade, sendo a *regra* da proibição do incesto (que é *norma* universal da humanidade) a condição transcendental de sua instituição; e o sistema de parentesco, reconhecido como mecanismo de regulamentação da aliança entre grupos, já um sistema semiológico. Vê-se assim encontrarem-se: norma, regra e sistema, com o benefício adicional de produzirem em seu entrecruzamento soluções de admirável rendimento etnográfico, que serão exploradas, sobretudo, na segunda metade do livro, onde se passa da “teoria geral” que havia sido

esboçada nos primeiros dez capítulos a uma “teoria restrita”, focada sobre as estruturas elementares do parentesco tal como aparecem entre povos de diversas regiões (China, Índia, Austrália, entre outros). Pode-se, ainda, dizer que nesta obra subsiste certa concepção evolucionista, constituindo três etapas (que parece remontar, de algum modo, aos três estados de Comte, ou ainda à clássica distinção entre “Selvagens”, “Bárbaros” e “Civilizados”), partindo das formas elementares do parentesco, nas quais o casamento seria prescritivo (troca restrita bilateral) passando às semi-complexas, onde ele observa regras prescritivas e restritivas (troca restrita unilateral); para, por fim, chegar às complexas, onde seguiria apenas uma restrição (troca generalizada). Nos sistemas elementares, a proibição do incesto é acompanhada de uma prescrição de casamento dentro de uma determinada “classe” de parentes; a proibição do incesto é a face negativa (interdição ao nível das *relações* – não devo casar com *esta* ou *aquela* mulher) da qual a exogamia (prescrição de casamento dentro de uma *classe* de parentes – donde: tenho que casar dentro de tal *categoria de parentes*) é a positiva. Todavia, a passagem das formas elementares às complexas não seria necessária, haveria sociedades frias, com história estacionária, seguindo um modelo mecânico, e sociedades quentes, em contínua transformação, com história cumulativa, seguindo um modelo estatístico, ou termodinâmico. Nas obras subsequentes, a “estrutura” não mais encontrará suporte sociológico, mas terá um papel mais marcadamente cognitivo.

O “Totemismo Hoje” e o “Pensamento Selvagem” aparecem, de algum modo, como obras intermediárias do autor neste processo de *cognitivização*. Aí buscando explicar mecanismos universais do intelecto humano, subjacentes à ‘Razão ocidental’, o autor trabalha sobre a dissociação de uma descontinuidade combinatória (totemismo) e de uma continuidade diferencial (sacrifício); a distinção entre as transformações estruturais e históricas, ou seriais; bem como a distinção entre mito e ciência, ou mito e filosofia, em que o mito figura como um tipo de ‘Razão’ imersa no sensível.

O conjunto de estudos em que Lévi-Strauss se dedica aos mitos dos ameríndios – sobretudo em as “Mitológicas”, seu empreendimento de maior fôlego – submete as bases das ciências humanas e da “Razão” ocidental ao encontro com um pensamento “outro”, irreduzível aos conceitos de “cultura” e “sociedade”, mas igualmente apto a engendrar formas de socialização. O plano propriamente *Metalógico* em que as análises estruturalistas se põem a acompanhar os fluxos materiais e semióticos tratados pela mitologia ameríndia lhe permite atravessar transversalmente os planos de análise, *sociológico* e *psicológico*. Doravante, as

sociedades passam a aparecer como modos de atualização de um pensamento mais geral, ou encarnações específicas do espírito humano – os sujeitos individuais tendem a ser retirados da análise: “*Não pretendemos [...] mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia.*” (LEVI-STRAUSS, 2004, p.31). Por outro lado, a antinomia Natureza e Cultura, que fora usada como um recurso heurístico em *As Estruturas*, será agora deslocada, servindo à aproximação da imaginação conceitual nativa, que se utilizaria de categorias do sensível (o cru e o cozido, o nu e o vestido etc.). Poderíamos dizer que Lévi-Strauss faz uma verdadeira “etnografia da imaginação nativa”, etnografia esta que se molda segundo a forma de seu objeto, rompendo com o conceito de sociedade e o foco na integração de grupos corporados, característica do modelo monográfico do funcionalismo britânico⁹⁴, tanto quanto com o tipo de unidade subjetiva suposta pelo culturalismo americano. Mas os dois movimentos que o permitem atravessar transversalmente as antinomias Indivíduo e Sociedade, Natureza e Cultura, são parcialmente controlados por um terceiro, que restaura a oposição entre Primitivos e Civilizados, não por uma distensão evolutiva, mas como fundo e forma. De fato, nesse ponto, a obra de Lévi-Strauss apresenta algumas ambiguidades. Em certo sentido, o autor confere aos discursos do antropólogo e à mitologia um mesmo estatuto ontológico, mas, em outro, pretende retomar a mitologia em um plano de abstração superior. Na abertura de “O Cru e o Cozido”, escreve:

O pensamento mítico, totalmente alheio a preocupações com o ponto de partida e chegada bem definidos, não efetua percursos completos: sempre lhe resta algo a perfazer. Como os ritos, o mitos são *in-termináveis*. E, querendo imitar o movimento espontâneo do pensamento mítico, nosso empreendimento, igualmente curto demais e longo demais, teve de se curvar às suas exigências e respeitar seu ritmo. **Assim, este livro sobre os mitos é, a seu modo, um mito.** Supondo-se que possua uma unidade, esta só aparecerá a quem e além do texto. Na melhor das hipóteses, será estabelecida no espírito do leitor (LÉVI-STRAUSS, 2004, p.24, grifo meu)

Todavia, mais à frente explica:

Como os mitos se fundam, eles próprios, em códigos de segunda ordem (sendo os de primeira ordem aqueles em que se consiste a linguagem), **este livro forneceria o esboço de um código de terceira ordem**, destinado a garantir a tradutibilidade recíproca de vários mitos. (*ibid*, p.31)

⁹⁴ “Assuming the universal presence and significance of reciprocity, **structuralism took as its major problem that of how society and its parts are conceptualized**. Thus it completely reversed the orientation of functionalism, which took this kind of conceptualization for granted and focused its attention on the problem of integration” (WAGNER, 1974, p. 101 – grifos meus). (substituir pelo sobrenome)

Um pouquinho mais à frente ameniza:

Mas, tanto quanto os outros códigos, este não é inventado ou recebido de fora. É imanente à própria mitologia, onde apenas o descobrimos” (*ibid*, p.31)

Há assim um mecanismo recursivo que permite estabelecer três níveis (e não mais etapas) de abstração, e essa é uma estrutura mais ou menos perene em sua obra. Assim é que, após “acompanhar o movimento espontâneo do mito”, durante os três volumes de as “Mitológicas”, Lévi-Strauss pôde concluir, no *Finale* de “O Homem Nu”, que a sua ‘variante do mito’ difere das demais, posto ser ali ‘que os mitos tomam consciência de si mesmos’, como se o mito operando-se recursivamente sobre si mesmo desvelasse a própria estrutura. Nas palavras do autor:

Na medida em que consiste em tornar explícito um sistema de relações que as outras variantes apenas incorporavam, ela [a análise estrutural] as integra a si própria e integra a si própria a elas em um novo plano, onde a fusão definitiva do conteúdo e da forma pode tomar lugar (...) A estrutura do mito, tendo sido revelada à si própria, encerra a série de seus possíveis desenvolvimentos (LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 628. Tradução minha)

Poder-se-ia pensar que a totalização do mito pelo antropólogo – que teria ‘acesso privilegiado’ ao espírito humano – persiste nas análises de Lévi-Strauss, que constitui do mito imagem homóloga, mas sem jamais fundir-se a ele, evoluindo em outro plano’. Mas tal perspectiva resulta, afinal, de uma tomada de posição que não nos parece ser a única saída possível. Viveiros de Castro cita um debate implícito entre Lévi-Strauss e Paul Ricoeur:

“É preciso escolher o lado em que se está. Os mitos não dizem nada capaz de nos instruir sobre a ordem do mundo, a natureza do real, a origem do homem ou o seu destino” Em troca, prossegue o autor, “os mitos nos ensinam muito sobre as sociedades de onde provêm, e, sobretudo, sobre certos modos fundamentais (e universais) de operação do espírito humano” (LÉVI-STRAUSS *apud* Viveiros de Castro, 2002, p.133)

Assim é que o mito será tomado pelo antropólogo no plano da pura linguagem – representação que representa a si mesma. E, desse modo, aquilo de que falam não teria conexão com o ‘real’, mas, tão-somente, tais imagens de pensamento remetendo-se umas às outras poderiam revelar uma lógica das qualidades sensíveis. Leia-se: uma mesma lógica comum ao espírito humano, tal como atualizada por uma humanidade específica, para quem a razão não se encontraria separada de um conjunto de analogias sensíveis. Diz Lévi-Strauss:

“Ora, o que pretendemos esboçar é justamente uma sintaxe da mitologia sul-americana” (2004a, p.26). É que utilizando o modelo da linguística estrutural para fazer uma conexão entre o mito e a nossa lógica, essa era uma consequência quase necessária. Foucault comenta:

Enfim, [...] [uma] consequência que se estende, sem dúvida, até nós: a teoria binária do signo, a que funda, desde o século XVII, toda a ciência geral do signo, está ligada, segundo uma relação fundamental, à uma teoria geral da representação. Se o signo é a pura e simples ligação de um significante com um significado (ligação que é arbitrária ou não, voluntária ou imposta, individual ou coletiva), de todo modo a relação só pode ser estabelecida no elemento geral da representação: o significante e o significado só são ligados na medida em que um e outro são (ou foram ou podem ser) representados e em que um representa atualmente o outro. Era, pois, necessário que a teoria clássica do signo desse a si própria, como fundamento e justificação filosófica, uma ‘ideologia’, isto é, uma análise geral de todas as formas da representação, desde a sensação elementar até a ideia abstrata e complexa. Era igualmente necessário que, reencontrando o projeto de uma semiologia geral, Saussure desse ao signo uma definição que pôde parecer ‘psicologista’ (ligação de um conceito com uma imagem): é que, de fato, ele redescobria aí a condição clássica para pensar a natureza binária do signo. (FOUCAULT, 2002, p. 92-93)

Na obra de Lévi-Strauss, a noção de ideologia, tomada de Marx, oscila entre dois polos, um descritivo, como, a exemplo da mitologia, um sistema de ideias de determinada cultura, seu esquema de interpretação do mundo; e outro negativo, como forma de mascarar realidades e, em especial, as contradições entre a sociedade real em que se vive a imagem ideal que se tem da mesma, ou tão-somente justificar um estado de coisas. Assim, os mitos deveriam ser pensados a partir de certas formas de existência, mas não como expressivo das mesmas, senão como estruturalmente ligados às mesmas. Em uma passagem de “Lógica do Sentido”, Deleuze introduz uma ideia que nos ajudará a prosseguir com a questão:

Lévi-Strauss indica um paradoxo análogo ao de Lacan sob a forma de uma antinomia: dadas duas séries, uma significante e outra significada, uma apresenta um excesso e a outra apresenta uma falta, pelos quais se relacionam uma e a outra em eterno desequilíbrio, em perpétuo deslocamento (DELEUZE, 2003, p.51)

O referido paradoxo, que não se deve esquecer, tem profundas implicações nos modos de conceber a mecânica dos jogos da representação (em que se fundam as ciências humanas), pode ser pensado ao menos em dois níveis distintos, entre os quais oscila a obra de Lévi-Strauss: 1) Pode-se considerar que significantes e significados, entendidos respectivamente

como imagem-coisa e conceito, estejam dispostos em duas séries heterogêneas, discerníveis a partir de um “elemento paradoxal”, que aparece, a um só tempo, em uma das séries como excesso, e na outra como falta – digamos, um som que não quer dizer nada⁹⁵. Assim, o próprio fenômeno de um ponto de “diferenciação assimétrica”⁹⁶ (diferença nos modos de diferir) articula e define, pelo excesso e pela falta, as séries. O que significa dizer que a diferença entre as séries é mais real que as séries por si mesmas, e que a fronteira entre elas é passível de deslocamento. 2) Uma outra explicação possível é que, em certo sentido, ameniza o sentido “forte” da primeira, é uma de cunho propriamente semiológico, que estabelece uma mudança de patamares de pensamento/realidade. Trata-se de uma transposição da relação entre conceito e imagens para o plano da linguagem, mas em que se preserva o lugar das coisas. Assim, desliza-se de um plano ontológico para um plano semântico e epistemológico. Essa mudança acompanha uma cisão entre níveis de significação no interior da própria linguagem. Em outras palavras, é preciso que a linguagem não apenas tenha referentes extrínsecos, as coisas (essas sim ontologicamente garantidas), mas que tenha a si mesma como referente. Nesse caso, há um elemento extrínseco às relações autorreferentes da linguagem onde se produzem os significantes e os significados.

A segunda explicação permite às análises de Lévi-Strauss considerarem que os mitos, diversamente da ciência, não falam sobre e a respeito, mas, como pura linguagem, através e a despeito, das coisas. A separação entre a mensagem e os referentes pelos quais se articulam os códigos (zoológico, botânico, astronômico etc.) está no cerne deste tipo de análise, dado que permite discernir no interior do mito um conjunto de relações metalinguísticas (e que, portanto, estão além da linguagem) constantes⁹⁷. Segundo o autor:

a função significante do mito não é exercida pela linguagem mas sobre ela: a linguagem contingente de cada narrador é sempre suficiente para transmitir um sistema de significados envolvidos por um processo metalinguístico e do qual o valor operacional permanece mais ou menos constante de uma linguagem para a outra. (LÉVI-STRAUSS, 1990, p.649, tradução minha)

⁹⁵ O excesso na série signifiante (o “significante flutuante”) aparece sob a forma de “casa vazia”, não significada, enquanto a falta na série significada (o “significado flutuado”) aparece sob a forma de “peão supranumerário” (DELEUZE, 2003, pp.51-54).

⁹⁶ Tomo de empréstimo de STRATHERN, 1988.

⁹⁷ É justamente neste plano que as análises de Lévi-Strauss têm o caráter “acrônico” apontado por Goldman, que torna possível isolar certas estruturas mentais invariantes (Cf. Goldman, 1999). Segundo aponta o próprio Lévi-Strauss, evocando a distinção saussureana, a língua (“*Langue*”), em oposição à palavra (“*parole*”), é um domínio de um tempo reversível (LÉVI-STRAUSS, 1973, p.240).

O conceito de estrutura sintática profunda permite mesmo pensar em uma tripartição analítica da linguagem, entre a estrutura pura (ou pura forma), que articula morfemas, a estrutura dos sons, imagens acústicas (significantes), que articula fonemas, e a estrutura dos sentidos (significados), que articula semantemas (LÉVI-STRAUSS, 1973, p.242).

Lévi-Strauss pensa da seguinte forma sobre as diferentes manifestações da estrutura, quando reduzida a sua representação mínima, seria matemática; quando manifesta através de imagens acústicas (significantes), constituiria a música; e quando manifesta na estruturação dos significados, ou dos sentidos, faria emergir os mitos. Assim como a música afetaria os corpos, produzindo uma sincronização dos movimentos, os mitos afetariam o “organismo” social permitindo a coordenação dos ritmos e da pulsação da sociedade, marcado pelos ritos, festas e cerimônias, por via da estruturação dos significados que regulam a vida em sociedade.

2.6.3. A Perspectiva Fenomenológica como Contraponto da Estrutura

No início desta tese, busquei apresentar o modo como a utilização do conjunto de regras da perspectiva pictórica dá a ver os condicionantes do ponto de vista subjetivo e particular, que incorporado à própria obra de arte, permite que se possa objetificar a subjetividade, tornando possível, ao menos imaginariamente, eliminar seu viés para aceder a um ponto de vista dos pontos de vistas, ou ao ponto de vista transcendente. Podemos dizer que o estruturalismo, ao considerar os homens como ponto de instanciação, ou articulação de estruturas diversas, acaba sancionando a busca pela transcendência do ponto de vista em primeira pessoa, assim como a dissolução do homem como objeto de conhecimento. Nesse sentido, o estruturalismo ataca frontalmente a visão do sujeito tal como delineado pela fenomenologia, nos termos de Lévi-Strauss: “esta criança insuportavelmente mimada que tem ocupado a cena filosófica por muito tempo[...]” (CF. LÉVI-STRAUSS, 1990, p. 687). Parte considerável da antropologia pós-estruturalista busca restituir a importância do sujeito. Por essa razão, faz-se necessário apresentar brevemente os delineamentos gerais da fenomenologia.

Originalmente, no século XVIII, a palavra “fenomenologia” se referia a uma teoria das aparências, ou das sensações, fundamental ao conhecimento empírico⁹⁸. Os fenômenos

⁹⁸ The Latin term “Phenomenologia” was introduced by Christoph Friedrich Oetinger in 1736. Subsequently, the German term “Phänomenologia” was used by Johann Heinrich Lambert, a follower of Christian Wolff.

constituíriam o mundo das sensações puras a partir das quais se estruturariam as representações do mundo, isto é, os dados primários da experiência a partir dos quais construiríamos quaisquer conhecimentos.

A fenomenologia pode ser pensada como o estudo da estrutura da consciência tal como experienciada em primeira pessoa. A estrutura central da experiência seria a sua intencionalidade, direcionada para algo exterior, experienciado como objeto. A perspectiva fenomenológica ganha autonomia no âmbito da filosofia, a partir do início do século XX, com os trabalhos de Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty e outros. Observa-se uma segunda onda de interesse pela fenomenologia, a partir da emergência da moderna neurociência e da filosofia da mente, fundindo no pensar o objeto e o sujeito da reflexão.

A fenomenologia dedica-se ao estudo dos fenômenos, isto é, da aparência das coisas, ou dos aspectos das coisas que podem se dar a experiências, ou ainda do modo como se estrutura a nossa experiência do mundo. A fenomenologia estuda a experiência dos fenômenos, do ponto de vista da subjetividade. Assim, esse campo de conhecimento pode ser distinto de outros campos da filosofia, tais como ontologia, epistemologia, lógica, ética etc. Em termos gerais, a fenomenologia estuda a estrutura de toda uma gama de experiências, percepção, ação, pensamento, memória, imaginação, emoção, desejo, percepção sinestésica, ações, atividades sociais, atividade linguística etc., a partir do modo em que se afiguram para o sujeito em primeira pessoa. As experiências dos fenômenos incluiriam o que Husserl chamou de intencionalidade, isto é, a direcionalidade da experiência em relação a certa classe de fenômenos, a propriedade da consciência de direcionar-se a algo, a um fenômeno, desdobrando-o no tempo.

A fenomenologia, tal como a conhecemos, foi lançada por Husserl, na sua obra “*Logical Investigations*” (1900-01). Husserl criou uma continuidade entre a teoria psicológica de Franz Brentano e William James, e os desenvolvimentos lógicos e semânticos de Bernard Bolzano e Gottlob Frege.

De acordo com a fenomenologia clássica de Husserl, a nossa experiência se volta para uma classe de fenômenos, por intermédio de pensamentos, ideias, imagens etc., que constituem o conteúdo manifesto de determinada experiência. A estrutura intencional da consciência

Immanuel Kant used the term occasionally in various writings, as did Johann Gottlieb Fichte. In 1807, G. W. F. Hegel wrote a book titled *Phänomenologie des Geistes* (usually translated as *Phenomenology of Spirit*).

implica na análise de diversas formas de experiência, entre as quais a percepção temporal, espacial, da atenção, da autoconsciência, do ser em diferentes papéis, da ação incorporada, incluindo a percepção sensorial, percepção de outras pessoas, do uso da linguagem, as interações sociais, as atividades cotidianas. Além disso, inclui a reflexão sobre os condicionantes da intencionalidade, incluindo o corpo, as habilidades, o contexto cultural, a linguagem, o contexto social etc. Assim, a fenomenologia leva da experiência consciente, e pela experiência consciente, às suas condições de possibilidade. As experiências não são apenas passivas, mas ativas, fruto de um movimento de engajamento da consciência subjetiva no mundo. Nos refletimos sobre as diversas formas de experiência por meio da experiência. Quer por meio da descrição da experiência, tal como encontramos em nosso passado (Husserl e Merleau-Ponty), ou por meio de interpretação em relação a traços relevantes do contexto social ou linguístico revelados pela hermenêutica (Heidegger), em todo caso, pela seleção de pontos notáveis da experiência. Husserl chamou de *noema* ao conteúdo das experiências.

Na obra “*Psychology from an Empirical Standpoint*” (1874), Franz Brentano usou o termo Fenomenologia para caracterizar o que chamou de “psicologia descritiva”, em oposição ao que chamou de “psicologia genética”. Enquanto a psicologia genética buscava as causas dos fenômenos mentais, a psicologia descritiva definiria e classificaria os fenômenos mentais, incluindo percepção, julgamento e emoção. Os fenômenos seriam as coisas como se dão à consciência, quer em percepção, imaginação, pensamento ou volição. Para Brentano, cada fenômeno, ou ato de consciência, seria direcionado para certos objetos.

Em “*Theory of Science*” (1835), Bolzano distingue entre representações subjetivas e objetivas. Bolzano critica Kant, assim como as tradições empiristas e racionalistas, por falharem em estabelecer essa distinção. Essa falha acarretaria o equacionamento dos fenômenos à mera subjetividade. A lógica teria por objeto ideias objetivas, possibilitando a formulação de teorias tão objetivas quanto as da ciência. A psicologia, por seu turno, estudaria as ideias subjetivas, o conteúdo da atividade mental em mentes particulares e momentos específicos.

Husserl quis abranger ambas em uma única disciplina. Ao longo de sua obra passa a distinguir entre *noesis*, o processo intencional da consciência, e *noema*, os objetos como se dão à consciência. Para Husserl, a fenomenologia integraria uma sorte de lógica com uma sorte de psicologia. Descreve tipos de experiência ou atos de consciências, e assim como

conteúdos objetivos da consciência, compartilháveis e, em algum sentido, objetivos. De um lado, os mecanismos mentais, de outro, os seus conteúdos.

Husserl começa suas considerações sobre a consciência do tempo com base nos estudos de seu mestre Bretano. O interesse maior de Bretano se refere à continuidade subjetiva e perceptual do presente em oposição à concepção segundo a qual o presente é um ponto finito entre o passado e o futuro. A pergunta que Bretano se coloca é a de como podemos escutar um som de um instrumento, como um oboé, como contínuo, se cada presente é finito. A hipótese de Bretano é a de que só se ouve o som do presente, mas que a experiência passada enriquece essa percepção. O problema da formulação de Bretano é que ela impõe uma fragmentação do agora em diversos “agoras” associados, ao invés de um agora contínuo que se estende ao passado e se abre ao futuro. Husserl resolve este problema distinguindo entre a “retenção” de uma experiência e a “reprodução” de uma experiência. A retenção se referiria a uma continuidade perceptiva; já a reprodução é a reconstrução do passado através da memória. Para Husserl, assim como haveria uma continuidade perceptiva do presente em relação ao passado, as “retenções”, haveria também uma continuidade perspectiva e expectacional com o futuro próximo, que chama de protensões. As protensões são continuações do presente no tempo tomado como um todo, antecipações de outros presentes, o fruto da consciência de um todo em desenvolvimento, ou da consciência parcial de um tempo que se sabe todo. Assim, se determinada protensão difere do futuro real, então isso interfere de maneira fundamental na forma que toma a retenção do passado. Essa descrição da percepção no tempo é fundamental visto que pode se constituir na chave que permite conectar a estrutura sincrônica à experiência da diacronia, os esquemas e mapeamentos mentais com sua atualização em determinada trajetória de vida desdobrando-se no tempo – no que diz respeito a questões de ordem econômica, liga-se diretamente ao fenômeno da reversão das preferências no tempo, ou, o que é o mesmo, permitem lançar uma nova luz sobre as razões pelas quais preferências não se estruturam de forma consistente no tempo.

2.6.4. As Abordagens Pós-Estruturalismo: cognição e prática

2.6.4.1. A Emergência da Prática

De fato, o único consenso que parece haver sobre o estado da arte da antropologia desenvolvida a partir do “declínio do estruturalismo” (ARDENER, 1985) parece ser a absoluta

falta de consonância interna da disciplina⁹⁹. Este fenômeno, ligado ao desaparecimento das grandes escolas de pensamento, que Ardener denomina “o fim dos ismos” em antropologia, comporta tanto diagnósticos negativos, como o de Paul Jorion, quanto outros relativamente positivos, como o de Sherry Ortner. A autora vê a “confusão de categorias” e as expressões de “caos e anti-estrutura” como sintomáticas de um período de liminaridade, no qual já se poderia perceber o delineamento de uma nova orientação teórica erigida sobre a noção de **prática** (“práxis” ou “ação”). A ênfase sobre a noção de prática e a preocupação com as motivações dos atores sociais, parece, de fato, ter caracterizado uma tendência geral da crítica ao pretenso formalismo estruturalista. A noção, tal como utilizada por Ortner, constitui uma espécie de tônica geral do pensamento social contemporâneo, que perpassa as obras de autores tão diversos como Pierre Bourdieu, Goffman e os interacionistas simbólicos, os adeptos da antropologia marxista e mesmo Clifford Geertz.

Destacaria a importância da obra de Pierre Bourdieu. Fortemente influenciado pela fenomenologia de Husserl, pretende fazer uma ruptura, tanto em relação ao pretenso objetivismo estruturalista, quanto com o subjetivismo representado, sobretudo, pela teoria existencialista de Sartre. Para Bourdieu, são os conceitos de prática, derivado de Marx, e o conceito de *habitus*, que alude ao conceito chave do behaviorismo hábito, que permitem realizar essa dupla ruptura. A crítica de Bourdieu ao estruturalismo lévi-straussiano, o fato de que o estruturalista faz uma generalização descritiva *a posteriori* e a transforma em uma explicação causal do comportamento descrito. Bourdieu, ao contrário, pretende compreender a ação do nativo a partir do ponto de vista em que este vive a ação. Tal abordagem, pode-se dizer, aponta no sentido de uma pesquisa do “próximo”, dada a maior possibilidade de se chegar ao sentido da ação de um sujeito de sua própria vila do que de outra qualquer. Em certo sentido, essa visão engendra uma noção do pensamento social, antes como o resultado de uma identificação entre pesquisador e nativo, e não como uma comparação tão extirpada de subjetividades quanto possível.

A ênfase sobre a prática parece se basear em uma distinção entre o ponto de vista extrínseco a partir do qual o antropólogo objetiva o nativo, e o ponto de vista intrínseco no qual o nativo vive a ação. Contudo, há que se objetar que uma distinção entre a prática nativa e a teoria (prática teórica) do antropólogo, que pretenda valorizar a primeira em relação à segunda, não

⁹⁹ Todavia, pode-se argumentar que a antropologia comportou sempre uma imensa diversidade interna e que, ao menos em parte, a sensação de fragmentação é um privilégio do presente, antes que a distância no tempo permita comprimir a diversidade teórica em níveis estratigráficos bem definidos, escolas e outras categorias análogas.

deixa de reafirmar uma descontinuidade epistêmica entre ambas – em termos sampaianos, diria que só faz sentido a descontinuidade entre prática nativa e prática teórica do analista se considerarmos que cada qual se assenta sobre um núcleo lógico distinto.

Paralelamente à ênfase na noção de prática, podemos destacar a importância da ênfase na noção de **representação**, seja na acepção política ou epistemológica do termo. As duas acepções, dificilmente desvinculáveis, servem de suporte para as críticas das chamadas antropologia pós-colonial e pós-moderna. Com o final da segunda guerra e o processo de descolonização dos países da Ásia e da África, a relação entre a antropologia e o empreendimento colonial é posta em cheque. A crítica pós-colonialista se dá pela problematização do empreendimento colonial como condição de possibilidade da pesquisa antropológica, por parte da antropologia anterior. Esse tipo de crítica comporta desde os escritos de Fewchtang, que apontam as relações intestinas entre os antropólogos e governo colonial, com especial ênfase no papel das agências de financiamento, até elaborações sofisticadas como as de Talal Asad, que aponta como um erro a redução da antropologia a um empreendimento colonial, mas assinala a importância de se levar em consideração as relações de poder implicadas na produção de conhecimento antropológico. Entre os efeitos mais interessantes da vinculação da antropologia às questões de ordem política, está a afirmação da parcialidade da abordagem do antropólogo. É no sentido de explorar essa destotalização que se desenvolvem diversas análises da escrita etnográfica, com vistas a esclarecer os modos de construção do ponto de vista total do antropólogo (CLIFFORD e MARCUS, 1986).

Outro ponto de crítica ao estruturalismo se dá em direção contrária, porém complementar, assentando-se sobre a recuperação da integridade do objeto da análise antropológica, a sociedade como instância de totalização analítica. O conceito de sociedade como todo analiticamente apreensível, que jogou um papel fundamental na antropologia anterior a Lévi-Strauss, sai profundamente escoriado do estruturalismo. O plano propriamente *lógico* das análises estruturalistas tem a propriedade peculiar de permitir atravessar transversalmente os planos de análise *sociológico* e *psicológico*. Assim, não apenas a sociedade, mas também o pensamento, como lugar da totalização, parece dissolver-se na obra de Lévi-Strauss, de forma que a totalidade aparece apenas como um pano de fundo, ou uma virtualidade intangível. Autores tão distintos como Louis Dumont, com sua investigação global sobre a sociedade indiana, a partir do sistema de castas, e Pierre Clastres, com sua teoria etnográfica a respeito dos mecanismos de controle da emergência do Estado nas sociedades indígenas sul-

americanas, bem como alguns expoentes da antropologia marxista como Godelier e Mellassoux, trabalham no sentido de recuperar o conceito de sociedade após Lévi-Strauss. Por outro lado, autores como Dan Sperber vão buscar recuperar a totalização no plano cognitivo, sob a forma de natureza cientificamente apreensível.

Dumont não apenas recupera a totalização no plano da sociedade, mas também no plano da própria estrutura. O autor usa sua teoria sobre o holismo da sociedade indiana para criticar o individualismo ocidental. No cerne desta crítica, está a afirmação do artificialismo da distinção entre fato e valor, baseada no argumento da necessidade de hierarquizar para pensar. Se para Lévi-Strauss pensar significa distinguir (desequilíbrio perpétuo), para Dumont, distinguir significa hierarquizar – tal diferença talvez se deva mais às particularidades de seus objetos, a saber, respectivamente, os indígenas americanos, a sociedade indiana, do que a qualquer inclinação teórica pessoal. A associação da hierarquia ao “princípio do englobamento do contrário”, por sua vez, implica em que hierarquizar seja totalizar (DUMONT, 1978), constituindo uma solução de continuidade e seus antecessores da Escola Sociológica Francesa, notadamente Durkheim e Mauss.

Clastres, por seu turno, afirma que a análise estruturalista não pode deixar de evitar os aspectos sociopolíticos do mito “sob pena de entrar em Pane”. Contudo, pode-se argumentar que a sua obra guarde importantes similaridades com a do mestre. Se em Lévi-Strauss a destotalização, que descola o mito da sociedade, e a busca de uma “lógica das qualidades sensíveis” estão a cargo de um “descentramento” da Razão ocidental, a re-totalização da sociedade e a busca de uma “filosofia política das sociedades indígenas” em Clastres produzem o mesmo efeito em relação à concepção ocidental de Estado (LIMA e GOLDMAN *In*: CLASTRES, 2003).

Se o estruturalismo aponta em direção de uma dissolução de sujeito e objeto da análise, algumas elaborações teóricas acima citadas constituíram interessantes tentativas de mudar os rumos do pensamento social após Lévi-Strauss. Algumas dessas reflexões se encaminharam no sentido de restituir o lugar do sujeito, e outras, o lugar do objeto como instância totalizável, seja sob a forma da sociedade, seja sob a forma de natureza encarnada na cognição – nos termos de Sampaio, trata-se da reconstituição de I/D e I.

Do lado da recuperação do sujeito fenomenológico, cabe ressaltar a contribuição de Tim Ingold. Em seu livro “*The Perception of the Environment*” (2002) apresenta uma imagem de

pensamento que recupera o papel da subjetividade na análise etnográfica. Com influências tão diversas como a biofísica, a fenomenologia de Heidegger e de Merleau-Ponty, a psicologia de James Gibson e certamente das experiências etnográficas entre os povos caçadores e coletores da região circumpolar do norte, Ingold lança-se nesta obra na empreitada de rever as bases da pesquisa antropológica e do conhecimento ocidental de forma geral. Ingold pretende rever a distinção entre avaliações “éticas” e “êmicas”¹⁰⁰, segundo a qual as primeiras oferecem uma descrição neutra e desprovida de valores sobre o mundo físico e as segundas tratam de valores culturais específicos atribuídos ao mesmo. O autor afirma que a ontologia ocidental instaura uma dupla transcendência, primeiro supondo que a cultura transcende a natureza e constitui um domínio à parte, e, em seguida, por permitir diferenciar o que é cultural do que é “realmente” natural, autoriza que alguns homens, dentre os quais destacam-se notadamente os antropólogos, possam transcender a própria cultura e olhá-la de fora. Essa dupla transcendência seria tributária da crença em uma razão universal, que, segundo o discurso ocidental, seria responsável tanto pela diferenciação da humanidade em relação à natureza, quanto pela diferenciação da nossa humanidade em relação às demais, nas quais o pensamento permaneceria ligado aos constrangimentos da tradição.

Ingold propõe-se a reverter estes dois passos em direção à transcendência e formular uma outra abordagem antropológica baseada no “mundo vivido” dos povos caçadores e coletores. Um dos alvos centrais do ataque de Ingold é a abordagem semiológica de Saussure, que permite distinguir entre as representações conceituais (significados) e os sons (significantes) nos quais se encontrariam codificados (INGOLD, 2002, p.21). Para se opor a esta abordagem, o autor propõe a ideia de uma “poética do habitar”¹⁰¹. Essa ideia baseia-se em uma concepção de certa continuidade entre os organismos (dentre os quais o humano) e o meio-ambiente. Trata-se de pensar a percepção como processo de engajamento conceitual ativo, de forma que não haveria uma natureza pura, pronta para ser descoberta ou decodificada, mas uma realidade produzida na experiência. Seria preciso colapsar o código e o suporte, o pensamento e o mundo, experimentá-los a um só tempo. Assim, não seria necessário considerar o pensamento como algo exterior e acrescentado ao organismo para dar conta de seu envolvimento criativo no mundo.

¹⁰⁰ Derivadas do contraste linguístico entre fonética e fonêmica. (Ingold 2002, p.14).

¹⁰¹ “In the past, there has been a tendency to write such poetics as the outpourings of primitive mentality that has been superseded by the rise of the modern. My conclusion, to the contrary, is that scientific activity is always, and necessarily, grounded in a poetics of dwelling. Rather than sweeping it under the carpet, as an embarrassment, I believe this is something worth celebrating, and that doing so will also help us to do better science.” (INGOLD, 2002, p.110)

Do lado da reconstituição da objetividade, cabe mencionar desenvolvimentos *sui generis* como os do antropólogo Alfred Gell (1945-1997). O autor abre um precedente interessante com seu estudo sistemático das noções de tempo tal como aparecem descritas nos mais variados recantos do planeta, por diferentes correntes antropológicas, filosóficas e científicas contemporâneas. Em especial, interessa a relação que Gell estabelece entre distintas concepções de tempo e algumas práticas e teorias econômicas. Por outro lado, a reflexão antropológica que Gell dispensa à arte abre um precedente interessante ao considerar os objetos de arte a partir das relações sociais que ensejam ou incorporam. De acordo com o autor:

A purely cultural, aesthetic, ‘appreciative’ approach to art objects is an anthropological dead end. Instead we should, the question which interests me is the possibility of formulating a ‘theory of art’ which fits naturally into the context of anthropology, given the premise that anthropological theories are ‘recognizable’ initially, as theories about social relationships, and not anything else. The simplest way to imagine this is to suppose that there could be a species of anthropological theory in which persons or ‘social agents’ are in certain contexts, substituted for by art objects. (GELL, 1998, p.55)

Dessa forma, Gell inaugura a ideia de uma sociologia dos objetos, invertendo a equação durkheimiana, em lugar de pesar os fatos sociais como coisas, pensar as coisas por via dos fatos sociais que incorporam, sem que houvesse a necessidade de uma interpretação propriamente hermenêutica ou de tipo textual. Assim, a estátua de um ídolo em um templo, pensada como o corpo de uma divindade, que poderia eventualmente ser substituída por um médium, poderia ser tratada da mesma forma que o mesmo, ainda que se trate de um objeto e não de uma pessoa. De fato, o que importa nesse caso é a agência do objeto ou humano, que inspira devoção em certos contextos sociais. Gell tem também uma importante contribuição à antropologia do tempo, sobre a qual trataremos na seção 2.6.4.2 desta tese.

Por último, é importante considerar as mais recentes tentativas de se pensar antropológicamente o fazer científico. Refiro-me à contribuição dos teóricos contemporâneos da chamada Teoria-Ator-Rede (ANT) e a todo o conjunto de autores dedicados ao tema de Ciência, Tecnologia e Sociedade (STS), que têm como pressuposto metodológico o chamado “princípio de simetria”. De acordo com a definição de Stengers: “Trata-se de tirar consequências do fato de que nenhuma norma metodológica geral pode justificar as diferenças entre vencedores e vencidos criada pelo encerramento de uma controvérsia” (2002, p.17). Interessa, porém, que, a despeito do fato de que esse princípio de simetria tenha sido

estabelecido pelo chamado Círculo de Praga¹⁰², os pesquisadores que o evocam contemporaneamente parecem muito mais referidos às concepções político-epistemológicas de autores como Nietzsche, Foucault, Deleuze etc., do que às correntes de pensamento que mantiveram o formalismo característico daquela escola e de seu entorno de influências (estruturalismo, semiologia, semiótica, cibernética, linguística, filosofia da linguagem etc.).

A supressão da distinção entre teoria e prática (epistemologia e praxiologia), em favor do conceito de prática, estabeleceu uma ruptura entre a antropologia e maior parte do saber de inspiração lógico-formal – inclui-se aí toda a tradição da filosofia da matemática e da lógica e seus desdobramentos na filosofia da linguagem. Assim, a antropologia acabou por simplesmente ignorar ou, na melhor das hipóteses, subaproveitar algumas das formulações filosóficas mais brilhantes produzidas desde fins do século XIX. Refiro-me a todas as formulações filosóficas que se seguiram ao estabelecimento do programa logicista de fundamentação da matemática por Frege, Dedekind e Peano. Sobretudo, após o estabelecimento dos diferentes programas de fundamentação da matemática surgidos a partir da descoberta dos paradoxos da lógica e das teorias de conjuntos no início do século XX – o logicismo renovado de Russel, o construtivismo de Poincaré, Brouwer e Weyll, e o formalismo de Hilbert. Parece claro que para abordar antropologicamente fenômenos como a ciência e a economia contemporânea, nos quais modelos matemáticos constituem o principal mecanismo de interpretação e ação no mundo, é necessário reabrir a via de diálogos entre a antropologia, mesmo essa orientada sobre a noção de prática, e as disciplinas relacionadas à filosofia da matemática e da lógica.

É possível que as obras de autores que têm recentemente buscado estudar as relações entre a matemática e outras instâncias da vida social em diferentes períodos históricos e tradições culturais, como Brian Rotman e Jadra Mímica, contribuam para a tarefa de conciliar a antropologia e fenomenologia e matemática. Em sua obra *“Signifying Nothing: the semiotics of zero”*, Rotman traça uma série de analogias entre a manipulação de signos matemáticos proto-matemáticos em diferentes instâncias da vida, constituindo uma semiótica dos signos. As análises do autor, ao privilegiarem a dimensão do signo, a meio caminho entre significantes e significados, evita as formas usuais de reducionismo entre a matemática e a natureza e os determinantes da ordem social. Creio que há aí uma saída que possibilita estudar

¹⁰² Trata-se do grupo de pesquisadores, em sua maioria de origem russa e tcheco, que, partindo das teses saussureanas, pensa a linguagem assim como o código formal matemático através de certas oposições binárias tais como as que opõem o sensível e o inteligível, o significante e o significado etc.

elaboraões diversas, advindas de campos tão distintos como biologia, física, estética, linguística e economia, buscando revelar o funcionamento do sistema significativo em que se apoia a *práxis*, em lugar de ocultá-la sobre uma explicação meramente pragmática do sistema econômico¹⁰³. Eis alguns dos fios soltos que buscamos entretecer. Todavia, antes de passarmos ao próximo tópico, cabe mencionar duas das teorias mas bem-sucedidas em conciliar uma abordagem formal com a dimensão da prática.

2.6.4.2. Mapas Cognitivos, Experiências Temporais e Formas de Simbolização

A partir das obras do antropólogo Alfred Gell, do filósofo contemporâneo R. Galé (1967) e do idealista de Cambridge McTaggart, é possível distinguir entre as múltiplas concepções de tempo que surgem, no século XX, duas correntes dominantes, as quais chamam de série-A e série-B. A primeira sob a influência dominante da fenomenologia de Bérson e James, e a seguinte sob influência da visão especializada do tempo da relatividade física, ou com o tempo estrutural. A é aquela que situa os eventos entre presente, passado e futuro (correlata à lógica temporal modal), a série-B, por sua vez, é aquela que, de acordo com a classificação em antes e depois, situa os eventos uns em relação aos outros (correlata à lógica temporal de primeira ordem). Enquanto a série-A comporta a mudança, de forma que um mesmo evento é primeiro futuro, depois presente, depois passado, a série-B não comporta, já que apenas diz respeito a um conjunto de eventos interligados – trata-se mais uma vez de uma distinção entre o paralelo e o serial, ou, em termos hiperdialéticos, da oposição do tempo das lógicas da família da identidade, e do tempo das lógicas da família da diferença.

O paradoxo posto por McTaggart é o de que se a série-A é mais básica e anterior a série-B, dado que lida com a mudança, aspecto do universo que a noção de tempo parece designada a pensar; Entretanto, a mudança só pode ser pensada, sem que cada instante seja ao mesmo tempo presente, passado e futuro, caso se estabeleça um sistema de referência com pontos fixos, o que recoloca a série-B como anterior à série-A. McTaggart conclui que o tempo não

¹⁰³Nas palavras do Antropólogo Marshal Sahlins: “A produção é um momento funcional de uma estrutura cultural. Entendido isso, a racionalidade do mercado e da sociedade burguesa é vista sob outra luz. A famosa lógica da maximização é apenas aparência manifesta de uma outra Razão, que quase sempre passa despercebida e é de natureza totalmente diversa. Também nós temos nossos antepassados. Não é como se não tivéssemos uma cultura, um código simbólico de objetos, em relação ao qual o mecanismo de oferta-demanda-preço, ostensivamente no comando, é, na realidade, o criado” (SAHLINS, 2000. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, p.184).

deve existir já que uma propriedade real do universo não poderia dar origem a tal paradoxo. A maioria das tentativas de resolver o paradoxo de McTaggart consiste em negar que haja duas séries e apontar uma das duas como falsa. Foi Galé o primeiro a mostrar que os filósofos do tempo podem ser divididos em partidários das séries A ou B, de acordo com as suas opiniões centrais sobre o tema. Gell tem o mérito de ter mostrado que essa distinção não se aplica apenas à filosofia, mas também às ciências humanas, dentre as quais a psicologia, a geografia e a economia, constituindo também um artifício interessante para determinar como diferentes culturas, ou disciplinas, desenvolvem formas de mapeamento de ações no tempo, pela relação entre mapas mentais e a efetivação da ação segundo uma visão em primeira pessoa.

É preciso aprofundar um pouco mais as noções de série-A e série-B. Pode-se estabelecer uma analogia entre as duas séries e a transmissão de uma corrida de automóveis. A série-A seria a visão da câmera no interior do automóvel, de forma que se acompanha a cada instante as decisões do piloto. A série-B, por sua vez, é o traçado da trajetória do automóvel visto de cima como, a partir das marcas no asfalto, como uma espécie de mapa congelado, ou conjunto das relações das posições ocupadas pelo automóvel. Segundo Gell, os filósofos partidários da série-B, para lidarem com o problema da mudança, afirmam que não é o tempo que muda, mas os eventos que se situam no tempo é que são, eles mesmos, “mudanças” nas coisas, o tempo permaneceria sempre estático como um conjunto de coordenadas. Já os filósofos da série-A, teriam como principal argumento o fato de que a sua descrição se encaixa melhor à nossa experiência subjetiva. De todo modo, interessa o fato de que as nossas ações no mundo são tomadas com base na percepção da série-A, mas que não raramente mapeamos nossas ações com base em referenciais da série-B. Interessa, também, que a partir da relação entre essas duas séries no desenvolvimento de heurísticas, é possível achar uma solução de continuidade entre a fenomenologia e o estruturalismo.

No que tange à economia, Gell se detém, principalmente, nas teorias de Böhm-Bawerk e Shackle, como prototípicas respectivamente das séries B e A. Nessa passagem, interessa o fato de que Gell atrela as duas séries a significações ideológicas distintas. Gell parte do fato de que duas classes empreendedoras diferentes, uma que existiu na Áustria, antes da Primeira Guerra Mundial, e outra da Inglaterra contemporânea, teriam favorecido a elaboração de teorias econômicas baseadas em distintas concepções de tempo. As concepções baseadas na série-B se inscreveram nos “mitos” que sustentaram os interesses das oligarquias dominantes na sociedade agrária e centralizada da Áustria do fim do século XIX. Já as concepções

baseadas na série-A se inscreveram nos “mitos” que sustentam os interesses das classes empreendedoras individualistas que aspiram ao controle de economias capitalistas não centralizadas como a britânica. Gell busca nas práticas econômicas ligadas a ambas as classes as razões para tal.

Böhm-Bawerk escreveu na Áustria em fins do século XIX, fazia parte de uma elite que retirava seu lucro da produção agrícola, tendo sido ele mesmo um ministro das finanças para o Imperador. Não seria de se estranhar que o capital viesse do tempo ou da espera. A própria dinâmica da produção agrícola é uma dinâmica de dependência em relação ao tempo de maturação do gênero cultivado. O senhor de terras produz por “se retirar do processo produtivo”¹⁰⁴, ele apenas se abstém de um consumo pessoal (para que possa sustentar o consumo dos trabalhadores e investir na produção) e espera. Nesse caso, o papel do economista é apenas mapear a rede de relações causais, tempo da série-B, que é absolutamente independente da escolha consciente dos homens, e advertir para os perigos de qualquer tentativa infeliz de interferir na ordem natural das coisas.

Em contrapartida, a decisão de cada momento, as expectativas e os elementos fiduciários, parecem ter importância fundamental para o homem de negócios que busca o lucro em circunstâncias que podem ser não recorrentes. De fato, é esse o contexto das teorias de Shackle. Para ele, as decisões não resultam da aquiescência diante da inexorabilidade de um futuro determinado por uma rede de relações causais, mas, ao inverso, o tomador de decisões cria um mundo novo, sobre o qual nada pode ser dito até que as consequências do seu ato criativo se tornem aparentes. Nesse sentido, Shackle é profundamente Keynesiano, dado que considera que a crença na ocorrência de um evento pode influenciar no seu acontecimento, não sendo o investimento apenas um jogo de roleta.

Gell busca uma visão intermediária entre as visões de tomada de decisão de acordo com as séries A e B. Para isto, parte de uma crítica de Kenneth Arrow (1951) à teoria de Shackle. Arrow aplica a teoria da decisão de Shackle ao lançamento de uma moeda. A possibilidade do resultado do lançamento ser cara ou coroa é de cinquenta por cento, de forma que a possibilidade de surpresa é zero. Entretanto, um tomador de decisões ficaria muito surpreso na décima vez seguida em que o resultado fosse cara. Deste ponto de vista, a curva de

¹⁰⁴ “He he essentially apart from the productin process which his abstemiousness allow to take place. His crucial role is causal non-intervention in a natural causal process. The capitalist is a world-transcendig ascetic; like Brahma, he supports the world by keeping out of it.” (GELL, 1996:180)

surpresa no processo decisório reflete a experiência prévia e um conjunto de generalizações indutivas, e, assim, não depende apenas de decisões solitárias de momento em momento. O que Gell quer mostrar é que o tomador de decisões tem em mente um mapa, ainda que incerto, baseado nas relações causais da série-B, quando toma suas decisões no tempo de cada momento da série-A.

Com essas considerações em mente, Gell parte para analisar mais de perto os mapas temporais da crono-geografia. Foram os estudos do Geógrafo sueco Hägerstrand que deram origem à geografia do tempo, e são os estudos de seus sucessores na “Lund scholl” e em especial os de Carlstein que Gell utiliza em seu livro. A abordagem da crono-geografia implica na produção de mapas em quatro dimensões capazes de articular tempo e espaço. Gell admite que esta abordagem fisicalista não é conveniente para expressar todo aspecto da vida social, mas, não obstante, acredita na possibilidade de que tal construto seja útil para expressar importantes conceitos no que se refere às ideias espaço-temporais e dimensões implícitas das relações sociais que estão incorporadas nessas ideias¹⁰⁵. Contudo, o intento de Gell ao introduzir os mapas espaço-temporais só fica mais claro com a introdução do conceito econômico de custo de oportunidade.

O conceito de custo de oportunidade permite estabelecer uma ponte entre a teoria econômica, a geografia do tempo e a antropologia. A ideia de custo de oportunidade presume a possibilidade de que o mundo poderia ser diferente, caso determinada decisão fosse tomada de outra forma. Segundo Gell, o conceito de custo de oportunidade é para a teoria da ação o que o conceito de contexto é para uma teoria da significação. É ele que possibilita a articulação entre os mapas mentais e o processo decisório. Essa noção possibilita uma mediação entre análises sociológicas subjetivas e objetivas, porque trata tanto de um mundo real quanto de suas possibilidades não realizadas ou por realizar. Os mapas mentais, sob este ponto de vista, são dinâmicos, uma vez que tratam do mundo real, mas também de suas possibilidades de alteração segundo a agência humana. Para esclarecer melhor esta ideia, Gell se utiliza do modelo fenomenológico de Husserl.

¹⁰⁵ Os dois temas principais que Gell se dedica a analisar nessa seção são (1) as relações entre divisão do trabalho e tempo e (2) a questão do tempo como recurso socialmente distribuído. Em linhas gerais, o argumento de Gell se refere a uma distinção entre os modos de administração do tempo nas sociedades que, segundo a determinação de Durkheim, tem uma solidariedade mecânica, onde a análise deve recair sobre a alocação do tempo no nível doméstico, e as sociedades baseadas na solidariedade orgânica, onde a alocação de tempo deve ser considerada no nível da população.

Gell procura situar o modelo protencional-retencional de Husserl no contexto de uma teoria psicológica da percepção. Assim, Gell delinea a teoria cognitiva de Ulric Neisser (1976) que guarda uma interessante compatibilidade formal com o modelo do tempo subjetivo de Husserl. Neisser enfatiza a percepção como um processo de engajamento ativo, onde estão sempre em jogo um esquema mental de percepção previamente estabelecido e um estímulo perceptivo momentâneo. Ao modo ativo de checar o objeto percebido com o esquema mental, Neisser chama “amostragem”. A constante amostragem tem como resultado a modificação do esquema perceptivo à luz da experiência. De acordo com Neisser, a percepção é um processo cíclico em três fases: (1) Entrada de informação do mundo externo, com base no processo de amostragem exploratória; (2) aplicação do esquema apropriado, de acordo com o estoque de esquemas disponível, para construção da informação; e (3) o reinício, com base nos resultados da fase (2), do movimento exploratório. Gell estabelece um vínculo direto entre as teorias de Neisser e a tripla divisão de Husserl, entre as intencionalidades direcionadas ao passado (retenções), ao presente (perceptos) e ao futuro (protenções). Assim, associa o esquema mental com as retenções, os estímulos exteriores com os perceptos e o movimento exploratório com as protensões. O ponto que Gell pretende estabelecer ao equacionar a teoria da percepção de Neisser e a fenomenologia do tempo de Husserl é que toda percepção é percepção do tempo. Só se pode perceber no tempo, de modo que o tempo aparece no modelo de Husserl como percepção e não como um objeto extrínseco a ser percebido.

Após estabelecer que a percepção do tempo é co-extensiva com a percepção em si, Gell volta à tarefa de articular a percepção do tempo, série-A, com a possibilidade de um tempo tomado como ontologicamente real que apresenta a série-B. Esse talvez seja um dos movimentos mais complexos e importantes do livro. Seu argumento é o de que a série-B corresponde, a um só tempo, à realidade que fornece o estímulo e ao esquema mental (ou mapa) criado para organizá-la. A série-A, por sua vez, é movimento de internalização do estímulo (a partir do qual se cria o mapa) e a imagem antecipada do futuro (feita a partir do próprio mapa). Assim, a utilização de mapas temporais, assim como ocorre com os mapas espaciais, consiste em projetar imagens vívidas sobre o puro esquema e, com base na antecipação dos possíveis futuros, escolher o melhor caminho, ou seja, aquele com menor custo de oportunidade.

Na terceira parte do livro, de volta à referência sociológica, Gell aplica sua teoria sobre a relação entre cognição e prática. De fato, trata-se de passar do tempo descontextualizado do modelo cognitivo ao tempo concreto da vida coletiva, que é o objeto da antropologia. Nessa

seção do livro, ganham enorme importância os trabalhos de Bourdieu. Segundo Gell, o ponto de partida da sociologia de Bourdieu, fortemente influenciado pela fenomenologia de Husserl, é a tentativa de fazer uma ruptura tanto em relação ao objetivismo (representado pelo estruturalismo, pela economia neoclássica, pelo determinismo tecnológico e assim por diante) como com o subjetivismo (representado, sobretudo, pela teoria existencialista de Sartre). Para Bourdieu, são os conceitos de prática, derivado de Marx, e o conceito de *habitus*, que alude ao conceito chave do behaviorismo hábito, que permitem fazer essa dupla ruptura. Em certo sentido, Gell, como Bourdieu, se coloca entre o objetivismo e o subjetivismo. Entretanto, o faz de uma maneira muito distinta. Assim, é preciso explorar um pouco melhor a obra de Bourdieu para que fiquem claras as diferenças.

A crítica de Bourdieu ao estruturalismo lévi-straussiano recai sobre o fato de que o estruturalista faz uma generalização descritiva *a posteriori* e a transforma em uma explicação causal do comportamento descrito. A crítica de Bourdieu parece se basear em uma distinção entre o ponto de vista extrínseco, a partir do qual o antropólogo objetiva o nativo e o ponto de vista intrínseco no qual o nativo vive a ação. Trata-se, portanto, de pensar o comportamento dos agentes de acordo com uma visão baseada na série-A, onde se percebe a motivação dos agentes a partir da “câmera interna do automóvel” e não, como na série-B, a partir do “traçado do percurso do automóvel visto de fora”. Gell vai além e indica que há no trabalho de Bourdieu sobre os Kabyle uma projeção da oposição entre as séries A e B, na oposição entre “nós” e os “outros”. Gell diz que o trabalho de Bourdieu, em certo sentido, retrabalha a divisão clássica da teoria de Toennies entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, (em linhas gerais, análoga a distinções como aquela entre *status* e contrato (MAINE, 1861) ou solidariedade mecânica e solidariedade orgânica (DURKHEIM, 1894).

De certa forma, Gell concorda que se possa atribuir uma predominância da série-A sobre a série-B nas chamadas sociedades pré-modernas, e reconhece no ponto de vista de Bourdieu um grande avanço em relação às perspectivas externalistas. Seu ponto de discordância reside em que apesar de que se possa atribuir alguma predominância em determinada situação a alguma das séries, não se pode prescindir da outra. Gell afirma que a distinção entre sociedades pré-modernas e modernas não pode ser colocada diretamente como se os pré-modernos só experimentassem o “tempo vivido”, enquanto nós modernos apenas

transformássemos o tempo em um mapa¹⁰⁶. Todo o esforço do livro reside em mostrar que, ao contrário, o fluxo perceptivo de eventos da série-A necessita de um esquema cognitivo baseado na série-B e vice-versa. Desta forma, a principal distinção entre modernos e pré-modernos é de ordem qualitativa em relação aos modelos representacionais do tempo, e não de *status* lógico segundo a qual “eles” experienciam o tempo vivido (série-A), e nós representamos o tempo por modelos (série-B). A predominância da série-A nas representações primitivas só poderia ser atribuída ao fato de seus modelos (série-B) serem predominantemente baseados em fluxos temporais contínuos e variáveis, como os modelos do tempo de cultivo de determinado gênero agrícola, ao invés de em durações discretas e constantes, baseados em modelos, até certo ponto independentes, e metricamente determinados (nesse ponto do argumento que, não por acaso, deixei por último, cabe traçar um breve paralelo com outras fontes).

Roy Wagner em sua bela obra “A Invenção da Cultura” (1981) fornece algumas das ferramentas que permitem “inventar” um modo de estruturar as ênfases nas séries A ou B. Wagner parece encaminhar sua reflexão no sentido de produzir uma semiótica generalizada pautada sobre o conceito de símbolo. Diferente de Gell, o autor solapa a segurança da existência de uma realidade última, afirmando que toda a realidade a que se pode ter acesso é de ordem simbólica. Assim, considerando que os símbolos têm sempre outros símbolos como referentes, Wagner atribui a “ilusão” de se ter acesso a uma realidade primeva, mais fundamental, ou inata, à distinção, dada por determinado contexto, entre o símbolo ‘simbolizante’ (que se reconhece como remetendo a uma realidade exterior a si), e o símbolo ‘simbolizado’ (que serve como referente para o primeiro). Estes modos de simbolização são denominados, respectivamente, “simbolização convencional” e “simbolização diferenciante” – em termos hiperdialéticos, trata-se de opor o modelo de simbolização da sociedade contemporânea baseado sobre a lógica D/D, convencional e formal, aos demais modelos de simbolização, guiados por conexões imagéticas e metáforas sensório-motoras.

A “simbolização convencional” baseia-se nas propriedades do “símbolo” tal como definido por C. S. Peirce, de forma que os símbolos, abstraídos da instância simbolizada, coletivizam as singularidades da mesma por meio de uma codificação reconhecida como absolutamente arbitrária em relação ao referente. A “simbolização diferenciante”, por sua vez, tem

¹⁰⁶ Gell comenta em relação à Bourdieu: “This author wishes, for reasons already discussed, to emphasize the A-theoretical side of things at the expense of the B-theoretical one [...]. The B-series exists for ‘science’, for bourgeois intellectuals, but not for *gemeinschaftlich* people like the Kabyle.” (GELL, 1996, p.299)

propriedades distintas, ainda que também passíveis de um tratamento semiótico. Esta simbolização específica e concretiza o mundo convencional, estabelecendo e delineando as individualidades da realidade a que ele se refere. Cada vez que se cria uma nova metáfora, e assim um novo referente, redefine-se a instância simbolizada e se inventa uma nova realidade. A dificuldade maior em se falar nesses dois modos de simbolização é compreender que se tratam sempre de processos simultâneos, um que diferencia o campo dos significantes do campo dos significados pelo estabelecimento das singularidades dos significantes (simbolização diferenciante) e outro que remete os dois campos um ao outro continuamente (simbolização convencional). O que é interessante nesta formulação é que ambas as operações são pensáveis em um registro semiótico.

Wagner pensa que a restrição da “visão”, ou o empobrecimento da informação, é essencial para que se possa dotar o mundo de inteligibilidade. Desta forma, o autor afirma que todas as tradições humanas têm de estabelecer uma entre duas formas de ‘controle’, que são também dois modos de objetificação: ou se considera que a simbolização convencional é o lugar próprio da ação humana, considerando a simbolização diferenciante como inata, como nós ocidentais faríamos, ou, ao contrário, se considera a simbolização convencional como inata e a simbolização diferenciante como resultado da ação humana, como, por exemplo, os *Daribi* de Papua Nova Guiné (bem como a maioria dos “povos que a antropologia estuda” – entre os quais camponeses e primitivos) fariam. “Invenção” e “Convenção” seriam assim dois modos de objetificação presentes em todo ato cultural, mas que sempre se apresentam, alternativamente, um de forma aparente e outro de forma implícita, como uma espécie de “fundo invisível” da cognição.

É possível estabelecer um paralelo entre a obra de Gell e a de Wagner, e pensar a ênfase nas séries A ou B, como função dos “controles” das simbolizações convencional e diferenciante. A simbolização convencional, como a série-B, se baseia no estabelecimento de relações entre um conjunto de convenções abstratas (mapa) e uma realidade circundante tomada como dada. A simbolização diferenciante, por sua vez, se baseia na “invenção” de realidades (série-A) a partir de um sistema de convenções tomado como dado. Pode-se dizer que em um dos casos se parte da separação entre modelo e realidade (simbolização convencional/ série-B), e que no outro se parte do movimento exploratório que internaliza a realidade vivida e da imagem antecipada do futuro feita com base em um modelo recôndito (simbolização diferenciante/ série-A) – (ver: p. 20 deste trabalho).

2.7. Breves Apontamentos a Respeito da Fundamentação Mítica da Ação e da Cognição

2.7.1. Mito, Ideologia e Coordenação da Ação

Pode-se, pois, buscar a partir do papel do mito, como expoente da porção da cultura que é resíduo da razão, umas concepções sobre a economia que escapam ao racionalismo e ao materialismo. O ponto fundamental é o de que a razão econômica, sob o ponto de vista das narrativas históricas ou mítica, não se constitui em fim, atividade *em si* ou *para si*, mas fundamentalmente instrumento, vale dizer, atividade-meio. A motivação da atividade econômica coloca-se – gozo, utilidade, projeto etc. (SAMPAIO, 1988) – fora do âmbito da economia. Assim, toda história econômica começa e termina fora de si, os enquadramentos cognitivos da escolha, os arranjos institucionais, são facilitados e legitimados no âmbito de narrativas. Toda sociedade deve, portanto, produzir narrativas, de forma a atribuir sentido à atividade econômica, que de outro modo restaria absurda¹⁰⁷.

É precisamente nesse sentido que se pode dizer que os mitos, tanto quanto a narrativa histórica, não são meramente expressivos, mas funcionais. As narrativas proveem elementos informacionais que permitem aos indivíduos compreenderem-se como parte de uma coletividade, estabilizarem disposições psíquicas e perceptivas, coordenar suas atividades. As narrativas são “coreografadores” da ação coletiva. Há, no plano narrativo, a competição entre diferentes heurísticas, fundamentais aos mecanismos de agregação da vontade que tem lugar no encontro entre sociedades. As narrativas das diversas sociedades – que foram classicamente estabilizadas em três extratos, ou formações político-econômicas: míticas das sociedades de caçadores e coletores (centradas sob a problemática do parentesco), as narrativas religiosas das primeiras sociedades imperiais vegetocultoras (centradas sob a afirmação de normas) e as narrativas históricas das sociedades contemporâneas (centradas sob eventos históricos e sob a problemática política e econômica) – constituem programas de

¹⁰⁷ Nada melhor para ilustrá-lo do que o versículo (Gênese 3,23): ‘*E Iawe Deus o expulsou do jardim do Éden para cultivar o solo de onde fora tirado*’.

Considerando ainda sobre o esse ângulo, os mitos de sedentarização do povo hebreu, o Éden aparece como representação do pré-econômico, anterior à necessidade da intitucionalização do trabalho como garantia da sobrevivência material. Vê-se nesse ponto uma ligação profunda entre sexualidade e economia. Teria sido o exercício imoderado da sexualidade, e consequente adensamento populacional, as causas da necessidade do trabalho. Donde se pode entender as palavras de *Iawe* ao expulsar Adão e Eva do paraíso após terem provado do fruto sagrado da árvore do conhecimento – doravante Adão “Ganhará o pão com o suor de seu rosto” e Eva “Parirá com dor” – só com esses sacrifícios poderão crescer e se multiplicar.

muitas verdades distintas, mas preserva-se uma relação estrutural entre narrativa e coordenação da atividade social¹⁰⁸.

Pode-se ir mais longe e afirmar que as narrativas, inconscientemente, articulam sistemas de normas, a gramática e pragmática da qual a vida cotidiana retira significados, guardando relação com a para-linguagem, constituída pela ritualização de gestos e processos, que permite a instituição do trabalho organizado (poder transformador, culturalmente informado, exercido sobre a natureza) e de outros processos cooperativos, assim como de heurísticas mais complexas para a tomada de decisão e estabelecimento de objetivos individuais e coletivos. Qualquer que seja o modo de produção, o trabalho se interpõe como mediação concreta entre a informação modulada na metalinguagem articulada pelas narrativas e a sua atualização sob a forma da para-linguagem gestual dos ritos¹⁰⁹. O terno e a postura agressiva do executivo, o gestual paternal do chefe de estado, os modos humildes e submissos do camponês, o olhar no horizonte e o biquinho das “celebridades”, compõem a semiótica de posturas psicológicas, fundamentais à regulação dos diferentes papéis sociais, com suas respectivas funções nos arranjos produtivos. As narrativas, as diferentes técnicas de que fazem uso, e as instituições que lhe dão consistência contribuem, sem dúvida, para a estabilização dos papéis sociais ao longo do tempo.

Tomo de empréstimo uma analogia orgânica feita por Sampaio, que poderá ajudar a apreciar a importância dos *inputs* simbólicos das narrativas. Toda informação que transita no sistema

¹⁰⁸ Povos caçadores e coletores narram usualmente mitos sobre a origem da clivagem entre caçadores e presas, assim como sobre suas características diacríticas, ou problematizando relações de aliança e afinidade. Da mesma forma, filósofos precedentes dos teóricos da economia clássica (David Hume, Thomas Hobbes etc.) precisaram recorrer à ficção de indivíduos primitivos, em “estado de natureza” – solitários, prenhes de desejos e necessidades, mas com recursos escassos para realizá-los – como artifício heurístico para a compreensão e formatação de instituições sociais.

¹⁰⁹ O trabalho institucionalizou-se primeiramente em meio às culturas dos antigos reinos e impérios de base agrícola (no jargão marxista “modo de produção asiático”). Refiro-me aos primeiros agrupamentos humanos que a partir de uma formação política de tipo pré-imperial ou imperial, que tomam a agricultura como base de subsistência, acompanhada de investimentos na organização da produção, na formação de estoques e na sua distribuição, assim como na previsão e regularização dos regimes de águas, constituindo a razão e o suporte do sedentarismo (vínculo permanente da população a um determinado espaço geográfico). Esses povos, usualmente politeístas, contavam com uma classe sacerdotal (burocracia estatal) e uma forma de proto-escrita que servia para codificação da mitologia (e para contabilidade), associando a pessoa do “governante” a uma ascendência divina fundada no mito, e tendo como base da vida religiosa rituais de sacrifício e de culto à fertilidade. Essas sociedades, segundo L.S.C. Sampaio, a passagem operada por tais sociedades significa a troca da temporalidade itinerante pela espacialidade fixa, metaforicamente, a liberdade pelo cativo. Perdido o “tempo” e as marcas de uma origem, essas sociedades buscariam no mito sua filiação imaginária (SAMPAIO, 2002, p.101). Segundo Mircea Eliade: “A Maioria dos mitos de origem foi recolhida entre as populações primitivas que praticam quer a vegetocultura, quer a cerealicultura” (ELIADE *apud* SAMPAIO *Op.cit*).

nervoso central (SNC) tem como suporte pulsos ou frequências de sinais elétricos. Assim, qualquer que seja a origem da informação – eletromagnética (visão), química (odor e gosto), pressão mecânica (tátil e auditiva) – ela será homogeneizada no interior do SNC. Os códigos ou signos de segunda ordem, que se referem a esses significantes, recebem o mesmo tipo de modulação (SAMPAIO, 1988). Desse modo, no cérebro humano, a linguagem se identifica a sua própria metalinguagem. Segundo neurocientistas como Terence Deacon, toda linguagem referencial está ancorada em uma para-linguagem gestual socialmente sancionada¹¹⁰. Assim, vale repetir, a coordenação das atividades humanas se dá como mediação entre a metalinguagem articulada pelas narrativas e sua atualização ou ancoragem na para-linguagem efetuada no ritual – o canto ritmado e o trabalho sincronizado do camponês, os mitos e as danças dos Orixás. Em última análise, os coletivos humanos “programam” suas atividades por meio de narrativas. Todavia, não há um único programador, e cada ambiente, político, econômico, institucional e semiótico, provê diferentes graus de liberdade para essa “programação”, sendo essa uma arena de intensas disputas. Também os indivíduos “programam-se”, constroem sua identidade, pelas relações entre uma narrativa pessoal e conjunto de escolhas que fazem ao longo da vida. Assim, os jogos econômicos são perpassados por jogos de linguagem. O trabalho e as escolhas possuem dimensões significativas que se revelam contra o fundo do pensamento mítico – o exemplo ocidental mais evidente seria o caso da leitura protestante das escrituras, ligada à emergência da “pessoa de vocação” como tipo social, com uma certa ética de trabalho, tal como proposto por Weber (1992).

¹¹⁰ As belas gravuras que ilustra a edição do livro de “*The Expression of Emotions in Man and Animals*”, publicado por Charles Darwin, em 1872, mostram semelhança entre expressões humanas e de animais. Ao apontar a semelhança entre o gesto humano e expressão animal, Darwin foi um dos primeiros a indicar algo de fundamental; o gesto não seria, ao menos não apenas, um sistema de códigos ornamental e complementar à fala, sendo também um fruto de impulso fundamental, anterior e basilar em relação à palavra. É mesmo possível sugerir que no autocontrole dos gestos, que separa o original de sua reprodução socialmente sancionada, tornando o primeiro um referente para o segundo (mas também um “objeto perdido”, para sempre inalcançável em sua integridade), esteja, não apenas na origem da técnica, mas também na origem da comunicação simbólica e do mundo codificado, que constitui para o humano uma segunda natureza.

Segundo as pesquisas do neurocientista Terence Deacon, o processamento cognitivo dos sons da fala não se centra na análise do som, mas sim na busca de identificar o gesto vocal que o produziu. Há estudos que mostram que os movimentos gestuais costumam ser disparados algumas frações de segundos antes do início da fala (ROTMAN, 2008). Tudo se passa como se a fala refletisse já uma realidade de segunda ordem, mas que, entremeada e em simbiose com gestos e semi-alienada de seu fundamento, pudesse passar a prover a estrutura necessária à coordenação gestual.

2.7.2. Apontamentos para uma Fenomenologia da Cognição Matemática

Se a matemática é considerada como uma ciência, a filosofia da matemática pode ser considerada como um ramo da filosofia da ciência, ao lado de disciplinas como a filosofia da física e da filosofia da biologia. No entanto, pelo caráter de linguagem da matemática, e de linguagem privilegiada das ciências, a filosofia da matemática acaba por ocupar um lugar especial na filosofia da ciência. Diferentemente das demais ciências, a matemática não investiga entidades do mundo exterior, localizadas no tempo e no espaço, mas relações entre ideias. Se essas ideias são consideradas construções sócio-históricas, objetos com existência própria ou constructos mentais muito particulares é já uma definição que a filosofia da matemática deve estabelecer. Diferentemente das ciências experimentais, a matemática não opera pelo método indutivo, mas por dedução, a partir de princípios básicos. Por essas razões, a matemática coloca problemas de um tipo bastante específico para o pensamento.

No âmbito da presente análise, assumiremos uma perspectiva fenomenológica e cognitiva a respeito da matemática. De acordo com essa perspectiva, é possível pensar a matemática como o resultado contingente da agregação de capacidades de nosso cérebro (localização, percepção temporal, capacidade de distinguir entre objetos), dos nossos corpos (dedos, linearidade e sucessão dos enquadramentos visuais), desenvolvidas ao longo do nosso processo de evolução, assim como do avanço sócio-institucional e tecnológico, específicos de certo processo de desenvolvimento evolutivo e histórico. Usamos o sistema decimal porque temos dez dedos nas mãos, povos que contavam sentados, utilizando também os dedos dos pés, tenderam a desenvolver sistemas duodecimais. A própria ideia de um esquema notacional baseado em polinômios lineares decorre das limitações impostas pela linearidade de nossa percepção e esquemas de ação. Tal abordagem não é redutível às principais doutrinas filosóficas a respeito da matemática, a saber, o idealismo, o intuicionismo e o formalismo. De fato, visa uma síntese entre fenomenologia e estruturalismo no próprio âmbito da matemática.

Simondon, em seu livro *“L’individu et as gênese physico-biologique”*, define o pensamento ocidental como o pensamento que toma as unidades discretas como seu princípio ontológico. Ora sobre o modo “monista”,   maneira de Epicuro e Demócrito (que pensam na realidade como um aglomerado de átomos indivisíveis que se chocam formando aglomerados complexos devido ao “*clinamen*”), ora sobre o modo “hilem rfico”,   maneira de Aristóteles (que acredita que a individualização é um encontro da matéria pura com a pura forma), nós ocidentais teríamos sempre privilegiado a forma individual como ponto de partida da

indivíduoação (Cf. SIMONDON, 1995: Introduction). O que significa partir das formas ou da estrutura como anteriores à experiência, não considerando os processos de formação propriamente ditos.

Parece, portanto, absolutamente justo considerar Zenão como pai da filosofia ocidental. Segundo Gregory Schrempp, os paradoxos de Zenão ocupariam uma posição liminar entre o *mythos* e o *logos* grego, buscando cunhar um novo modo de pensar, mas ainda utilizando temas clássicos da mitologia, como a corrida entre animais e seres sobrenaturais. Creio que, de fato, o paradoxo colocado pelo eleata Zenão oferece uma imagem interessante para refletir sobre a origem da metafísica ocidental. Segundo Brochard¹¹¹, os quatro argumentos de Zenão, que se apresentam sobre a forma de paradoxos, negam o movimento a partir das hipóteses infinitistas e finitistas. Os dois primeiros argumentos, “A dicotomia” e “Aquiles e a tartaruga”, partem da divisibilidade infinita do tempo e do espaço; os dois seguintes, “A Flecha” e “O estádio”, partem da hipótese finitista, segundo a qual o tempo e o espaço são compostos de elementos últimos e indivisíveis. Seguem os quatro paradoxos¹¹²:

1) Em “A dicotomia”, Zenão propõe que o movimento é impossível, dado que o móvel tem que atingir sempre a metade de sua trajetória antes que atinja seu termo, e assim sucessivamente ao infinito.

2) Em “Aquiles e a Tartaruga”, Zenão propõe que o corredor mais rápido nunca poderá alcançar o mais lento, pois antes de chegar ao ponto em que se encontra o seu oponente deve passar pelo ponto de que ele acaba de deixar, de forma que a distância entre eles diminui ao infinito, mas nunca se anula.

3) Em “A flecha”, Zenão propõe que uma flecha disparada encontra-se imóvel em cada ponto de sua trajetória. Pensando em termos finitistas, de fato, a flecha deve estar em cada ponto do espaço em um instante.

4) Em “O estádio”, Zenão propõe que se pense em três linhas iguais e compostas do mesmo número de elementos dispostas paralelamente, uma parada e duas que se movem em direções contrárias. Neste caso, “a metade é igual ao todo”, pois em um mesmo instante finito

¹¹¹ As explicações dos paradoxos de Zenão baseiam-se nas explicações de Koyré (Cf. KOYRÉ, 1991:2).

¹¹² Estas descrições dos paradoxos baseiam-se nas de (Cf. KOYRÉ, 991:2-3).

uma unidade mínima que compõe uma das retas em movimento deve passar diante de uma, e duas unidades mínimas que compõe as demais retas.

Parece assim que, ao contrário dos mitos ameríndios, que pensam a forma a partir da transformação e o discreto a partir de um plano pré-individual, o paradoxo de Zenão repousa sobre a busca de pensar o movimento a partir de entidades discretas, individuais e estáticas, ou pela pura forma – seja pelos átomos indivisíveis e pelos instantes temporais, seja pelos pontos imateriais da geometria¹¹³. É possível pensar nos artifícios que as teorias infinitistas e finitistas usam para pensar o real como parte de uma mesma ruptura: de um lado, constitui-se a pura forma toda feita de pontos imateriais, de outro, se constitui o átomo, unidade material indivisível, dois modos de pensar a partir de unidades discretas¹¹⁴. Em Platão, as formas geométricas imutáveis serão alçadas ao mundo das ideias, ficando a realidade material e perecível no mundo das aparências. De acordo com a doutrina que Platão herda do orfismo, essas formas não seriam aprendidas ou constituídas, num processo evolutivo ou de desenvolvimento psicogenético pessoal, mas rememoradas. Todavia, nos é lícito pensar no processo de constituição das formas a partir dos processos evolutivos da espécie, de desenvolvimento histórico das culturas, e do processo de desenvolvimento psicogenético individual.

Como nos mostram Lakoff e Núñez (2000), os bebês possuem algumas capacidades inatas, ligadas a operações aritméticas muito rudimentares. Com base em experimentos baseados sobre o tempo de atenção dispensados por bebês a diferentes objetos, associados ao paradigma da violação de expectativas, cientistas detectaram as seguintes habilidades numéricas em bebês: (i) Entre três e quatro dias de vida, bebês podem distinguir entre coleções com dois e três objetos ($2 \neq 3$); (ii) Com quatro meses e meio, um bebê sabe que um mais um é igual a dois e que dois menos um é igual a um ($1+1 = 2$ e $2-1=1$); (iii) um pouco mais tarde, bebês passam a saber que um mais um é igual a dois e que três menos um é igual a dois ($1+1=2$ e $3-1=2$); (iv) essas distinções não se restringem a arranjos visuais, estendendo-se a sons e tato; e (v) com cerca de sete meses, bebês podem reconhecer a equivalência numérica entre arranjos de objetos e batidas de tambor (LAKOFF, G. e NÚÑEZ, R., 2000).

¹¹³ Os pontos são entidades discretas, ainda que a partir deles possa ter origem um contínuo geométrico.

¹¹⁴ “A hipótese atomista de uma dureza absoluta e a hipótese cartesiana de uma fluidez absoluta juntam-se tanto melhor por comungarem de um mesmo erro, estabelecendo mínimos separáveis, seja sob as formas de corpos finitos, seja no infinito, sob a forma de pontos (a linha cartesiana como lugar de seus pontos, a equação punctual analítica. DELEUZE 1991:17)

Ainda de acordo com Lakoff e Núñez, parece haver certa indefinição sobre se os bebês têm ou não a noção de ordem antes dos quinze meses de vida. Todavia, o certo é que além de distinguirem pequenas quantidades de objetos por lance de olhar, a partir de certo ponto, os bebês passam a conseguir também compreender arranjos sequencialmente. Como nos mostram Brian Rotman (2008) e Merlin Donald (1991), o pensamento serial (a ideia de sucessão), e o pensamento paralelo (a ideia de copresença), constituem duas formas elementares da percepção humana, que serão moldadas e correlacionadas de maneiras distintas segundo diferentes culturas – em termos hiperdialéticos, trata-se da oposição entre a lógica da identidade (I) e da lógica da diferença (D). O primeiro modo de processamento é central às narrativas, aos rituais, aos algoritmos, às melodias e às linhas do tempo. O segundo, é central aos enquadramentos, aos episódios, às harmonias e aos contextos. A percepção do paralelismo lastreia a percepção da co-presença, da simultaneidade, e pode ser exemplificado pela coordenação, enquanto a percepção serial lastreia as sequências lineares, ocorre na contagem, nas listas e nas narrações. Essa oposição reaparece segundo diferentes manifestações: na música (melodia *versus* harmonia), nas formas simbólicas (texto *versus* imagens), na aritmética (números ordinais *versus* números cardinais), nos circuitos elétricos (seriais *versus* paralelos), e, ainda, na computação (serial *versus* paralela). Haveria, pois, uma relação dialética entre a sincronia e a diacronia, signos pictóricos e linguísticos. Rotman cita ainda um exemplo de como a oposição aparece na física quântica, de acordo com a interpretação standard, há estados quânticos simultâneos e não realizados, que Werner Heisenberg chamou de *potentia*. Esses estados se opõem a estados reais ou atuais do sistema que resultam da mensuração, que geram o colapso do evento, colapsando a existência de estados paralelos na serialidade.

Pode-se dizer que o paralelismo depende da memória episódica, e a serialidade da memória procedimental, que preserva sequências de ações. Dentro da semiose humana, episódios e procedimentos correspondem à oposição entre a ocorrência paralela da informação em uma cena e o processamento sequencial da fala. As duas formas, encontradas em pássaros e mamíferos, empregam mecanismos neurais diferentes, são morfologicamente distintas e funcionalmente incompatíveis. Segundo Donald: “Where procedural memories generalize across situations and events, episodic memories store specific details of situations and life events” (DONALD, 1991, p. 151). Todavia, essa oposição não esgota o campo da memória: com o advento da linguagem, uma terceira forma de memória, a memória conceitual – nos termos de Sampaio, trata-se das memórias relativas ao conjunto das lógicas derivadas I/D,

D/D, I/D/D –, emerge também, mas enquanto essa tendeu a agregar e reorganizar o duo anterior de memórias, ela não as oblitera, mas apenas permite uma versão linguisticamente mediada, correlacionando ambas. A matemática é inteiramente organizada em torno dessa oposição retomada conceitual da relação entre sucessão e paralelismo. Assim, entre as capacidades prévias dos bebês e sua manifestação simbólica, há uma adição considerável de complexidade. Para início de conversa, há diferentes aspectos da utilização da numeração e da representação dos números como símbolos escritos, entre as palavras faladas ou escritas, em virtude da mediação da gramática. Na língua francesa, por exemplo, a numeração falada se lastreia no sistema duodecimal, enquanto a grafia numérica ao sistema decimal.

Seguindo com Lakoff e Núñez, interessa o fato de que o córtex parietal inferior, aparentemente responsável pelas operações aritméticas (tal como comprova a perda dessa habilidade em pacientes que tenham sofrido lesões nessa área), seja uma região altamente associativa, anatomicamente localizada, onde conexões visuais, auditivas e táteis se entrecruzam, responsáveis também por funções ligadas à escrita, à representação dos dedos e das mãos, e por noções espaciais como a que permite distinguir o lado direito do lado esquerdo. Entretanto, outras habilidades matemáticas parecem envolver outras estruturas cerebrais. Por exemplo, cálculos aritméticos complexos parecem mobilizar o córtex pré-frontal, também responsável por rotinas motoras complexas, no planejamento e em quaisquer operações sequenciais – pensando em Zenão diríamos, disparar uma flecha ou percorrer o caminho numa corrida.

A capacidade para memorização de tabelas de multiplicação e adição, por sua vez, parece estar associada à gânglia basal, responsável pela memorização de operacional. As atividades algébricas abstratas, por seu turno, não são dependentes das operações aritméticas básicas, podendo ocorrer que uma seja afetada por acidente cerebral, sem gerar quaisquer problemas à outra. É claro que saber o “onde” é muito diferente de saber o “como”, como também todo esse discurso sobre áreas do cérebro que não se relacionam diretamente à matéria da tese, a não ser no sentido de apresentar o desenvolvimento das capacidades matemáticas como resultante de processos de exadaptação (ver nota 34) – que deram novos usos para áreas do cérebro que tinham uma função primitiva muito diferente. Além disso, a maior parte do nosso pensamento cotidiano ocorre em camadas do subconsciente, o que levanta a questão sobre quais seriam os processos cognitivos subjacentes às operações matemáticas.

Nós todos temos sistemas conceituais que usamos para pensar, todavia não conseguimos espontaneamente inspecionar todas as associações simbólicas, sistemas de oposições etc. nos quais tais conceitos se baseiam. Todos conseguimos conversar. Entretanto, não conseguimos olhar para cada uma das inferências pressupostas em nosso discurso, ou ainda para o nosso próprio mecanismo de concatenação de inferências segundo a segundo. Todos nós falamos em uma língua que possui uma gramática subjacente, mas nós não pensamos em cada estrutura gramatical ao falarmos. O que se passa em nossas mentes é em grande medida inacessível. Todos temos memórias inconscientes, memórias processuais corpóreas etc. Diversos estudos experimentais demonstram que nos lembramos sem nos dar conta de nossa memórias (SCHACTER, 1996). A maior parte do nosso entendimento matemático tem lugar sem que sejamos capazes de dizer exatamente qual é a natureza daquilo que por ela nos é dado a compreender.

Diversos mecanismos estão envolvidos na atividade matemática, entre os quais estão as relações espaciais básicas, percepção de pequenas quantidades, a capacidade de agrupar objetos, o senso de movimento, distribuição espacial, transformações temporais, cinéticas, sínteses de distintos campos da experiência, manipulações de objetos (o ato de rotacionar, esticar, quebrar), a reiteração de ações etc.. Assim como as concepções filosóficas de Zenão se assentam sobre percepções de movimentos e deslocamentos espaciais, diversos dos conceitos matemáticos têm semelhante base cognitiva. Em termos mais específicos, Lakoff e Núñez nos mostram que, por exemplo: (i) a conceptualização de conceitos técnico-matemáticos tais como o conceito de classe, utiliza esquema mental básico cotidiano da coleção de objetos em uma dada região do espaço; (ii) a conceptualização da recursividade faz uso do esquema básico de cognição de um movimento reiterado; (iii) a aritmética complexa utiliza o esquema básico e cotidiano da rotação de objetos; e (iv) a derivação no cálculo utiliza o esquema cotidiano do movimento de aproximação de um limite ou fronteira.

Tais fatos, bastante óbvios depois de constatados, passam longe da tradicional filosofia da matemática que tende a reificar os conceitos matemáticos. O estruturalismo achou as estruturas formais por sob as experiências básicas expressas na linguagem mítica. Todavia, cremos em ambas as narrativas míticas e científicas, apesar de se constituírem em regimes de signos muito diferentes, assentam sobre mecanismos sensório-cognitivos fundamentais, apenas estruturados e tornados significantes de formas distintas em diferentes grupamentos humanos – penso no conceito de “formas vagas” tal como estabelecido por Husserl em *A*

“Origem da Geometria”, como base para comparação entre diferentes modelos de racionalidade. Todas as linguagens se utilizam, ainda que de diferentes maneiras, dos conceitos de orientação, de contato, direção etc.. Além disso, há certos esquemas perceptuais-conceituais que constituem um elo entre as percepções e a linguagem, como aquele constituído pela relação entre continentes e conteúdos, parte e todo, fundo e forma, caminhante e caminho – Lévi-Strauss faz extenso uso de tais esquemas na análise dos mitos. Esses são esquemas perceptuais e conceituais, sensíveis e inteligíveis, constituindo um elo entre linguagem e sensação. As reflexões sobre o espaço podem ser feitas diretamente via esquemas de imagens mentais, sem a necessidade de símbolos ou conceitos. É evidente que é possível estabelecer conexões entre sistemas, conceituais, simbólicos e imagéticos.

Nesse sentido, tem importância os estudos realizados por Regier, utilizando-se de técnicas de connexionismo estruturado para construir um modelo neural computacional de um conjunto de esquemas imagéticos, como parte da simulação do aprendizado de termos referentes a relações espaciais em diferentes línguas. De acordo com Regier: (i) mapas topográficos do campo visual são necessários para ligar a cognição à visão; (ii) um esquema de preenchimento, no mapa do campo visual, irá seguir propriedades do esquema sensorio cognitivo continente-conteúdo; (iii) aglomerados de células sensíveis à orientação, presentes no córtex visual são empregadas pelos esquemas de orientação; (iv) a comparação de mapas requer conexões neurais entre as áreas responsáveis pelas percepções das instâncias mapeadas. Tal comparação entre mapas está na base da comparação entre forma e fundo, ou entre o objeto que descreve uma trajetória e o território no qual se desloca (LAKOFF, G. e NÚÑEZ, R., 2000).

Grande parte dos conceitos matemáticos surgem a partir da adaptação de mecanismos físicos desenvolvidos para outro fim, entre as quais o esquema continente-conteúdo; a orientação espacial; conceitos visuais como centralidade, proximidade, retidão; conceitos cinéticos como equilíbrio etc. O sistema motor também tem papel central na criação de metáforas conceituais, uma vez que a estrutura do funcionamento dos esquemas motores tem a mesma estrutura daquilo que os linguistas chamam de aspecto. Tudo aquilo sobre o que pensamos como uma ação ou evento é conceitualizado como possuindo uma estrutura. Assim, a estrutura geral das ações inclui o preparo para a ação, seu início, podendo pará-la e recomeçá-la, e, eventualmente, reiterar a ação, checar se o propósito foi atingido, fazer o que quer que seja necessário para completar a ação e fruir suas consequências. Todas as línguas codificam

essas estruturas em suas gramáticas. As mesmas estruturas neurais são usadas no controle de esquemas motores complexos e podem ser usadas para pensar sobre ações, eventos e processos abstratos.

As ideias aspectuais fazem-se presentes em diversos ramos da matemática, na rotação em certo número de graus, na aplicação de um algoritmo etc. O esquema cognitivo caminhante-caminho inclui um caminhante, um ponto de partida, um ponto de chegada, um caminho a ser percorrido, a trajetória do movimento, a posição do caminhante em cada ponto da trajetória, a direção do movimento, a localização final do caminhante, que pode coincidir ou não com aquela pretendida. Poderíamos ainda considerar, por extensão, a trilha deixada pelo movimento, os obstáculos, as forças que agem sobre o caminhante ao longo do caminho, assim como a existência de outros caminhantes. Funções em um plano cartesiano são usualmente conceitualizadas como um movimento ao longo de um caminho – como quando a função é descrita como subindo, atingindo um máximo e voltando a descer.

Do esquema cognitivo do caminhante-caminho, pode-se abstrair alguns princípios. Se você percorreu um caminho até chegar ao seu lugar atual você percorreu todos os pontos do caminho. Se você foi de A até B, e de B até C, então você foi de A até C. Se um caminho direto de A até B, e você está se movendo nesse caminho em direção a B, você está cada vez mais perto de B. Se os caminhantes X e Y estão se movendo ao longo de um caminho direto entre A e B, e X ultrapassa Y, X está mais longe de A e mais próximo de B que Y.

De fato, muito do que é chamado de inferência lógica, não é mais que do que inferências espaciais projetadas sobre o domínio lógico-simbólico. Consideremos, por exemplo, o esquema continente-conteúdo. Há uma metáfora evidente que permite que pensemos sobre uma categoria como uma região no espaço, e nos membros de uma categoria como ocupantes de dada região no espaço. Pelo esquema continente-conteúdo, determina-se a ideia de categorias. Pela determinação de dada região no espaço, separa-se as diferentes categorias. A percepção dos objetos em dada região serve de base para a determinação dos membros de diferentes categorias. A percepção de uma subregião permite pensar em subcategorias. Cada objeto x deve estar dentro ou fora de dada região A (terceiro excluído). Dada duas regiões A e B, e um objeto x , se o continente A está dentro do continente B, e x dentro de A, então x está dentro de B (*modus ponens*). Dadas três regiões, A, B e C, se A está dentro de B, e B está dentro de C, então A está dentro de C (Silogismo). Dados duas regiões A e B, e um objeto Y, Se A está dentro de B e Y está fora de B, então Y está fora de A (*Modus tollens*). Os

conectivos lógicos podem ser representados por diagramas de veen, que, ao que parece, têm a sua compreensão assegurada pelo esquema continente-conteúdo.

Lakoff e Núñez trabalham com a existência de quatro metáforas, ou esquemas cognitivos basais, são elas: a (i) metáfora da coleção de objetos; (ii) a metáfora da construção de objetos; (iii) a metáfora da medição com gravetos, vara ou partes do corpo; (iv) a metáfora do movimento ao longo de um caminho. À medida que esses quatro domínios passam a ser mapeados, ou rebatidos, uns nos outros a partir de um sistema numérico, passam a constituir um todo experiencial, e a sua constituição ganha um caráter isomórfico. Assim, teria origem a percepção de que os números estão lá fora, no mundo.

A metáfora da construção de objetos está intimamente ligada à metáfora da coleção de objetos, que podem ser contados. Todo objeto é uma coleção de suas partes, desde que as partes sejam montadas de acordo com determinados padrões. A partir da falta de objetos a serem colecionados, a extensão metafórica permite criar uma única coleção de um tipo específico, a coleção na qual não há objetos, o número zero e o conjunto vazio resultam dessa extensão. O esquema da medição com segmentos (gravetos, dedos, pés, passos) parte da ideia da decomposição de um todo em pedaços, que passam a corresponder a números. O esquema do caminhante-caminho permite pensar que para todo número há um local específico numa reta, o que não significa que para todo segmento de reta necessariamente haja necessariamente um número. Num caminho, o ponto zero passa a ser um local. Ponto de origem. E fica mais fácil imaginar os números negativos, bastante menos fantasmagóricos do que sem a metáfora do caminho.

A matemática não desce pronta do mundo das ideias mas surge de um processo que possibilita a agregação de certas capacidades humanas: (i) a capacidade de distinguir pequenas quantidades de objetos; (ii) a capacidade para formas muito simples da adição e subtração; (iii) a capacidade de agrupar objetos a partir do esquema do continente-conteúdo, que permite passar de operações simples com poucos objetos para operações com muitos objetos; (iv) a capacidade de construir objetos, a partir da qual se entende a relação entre parte e todo; (iv) a capacidade de medir objetos com um objeto de referência, que permite estabelecer um parâmetro para comparar referentes distintos; (vi) a capacidade de conceber um movimento ou trajetória ao longo de um caminho ou eixo, a partir do que é possível pensar processos, procedimentos e operações, assim como a relação entre mapa conceitual e caminho efetivo; (vii) a capacidade de perceber sucessão e paralelismo, ou ordinalidade e

cardinalidade, e de converter uma na outra; (viii) a capacidade de parear, por exemplo, dedos e coisas; (ix) a capacidade de criar oposições e combinar teorias; (x) a capacidade de mover objetos imaginariamente; (xi) a capacidade de utilizar a memória tanto para guardar resultados, quanto para rememorar operações e procedimentos; (xii) a capacidade simbólica de associar, ou sintetizar palavras, conceitos e perceptos, como no caso das palavras que representam os números, os conceitos numéricos, e os objetos a que eventualmente se referem; e (xiii) o esquema da reiteração de um movimento, que permite uma compreensão algorítmica, e mesmo abstrações como a infinidade a partir da ideia de um movimento continuamente reiterado. E essa lista está longe de ser exaustiva.

As atividades de coleta, construção, mensuração e deslocamento permitiriam estabelecer algumas propriedades básicas dos objetos contáveis, seriam elas: (i) magnitude (coleções de objetos têm magnitude); (ii) estabilidade de resultados para adição (quando se adiciona uma quantidade fixa de dada quantidade, também fixa, sempre se obtém os mesmos resultados); (iii) estabilidade dos resultados para subtração (quando se subtrai uma quantidade fixa de dada quantidade, também fixa, sempre se obtém os mesmos resultados); (iv) inversibilidade (quando você subtrai a quantidade que havia somado anteriormente, obtém-se a quantidade inicial); (v) ontologia uniforme (o que é somado, aquilo a que é somado e o resultado da soma têm a mesma natureza); (vi) fechamento para adição (uma coleção, somada à outra coleção resulta em uma terceira coleção); (vii) reiteração ilimitada para adições, pode-se sempre coletar novos objetos; (viii) reiterações limitadas para subtração, não se pode subtrair para além da última unidade disponível; (ix) operações sequenciais (pode-se adicionar depois subtrair, e assim por diante). Contudo, como se nota pela propriedade (vi), falta algo para passar ao reino das operações abstratas.

Tais são agregadas pelas propriedades básicas das equações: (i) igualdade de resultados (diferentes operações podem levar a um mesmo resultado); (ii) preservação da igualdade (a mesma quantidade somada ou subtraída de quantidades iguais gera quantidades iguais); (iii) comutatividade (a soma de A com B é igual à soma de B com A); associatividade (a soma de A à soma de B com C, ou adicionando C à soma de A com B dá no mesmo). Interessa que se consideramos $A=1$, $B=2$, $C=3$, $(A+B)+C = A+(B+C) = 6$. Entretanto, 6 é um número que está para além da quantidade que somos capazes de reconhecer por meio de uma aritmética espontânea.

E, ainda, propriedades relacionais básicas: (i) consistência linear (para coleções de objetos, se a coleção A é maior que a coleção B, então a coleção B é menor que a coleção A); (ii) linearidade (para A e B, coleções de objetos, ou A maior que B, ou B maior que A, ou A e B são do mesmo tamanho); (iii) simetria (para A e B coleções de objetos, se B tem o mesmo tamanho de A, então A tem o mesmo tamanho de B); (iv) transitividade (Se A é maior que B, e B maior que C, então A é maior que C).

Todavia, é com a introdução da propriedade do fechamento, compreensível, por exemplo, por meio do esquema caminhante-caminho que faz com que a matemática se estenda continuamente. $5-5$ não é um número natural, então cria-se o zero; $3-5$ não é um número natural, então criam-se os números negativos; $3/5$ não é um número natural, então criam-se os números racionais; raiz de 2 não é um número racional, então acrescentou-se os números irracionais para chegar aos reais; raiz de -1 não é um número real, os números imaginários foram adicionados para se chegar ao números complexos.

Os pensamentos abstratos são usualmente compreendidos por via de metáforas concretas. O ponto fundamental é considerar que tais metáforas não são meramente ornamentais, mas sim formativas dos conceitos. Todavia, a utilização de metáforas para a compreensão de conceitos é sistemática, e não arbitrária, de modo que por uma dinâmica relacional interna esse campo de conexão entre instâncias experienciais passa a ganhar autonomia, constituindo uma sorte de campo experiencial de segunda ordem. A ligação entre dois domínios, sendo um descrito em termos do outro, fundem campos metafóricos em uma experiência singular, tanto mais porque nesse caso ele se estrutura de maneira sistemática.

A matemática estende gerando novas conexões entre diferentes de seus ramos, ancorados em experiências distintas. Pensemos, por exemplo, no estudo numérico dos ângulos (trigonometria), no estudo numérico da transformação (cálculo) e no estudo numérico das formas geométricas (geometria analítica) etc. Há metáforas que vão unir diferentes domínios de maneira sistemática ou estruturada: (i) une-se a geometria e a aritmética, imaginando os números como pontos de uma reta; (ii) une-se a geometria e a álgebra, imaginando-se as figuras geométricas como instanciações de equações algébricas; (iii) une-se operações com classes e álgebra, imaginando-se as operações com classes como equações algébricas. E não para por aí. As metáforas entre domínios são fundamentais para estender o campo da matemática. Por outro lado, domínios não numéricos, presentes, por exemplo, na geometria e na teoria de conjuntos, são fundamentais para a formação dos principais conceitos

matemáticos. A matemática se constitui pelo empilhamento de metáforas sobre metáforas ao longo da história, processo que é exponenciado no ocidente pelo advento das ciências experimentais. O empilhamento dessas metáforas, que têm como efeito de superfície a razão matemática, produz em sua contraface os estratos epistemológicos que entretecem o Homem, o corpo como aparato sensorio-motor, a coordenação de atividades e a abstração das interações comunicativas necessárias a esta coordenação.

Ao contrário do que proporia o Estruturalismo clássico, consideramos que o pensamento espacial e imagética é mais fundamental que as categorias abstratas, às quais se chega por conexões metafóricas entre diferentes esquemas sensorio-cognitivos e linguísticos. Todavia, as metáforas inserem limitações e contingências no domínio de projeção. Em três regimes de signos, Mil Platôs, Deleuze e Guattari distinguem entre os regimes de signos característicos de três tipos de sociedade, a saber, selvagens, bárbaros e civilizados. Haveria um primeiro regime baseado na semiótica generalizada, codificada pelo parentesco, um segundo baseado na sobrecodificação imposta pelo domínio jurídico-religioso e um terceiro baseado na semiótica abstratas das regras ou convenções formalizadas. Trata-se de três regimes de signos baseados sobre diferentes metáforas e analogias que geram diferentes formas de integrar simbolicamente as percepções sobre a natureza e a sociedade.

Talvez seja possível mostrar como diferentes escolhas metafóricas condicionam diferencialmente o comportamento, o processo de tomada de decisão e a coordenação entre as ações que constituem a vida social. Para tal, seria preciso compreender os processos de generalização e abstração que ocorrem em consequência de certas analogias e metáforas de diferentes ordens: (i) generalização via polissemia – mesma palavra ou coisa têm muitos significados sistematicamente correlacionados (trata-se da mitologia oculta de cada linguagem); (ii) generalização via padrões de inferência – quando domínio de origem e domínio de projeção tem o mesmo padrão de inferências, o que permitiria pensar que ele se encontra em um terceiro domínio (penso no conceito de simbolização convencional de Wagner); (iii) criação de conexões inauditas entre campos conceituais distintos – como na poesia ou na propaganda (penso no conceito de simbolização diferenciante e de invenção de Wagner)¹¹⁵. Para compreender as especificidades de tais processos, seria preciso levar em consideração experimentos psicológicos, mudança semântica ocorridas ao longo da história e estudos inter-linguísticos e inter-culturais. Entretanto, considero que o estudo do

¹¹⁵ Ver Seção 2.6.4.2 desta tese.

desenvolvimento infantil seja a janela mais importante para a compreensão dos condicionantes da cognição humana.

3. ANTECEDENTES DA RACIONALIDADE: DESINVOLVIMENTO INFANTIL

3.1. Questão Inicial: desenvolvimento infantil e teleologia

O presente capítulo se introduz na estrutura geral da tese por retomar a noção de estrutura no âmbito do desenvolvimento infantil. Trata-se, portanto, de retomar a dupla síntese entre, de um lado, a psicologia e a história, e, de outro, a fenomenologia e o estruturalismo, mas não mais do ponto de vista da estrutura, senão de um processo de estruturação. Entretanto, confesso, que esse capítulo também é motivado por uma questão prática de fundo. Predomina hoje no ocidente contemporâneo uma visão teleológica sobre o desenvolvimento infantil, o que significa dizer considera-se, via de regra, que esse processo têm por objetivo a formação de um adulto adequado ao seu ambiente social, enquadrado, produtivo, feliz (o que quer que isso queira dizer) etc. Sob muitos aspectos, não deixa de ser justo, mas é como se a criança se definisse por suas carências em relação ao adulto que se tornará. Assim, a criança é vista como um adulto incompleto, um organismo que ainda não estaria “pronto”.

A concepção corriqueira sobre o desenvolvimento infantil prescreve que criemos nossas crianças para serem adultos “como nós”, talvez um pouco melhores, mais bem-sucedidos e felizes, mas dispendo basicamente de um mesmo conjunto de habilidades sociais e cognitivas. Preparamos as crianças de hoje para viverem suas vidas adultas no nosso mundo. Além disso, e a despeito de nossa visão teleológica do desenvolvimento, e talvez, contraditoriamente, como coletividade, nós não consideramos devidamente que as vivências na primeira infância são as mais significativas para os futuros adultos que tais crianças se tornarão. O professor do maternal é usualmente o menos qualificado, e o da universidade o mais qualificado. Entendemos que o aprendizado começa quando a criança começa a falar, interagir, e deixa de ser aquela “mini-máquina de fazer caca”. Do ponto de vista objetivo, os governos, as sociedades e as comunidades investem muito pouco nos primeiros anos de vida – há, é claro, uma questão não trivial a respeito do grau de intervenção dos estados, no âmbito das famílias, que se considera adequado.

As concepções descritas no parágrafo anterior ensejam um triplo erro. Em primeiro lugar, porque diversos estudos vêm mostrando o enorme potencial de aprendizado e, assim, as

infinitas possibilidades que se encerram na mente infantil – Alison Gopnik (2010), por exemplo, demonstra que os cérebros dos bebês são mais interconectados e infinitamente mais plásticos do que o dos adultos, apesar de servirem a diferentes funções evolutivas; Golpnik, Meltzoff e Kuhl (2000) propõem mesmo que bebês se envolvem em processos experimentais de testes de hipóteses, tentativa e erro, de maneira quase científica. Em segundo lugar, pelo fato de a exponenciação do ritmo das transformações sociotécnicas indicar que há uma possibilidade significativa de que essas crianças vivam suas vidas adultas em um mundo, pra melhor ou para pior, absolutamente diferente do mundo em que vivemos – pense-se nos possíveis impactos do avanço da biologia molecular, no desenvolvimento da nanotecnologia, no avanço da robótica com os mais diferentes *drones*, no avanço da computação na sequência da “lei de Moore”, na manufatura industrial pessoal (impressoras 3D etc.), na evolução da computação quântica etc. Em terceiro lugar, diversos estudos vêm mostrando que a primeira infância, o período de gestação, primeira infância (zero a três anos) e a faixa etária de 3 a 6 anos constituem-se nos períodos mais significativos do desenvolvimento humano, nos quais, sim, diversos traços de desenvolvimento de grande significatividade para a vida adulta estão a ser definidos – penso principalmente nos estudos de James Heckman, laureado com o *Prémio Sveriges Riksbank de Ciências Económicas em Memória de Alfred Nobel*, mas também em diversos outros autores (BERNETT e MASSE; REYNOLDS *et al.* 2002; CALMAN e TARR-WHELAN, 2005; e BARNETT, 1995.). Em seu Livro “*Childhood and Society*” (1993), o psicanalista Erik Erikson defende que desenvolvemos o sentido básico de “confiança”, fundamental à interação social saudável e altamente correlacionado aos níveis de desenvolvimento socioeconômico e bem-estar nas sociedades contemporâneas, ainda durante os dois primeiros anos de vida, sendo o primeiro voltado aos nossos cuidadores, em que o senso de confiança se estenderia seletivamente a outros ao longo da vida (ERIKSON, 1993).

A associação das conotações dos três erros contribui para formular a seguinte questão: como poderíamos estabelecer uma nova concepção acerca do desenvolvimento infantil, de modo a contribuir para um maior aproveitamento do enorme potencial da mente infantil, em suas diferentes fases, como respeitar as infâncias pelo valor intrínseco das vivências infantis e ao mesmo tempo preparar as crianças de hoje para um mundo tão novo, e os delineamentos fundamentais ainda mal avistamos no horizonte do porvir? A compreensão de que o processo de desenvolvimento infantil se dá por sucessão de fases com características particulares, seja com base em uma visão biologizante (segundo a qual a ontogenia recapitula a filogenia), seja pela visão formalista (ideia de um processo de estruturação), ou por uma associação de ambos

(como no caso de Piaget), contribui por chamar atenção para as especificidades de cada momento no processo de desenvolvimento. Entretanto, a concepção Piagetiana, sem dúvida a mais influente a esse respeito, e a despeito de seus inúmeros méritos, parece considerar a infância a partir de suas carências, tal como apontado por Matthews (2009). Sigamos por uma breve análise da obra do autor.

3.2. Três Teorias Sobre o Desenvolvimento Infantil

3.2.1. Estruturalismo Genético de Jean Piaget: a estrutura do grupo de transformação e as etapas do desenvolvimento

No que concerne ao problema fundamental da gênese das estruturas, Piaget nega qualquer solução que recorra a pré-formações (seja no sentido das ideias platônicas, dos *aprioris* kantianos e, sobretudo, do sujeito fenomenológico husserliano), ou ainda da estrutura como totalidade emergente. Ao contrário, supõe que a estrutura e a gênese são partes inextrincáveis uma da outra. A gênese se apoia em uma estrutura e culmina em outra estrutura, assim como, reversamente, toda estrutura têm sua gênese. Expliquemos melhor. No caso da gênese cognitiva, pode-se dizer que estaria ancorada na própria estrutura biológica, e culmina por processo de abstração reflexiva em seu prolongamento em estruturas de conhecimento, das estruturas matemáticas, mas a própria estrutura biológica teve sua gênese no processo evolutivo, estando, por sua vez, ancorado em processos físicos, que só poderiam ser revelados, pelas mesmas estruturas do conhecimento.

Se, de fato, o pensamento de Piaget possui um caráter tão particular, porque então chamá-lo de estruturalista? Podemos chamá-lo de estruturalista, sobretudo, pelo uso que faz das estruturas da teoria conjuntista (e, mais tarde, da teoria categorista), em convergência com as definições do grupo Bourbaki. Em sua tentativa de conceber a gênese de um enquadramento estrutural, Piaget deparou-se com o problema de achar um modelo que comportasse a noção de estrutura a um só tempo como entidade e como processo, interpondo-se entre as formas e os processos formativos. O autor achou esse modelo no conceito de grupo de transformações. Tal como apresentado anteriormente, a partir da obra de Sampaio, ao apresentar de modo construtivo a noção de conjunto, os matemáticos costumam utilizar um par ordenado (C, o) , sendo C um conjunto e o uma operação atuando sobre os elementos de C (para um conjunto

de transformações, podemos considerar x, y, z como transformações agrupadas em C). A partir daí, pode-se introduzir um por vez os axiomas da teoria conjuntista, produzindo uma hierarquia de estruturas algébricas sucessivamente menos gerais e mais complexas. Usualmente, as propriedades são inseridas na seguinte ordem:

- (i) Fechamento: $\forall ci, cj \in C, \exists$ um único $ck \in C$, t.q. $ci \circ cj = ck$
(Ou: se x e y são transformações pertencentes a C . Então, a transformação xy também pertence a C),
- (ii) Associatividade: $\forall ci, cj, ck \in C$, tem-se necessariamente $(ci \circ cj) \circ ck = ci \circ (cj \circ ck)$
(Ou: em todo caso, para três transformações x, y, z em C , $x(y, z) = (x, y)z$)
- (iii) Existência de um único elemento neutro: $\exists$ um único $co \in C$, t.q. $\forall ci \in C$, tem-se $ci \circ co = co \circ ci = ci$
(Ou: existe uma unidade de transformação u em C tal que $ux = xu = x$),
- (iv) Inversibilidade: $\forall ci \in C, \exists cj \in C$, t.q. $ci \circ cj = co$, por definição: $cj = ci^{-1}$
(Ou: para qualquer transformação x em C existe uma transformação reversa tal que y em C tal que $xy = yx = u$).

Cada uma das propriedades, somada às anteriores, institui uma estrutura algébrica Grupóide (fechamento), Semigrupo (associatividade), Monoide (existência de um elemento neutro) e Grupo (inversibilidade). É essa estrutura (caminho de estruturação ou de instanciação da estrutura) de fundo que guia a brilhante inventividade experimental de Piaget, assim como a sua notável capacidade interpretativa. Segundo Rotman, há dois pontos fundamentais a serem observados. Em primeiro lugar, tem aí importância o conceito de invariância, uma vez que dado um conjunto das transformações possíveis de uma estrutura do qual se delimita um subconjunto C , com base em certa característica comum (invariante), C tenderá a formar um grupo. Nas palavras de Rotman:

Para dar um exemplo geométrico, de todas as transformações possíveis de um quadrado desenhado em um plano, o conjunto de oito rotações e reflexões que deixam o quadrado com seus limites originais formam um grupo; de novo as 24 quatro transformações que deixam as fronteiras de um cubo invariante formam um grupo e existem grupos similares para quaisquer figuras geométricas (ROTMAN, 1978, p.49).

Em segundo lugar, as propriedades de um grupo de transformação seriam o fundamento para que um sistema de ações ou movimentos pudesse ser autorregulado. Ainda segundo Rotman:

Piaget encontra nas propriedades de um grupo de transformação os requerimentos para que um sistema de movimentos seja autorregulado. Assim (O Fechamento) assegura que o sistema retenha a sua identidade uma vez que novas combinações de movimentos sejam sempre trazidas de volta para o conjunto C; (A Associatividade) corresponde à ‘condição de que a mesma “meta” ou “termo” sejam atingíveis por vias alternativas, sem que o itinerário tenha relação com o ponto de chegada’; enquanto (A Existência do Elemento Neutro) e (A Inversibilidade), por requererem reversibilidade, asseguram que ‘o retorno ao ponto de partida’ é sempre possível’ (ROTMAN, 1978, p.49).

Piaget explica a estrutura em termos de um sistema de transformações. Esse sistema emerge dos padrões de atividades que, uma vez internalizados por abstração reflexiva, passam a constituir o pensamento lógico (no sentido restrito da lógica formal). Os “agrupamentos” (passos analíticos sucessivos antes que se tenha todas as propriedades necessárias para a caracterização de um Grupo) fornecem os meios para a compreensão de padrões de atividades crescentemente complexos, que originam novas estruturas cognitivas. Sua teoria dos estágios do desenvolvimento infantil trata da natureza da cognição e sobre as formas pelas quais daria o processo de complexificação das estruturas cognitivas, e, assim, dos conhecimentos, por meio da ação no mundo. Para Piaget, o desenvolvimento cognitivo se dá por uma progressiva reorganização dos processos mentais como resultado da maturação biológica e de graus crescentes de experimentação em contato com o meio-ambiente. Além disso, Piaget crê que o desenvolvimento cognitivo se centra no desenvolvimento do organismo e suas ações, sendo a linguagem um efeito de superfície, sem valor fundamental na geração de tais estruturas. Ainda de acordo com o autor, a aprendizagem se dá por um processo que produz um equilíbrio dinâmico entre ‘estados’ e ‘transformações’ em direção a equilíbrios transitórios que logo tornam a ser abalados por novos confrontos experienciais com ‘o real’. A inteligência se adapta, tendo funções estáticas e dinâmicas, a inteligência figurativa seria responsável pela duplicação (imagem) mental de realidades (formas, locais etc.) estáticas de forma passiva, enquanto a inteligência operatória seria responsável pela manipulação de um conjunto de transformações de forma ativa, observando, memorando e antecipando os objetos ou pessoas de interesse. Piaget confere maior centralidade aos aspectos operatórios, daí também a sua discordância com quaisquer formas de idealismo, do qual se livra por meio de um construtivismo estratificado. Nos interessa reter a ideia piagetiana de que uma lógica não é inventada nem descoberta, sendo o pensar que visa ao pensar, descobre-se ao ser

pensado, de modo que deve ser parte da sua natureza a ter sido descoberta. Assim, o objeto descoberto é simultâneo a sua própria descoberta, que consiste em um enriquecimento da experiência original visada.

As formas apareceriam e se desenvolveriam em acordo com leis estruturais a partir de “esquemas” originais, refletindo as diferentes maneiras pelas quais as ações poderiam ser amalgamadas, estendidas, coordenadas e assim por diante. Uma vez que tais ações traduzem-se em movimentos, o desenvolvimento cognitivo se daria em torno de padrões de autorregulação de natureza orgânica (ROTMAN, p.46). Para o autor, as raízes da linguagem estariam na função simbólica, que surgiria muito antes da fala propriamente dita. Em sua forma mais primitiva, a função simbólica se manifestaria pela utilização de significantes como forma de imitar diretamente algum aspecto do mundo presente aos sentidos, até que a imitação torna-se paulatinamente deferente, passando a poder ocorrer até mesmo na ausência do objeto imitado. Gradativamente, o movimento utilizado como significante torna-se uma imagem mental, que pode então ser evocada por palavras que a criança aprende a associar com a situação originalmente imitada¹¹⁶. Assim, parte-se da internalização das ações sensório-motoras (por meio da reconstrução das etapas anteriores ao nível das representações) em quatro etapas: (i) imitação dos objetos na presença do objeto por meio de movimentos; (ii) internalização dos objetos como imagem mental, sobre a qual se passa progressivamente a atuar; (iii) a reversibilidade imaginária das ações, que passam a funcionar como operações, paralelas a ações reais sobre objetos no mundo real; (iv) reversibilidade imaginária das ações associada à perspectiva condicionada por pontos de vista imaginários, concluindo-se a estrutura de grupo pela inclusão das relações entre as ações realizadas a partir de todas as perspectivas imaginárias possíveis. Assim, ao fundar a linguagem em uma forma de mimese, o autor enfatiza a importância fundamental dos processos de estruturação da linguagem por força da ação do que as formas linguísticas como resultado final – penso que, nesse sentido, a sua obra encontra suporte nas teorias de Lakoff e Núñez sobre o desenvolvimento da matemática, a partir do engajamento sensorial e perceptual com o mundo (2000). A linguagem organiza, inter-relaciona, generaliza e coordena, permitindo a elaboração de estruturas complexas a partir dos esquemas nos quais se baseiam. Contudo, a natureza figurativa da linguagem permanece sempre tributária do nível operacional que surge da abstração reflexiva a partir das ações. Daí a obra de Piaget centrar-se sobre o

¹¹⁶ Nesse sentido, a teoria de Piaget encontra suporte na teoria do neurocientista Terance Deacon, segundo a qual a fala é secundária em relação aos gestos.

desenvolvimento do indivíduo independente de seu meio sociocultural. Teóricos como Vygotsky e Jerome Bruner reconheceram maior valor para os papéis da linguagem e da cultura – em especial interessa o conceito de “*zone of proximal development*” (VYGOTSKY, 1978). Também antropólogos cognitivos como Dan Sperber e Deirdre Wilson apontaram os condicionantes sociais e econômicos de diferentes modelos de desenvolvimento cognitivo, por meio do que chamaram de “*relevance theory*” (SPERBER, D. E WILSON, 2004).

Para o autor, as estruturas psicológicas seriam sistemas coordenados de subestruturas, das quais a mais simples chama-se “esquema”, uma sorte de estrutura da ação, a forma subjacente de um padrão de atividade reiterada que pode transcender o objeto a qual se aplica, e tornar-se generalizável a outros conteúdos. Piaget chama essa integração de novos objetos em esquemas existentes de “assimilação”. Contudo, em função das propriedades desse novo objeto, o “esquema” pode ter de se alterar, ao que o autor chama de “acomodação”. Piaget vê o processo de desenvolvimento cognitivo como uma dialética semi-instável entre adaptação e assimilação. Em outros termos, a assimilação consiste em apreender a realidade por meio de esquemas cognitivos pré-existentes, a acomodação, por sua vez, é o processo pelo qual os esquemas cognitivos pré-existentes se adaptam para dar conta de um novo conteúdo informativo – vejo certa relação com os conceitos de “desterritorialização” e “reterritorialização”, tais como apresentados por Deleuze e Guattari. Em termos caros aos próprios estruturalistas, a inteligência figurativa está para o processo de assimilação, assim como a inteligência operacional está para o processo de acomodação. A partir daí, Piaget descreve os sucessivos estágios pelos quais tipos específicos de cognição passam durante o processo de desenvolvimento.

O processo de entendimento da mudança se daria por meio de algumas funções básicas: descentramento (afastamento do ego em função de percepções e ações), permanência (os objetos continuam a existir mesmo que não estejam mais sendo percebidos), ‘estabelecimento de coordenadas espaciais independentes da percepção do agente’ (o paulatino mapeamento do espaço a partir das múltiplas perspectivas, até que o espaço assim revelado se desprende da perspectiva), classificação (capacidade de identificar um objeto como parte de uma classe em função de alguma de suas características), seriação (capacidade de ordenar objetos em acordo com formas, cores etc.), transitividade (capacidade de ordenação em acordo com características abstratas), conservação (conservam-se quantidade, peso e volume), reversibilidade (capacidade de inverter ações mentalmente), reciprocidade (capacidade de

criar mentalmente ações em sentido inverso que tenham o mesmo resultado de ação original), generalização (capacidade convencional por meio da qual se estende certas propriedades a toda uma classe de objetos, imaginários ou reais).

O ego subjetivo aparece na obra do autor como mero resquício da passagem de um “egocentrismo radical” inicial por um processo contínuo e nunca completo – a não ser no âmbito da matemática – de depurações subsequentes, em sucessivas vitórias da objetividade. O descentramento como mecanismo de aproximação do real tem como resultado a clivagem entre um sujeito psicológico, ego consciente e fonte de mal-entendidos a serem dirimidos (passível de opinião e subjetividade), e um sujeito epistêmico, agente cognoscente (o que há de comum entre todos os sujeitos em um mesmo estágio de desenvolvimento) ou mecanismo do sistema cognitivo individual que atua para reequilibrar os esquemas cognitivos (grupo de transformações em equilíbrio dinâmico), após perturbações causadas por experiências do real, a partir das quais constrói a lógica que lhes subjaz. Seria o sujeito psicológico esse ser introspectivo que aparece na história e é influenciado pela língua e instituições sociais. O sujeito epistêmico, exercendo abstração reflexiva sobre esquemas de ação seria o *locus* do conhecimento. Assim, não haveria agência (ou agente) externo ao mecanismo de equilíbrio, senão sob a forma de uma ilusão a ser superada pelo mecanismo de reequilíbrio em direção a estruturas mais estáveis, crescentemente despersonalizadas e mais objetivas (ou depuradas da subjetividade) – em termos hiperdialéticos, trata-se de um processo pelo qual o avanço de desenvolvimento marcado D/D (esquemas crescentemente complexos) e D (contatos com o instâncias do universo percebido que não se encaixam nos esquemas levando a sua complexificação); em que perdem importância I (ego subjetivo original assintoticamente eliminado pelo processo de complexificação), I/D (simbólico tributário das experiências sensório-motoras) e I/D/D (fenômeno linguístico e cultural mais amplo, pouco importante diante de processos cognitivos mais profundos).

Piaget divide em estágios o desenvolvimento cognitivo infantil, são eles: o (i) estágio sensório-motor; (ii) estágio pré-operatório; (iii) operacional concreto; e (iv) operacional lógico-formal – em termos hiperdialéticos diria (i) afastamento contínuo do ego subjetivo (recalque de I), desenvolvimento do aparato esquemático para dar conta do universo percebido, instanciação do fechamento cognitivo; (ii) voltando-se a atenção para o mundo pela associatividade, internalização imagética dos objetos, estabelecendo-se os *esquemas dos objetos permanentes* (experimentação de D); (iii) submissão da função simbólica à relação

entre objeto e representação mental (recalque de I/D), por via da introdução do elemento neutro que viria a tornar as ações no mundo imaginariamente inversíveis; e (iv) compleição da estrutura e objetificação do mundo e de sua própria perspectiva sobre o mesmo (bloqueio de I/D/D), pelo princípio da inversibilidade, instauração da “reversão da ação internalizada” e passagem das operações concretas às operações com conceitos abstratos.

Rotman estabelece brilhantemente os pontos notáveis do processo de desenvolvimento tal como descrito por Piaget, e nos três parágrafos subsequentes siga de perto a trajetória tal como delineada pelo autor. O estágio **sensório-motor** se daria do nascimento até aproximadamente um ano e meio de vida. O ponto de partida desse período seria um *estado* de “egocentrismo radical”, quando não há diferenciação clara entre o ego-subjetivo e o mundo objetivo, sendo todo universo percebido em termos das próprias atividades do sujeito. Mas, ainda assim, pode-se dizer que há um progressivo desenvolvimento para dar conta de novos objetos. Por exemplo, nos três primeiros meses de vida o *esquema* de sucção se aplicaria apenas a objetos em contato com a boca, depois disso o esquema torna-se mais geral à medida que a criança passa a coordenar a visão e tenta pegar tudo o que vê e põe na boca. Os objetos visíveis passam a ser integrados ao esquema de sucção como “objetos” chupáveis. Contudo, há objetos que em função de sua forma e tamanho não podem ser chupados, obrigando a criança a adaptar o *esquema* de sucção.

Durante todo o período sensório-motor, a criança desenvolve uma inteligência prática ou comportamental por meio da elaboração do “*esquema de objetos permanentes*”. Inicialmente, o mundo do bebê não tem objetos estáveis, mas consiste de construções in-permanentes que cessam de existir quando deixam de ser percebidas. O bebê de quatro meses que vê um objeto que atraiu seu interesse ser coberto com um pano, desvia o olhar como se o objeto tivesse desaparecido. Mais tarde, a criança passa a procurar embaixo do pano, contudo quando vê o objeto ser escondido por perto, voltará a procurar embaixo do pano, como se a localização do objeto não dependesse das ações observadas, mas daquelas por meio da qual obteve sucesso em tentativas anteriores. É apenas por volta dos nove meses que ele passará a procurar o objeto no local onde foi escondido, e apenas por volta dos quinze meses que passa a se dar conta de todos deslocamentos do objeto, até mesmo daqueles que não pode ver, a partir do “agrupamento” das perspectivas possíveis traçaria as coordenadas do espaço, agora preenchido por objetos permanentes, de forma independente de sua perspectiva. As coordenadas do grupo de transformação dos deslocamentos possíveis de determinado objeto

lhe emprestam permanência. Só então poderá, de forma completa, entender a existência dos objetos separados de si. A partir daí, poderá compreender o seu próprio corpo como um objeto entre outros no mundo. O descentramento dá a ele uma ideia, ainda rudimentar do mundo exterior, originando as antípodas sujeito e objeto, ainda com uma zona de indiscernibilidade. É esse descentramento, afastamento de uma perspectiva subjetiva, rumo à objetividade que determina, na visão de Piaget, todo o processo de desenvolvimento.

A próxima fase, da inteligência operacional, o estágio **pré-operatório**, consiste na internalização do domínio do mundo objetivo conquistada na fase do desenvolvimento sócio-motor, passando de objetos reais a seus correlatos mentais, como se o desenvolvimento sensório-motor fosse internamente recapitulado. Ao invés de atuar sobre objetos, a criança passará a atuar sobre as representações dos mesmos, sob a forma de imagens mentais e movimentos imaginados. Assim, a criança constitui a base para nos estágios subsequentes, de modo a formar esquemas de esquemas, em um estágio inicial de forma figurativa (concebendo imagens mentais), e em um estágio posterior de forma operativa (concebendo transformações por meio da manipulação de imagens mentais).

O estágio das **operações concretas** é marcado pelo esquema da “reversão da ação internalizada”. Aos quatro anos, uma criança pode saber o caminho até a sua escola, mas não pode desenhá-lo; aos seis anos, pode desenhar o caminho do ponto no qual se encontra até outro, mas não o contrário. Ao mesmo tempo, ao ver uma quantidade fixa de água ser passada de um copo alto para um copo baixo, ainda assim julgará que havia mais água no copo alto. Nessa etapa do desenvolvimento, somam-se descentramento e reversão da ação internalizada. Inicialmente, a criança não consegue se separar da perspectiva corrente e colocar-se em um ponto de vista imaginário, incapacidade de separar o pensamento do ser pensante. Assim que a criança consegue reverter a ação e imaginar a água sendo posta de volta do copo alto no copo baixo, passa a perceber que ambos tem a mesma quantidade de água (primeiramente, massa, depois peso e, só no próximo estágio, volume). Em um segundo, torna-se capaz também de se desvencilhar de sua perspectiva atual e imaginar o caminho da escola até em casa, mesmo estando em casa, como inversão do caminho da casa à escola. O processo se completa quando as ações são inteiramente reversíveis, tornando-se operações. No estágio concreto, as operações dão-se sobre a ação realizada, e a visão, apenas no próximo estágio, vai dar conta do conceito de proporção, isto é, passando a dar conta de relações formais expressas por relações recíprocas, entre ações ou variáveis complementares ou

correlacionadas. A principal limitação do pensamento no estágio anterior é a sua dependência de representações concretas, inabilidade de lidar com situações inexistentes aos sentidos. Como ocorre às situações hipotéticas, que são puramente relacionais e expressas em linguagem verbal com conjecturas e condições que são base para o silogismo. Para entender proposições lógicas, é preciso passar a pensar sobre processos de pensamento, ou realizar operações sobre operações. Nesse ponto, vale notar que há relatividade de forma e conteúdo, aquilo era forma em um nível, tornando-se conteúdo do pensamento no nível seguinte¹¹⁷.

As teorias piagetianas do desenvolvimento já foram desafiadas de diversas maneiras. A começar pelo fato de que o desenvolvimento não se daria sempre de maneira tão contínua, progressiva e ordeira, havendo antes perdas e ganhos parciais, sendo o seu modelo de estágios, na melhor das hipóteses, uma boa aproximação. Além disso, estudos mostram que hoje crianças podem alcançar conceitos que supostamente pertenceriam a um estágio superior com relativa facilidade, sobretudo se bem estimuladas (VYGOTSKY, ano). Além disso, há críticas referentes ao formalismo dos conhecimentos por ele considerados, havendo teóricos que advogam que o conhecimento seguiria diferentes percursos em diferentes domínios. Há também as críticas em não considerar devidamente a importância de questões afetivas para o desenvolvimento cognitivo (BOWLBY, em especial o conceito de “*attachment*”). Outra falha desse modelo organismo/meio-ambiente advém da sua recusa em aceitar o fato de que os indivíduos estão imersos em mundo não natural, em um meio-ambiente de ideias, significados, intenções, história, símbolos, dentro de uma matriz de influência e cooperação social. Considero que a substituição do modelo estruturalista pelo hiperdialético poderia ajudar a sanar alguns dos principais problemas considerados, tais como a cisão entre um sujeito em aspectos cognitivos e afetivos, a falta de atenção apropriada aos fenômenos simbólicos e ao papel fundamental da linguagem, da história e do processo de sociabilização.

Como faz questão de enfatizar o próprio autor, o fundamental em seus estágios é a ordem de sucessão e não tanto a cronologia que, como reconhece (mesmo sem tirar daí todas as consequências) pode variar em acordo com as experiências de cada indivíduo, classe social e cultura em que vive, que podem retardar o aparecimento do estágio ou mesmo impedir a sua manifestação. Do nosso ponto de vista, o mais interessante talvez fosse notar como cada cultura condiciona o aparecimento das diferentes estruturas segundo empregos diferentes no contexto da vida em sociedade, ou seja, compreender como cada cultura amolda os indivíduos

¹¹⁷ ROTMAN, 1978. (completar a referência na nota de rodapé)

constituindo comportamentos e instituições para atuar sobre os mesmos durante as diferentes fases de seu desenvolvimento cognitivo e psicológico individual, como parece ocorrer em alguns ritos de passagem.

Por último, consideramos que seu embasamento na teoria de grupo o faz prestar demasiada atenção nos processos de descentramento e da inversão (processos diferenciais), oposição ao que chamaríamos de recentramento (processos identitários). Além disso, o seu ponto de chegada (a racionalidade própria da matemática conjuntista/categorista e a ciência) em oposição aos usos das linguagens naturais contribuem para uma apreciação individualista (para não mencionar etnocêntrica) do desenvolvimento infantil, que falha em tomar em conta história, sociedade e cultura. Por último, mas não menos importante, esse enquadramento lógico o obriga a uma cisão radical entre o sujeito psicológico e o sujeito cognitivo. Encontramos também um melhor equilíbrio entre o que caracteriza como inteligência operativa e figurativa. A sequência dos estágios cognitivos seria fixa, sendo cada etapa marcada pela aquisição de uma nova habilidade e uma cognição crescentemente complexa, ainda que se admita a possibilidade de alterações na idade de ocorrência, e que algumas crianças possam apresentar simultaneamente características de mais de um estágio. Esse processo se apresenta de forma unilinear e unívoca, me parece pouco provável que o avanço não se dê às custas também de perdas, ainda que parciais e potencialmente temporárias.

TABELA 3.2.1.: Desenvolvimento Psicogenético

Estágio	Idade	Aprendizado	Propriedade
Sensorimotor	0 – 18/24 Meses.	Descentramento Original Permanência dos Objetos Causalidade Espaço objetivo	Fechamento: $\forall ci, cj \in C, \exists$ um único $ck \in C$, t.q. $ci \circ cj = ck$
Pré-operacional	18/24Meses – 7 Anos	Internalização Imagética Função Simbólica Classificação	Associatividade: $\forall ci, cj, ck \in C$ tem-se necessariamente $(ci \circ cj) \circ ck = ci \circ (cj \circ ck)$

Operacional concreta	7 – 12 Anos	Conservação Inversibilidade concreta Lógica Indutiva Coordenação de perspectivas Grupamentos	Existência de um único elemento neutro: $\exists$ um único $co \in C$, t.q. $\forall ci \in C$ tem-se $ci \circ co = co \circ ci = ci$
Operacional formal	Puberdade – Idade Adulta	Inversibilidade formal Reciprocidade Lógica Dedutiva Grupo INCR	Inversibilidade: $\forall ci \in C, \exists cj \in C$, t.q. $ci \circ cj = co$, por definição: $cj = ci^{-1}$

3.2.2. Psicologia do Desenvolvimento e Cognição: a teoria pulsional objetal de Freud frente aos esquematismos Piagetianos

Freud traça etapas do desenvolvimento infantil a partir de uma perspectiva muito diferente da de Piaget, ao invés de uma perspectiva sobre como o desenvolvimento cognitivo se dá por meio da experiência do real, interessa ao autor o encontro simbólico com a alteridade constituída pelo inconsciente. Não apenas as teorias de cada um dos autores têm objetos distintos (a cognição do real e o inconsciente), mas seus métodos refletem essas diferenças. Enquanto Piaget parte de um enquadramento lógico-matemático preciso e de experimentos reprodutíveis, a partir de tarefas realizadas por crianças, no caso, seus filhos, Freud recorre ao método psicanalítico para a análise de sintomas e das narrativas quase sempre de adultos, mas também de crianças, a respeito de suas experiências infantis (ainda que em raros casos recorra à observação direta de crianças). Apesar disso, são notáveis alguns pontos de aproximação entre os seus resultados.

Para Freud, a vida afetiva infantil é essencialmente auto-erótica e seus componentes pulsionais individuais não têm conexão e independem uns dos outros na busca do prazer. O estudo das inibições e distúrbios no processo de desenvolvimento da organização sexual permitiria reconhecer os inícios malogrados e os estágios preliminares da organização das pulsões parciais, até que o conjunto das pulsões possa direcionar-se a um objeto único, por meio do qual busca-se obter prazer. Freud reconhece fases, que ocorrem em duas ondas. A

primeira iria até os cinco anos, sendo interrompida no período de latência, e a segunda iniciaria com a puberdade prosseguindo até o início da idade adulta. É comum que sejam organizadas da seguinte forma: fase oral, fase anal, fase fálica, período de latência, atingimento da sexualidade genital. Segue-se uma breve descrição das fases duplamente inspirada, pelas análises de Freud e pela apropriação que Sampaio faz das mesmas.

Na fase oral, o prazer ou desprazer sexual, predominantemente relacionado à excitação da cavidade oral e dos lábios, no ato da sucção ou amamentação. Durante os primeiros dezoito meses de vida, a pulsão caracteriza-se por obter prazer oral por via da continuidade com o objeto do qual provêm o alimento. De fato, nesse ponto, o bebê ainda não se definiu como um ser, ou como algo fazendo fronteiras com outros seres de mesma natureza. O ato de amamentação revela a consciência do bebê a si mesma, e há uma continuidade entre o bebê e o seio materno sob a forma de pura presença, fora da qual nada é – em termos hipedialéticos. Trata-se da fase de experimentação suprema da lógica I, quando tudo é identidade e fora do ser só há o nada. Outros como Karl Abraham sugeriram que haveria uma subfase sádico-oral, devido à ambivalência pulsional em relação ao objeto, que levaria ao desejo de destruição dessa unidade.

A fase anal iniciaria entre um ano e meio e dois anos de vida como resultado da recém adquirida capacidade de controle sobre os esfíncteres, que faz com que a atenção da criança, assim como a libido, desloquem-se para a zona anal. Esta fase caracterizaria-se por uma contradição entre dor e prazer relacionada às funções de expulsão e retenção das fezes. A expulsão das fezes se afiguraria como primeira produção própria, de algo que dá ao mundo, e a capacidade de retê-las constitui o fundamento das relações de controle e dominação que passará a entreter com o mundo ou com os outros. Constitui-se, pois, uma fronteira com o mundo exterior, passando a criança a ter um corpo, uma existência espacial, i.e., uma existência concreta – trata-se, portanto, da fase de descoberta da Lógica D, pela descoberta do corpo e, com ele, das ambiguidades. A fase se caracteriza pela descoberta da polaridade interioridade/exterioridade e por uma série de relações ambivalentes erotismo/sadismo, expulsão/retenção, atividade/passividade etc.

Após as fases pré-genitais, dá-se a fase fálica ou a “organização genital infantil”, que se iniciaria entre três e quatro anos, e iria até os cinco ou seis anos. Essa fase se diferencia da fase genital adulta pela ênfase no órgão sexual masculino, a descoberta das diferenças anatômicas entre os sexos (presença ou ausência de pênis), motiva a inveja do pênis nas

meninas e a ansiedade de castração nos meninos, pois o complexo de castração centraliza-se na fantasia de que o pênis da menina foi cortado, e com o desejo de substituição do pênis por um bebê – Klein, Horney e Jones consideram que a menina tem um conhecimento intuitivo da cavidade vaginal e os conflitos da fase fálica apenas desempenham uma função defensiva em relação às suas ansiedades relacionadas à feminilidade. A criança passa a ter uma relação de significação com a mãe passando a desejar o seu desejo, expresso sob forma de afeto ou agressão. Do nosso ponto de vista, importa a formulação do falo como símbolo fundamental de uma classe de pessoas (“eu e meu pai temos pênis, portanto somos homens!”), já a sua ausência indica uma outra classe. Isto é a identidade mediada por uma diferença – trata-se, portanto, nos termos da hiperdialética, da fase de experimentação da lógica I/D, do simbólico por excelência, da superação dialética das ambiguidades pela instauração do plano simbólico-conceitual (no sentido que Sampaio dá ao termo, e não no sentido, por exemplo, que Lacan dá ao termo simbólico). A fase fálica culmina com a entrada no período de latência, em função da dissolução do complexo de Édipo (que conota a posição da criança numa relação triangular), segue diferentes caminhos para ambos os sexos, no processo de sua dissolução: ameaça de castração (meninos) e o desejo de um bebê como um equivalente simbólico do pênis (meninas).

O período de latência tem sua origem na dissolução do Complexo de Édipo, a qual ocorreu na fase fálica. Em "A Dissolução do Complexo de Édipo" (1924), este período constitui uma pausa na evolução da sexualidade, este fato não significa necessariamente que a criança não tenha nenhum interesse sexual até chegar à puberdade, mas principalmente que não se desenvolverá nesse período uma nova organização da sexualidade. O surgimento de sentimentos de pudor e repugnância, a identificação com os pais, a intensificação das repressões e o desenvolvimento de sublimações, sendo a energia sexual utilizada para desenvolvimento social e intelectual, caracterizam o período de latência – trata-se, em termos sampaianos, da instauração da lógica D/D, lógica da regra exercida sobre o corpo, pela repressão do Id ou do desejo (D), da formalização que se dá ao custo da sujeição do ego subjetivo (I), lógica da castração imaginária do falo, ou do símbolo (I/D). A organização genital adulta inicia-se com a puberdade quando as pulsões parciais integram-se definitivamente sobre o genital específico de cada sexo. É o estágio final integrador do desenvolvimento libidinal instintual “a serviço da reprodução”, quando a pessoa integra-se, brotando o interesse em papéis sociais e sexuais. Fixações e regressões podem estancar o desenvolvimento libidinal e interferir na primazia genital e no seu funcionamento adequado

na vida adulta – em termos hiperdialéticos, primeiro o desejo (D) aumenta até não poder mais ser contido pela regra (D/D), o que obriga a um processo de reorganização sexualizada da subjetividade que culminará com a integração final da subjetividade adulta em I/D/D, seja privilegiando a diagonal feminina I/D e D, seja privilegiando a diagonal masculina I e D/D.

TABELA 3.2.2.: Desenvolvimento Instintual, Pulsional Libidinal em Freud

Fase	Idade	Desenvolvimento Instintual, Pulsional, Libidinal
Fase Oral	0 – 18/24 Meses.	Sentimento de continuidade a nutriz. Narcisismo Primitivo.
Fase Anal	18/24 Meses – 3/4 Anos	Contradição prazer/dor, internalidade/externalidade, erotismo/sadismo, expulsão/retenção etc.
Fase Fálica	3/4 a 5/6 anos	A posição da criança numa relação triangular em que descobre-se parte de uma classe de pessoas.
Período de Latência	5/6 anos a 11/12 anos	repressões e o desenvolvimento de sublimações – sendo a energia sexual utilizada para desenvolvimento social e intelectual.
Fase Genital	11/12 anos a 17/18 anos	o interesse em papéis sociais e sexuais, primado da reprodução.

Há toda uma gama de estudos que tentam conciliar as teorias de Freud e Piaget (SPITZ e COBLINIER, 1965; GOUIN-DÉCAIRE, 1978), seja sobre a forma de diálogo, confronto ou tentativa de síntese. A maior parte deles leva em conta três pontos principais, a saber, (i) as relações entre afetividade e cognição, (ii) relações objetais e esquema dos objetos permanentes, (iii) relações entre simbolização e representação. A. Freud propôs que ambos os autores fossem aproximados por meio de estudos empíricos, com base na observação direta da criança. Anthony (1956) e Wolff (1960) também buscaram convergências, admitindo contudo os perigos de uma redução de ambas as teorias. Gouin-Décaire, em um estudo experimental aclamado pelo próprio Piaget, conclui que a cronologia dos estágios de Piaget funciona melhor que a das fases de Freud, admitindo contudo a dificuldade de elaborar experimentos para aferir as fases da relação objetal. Interessam certas convergências, aquelas segundo as quais o primeiro objeto dado a cognição seria a pessoa do outro com a qual se entretém uma relação objetal no sentido freudiano, mas também a compreensão do mundo objetivo tal como apontado pelo próprio Piaget:

Outras correlações podem ser observadas entre os estágios cognitivos e afetivos. Por exemplo, aos 7-8 anos se desenvolvem relações novas de reciprocidade (no sentido lógico do termo), em conexão com a formação das operações reversíveis. Ora, no domínio dos sentimentos morais, constatamos nesse mesmo nível um enfraquecimento dos efeitos do superego e da autoridade em proveito dos sentimentos de justiça e de outros aspectos de reciprocidade moral e afetiva. Assim também, no nível da adolescência, quando da inserção do indivíduo na vida social dos adultos, existem relações entre transformações afetivas e cognitivas” (PIAGET, *Op cit*, p.362).

Than-Thong considerou a comparação entre os sistemas complicada, delicada e pouco fecunda. Contudo, o próprio Piaget afirmou:

[...] estou persuadido que chegará o dia em que a psicologia das funções cognitivas e a psicanálise serão obrigadas a se fundir numa teoria mais geral que melhorá-la as duas corrigindo uma e outra, e é esse futuro, que é conveniente prepararmos, mostrando desde agora as relações que podem existir entre as duas” (PIAGET, *Op cit*, p.344).

Os dois autores recorrem a modelos mecânicos. Para Piaget, o modelo do Princípio do Equilíbrio - Em dado momento, um esquema de ação é desequilibrado por uma transformação que ocorre no mundo exterior ou interior. Então, os novos comportamentos consistem não apenas em reestabelecer o equilíbrio, mas também em mover-se para uma forma mais estável de equilíbrio do que aquela que precedeu o distúrbio. Para Freud, o Princípio do Prazer, segundo o qual o curso dos eventos mentais se põe em movimento por uma tensão ou desconforto, de modo que o resultado é a diminuição da tensão, evitação do desprazer e aumento do prazer. Mais uma vez, o trabalho mecânico de tais modelos impõe uma limitação importante, não parece haver espaço para um agente que pode tomar decisões autônomas, o que dificulta sobremaneira a ambos explicarem a atividade simbólica ou representativa. No que se refere à relação entre simbolização e representação, os autores divergem profundamente, enquanto para Freud o símbolo aparece como efeito do recalçamento que fundamenta a atividade onírica, pensamento incipiente ou representação alucinatória como compensação da falta do objeto (pessoa) de desejo. Para Piaget, o símbolo surge como pensamento figurativo que resulta de uma abstração reflexiva sobre um esquema de ações, servindo de fundamento para novas operações. Talvez, por via da recuperação de um agente autônomo ou de uma consciência transcendental se possa, pelo advento de uma nova dimensão, finalmente conciliar as duas teorias.

Nos dois casos, o princípio dos afetos ou pensamentos são muito diversos de seu conteúdo manifesto, cabendo a cada uma das disciplinas aclará-los. Partindo ainda de uma visão

hiperdialética, diria que, nos casos, é preciso fazer passar alguns elementos de um plano inferior inconsciente ou a-consciente a um plano superior, consciente, isto é, reconstruir ou traduzir um fenômeno que já existe em plano inferior num plano superior. A tomada de consciência faz sentido nos casos dos mecanismos em que uma ação que precisa inclui as escolhas intencionais. Os dados são integrados em um novo “sistema” justamente para permitir escolhas. Como no caso dos esquemas rememorativos, o passado é reestruturado pelo presente, e os níveis inferiores de consciência devem ser reestruturados em função de seu enquadramento nos níveis superiores. Possíveis contradições podem gerar contrapassos nessa evolução, tornando-a não linear.

Ao que tudo indica, parece que, segundo a divisão proposta por Piaget, a afetividade teria uma função energética (“cargas distribuídas em um objeto ou outro segundo posições positivas ou negativas”), enquanto o desenvolvimento cognitivo seria meramente informacional ou estrutural (“trata-se de esquemas de ações elementares, de operações concretas de classificação ou seriação etc.; ou de lógica das proporções com seus diferentes functores”). Ainda segundo Piaget: “De fato, os mecanismos afetivos e cognitivos permanecem sempre indissociáveis, se bem que distintos, e isso é evidente se uns dependem de uma energética e outros de estruturas”(362). Segundo a observação perspicaz de Dolle, seria um erro reduzir a dimensão afetiva à mera energia, afirmando a sua capacidade de gerar estruturas – admitindo a afetividade como anterior à cognição e como base de uma lógica da contradição ou da ambivalência, enquanto a lógica cognitiva seria uma lógica da não contradição. Ainda, segundo Dolle, em convergência com Coblener, Freud compreende a escolha e objeto como transferência de si (a partir do narcisismo primitivo), enquanto Piaget compreende a elaboração progressiva do objeto a partir de um descentramento associado a ações crescentemente complexas¹¹⁸.

Em consequência da concepção do avanço da cognição como resultado de abstrações

¹¹⁸ “Em uma palavra, a formalização constitui bem, do ponto de vista genético, um prolongamento das abstrações refletidoras já atuantes no desenvolvimento do pensamento, porém um prolongamento que, pelas especializações e generalizações de que se torna senhor, adquire uma liberdade combinatória que ultrapassa amplamente, e em todos os sentidos, os limites do pensamento natural, segundo um processo análogo àqueles segundo os quais os possíveis vêm a fazer com que o real se revele” (*Op cit.* p. 167). (na nota de rodapé deve vir a referência)

Há, pois, uma contradição entre construções auto-reguladoras abstrações refletidoras. “... o sujeito só conhece o real através de suas ações (e não apenas por suas percepções), para que atinja a objetividade, passará por uma descentração”(*Op cit.*, p.181)

“...a descentração do sujeito e a reconstituição do objeto são os dois aspectos de uma mesma atividade de conjunto” (*Op cit.*, p.181)

reflexivas atuando sobre operações fundamentais, Piaget concebe a atividade do matemático como uma espécie de arqueologia mental, na qual se avança regressivamente explicitando operações cada vez mais profundas na gênese estrutural, quanto mais inconscientes e primitivas as estruturas, mais tarde serão encontradas. Por isso, a geometria euclidiana, a geometria projetiva e topologia surgiriam nessa ordem na história do pensamento matemático, enquanto as suas estruturas psicológicas correspondentes surgiriam na criança na ordem inversa. Por isso, também o procedimento de pareamento, tão básico na cognição, só viria a ser redescoberta tão tardiamente na teoria dos transfinitos de Cantor. E por isso também, a matemática conjuntista, que conteria os princípios básicos de toda matemática só teria sido bem acabada em seu tempo. Essa teoria estratigráfica tem flagrantes problemas, visto que não considera os fins práticos para os quais a matemática é utilizada em cada sociedade como vetor de seu desenvolvimento histórico, mas ainda assim têm algo de profundamente sedutor. Resta a questão de saber se haveria alguma noção ainda mais primitiva que a própria formalização proposta pela matemática conjuntista. Piaget notou a dificuldade em emprestar rigor formal às estruturas em período de formulação, como se pode depreender das passagens abaixo:

Ora, nesses termos compreende-se que uma forma permanece necessariamente limitada, isto é, não podendo garantir sua própria consistência sem ser integrada em uma forma mais ampla, visto que sua existência mesma permanece subordinada ao conjunto da construção da qual ela constitui um momento particular (PIAGET, *Op cit.*, p.170)

Isto posto, os três problemas principais e clássicos da epistemologia das matemáticas mostram com toda a sua clareza por que são indefinidamente fecundos ao partirem de axiomas pouco numerosos e relativamente pobres; por que só se compõem de maneira necessária e permanentemente rigorosos, malgrado o seu caráter constitutivo que poderia ser fonte de irracionalidade; e por que entram em acordo a experiência ou as realidades físicas, não obstante a sua natureza totalmente dedutiva”. (PIAGET, *Op cit.*, pp. 70-180)

3.2.3. A Introdução do Semi-Monoide e o Remanejamento Hiperdialético das Teorias do Desenvolvimento Infantil

A lógica hiperdialética permite pensar, simultaneamente, por duas vias, (i) aquela que consiste em que a partir de um fundamento mínimo e supostamente seguro, atingido por meio da reflexão, se possa buscar as regras do sistema ou o conjunto de inferências assim determináveis e (ii) aquele que consiste em mobilizar a totalidade do edifício do conhecido,

tomado por síntese simbólica, para, por meio de rearranjos e transformações, compreender o novo (pela infinita complacência significativa)¹¹⁹. Desse modo, a hiperdialética sintetiza os modos operatórios próprios do *Logos* e do *Muthos* (tais como consagrados pela tradição Ocidental) por via da afirmação do compromisso lógico/ontológico, entre o que é revelado pelo ‘pensamento que visa ao pensamento’ e o ‘pensamento que visa ao pensamento que visa ao real’ (SAMPAIO, 1987).

Inicialmente, é preciso propor que a mente não é uma tabula rasa, mas antes possui modos operatórios fundamentais. Contudo, tais princípios não são imediatamente auto-evidentes de forma independente do meio em que vive o pensante e das relações que este entretém com esse meio, através das quais o pensamento desvela o real e a si mesmo – realiza no sentido de criar, de trazer ao entendimento e, prospectivamente, no sentido do cumprimento de uma destinação. Consideramos que a lógica (do grego λογική: *logos*), para além do estudo do raciocínio válido (ainda que esse seja o uso que se faz pela maior parte dos lógicos e matemáticos contemporâneos, bem respaldados por Aristóteles e os estoico-megáricos), é a forma de investigação dos modos de pensar, ou, em outros termos, “o pensar que visa o pensar”. Desse modo, não se trata aqui de encarar a lógica apenas por meio das regras canônicas da lógica clássica (identidade, terceiro excluído e não contradição), mas do reconhecimento de diversas de suas modalidades. O que equivale a dizer que a imensa complexidade do pensamento pode ser “reduzida” e “mapeada” por meio da identificação por abstração reflexiva de seus princípios operatórios basais. A referida “redução” permite proceder a uma cartografia do pensamento, transladando por diferentes temáticas, de uma sorte de psicologia do desenvolvimento, a experiência cotidiana do pensar, passando por diferentes correntes do pensamento filosófico, às múltiplas disciplinas científicas e o conhecimento de outras culturas etc. De fato, os diferentes mediadores ante os quais o pensamento se defronta, e por meio dos quais se põe em ação, tanto quanto as resistências e suportes que oferecem ao seu realizar, não devem ser expurgados do pensamento, mas antes tomados como elementos que o revelam a si mesmo. Ao pensar e agir sobre o mundo, desvelamos algo a respeito do nosso próprio pensamento, tanto quanto desvelamos algo sobre o mundo quando nos voltamos à tarefa reflexiva. É precisamente nesse sentido que a hiperdialética permite, nos termos de Jorge Jaime Souza Mendes:

[...] recuperar toda uma tradição lógica recalcada pelo formalismo

¹¹⁹ A inspiração para essa definição vem do “‘upwards’ and ‘downwards’ epistemic paths” definidos por Psilos para dar conta de diferentes versões do Estrutural Realismo (2001).

acadêmico dominante, reorganizar o território lógico, refundando de modo preciso e homogêneo, cada uma das lógicas a partir de seus respectivos princípios característicos e, ainda, tomar por empréstimo o formalismo da mecânica quântica para, com rigor, identificar tradicionais valores de verdade a valores próprios.” (MENDES *apud* SAMPAIO *Op. cit.*)

Com referida “redução” do pensar a diferentes lógicas, ou princípios operatórios basais, o pensar colapsa sobre si mesmo, em uma sorte de “hipersíntese”, operações “sintéticas” e “analíticas”¹²⁰. Na experiência mundana, parecem ser diversos os modos de pensar. Para além de apenas fazer inferência e raciocínios válidos, todos exercemos nossa autodeterminação quando da tomada de uma decisão, fazemos associações inconscientes e sonhamos, produzimos relações entre entes muito distintos por meio do simbólico, sistematizamos e calculamos o mundo, e sabemos navegar cotidiana e despercebidamente por todas essas modalidades de pensamento. por fim, nos comunicamos com base na pressuposição de que nossos interlocutores possam fazer o mesmo. Resta o desafio de localizar princípios nos operatórios subjacentes a cada uma das referidas formas de pensar.

O sistema lógico hiperdialético de L.S.C. Sampaio constitui-se da tematização de diferentes modos essenciais de pensamento e sua expressão discursiva tão sistemática quanto possível (em função do horizonte descortinado por cada uma das lógicas). Além disso, é fundamental o fato de que essas lógicas se dão a conhecer num processo de desenvolvimento em diferentes etapas, a partir do confronto da consciência transcendental com a a-consciência. Um número limitado de lógicas se desvelam num processo de distensão evolutiva do pensamento em etapas consecutivas e hierarquizadas (ainda que o processo não seja unívoco ou sem perdas relativas, de baques e retomadas), a saber, o pensar transcendental, o inconsciente, a dimensão simbólica, a sistematicidade e, por fim, o pensar hiperdialético, onde se passa a vida, *locus* de entrecruzamento e integração dos demais pensares. Encontramos, pois, na convergência entre psicologia do desenvolvimento cognitivo, afetivo e da percepção, e a própria lógica formal, o quadro mais interessante para apresentação do sistema lógico hiperdialético, por meio de sua estruturação gênese psico-cognitiva individual.

Assim, o estruturalismo genético de J. Piaget, penetrado de concepções biológicas muito particulares, e centrado sobre a tentativa de conciliar estrutura e transformação, nos oferece, tanto por suas qualidades quanto por seus defeitos, um bom ponto de partida. Seu foco teórico

¹²⁰ Ver Badiou. Uma breve reflexão sobre os procedimentos de redução processados pela “arte” e pela “ciência”a, apenas a título de metáfora ou ilustração, poderá ajudar o leitor.

na questão da adaptação do homem à realidade condiciona a ênfase nos aspectos biológicos do desenvolvimento da cognição, deixando a cultura, os fenômenos sociais e mesmo a linguagem relegada a um segundo plano, o que aparta a sua teoria do *main-stream* da tradição estruturalista. A obra do autor se destaca tanto por sua excepcional intuição, criatividade experimental e valor empírico, quanto por se ter servido de um enquadramento lógico, conferido pela matemática conjuntista/categorista que, ao fim e ao cabo, serve para “amarrar” os aspectos anteriormente mencionados. Contudo, consideramos que esse modelo (da matemática conjuntista/categorista) é, de certo modo, constritor em relação aos fenômenos analisados por Piaget. Assim, uma releitura por via do arcabouço teórico fornecido pelo sistema lógico hiperdialético pode revelar virtualidades de sua teoria, com o benefício adicional de aproximá-los de outras perspectivas teóricas sobre o desenvolvimento infantil, entre as quais, notadamente, a perspectiva psicanalítica. Por outro lado, deve ser possível desobstruir a via de diálogo com as tradições filosóficas rejeitadas pelo estruturalismo para, por meio de uma renovada valorização das relações entre lógica formal e linguagens naturais, desenvolvimento individual e os condicionantes socioculturais, ressuscitar o que Piaget chamou de “o falso ideal de um conhecimento supra-científico”. Para tanto, é preciso primeiro recuperar matrizes de pensamentos pré-matemáticos, que Piaget considera sob o rótulo “agrupamentos”, como se tratassem-se apenas do próprio pensamento matemático ainda mal formulado ou balbuciante. Nesse sentido, buscamos uma reversão similar à operada por Husserl, por meio do conceito de “formas vagas” em “A Origem da Geometria”.

De acordo com a hiperdialética de Sampaio, podemos ver entre os princípios da Associatividade ($\forall ci, cj, ck \in C$ tem-se necessariamente $(ci \circ cj) \circ ck = ci \circ (cj \circ ck)$) e da Existência de um único elemento neutro ($\exists$ um único $co \in C$, t.q. $\forall ci \in C$ tem-se $ci \circ co = co \circ ci = ci$) – que instituem respectivamente as estruturas do semigrupo e do monóide – a cunha por meio da qual torna-se possível encontrar uma estrutura mais profunda do que a expressa pela teoria conjuntista, e que, a diferença das que lhe antecederam não está já retroativamente formalizada, apenas sob a condição de uma teoria conjuntista ainda incompleta, instituindo de fato uma noção mais primitiva que se situa entre o universo das linguagens formais e àquele das linguagens naturais.

Sampaio observa o fato de que a introdução do elemento neutro é feita de uma vez, sendo tal elemento neutro à esquerda e à direita, operando a simetrização, a eliminação da consciência temporal e impondo a reversibilidade de toda ação. Segundo o autor, a introdução de um

elemento “semineutro”, ou seja, que fosse neutro apenas à direita ou à esquerda ($\exists$ um único $co \in C$, t.q. $\forall ci \in C$ tem-se $ci \circ co = ci$ & $co \circ ci \neq ci$), daria origem a uma estrutura que nomeia de semimonóide. Assim, busca definir o Semimonóide Livre Fundamental, “livre” indicando que se trata de um princípio operatório e “fundamental” por seu caráter minimalista, uma vez que é composto a partir de dois elementos. O Semimonóide Livre Fundamental daria origem a um sistema fechado e associativo que, contudo, na ausência do elemento neutro e da inversibilidade, comporta a metaforização de operações convergentes, de síntese ou dialéticas, e do próprio vetor direcional do tempo. Em outros termos, o elemento semineutro constituiria o mínimo de permanência necessário para pensar o tempo, assim como o elemento neutro o mínimo de permanência para se pensar o espaço estruturado (por exemplo, a partir do conjunto constituído pelas reflexões e rotações de um sólido). A supressão do Semimonóide consistiria pois em um artifício inconsciente com fins de restringir o pensamento à sua dimensão divergente, combinatória, analítica e espacial, às expensas de suas dimensões convergentes, dialéticas, sintéticas, temporais e significativas. Comparemos, pois, as operações de um Monóide Livre Fundamental e de um Semimonóide Livre Fundamental para aclarar o argumento. Considerando o par (C, o) , gerado a partir do conjunto $G = \{g_0, g_1, g_2 \dots\}$, dito gerador de C , a partir da concatenação de seus elementos pela operação o .

Monóide Livre Fundamental: Sendo o par (C, o) gerado a partir de $G = \{I, D\}$, tomando-se I como elemento neutro à direita e à esquerda, teríamos: $C = \{I, D, I+I, I+D, D+I, D+D, I+I+I, I+I+D, I+D+I, D+I+I, I+D+D, D+I+D, D+D+I, D+D+D, I+I+I+I, I+I+I+D, \dots\}$

Tomando-se em conta a neutralidade de I à direita e à esquerda, e suprimindo as repetições de termos, teríamos a seguinte série: $C = \{I, D, D+D, D+D+D, D+D+D+D, \dots\}$

Como se vê, o resultado tem estrutura semelhante à sucessão dada pelo zero (I) e unidades constituintes da série dos números naturais (D). Ou ainda, o grau zero do desenvolvimento, a egocentrismo radical, e a subsequente complexificação e descentramento. Tal parece uma ilustração adequada do processo de desenvolvimento tal como conceitualizado por Piaget.

é necessário distinguir, em toda sucessão de estágios, os processos de formação ou gênese e as formas de equilíbrio finais (no sentido relativo): essas duas últimas somente constituem as estruturas de conjunto, enquanto os processos formadores se apresentam sob os aspectos de diferenciações sucessivas de tais estruturas (diferenciação da estrutura anterior e preparação da seguinte) (PIAGET, 1978, p. 364).

Semimonóide Livre Fundamental: O par $(C, /)$, gerado a partir de $G = \{I, D\}$ por meio da operação $/$, tomando-se I como elemento neutro apenas à direita, tanto de G quanto de C . Os elementos de C seriam: $C = \{I, D, I/I, I/D, D/I, D/D, I/I/I, I/I/D, I/D/I, D/I/I, I/D/D, D/I/D, D/D/I, D/D/D, I/I/I/I, I/I/I/D \dots\}$

Levando-se em conta a neutralidade axiomática à direita e suprimindo-se as repetições de elementos idênticos teríamos: $C = \{I, D, I/D, D/D, I/D/D, D/D/D, I/D/D/D \dots\}$

Como se vê, o termo I produz um efeito sobre o termo D quando se encontra à sua esquerda. Considerando-se tal efeito como síntese (na ausência da possibilidade de reversão), observamos que o Semimonóide desenvolve certas propriedades análogas às das linguagens naturais. A semineutralidade permite uma metáfora adequada para conceber a continuidade da consciência no tempo, uma vez que consciência é igual a consciência atuando sobre a consciência, tanto quanto como sua abertura para o novo, uma vez que a consciência produz sínteses ao atuar sobre a alteridade. De fato, podemos enxergar no efeito do I à esquerda o efeito de mudança de níveis que Piaget chamou de “abstração reflexiva” e, ainda, as bases de um processo de “recentramento”. Desta maneira, o processo de desenvolvimento não deveria ser visto com resultado de um contínuo descentramento ($\{I, D, D+D, D+D+D \dots\}$) mas por um processo dialético, e hiperdialético, entre descentramentos e recentramentos ($\{I, D, I/D, D/D, I/D/D\}$). A própria atividade simbólica, ou internalização imagética, bem como a concepção transformação irreversível (não combinatória) resultariam da atuação do elemento semineutro. É importante observar que a condição sintética instituída pelo elemento semineutro, na ausência do elemento neutro e da reversibilidade, não viria a desaparecer por completo com a sua instauração, sendo pois compreendida pela “/”, o que equivale dizer que a análise pressupõe a capacidade sintética ou simbólica, e que pode ser objeto de uma nova síntese, a partir da qual se passa das operações concretas às operações abstratas.

Segundo o sistema lógico hiperdialético, há cinco “modos cognitivos” ou formas de pensar fundamentais que se apresentariam como dimensões constitutivas, subjacentes às inúmeras criações do gênio humano. Tais lógicas seriam correspondentes aos cinco primeiros termos da série gerada pelo Semimonóide Livre Fundamental, uma vez que cada um dos termos seria, em verdade, já uma operação fundamental do pensamento ($I, D, I/D, D/D, I/D/D$). A partir daí, o sistema lógico hiperdialético permite por uma série de analogias mapear diversas das

criações humanas, fundadas sobre a própria estrutura do real. De fato, é lícito dizer, em termos caros aos próprios estruturalistas, que o sistema lógico hiperdialético está para a série gerada pelo Semimonóide Livre Fundamental, assim como o estruturalismo está para a série gerada pelo Monóide Livre Fundamental. A hipótese aqui formulada é a de que os cinco primeiros termos gerados pelo Semimonóide Livre Fundamental servem a uma melhor descrição do desenvolvimento infantil do que os quatro princípios que fundamentam a teoria de conjuntos. Assim, teríamos:

TABELA 2.2.3.: Síntese das Teorias sobre as Etapas do Desenvolvimento Infantil

Estágio	Idade Piaget	Fase	Desenvolvimento Instintual, Pulsional, Libidinal	Aprendizado	Lógica segundo o sistema hiperdialético
Sensorimotor	0 – 18/24 Meses.	Fase Oral	Sentimento de continuidade a nutriz. Narcisismo Primitivo.	Egocentrismo Radical	I
		Fase Anal	Contradição prazer/dor, internalidade/externalidade, erotismo/sadismo, expulsão/retenção etc.	Descentramento Original Permanência dos Objetos	D
Pré-operacional	18/24Mêses – 7 Anos		Fase do Espelho – Lacan. Descoberta do Objeto Transicional – Winnicott (I/D de D)	Causalidade Espaço objetivo	
		Fase Fálica	A posição da criança numa relação triangular em que descobre-se parte de uma classe de pessoas.	Internalização Imagética Função Simbólica Classificação	I/D
Operacional conceitual	7 – 12 Anos	Período de Latência	repressões e o desenvolvimento de sublimações – sendo a energia sexual utilizada para desenvolvimento social e intelectual.	Conservação Inversibilidade concreta Lógica Indutiva Coordenação de perspectivas Grupamentos	D/D

Operacional formal	Puberdade – Idade Adulta	Fase Genital	o interesse em papéis sociais e sexuais, primado da reprodução.	Inversibilidade por Reciprocidade Lógica Dedutiva Grupo INCR	I/D/D – Remanejamento Ontológico

O pensamento estruturalista se apresenta quase sempre sob a forma de séries paralelas (as quais se fazem corresponder antinomias como significante e significado, natureza e cultura etc.), sendo que uma das séries apresentaria um excesso e a outra apresentaria uma falta, pelos quais se relacionariam uma à outra em eterno desequilíbrio, em perpétuo deslocamento. Desse modo, trata-se de uma cartografia das relações/operações diferenciais entre a mente e o real. No caso de Piaget, um constante alargamento das estruturas mentais para darem conta das estruturas que revelam no real. O pensamento hiperdialético, por sua vez, permite estabelecer convergências, de modo que as relações antinômicas entre séries, regidas pela soberania da lógica formal dão lugar à sequência de lógicas ou princípios operatórios como fonte de sentido, operando simultaneamente ao modo de meta-análise e metassíntese. Cada uma das lógicas desvelaria um atributo do pensar humano. Tomando como base o modelo linguístico, destacaríamos as seguintes características: fala ou enuncia-se como tal (i.e., ela é sua própria metalinguagem - Lógica da Identidade - I) sobre algo fora de si (o mundo e o que seja - Lógica da Diferença - D), numa temporalidade processual (que a transforma - Lógica Dialética – I/D), por regras constitutivas (a gramática - Lógica Formal – D/D), cujo sentido transcendental se dá para além dessas injunções e por uma ilimitada capacidade (metafórica) de significado (Lógica Hiperdialética – I/D/D). Tais princípios operatórios fundamentais, presentes nas linguagens, assumiriam diferentes importâncias nas diversas instituições e culturas e períodos históricos, bem como nos diferentes inventos humanos (**ANEXO V**)

4. OBJETIVIDADES E SUBJETIVIDADES NA ECONOMIA OCIDENTAL

4.1. Algumas Instituições Sociais Pressupostas Pela Ciência Econômica

4.1.1. Estados Nacionais e Percepções Correlatas

Segundo Marcel Mauss (1969), a palavra nação, ao menos com o sentido que lhe atribuímos, tem um emprego bastante recente. Diversos autores situam a elaboração da ideia de nação no séc. XVIII, concomitante ao processo de expansão da sociedade capitalista e de consolidação do Estado moderno como forma hegemônica de organização das comunidades políticas¹²¹. O aparecimento do conceito “Nação” está referido a um tipo particular de configuração histórica que se produz, num primeiro momento, no Ocidente europeu, e, mais tarde, se desenvolve de forma análoga à expansão da moderna sociedade industrial. Poderíamos considerar, assim, que se trata de um fenômeno que se inscreve no “processo civilizador” de Elias (1990) de forma homóloga e coetânea, ao surgimento das ideologias igualitárias e individualistas, descritas por Dumont (1977). A liberdade de movimento, tão cara ao individualismo, à compreensão sistêmica de mundo própria do capitalismo e à noção de totalidade central ao humanismo, são frequentemente encontradas nas análises como condições sóciocognitivas à constituição das nações. Há um entendimento que muitas vezes se aproxima da concepção de Georg Simmel (1979) sobre a formação das cidades europeias, que correlaciona o caráter sistêmico do capitalismo de mercado e da divisão do trabalho com o aparecimento de indivíduos que buscam criar laços baseados em interesses racionais comuns.

“Assim como toda moça deve ter um marido, de preferência o seu, toda cultura deve ter um Estado, de preferência o dela.” (GELLNER, 2000, p.119). Com esta singela analogia, Ernest Gellner expressa o que seria em sua concepção o pilar central da percepção nacionalista de mundo, “Dito de maneira ainda mais sucinta: uma cultura, um Estado, uma cultura.” (*Id Ibid*, p.119). No entanto, nos lembra Mauss “Todavia, existe no mundo uma grande quantidade de sociedade e estados que não merecem em absoluto o nome de nação” (MAUSS, 1969, p. 287, tradução minha – na minha cabeça fica muito estranho o MAUSS com sotaque espanhol), assim como sabemos que há nações que não tem Estados próprios.

¹²¹ É válido lembrar que “Nem todos os historiadores, porém, aceitaram o correlato desta visão, qual seja, a modernidade da nação.” (SMITH, 2000, p.202), havendo um grupo mais antigo de historiadores que, tomando a ideia de nação como uma verdade ontológica, reclame a sua existência já na Idade Média ou ainda entre povos da Antiguidade. “Por um erro de dialética das contradições, como existem tantas na história das ciências, a sociologia, alternativamente, considerou todas as sociedades, até as mais primitivas, como se fossem nações modernas [...]” (MAUSS, 1969, p.296).

Para Gellner, em sua compreensão, a congeminção entre unidades culturais e políticas se daria como resultado da passagem do que chamou “Sociedade Agroletrada”, para o que chamou de “Sociedade Industrial Avançada”. Onde as transformações da morfologia e da dinâmica social, condicionadas pelas modificações nos modos como a sociedade garante a sua autoperpetuação material, levariam inelutavelmente a formação dos Estados nacionais. Benedict Anderson parece compartilhar dessa percepção materialista quando, se referindo às razões da proeminência da nação frente às demais sociedades de tipo “horizontal-secular, transversal ao tempo”, afirma: “Os fatores envolvidos são obviamente complexos e variados. Pode-se, porém, defender com vigor a primazia do capitalismo.” (ANDERSON, 1989, p.46). Em outro trecho, Anderson comenta:

Num sentido positivo, o que tornou imagináveis as novas comunidades foi uma interação semi-fortuita, mas explosiva entre um sistema de relações produtivas (capitalismo), uma tecnologia de comunicações (a imprensa) e a fatalidade da diversidade linguística do homem (ANDERSON, *ibid*, p.52).

Mauss concorda com a importância dos condicionantes materiais do processo e positiva o fato no trecho:

O que constituiu o progresso fundamental e permitiu a evolução das sociedades, foi o descobrimento e propagação das artes industriais; que o que tornou possível uma vida cada vez mais feliz para massas progressivamente maiores, em territórios cada vez mais vastos. (MAUSS, 1969,p.315, tradução minha).

De fato, parece haver um certo consenso sobre as vinculações entre uma “complexidade social” e formação dos estados nacionais. Mas tais explicações “racionalistas” para a formação das nações colocam uma pergunta: e os sentimentos nacionalistas? Neste quadro, o nacionalismo é muitas vezes explicado como um substituto “artificial” para os sentimentos comunitários, diz Smith, em referência ao pensamento de Kedourie:

Assim, o nacionalismo é tratado aqui como o resultado do espírito de uma era em que as antigas comunidades e tradições haviam sucumbido ao ataque das doutrinas iluministas, e na qual os jovens, desorientados, ansiavam pela satisfação de sua necessidade de pertencimento.(SMITH, 2000, p.196).

Essa concepção segundo a qual a nação tem um caráter fabricacional é amplamente aceita entre os historiadores contemporâneos, convergindo com o fenômeno que Hobsbawm chamou de “invenção de tradições”. Também neste aspecto o fenômeno nacional se mostra profundamente moderno, posto que tem a sua interpretação pautada em uma cisão entre uma

“racionalidade pura”, guiada por interesses, e “sentimentos irracionais”, resquícios de uma pré-modernidade que emergem sob uma nova roupagem.

Como consequência “Atribuíram ao nacionalismo uma multiplicidade de consequências perniciosas, indo desde políticas sociais e culturais absurdas até o terror totalitário e a desestabilização global.” (SMITH, 2000, p.185). Contudo, Smith afirma mais adiante:

A nação, por sua vez, é vista como atendendo a necessidades individuais e coletivas de calor humano, força e estabilidade, que assumem uma importância muito maior quando os laços de família e vizinhança se afrouxam. Nesse sentido, o nacionalismo pode ser funcional para a sociedade da era moderna. (*Id Ibid*, p.186, grifos meus).

Sob esta visão, o nacionalismo seria uma invenção ardil que busca sublimar sentimentos primitivos que jazem recalcados, mas que vez por outra irrompem sob formas diversas de incivilidade. Não por acaso acusa Chatterjee “Tal como as drogas, o terrorismo e a imigração ilegal, ele é mais um produto do terceiro mundo do qual o Ocidente não gosta, mas que é impotente para proibir.” (CHATTERJEE, 2000, p. 228). Cabe perguntar: tradição inventada, comunidade imaginada? Porque as nações acabam por absorver para si coeficiente de irracionalidade do nascente indivíduo racional?

Em parte, faz sentido supor que parte da dificuldade da intelectualidade em analisar o nacionalismo decorre de seu próprio posicionamento frente ao fenômeno nacional. Não obstante, o papel preponderante do aparecimento de uma *intelligentsia* laica para formação do estado-nação, seus vínculos de dependência com os estados e sua importância continuada na construção das ideologias nacionalistas; a construção da intelectualidade como comunidade, “imaginada”, e o surgimento do conceito de nação em um mesmo contexto histórico geraram um conflito bastante característico da modernidade. Enquanto os princípios da nacionalidade recorrem a algo de essencialmente “humano”, a saber: o particularismo, o interesse e a fabricação de crenças em mitos fundadores, tidos como “laços primordiais” ou “princípios formadores” das identidades nacionais; o *ethos* do intelectual se fundamenta em uma busca pretensamente universalista, no desinteresse e no ceticismo com relação à verdade do conhecimento estabelecido (GÓES E ARAUJO, 2004).

4.1.2. A Cidades e o Mercado: sobre a importância da urbanidade para a configuração da economia moderna

A revolução econômica moderna caracteriza-se pelo papel da iniciativa privada, pela sistematização do trabalho e afluxo continuado de ganhos de produtividade e, paralelamente, pelo processo de acumulação de capital e organização dos mercados monetizados de bens de consumo, sendo um fenômeno eminentemente urbano – afinal, trata-se de uma revolução burguesa. Como nos lembra Sampaio, uma das mais significativas limitações dessa formação econômica parece ser o descompasso entre o ritmo de expansão urbano capitalista – linear ou exponencial – e o ritmo da atividade rural que lhe é correlata – cíclico ou errático, em decorrência, a expansão do capitalismo urbano desemboca num imperialismo, com menor ou maior acento comercial (SAMPAIO, 1988).

O aumento da oferta de bens de consumo dependeu da incorporação de novas áreas rurais e novos mercados consumidores..Este fenômeno é bastante geral da história da humanidade, a ponto de podermos mesmo dizer que o imperialismo é um fenômeno tipicamente urbano, e não especificamente da última fase do capitalismo. O fenômeno ocorre com os impérios da antiguidade, com as cidades-estados gregos, com Roma, com as cidades-repúblicas italianas, e mais modernamente com Anvers, Lyon, Amsterdã e Londres. De certo, o advento do capitalismo é concomitante à formação dos Estados Nacionais, tal como hoje conhecemos. Todavia, não devemos nos enganar, o capitalismo nestas primeiras nações-estados ainda é tipicamente urbano, não se estendendo, pois, nem na totalidade do território, nem em toda profundidade da população (SAMPAIO, 1988).

Apenas com a formação socioeconômica das cidades pode emergir o conceito de Mercado, como instância parcialmente independente da vida humana. As cidades têm uma dinâmica de expansão que lhe é própria. Há evidências empíricas que indicam que há relações estáveis entre o processo de urbanização, considerado segundo o aumento da população das cidades, e o desenvolvimento econômico e inovação, que se mantém em diferentes culturas e períodos históricos (BETTENCOURT, L; LOBO, J; STUMSKY, D; e WEST, G, 2006). Para além de permitir facilitar interações comunicativas entre um maior número de indivíduos, o aumento da população urbana se vale de economias de escala. A partir de certo ponto de inflexão, com o decréscimo da significatividade dos ganhos de escala e tendência à exaustão de recursos, o crescimento populacional passa a exigir ciclos de inovação em tempos cada vez mais curtos, como forma de empurrar o colapso iminente para um ponto no futuro .

É fundamental estabelecer a importância que o contínuo ganho de produtividade, baseado no desenvolvimento de CT&I, tem para a nossa formação econômica, social e política. De fato, é possível formular que os processos recessivos, que vez por outra acometem o sistema capitalista, não se devem apenas ao descompasso conjuntural entre oferta e demanda, mas a um descompasso estrutural entre a taxa de acumulação do capital e taxa de ganhos de produtividade frente à determinada taxa de aumento populacional. Os incrementos da produtividade determinados pelas inovações tecnológicas neutralizam os rendimentos decrescentes resultantes do acúmulo de capital por número de trabalhadores. Em outras palavras, uma taxa de acumulação de capital acima da taxa de aumento da população, por natalidade ou imigração, exige certa injeção de ganhos de produtividade para evitar que haja compressão nos níveis de consumo. Essa simples constatação estabelece uma ligação fundamental entre o saber científico e tecnológico e o funcionamento de nossa economia. Essa dinâmica da inovação afeta toda a vida, a dinâmica geracional, as artes, as instituições de ensino, a política etc. A necessidade continuada de ganhos de produtividade, por via de desenvolvimentos científicos e tecnológicos, ou institucionais, tem profundas implicações para as transformações estéticas, sociais, políticas, morais, pelas quais a nossa sociedade passa em sucessivas ondas (PEREZ, C. 2009).

O aumento da população urbana impacta o desenvolvimento econômico, os padrões de comportamento, as formas de organização social, o uso de recursos. A morfologia das cidades possibilita economias de escala na entrega de serviços sociais, assim como na educação e na saúde pública, propicia o processo de divisão do trabalho, altera os padrões de consumo, mas também propicia o aumento relativo de problemas, entre os quais o crime, o aumento da corrupção e o espraçamento de vírus etc.. Apesar da diversidade das atividades humanas e dos condicionantes geográficos e ambientais, há fortes evidências de regularidades, indicando que o aumento da população urbana ocasiona em quase todos os casos aumento supralineares de salários, das taxas de inovação e do próprio ritmo da vida dos indivíduos (velocidade em que as pessoas andam etc.) – ao inverso dos organismos, que tendem a ter o seu metabolismo reduzido com o aumento de sua massa corpórea. Há duas características importantes de serem frisadas no que concerne ao processo de urbanização, uma vez que atendem a dinâmicas distintas e em contínua luta. De um lado, a economia de escala que resulta de sinergias e otimização da infraestrutura que perdem significatividade a partir de um ponto de inflexão. De outro lado, a inovação que resulta do aumento das trocas comunicativas, inovação

tecnológica e de arranjos produtivos (BETTENCOURT, L; LOBO, J; STUMSKY, D; e WEST, G, 2006).

Se os burgos surgem inicialmente nos interstícios entre feudos, em distância suficientemente próxima dos castelos para ter garantidos os contratos e a propriedade, e suficientemente distante para evitar a regulação excessiva, é próprio da dinâmica das cidades o seu espraio, acabando por incorporar a si o poder político, e, assim, contribuindo, na modernidade ocidental, para a formação dos estados nacionais. O capitalismo caracteriza-se por esse vetor de expansão das cidades. A própria dinâmica urbana parece condicionada por uma estrutura tripartite: (i) há as cidades com sua dinâmica mercantil; (ii) há os estados, de diversos tipos, poder político ora incorporado, que busca lhe pôr peias, refrear ou direcionar, a sua expansão; e (iii) e há a fronteira de expansão sobre a qual o estado, ou tão-somente as forças econômicas avançam de forma imperialista. Não por acaso, os teóricos evolucionistas criaram uma divisão tripartite da evolução humana: selvagens, bárbaros e civilizados (similarmente os três estados de Comte). O capitalismo se dá por um vetor de convergência em que os civilizados avançam incorporando os bárbaros e selvagens no âmbito do sistema produzido pela expansão, e virtual universalização, dos mercados. Nossas próprias instituições políticas redundam dessa convergência, não por acaso, tal como preconizado por Montesquieu, dispomos de três poderes independentes, Legislativo, Executivo e Judiciário, propiciando um mecanismo de *cheks-and-balances*. Cada qual diretamente relacionados às três fontes de autoridade política de que fala Weber, respectivamente, racional-legal¹²², carismática¹²³ e tradicional¹²⁴, que, de maneira aproximada, retomam no seio da modernidade um modelo de autoridade própria de civilizados, bárbaros e selvagens.

¹²² Esta é a única autoridade considerada racional por Weber, sendo fundamentada nas regras e normas estabelecidas por um regulamento reconhecido e aceito por uma determinada comunidade, grupo ou sociedade. É a base do estado moderno, assumindo características impessoais, formais e meritocráticas. Sua legitimidade decorre da lei, da justiça. Toda organização formal (estado, empresas, exércitos etc) tem como base este tipo de autoridade, que cria "figuras de autoridade" com direitos e obrigações.

¹²³ Decorre dos traços pessoais de um indivíduo. Sendo assim, é algo personalístico, místico, baseado em carisma. Não é racional, herdada ou delegável, já que emana de determinados indivíduos. Quem melhor representa este tipo de autoridade são profetas, heróis, líderes, guerreiros, que acabam por se manifestar em grupos revolucionários, partidos políticos, nações. Devido a essas características, não é uma autoridade estável ou constante, pois a lealdade decorre da devoção ou reconhecimento de que os traços pessoais são legítimos e não propriamente as qualificações do indivíduo. Tão logo essas características não sejam mais reconhecidas como legítimas, a autoridade é perdida.

¹²⁴ Baseia-se nos costumes e tradições culturais de um determinado grupo ou sociedade, sendo melhor representada pelas figuras de patriarcas, anciãos, clãs em sociedades antigas, ou mesmo pela família. A legitimação deste tipo de autoridade decorre dos mitos, costumes, hábitos e tradições, que passam de geração para geração ou é delegado, dependente da crença na santidade dos hábitos.

O que chamamos de globalização é a exponenciação desse processo, por meio do encurtamento dos ciclos de inovação tecnológica e integração da quase totalidade do mundo ao mercado capitalista. Também o processo de urbanização vem se dando de forma exponencial ao longo dos dois últimos séculos. A humanidade passou recentemente por uma enorme transformação, com a maior parte das pessoas, tendo passado a viver em cidades. Na sua inexorável marcha para urbanização, a humanidade passa a enfrentar uma série de novos problemas, ligados à predição, organização e sustentabilidade.

Chama-se de Mercado ao conjunto de instituições por meio das quais agentes individuais e coletivos entretêm trocas, predominantemente impessoais, de bens e serviços. O advento da moeda como principal meio de troca, possibilitando a equivalência de diferentes tipos de bens e serviços, tanto quanto o aumento ainda maior da impessoalidade das relações no meio urbano parecem constituir-se em condições sóciocognitivas para emancipação dos mercados em relação ao seu lastro sociocultural, criando a ilusão performativa de que o Mercado existe sobre e a despeito das culturas. Os mercados podem ser classificados em acordo com a categoria dos bens e serviços trocados (mercado financeiro, mercado de trabalho, mercado de *commodities* etc.) de acordo com a sua abrangência (regional, nacional, internacional), de acordo com a sua estrutura de competição (mercado competitivo, mercado oligopolista, monopolista etc.). Mas, ao mesmo tempo, há um só Mercado, perpassando, não apenas diferentes culturas, mas também arranjos políticos, penetra e perpassa todas instituições. A relação entre o mercado e o estado tem sido tradicionalmente entendida como um sistema em que o estado protege os direitos de propriedade, os contratos e outros pré-requisitos para o bom funcionamento dos mercados. As forças de mercado geram eficiência nos resultados econômicos, e, além disso, o estado corrige as eventuais falhas de mercado através de instituições complementares. Este modelo é pressuposto grande parte dos debates a respeito dos mercados. Entretanto, há razões para pensar que é insuficiente e simplista, tanto em termos descritivos quanto em termos normativos, no que se refere à realidade contemporânea.

O conceito de Mercado é objeto de interesse visto que permite elaborar uma visão sistêmica de um conjunto de relações sociais, ao preço do achatamento do conjunto de valores em jogo, em torno do valor fiduciário. Os mercados são dependentes e influenciam diversas outras instituições e aspectos da vida. Eles co-determinam as formas pelas quais conceitos como liberdade, justiça, participação política, sociedade e solidariedade passam a ser simbolicamente articulados. Se os mercados surgem com as cidades, a conceituação filosófica

que nos chega sobre os mesmos surgem apenas no século XVIII, quando o Mercado passa a figurar claramente como uma instância semi-independente, com regras próprias, em separado, sobre as instituições sociais que lhe dão suporte.

Assim, é preciso explicitar a importância da existência de um sistema jurídico fundado em princípios abstratos e convencionais, substituindo as formas de autoridade tradicionais, para a constituição da economia e da ciência como esferas conceitualmente autônomas (KELLEY, 1990). Os sistemas jurídicos baseados em princípios abstratos dão as garantias necessárias para o bom funcionamento dos mercados – tais como, a propriedade privada, a garantia por parte do estado do cumprimento de contratos, a regulação do funcionamento de um sistema de créditos etc. – e, assim, fundamenta o funcionamento da economia moderna. Além disso, pode-se dizer que ao buscarem fundamentação na “natureza das coisas” e na “natureza humana”, os sistemas jurídicos contribuíram para a estruturação do pensamento científico, permitindo que fossem vislumbradas, ao menos como possibilidade, “leis universais” nesses dois domínios.

O conceito de Mercado nasce de uma alusão à mercadoria, tendo, portanto, como fundamento atividade da troca. Mas não se trata de qualquer troca, senão daquela que se dá com vistas à maximização do interesse pessoal, distinguindo-se fundamentalmente das trocas feitas com o objetivo de constituir relações sociais e simbólicas que ocorrem nas chamadas sociedades primitivas ou, apenas de forma residual, em nossa própria (MAUSS, 2003). O conceito de Mercado exige, pois, um conjunto suficientemente complexo de trocas entre indivíduos buscando maximizar os seus interesses, sobretudo financeiros, constituindo um agregado com feições de um sistema semi-independente. De fato, é preciso que haja competição nos mercados, mas essa competição deve se dar em acordo com marcos legais claros e instituições capazes de assegurar o cumprimento de contratos. Os mercados nascem de certa configuração sociológica que combina regras e liberdade de movimento (WEBER, 1978). Contemporaneamente, utilizamos o conceito de competição em âmbitos muito diferentes, entre indivíduos, firmas (por vezes, tratadas como super-indivíduos), ou em termos propriamente evolucionários – o equacionamento por analogia entre essas instâncias serve, sem dúvida, à reificação dos mecanismos de mercado, e ao esquecimento, ou naturalização, de seu suporte institucional.

Polanyi estabelece uma interessante distinção entre Economias de Mercado e Sociedades de Mercado. As sociedades de Mercado seriam aquelas nas quais ao invés da economia estar

entremeada na fábrica das relações sociais, as relações sociais passariam a constituir as engrenagens do funcionamento da economia (POLANYI, 1944). De fato, como indica Sahlins, a esfera econômica parece constituir-se, a partir do processo de expansão urbana, na principal instância de integração simbólica da experiência de sociedades contemporâneas, papel que seria exercido pela esfera religiosa-estatal nas sociedades imperiais, e pelo sistema mítico e de parentesco nas sociedades tribais (SAHLINS, 2003).

Há relações sóciocognitivas entre a morfologia social das cidades, o estabelecimento de uma economia monetizada e a hegemonia de uma compreensão matemática do mundo - em termos hiperdialéticos trata-se de processo de hegemonização da lógica da dupla diferença (D/D). Diferente do que ocorre com os sistemas de troca de outros coletivos humanos, como àqueles que se utilizam de porcos ou colares de contas como moeda de troca, os grandes conglomerados urbanos ocidentais têm economias em que a moeda tem função de “equivalente universal de trocas”. A relação estabelecida pela valoração monetária, entre um valor numérico abstrato representado pela moeda (“equivalente universal”) e o conjunto dos bens materiais em um sistema de trocas, é cognitivamente análoga, ainda que não equivalente, à relação que a ciência estabelece entre o sistema matemático e o conjunto dos fenômenos físicos. Assim, é possível que um estudo sobre as tentativas de fundamentação e efetividade da matemática¹²⁵ tenha também muito a oferecer para uma melhor compreensão dos fundamentos cognitivos da economia moderna.

Nos mercados, a competição entre diversos agentes perseguindo os seus interesses resultaria em equilíbrios dinâmicos. Os chamados mercados competitivos caracterizam-se por um grande número de agentes, compradores e vendedores, bens comparáveis entre si, assim como pela ausência de assimetrias de informação. Mercados não competitivos são aqueles em que há monopólios ou cartéis. Todavia, de fato, não há mercados perfeitos, subsistindo sempre, em maior ou menor medida, bolsões de assimetrias de poder e informações até mesmo nos mercados considerados competitivos. Esses bolsões, como veremos mais à frente, são fundamentais para a estruturação do jogo político nas sociedades contemporâneas, mesmo nas democracias.

A esfera econômica tem nos mercados seu objeto privilegiado, todavia pressupõe diversos conjuntos de arranjos institucionais, entre os quais conjuntos de leis, arranjos informais,

¹²⁵ Como o ensaio “The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences” de Eugene Wigner (in: Douglas Campbell and John Higgins, eds., “Mathematics”. Belmont, CA: Wadsworth, 1984. vol. 3.).

organizações e instituições sociais (famílias, corporações, firmas). Tais instituições não raramente possuem estruturas internas regidas por princípios bastante diversos em relação aos que se supõe regerem o Mercado, tais como hierarquias, tradições, autoridade etc. Não raramente, o Mercado inclui a participação estatal pura ou combinada, como no caso das parcerias público-privadas. Além disso, é preciso considerar outros mecanismos distributivos articulados ao Mercado, os mecanismos de distribuição estatal, a caridade, os mercados negros e as prestações ritualizadas. Polanyi criou uma categorização dos mecanismos de alocação distinguindo entre aqueles baseados em reciprocidade (relações simétricas), redistribuição (a partir de uma autoridade central), autarquia (produção para uso próprio) e os mercados propriamente ditos (POLANYI, 1944). Desse modo, o mercado seria apenas um dos mecanismos distributivos, sendo quase sempre altamente dependente da existência dos demais.

4.1.3. Troca Mediada: moeda, metassigno e escolha potencial

No âmbito da autonomização da esfera econômica, tem fundamental importância a utilização da moeda, visto que estende o alcance da cooperação possível. A moeda, de fato, aumenta a propensão à colaboração em sociedades complexas, uma vez que facilita esquemas cooperativos em circunstâncias nas quais há benefícios desiguais em trocas diretas ou entre indivíduos que não compartilham valores ou crenças para além da crença no próprio valor da moeda, possibilitando trocas em casos muito heterogêneas, e não limitadas bilateralmente (LUCAS, 1970).

A troca sempre se dá entre dois objetos que são distintos (dimensão semântico-extensiva, D), porém equivalentes (dimensão semântico-intensiva, I). Ao se destinar à troca, e apenas no exato momento da troca, o produto do trabalho, mercadoria, deixa de ter um valor meramente concreto (D), ascendendo ao status de signo (I/D) – segundo a definição de Peirce: “aquilo que substitui alguma coisa para alguém” (SAMPAIO, 1988). E se o dinheiro surge inicialmente apenas como facilitador da troca, ou meio de troca, uma mercadoria entre outras, escolhida como referência de valor, aos poucos passa a adquirir o papel de reserva de valor, passando a ser mais um signo, ou a reificação do aspecto significativo da troca, do que uma mercadoria propriamente dita. A partir daí, ele pode deixar de remeter à uma mercadoria de referência e tornar-se pedaço de papel ou dígitos binários numa máquina de Turing (CF. SAMPAIO, 1988; ROTMAN, 1987). Se os linguistas e os psicanalistas falam que o número superior de significados em relação ao número de significantes implicam no aparecimento de

um significante flutuante (como a palavra troço, ou a gíria parada que podem ser utilizados para designar quaisquer novos significados/referentes), na economia mercantil, com a superabundância de bens de consumo, que passam a fazer as vezes de significantes, a partir dos quais atua uma matriz de sentido constituída pelo consumo (SAHLINS, 2004; BARTHES, 1975), surge o *metassigno flutuado*. O dinheiro é reificação da faceta de signo a que os bens acedem no momento em que são trocados. O dinheiro reifica e seculariza o “espírito da dádiva” (MAUSS, 2003), tal reificação se relaciona ao fato de que a economia mercantil é o *locus* privilegiado de geração de significação, ou integração simbólica (sobre a qual fala Sahlins). Segundo Rotman

This dualism between sign and meta-sign is the semiotic Reading of the opposition between what was felt to be real and what was felt to imaginary about Money signs. The Mark Banco or the Florin Banque appears ‘real’ Money’, that is actual elements within the total system of Money signs, freely exchangeable, substitutable, and on a par with the other signs there. The y also appears ‘imaginary’ Money, that is a meta sign whose meaning arise outside these signs in a relation of origination to them: since it is only through bank Money that gold moves from sign iconically determing value for feudal products to a sign among signs in the code of commodities created by mercantile capitalism. (ROTMAN, 1993, p.26)

O dinheiro permite fazer escolhas, visto que é amplamente considerado valioso por todos. Sendo, por definição, escasso, aquilo do que todas as pessoas preferem ter mais a ter menos. Não fosse assim, seu valor diminuiria. É porque o seu valor se mantém que ele pode acarretar aumento na propensão à cooperação. É valioso para uns, porque é valioso para todos, no âmbito de um sistema econômico.

O dinheiro é um metassigno, mas o que ele significa ou o que representa? Em “*Economy is a Moral Science*” (1970) J.R., Lucas nos dá a resposta: escolhas potenciais! A moeda faculta a possibilidade de escolhas, exercidas em primeira pessoa, e, ao mesmo tempo, se constitui em posse, ocupando um estranho lugar entre objeto e subjetividade.

Seu valor é convencional, deriva de um conjunto de instituições que lhe emprestam realidade. O valor da moeda deriva das escolhas que possibilita ao longo do tempo. Permite que se escolha no que e quando gastar. O dinheiro deve ser desejado hoje e amanhã para ser valioso, e, por isso mesmo, depende da confiança nas instituições. A inflação erode a confiança, e uma vez que a confiança é erodida o dinheiro deixa de ser desejável, passando a limitar as escolhas daqueles que o possuem. Nos termos de Lucas (1970):

Money is potential choice, and is governed by the logic of potentiality. The modal logic of possibility has the characteristic theses:

In formal logic:

possibly implies possibly possibly, and

possibly possibly implies possibly.

If you have money, it is possibly the case that you choose to spend it now, but it is also possibly the case that you choose to have it still possibly the case later that you will spend it; and in the latter case it is possibly the case that you will decide again not to spend it then, but to have it possibly the case still later that you will spend it. Whereas with ordinary activities modal logic distinguishes sharply between actually undertaking them and possibly undertaking them, when it comes to possibly choosing, modal logic runs possibility and actuality together. Much as we use money to defer choice, we use it also to de-actualize choice. That is, we do not want only to choose, but want often simply to have a choice whether to choose or not. If I have money in my pocket, I can choose what to spend it on, but may not want to make a definite choice, only to be able to make choices in a general sort of way. I want choices to be there, but not to be taken.” (LUCAS, 1970, p.36)

O dinheiro encapsula uma tensão entre escolha potencial e atualização do gasto com a consequente perda da possibilidade de escolher, entre o valor futuro e os gastos presentes, entre aceitabilidade universal/estrutural e as escolhas individuais – penso no “homem preso na gaiola de aço” sobre o qual fala Weber (1992). Assim, a própria possibilidade de escolha passa a ser armazenada como se fosse uma substância valiosa. Seu valor advém do gozo das possibilidades. Com o fim do padrão ouro, a moeda moderna afasta-se de um índice, aproximando-se de um símbolo puro, ou mais apropriado, metassígnio – o fim do padrão ouro é o pós-modernismo na esfera econômica. A moeda não é uma substância, tem natureza simbólica, é escolha sob uma forma estranhamente quantificável. Vale pra mim, porque vale para outros, porque vale para outros como possibilidade de escolha, é também como confiança difusa nas instituições. Ela funciona, e permite o funcionamento do sistema econômico, desde que haja um ciclo de confiança continuamente reforçado. Contribui para o achatamento do mundo e para o privilégio da cognição matemática:

“It is of the nature of money to [...] to be used in an indefinite succession of payments, that is, to circulate, without being subject to any loss of function. Money is a numerical phenomenon because the meaning and consequences of any payment are directly related to its amount. This purely quantitative attribute distinguishes money from circulating systems, such as the well-known Kula ring described by Malinowski (1922), depending upon objects each with their own separate identity, and whose meaning must be judged qualitatively.” (CRUMP, 1996, p.94)

A moeda amplia a possibilidade da cooperação, mas apenas de uma das modalidades dessa cooperação. É claro que há muitas outras razões para cooperar. Cooperamos por reciprocidade, por caridade, por prazer, por pressão social, por afeto, por desejo de projetar determinada imagem sobre nós mesmos, por inércia e não apenas por dinheiro. A cooperação propiciada pela moeda articula-se a outras formas de cooperação, imbricadas no conjunto das interações sociais, e deve ser compreendida a partir desse contexto mais amplo.

Sem dúvida, a cidade, a moeda constituem-se em condições para que se possa conceber o Mercado, tanto quanto o seu correlato agente racional tomador de decisões, nos termos em que os conhecemos. Todavia, contraditoriamente, a cidade produz sua periferias, áreas nas quais o Estado e o mercado só penetram parcialmente, e que se regem por arranjos institucionais híbridos. O dinheiro, por seu turno, ao mesmo tempo que quantifica o mundo, tem o poder de fazer aflorar toda estranheza das pessoas. Alguns se obcecaram pela acumulação, outros o gastam de maneira compulsiva, outros esbanjam publicamente, e há até mesmo os que gastam seu tempo analisando obsessivamente as escolhas, reais ou imaginárias, que vão tomar. O dinheiro conecta-se às mais profundas perversões humanas tendo em vista que é sujo. Isto é, visto que pode ser usado para submeter ou para corromper tudo o que consideramos sagrado ou especial, tudo o que não poderia ser comprado, tudo o que está fora das relações mercantis, o amor, a sacralidade etc. Essas atitudes diante do dinheiro parecem advir das próprias tensões que o dinheiro encerra, entre a vivência pessoal e a compreensão sistêmica, o desejo momentâneo e o desejo futuro, o valor da possibilidade da escolha e o valor da atualização da escolha. O dinheiro, ao menos enquanto for anônimo (o que, em alguns casos, já não ocorre com os cartões de crédito), salvaguarda os indivíduos de decisões coletivas com as quais o Estado ou a família não concorde, assegurando um âmbito para a individualidade. Que é bom é.

4.2. A Teoria Econômica da Racionalidade Econômica e Seu Poder

4.2.1. A Revolução Marginalista: matematização da economia e devir maquínico dos Homens

Durante o final do século XIX e início do século XX, a economia era caracterizada por um considerável pluralismo de crenças, teorias e métodos. Desse modo, é difícil perceber, nesse momento, uma corrente de pensamento dominante, ainda que existissem claras diferenças entre as escolas nacionais. No entanto, a ênfase dada ao

trabalho como fonte de valor pelos clássicos ingleses do início do século XIX, será desafiada quase simultaneamente por teóricos de diferentes países no que se convencionou chamar de “revolução marginalista de 1870”. As novas teorias que surgiam tinham em comum o fato de passarem a enfatizar as características do consumidor como avaliador de bens econômicos – substituindo a produção pela demanda como objeto central das análises econômicas.

Em geral, os marginalistas postulavam que, para todo e qualquer consumidor, o aumento no número de unidades consumidas de determinado bem implica em aumento da satisfação (ou utilidade) absoluta, mas em um decréscimo da satisfação por unidade adicional. Desse modo, a unidade marginal (última consumida, menos valorada em termos de ganho de utilidade) provê a medida valorativa de comparação com outros bens, contribuindo na determinação do preço por unidade.

Quatro principais formulações são consideradas fundadoras do marginalismo. O economista Inglês William Stanley Jevons (1835-1882) baseou-se na imagem proposta por Bentham, prazeres e dores, e na física de seu tempo para fornecer uma formulação matemática dos sentimentos do consumidor. O economista francês Leon Walras (1834-1910) delineou, em termos matemáticos, uma teoria do equilíbrio geral da economia, na qual todas as trocas dos consumidores individuais se equiparavam por valores marginais, dando uma ênfase relativamente menor às motivações individuais. O economista americano John Bates Clark (1847-1938) esboçou um complexo sistema dotando de distintos tipos de utilidade diferentes tipos de bens e serviços. Carl Menger (1840-1921), fundador da Escola Austríaca, analisou o modo como os indivíduos satisfazem diferentes necessidades com os mesmos bens e, por essa via, esboçou uma explicação de como as necessidades são ordenadas e hierarquizadas e de como as escolhas são feitas.

Em sua célebre obra *“More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature’s Economics”*, Phillip Mirowski argumenta que a gênese da “descoberta” simultânea do marginalismo, por volta de 1870, teria advindo de uma referência comum ao modelo provido pela física. De fato, diversos teóricos marginalistas – como William Stanley Jevons, Leon Walras, Vilfredo Pareto, Francis Edgeworth, and Irving Fisher – admitem explicitamente ter buscado equacionar o conceito de utilidade marginal ao de energia potencial, com o objetivo de utilizar modelos matemáticos análogos ao da física.

Creio, contudo, que seria um exagero atribuir unicamente à emulação do modelo físico a referida convergência que culminou com a “revolução marginalista de 1870”. A visão de mundo que embasa a teoria marginalista foi profundamente influenciada por algumas reapropriações, por parte do ocidente pós-industrial de concepções escatológicas antigas sobre a vida e natureza humana – como algumas concepções cristãs para as quais os homens são essencialmente criaturas imperfeitas, dilaceradas entre a matéria e o espírito, definidas por suas faltas, necessidades e desejos, cuja existência terrena pode ser reduzida à busca do prazer corporal e da anulação da dor. Desse modo, não seria absurdo supor que as novas experiências existenciais propiciadas pelas técnicas, com advento da revolução industrial, podem ter sido tão ou mais importantes para o surgimento independente de teorias marginalistas, do que a emulação de um modelo científico.

É importante frisar que entre os pioneiros do marginalismo, apenas Jevons e Walras, e seus sucessores imediatos, buscaram transformar a economia em uma ciência matemática. Tradicionalmente se costuma compreender o projeto de Jevons como estando concernido com as utilidades marginais tomadas do ponto dos indivíduos – levada adiante por Francis Ysidro Edgeworth (1845–1926), economista irlandês exímio no uso da matemática e da estatística.

A abordagem do equilíbrio geral de Walras se focou sobre a combinação das utilidades de todos os vendedores e compradores. Projeto levado adiante pelo economista americano Irving Fisher – um dos alunos do físico Willard Gibbs, que produziu provas matemáticas do equilíbrio em diversos domínios. Vilfredo Pareto (1848–1923), o economista italiano que sucedeu Walras em Lausanne, dedicou-se ao problema do caminho para o equilíbrio. Alfred Marshall¹²⁶ incorporou insights dos clássicos para explorar o equilíbrio parcial de cada Mercado, bem por bem, e através do tempo. Esses desenvolvimentos permitiram lentamente juntar a economia dos indivíduos de Jevons com a economia do equilíbrio geral de Walras. Pode-se dizer que dessa convergência emerge o núcleo duro do programa de pesquisa da economia ortodoxa.

O *homo economicus* constitui-se desde então como fundamento da economia moderna, posto que representa um centro de racionalidade econômica perfeita, que possibilita a compatibilização entre a micro e a macroeconomia marginalista. Todavia, como havia mencionado no início desta tese, compreendo que “para bem entender a gênese desse artefato

¹²⁶ Foi Marshall que popularizou o uso da palavra *Economics* (ou *economic sciences*) em substituição ao termo Economia Política.

heurístico – que também constitui o advento de um tipo psicossocial concreto – é preciso compreender as relações entre o estabelecimento da hegemonia do método científico-experimental como medida da sociedade, a instituição de uma nova morfologia social ligada ao advento da revolução industrial e as transformações nos modos de comportamento individual que se processavam.”

Diversas das formulações dos economistas marginalistas se basearam nos instrumentos elaborados pelos engenheiros franceses e britânicos do início do século XIX, tendo tornado-se generalizado como ferramentas de tomada de decisão apenas a partir da segunda metade do século XX. Contudo, se para os engenheiros, a física era uma ciência empírica, o desenvolvimento da economia neoclássica implicou que ela se tornasse um mero manancial de teorias e modelos formais e abstratos. O crescimento gradual da efetividade da matemática no raciocínio econômico se deu em paralelo ao enfraquecimento da ideia de que essas ideias poderiam ser consideradas empiricamente validadas ou acertadas – confirmando-se ao conceito de ciência econômica de Mill. Com a retração do realismo, a forma matemática tomou precedência sobre o conteúdo econômico, e a matemática passou cada vez mais a ser vista como uma linguagem ou ferramenta para expressar teorias abstratas.

A matematização mudou radicalmente o programa de verdade dos economistas. O antigo problema da “livre competição” foi transposto para a disputa entre firma no âmbito de diferentes mercados. Pesquisas no início do século XX sobre natureza da competição desenvolveram o conceito de competição perfeita. Com o objetivo de substituir a “mão invisível” de Adam Smith, um pequeno grupo de estudantes, liderados por Gerard Debreu e Kenneth J. Arrow, estudou a questão matemática da existência de estabilidade no “equilíbrio geral walrasiano”, um estudo altamente abstrato e formal.

O projeto da matematização da economia se afigura, sob certo prisma, como artificial, uma vez que se deu mais por uma importação inadvertida de modelos formais da física de seu tempo do que de problemas intelectuais espontaneamente surgidos de controvérsias intelectuais no interior da disciplina. Na prática, a substituição das clássicas teorias ligadas ao custo de produção e ao valor-trabalho pela teoria do valor utilidade resultou na substituição dos grupos sociais, que se coordenam na produção, por indivíduos, que desejam e consomem, como agentes econômicos privilegiados. A teoria econômica passava a analisar as escolhas racionais dos indivíduos independentes de serem eles trabalhadores ou capitalistas, Ingleses ou Brasileiros, Budistas ou Cristãos, como indivíduos abstratos, maximizadores de utilidade.

As teorias que descendem do marginalismo continuaram a ganhar credibilidade durante a primeira metade do século XX, e paulatinamente a teoria formal, abstratamente concebida, sobre o comportamento racional e maximizador dos agentes econômicos, pode integrar também o problema da produção priorizado pelos economistas clássicos – finalizando a constituição do chamado programa de pesquisa neoclássico. No entanto, apenas na segunda metade do século XX, essa se tornaria a escola hegemônica em relação às demais escolas do pensamento econômico. As razões para que não fossem aceitas podem ser referidas ao fato de partirem de pressuposições restritas e irreais no que tange ao comportamento humano, ou pela simples razão de serem inúteis para lidar com problemas prementes, como as transformações tecnológicas, o papel da história e das instituições, os ciclos de vida dos negócios etc. Assim, é preciso remarcar tudo aquilo que foi excluído do programa de verdade da economia com a instauração da hegemonia do pensamento neoclássico.

É importante frisar que o formalismo marginalista disputou espaço durante um longo período com outras disciplinas que divergiam da mesma em relação a quatro principais pontos: (a) a importância dos fatores históricos e/ou culturais anulados pela abstração marginalista; (b) a necessidade de vincular a utilização da matemática, da quantificação e da estatística a análises fortemente empíricas, em oposição à vacuidade dos modelos abstratos marginalistas; (c) a imprescindibilidade da tarefa de tratar a economia como conjunto de práticas fundamentadas na ação transformadora do homem sobre o mundo, e de atrelar o funcionamento da economia à medição de uma grandeza física, a energia, em lugar de utilizar modelos energéticos para mensurar abstrações como o conceito de utilidade.

Segue-se uma lista, longe de exaustiva, de algumas das escolas de pensamento que exploravam campos de pensamento abandonados pelos marginalistas.

Entre as críticas quanto à importância de fatores históricos e/ou culturais, deixada de lado pelos marginalistas, destaca-se o papel da Escola Historicista Alemã, influenciada pelo romantismo, eram holista, antiliberal e anticientífica. Essas Escolas se opunham aos clássicos e neoclássicos por razões morais, criticando o individualismo inerente a suas teorias. Para os alemães, a conduta econômica dos indivíduos não poderiam ser avaliadas sem levar em conta a comunidade da qual aquele indivíduo faz parte, isto é, sem levar em conta uma *Kultur* (cultura) e um *Zeitgeist* (espírito do tempo). Em outras palavras, a economia neoclássica era por eles considerada uma tentativa absurda de reduzir os objetos das *geisteswissenschaften* (ciências dos espírito) a análises provindas das *naturwissenschaften* (ciências da natureza).

Entre seus autores, podemos destacar autores como Wilhelm Roscher, Karl Knies, Bruno Hildebrand, Gustav Von Schmoller, Etienne Laspeyres e Karl Bücher. Além disso, a Escola Austríaca, ultra liberal, defendia que a complexidade das escolhas individuais humanas não pode ser modelada matematicamente ou interpretada segundo qualquer chave explicativa do desenvolvimento histórico. Desse modo, as leis econômicas fundamentais, ainda que sejam válidas para toda a ação humana, deveriam ser sempre calibradas por análises históricas e conjunturais específicas. Entre seus fundadores estão Eugen von Böhm-Bawerk, Ludwig von Mises e o próprio Carl Menger (citado entre os precursores do Marginalismo). Do outro lado do espectro ideológico, deve-se ainda mencionar as diversas matizes de elaborações influenciadas pelo marxismo que compreendiam o processo histórico por meio do materialismo dialético.

Nos EUA, na Inglaterra e na França diversos economistas, mesmo os defensores dos princípios da economia política clássica, criticavam o exagero do formalismo marginalista, sobretudo no que se refere à necessidade de vincular a utilização da matemática, da quantificação e da estatística a análises fortemente empíricas. Na Grã-Bretanha, estavam os opositores dos teóricos da economia política, como estatístico Richard Jones e o matemático William Whewell. Jones buscou vincular a teoria econômica ao uso de estatísticas, em lugar de modelos matemáticos genéricos. Whewell, por sua vez, buscou por via da matematização da economia política com o intento oposto ao dos marginalistas, a saber, provar o absurdo de suas proposições absolutamente descompromissadas com a empiria. Segundo Whewell:

One can no more reduce the business of the world to mathematics than mechanics can be used to understand the working machines when ignore friction, resistance and imperfection of materials. (PORTER, 1995, p.136).

Esse tipo de referência não era uma exceção, pululavam por toda Europa asserções, sobretudo entre cientistas, semelhantes em relação à futilidade da matematização da economia quando descompromissada com a empiria. Fleeming Jenkins – colega de outros grandes físicos escoceses do século XIX, J. M. Maxwell, William Thomson (Lord Kelvin) e P.G. Tait – fez a seguinte afirmação:

The laws of price are as immutable as the laws of Mechanics, but to assume that the rate of wages is not under men's control would be as absurd as suppose that men can not improve the construction of a machinery (JENKINS *apud* PORTER, p.138).

Jenkins enfatiza o componente mental da economia que impossibilita a previsibilidade geral e abre espaço para intervenções, a serviço de quais medições econômicas específicas devem ser feitas.

Outros ainda, criticavam o marginalismo pela imprescindibilidade da tarefa de tratar a economia como conjunto de práticas fundamentadas na ação transformadora do homem sobre o mundo, atrelando o funcionamento da economia à medição de uma grandeza física, a energia. Havia uma teoria econômica, fruto do envolvimento entre física e engenharia, que se desenvolvia muito mais preocupada com a mensuração das práticas produtivas industriais efetivas, do que com “alta teoria econômica”, o papel do estado ou a conduta dos indivíduos. Interessa o fato de que algumas das práticas teóricas desenvolvidas a partir das práticas econômicas industriais tenham se baseado em uma teoria do valor do trabalho, utilizando uma série de analogias envolvendo máquinas. O estudo da energia e do trabalho estava fortemente associado à *Ecole Polytechnique*, a primeira instituição a tornar o ensino das matemáticas e da física obrigatório no currículo dos engenheiros. Franceses como C.L.M.H. Navier, G. G. de Coriolis, J. V. Poncelet e Charles Dupin acreditavam na unidade entre engenharia e ciência, tendo contribuído na busca por elaborar um vocabulário apropriado para eficiência das máquinas. Foram eles que introduziram a noção física de trabalho – medida da energia transferida pela aplicação de uma força ao longo de um deslocamento.

Mas foram os seus seguidores ingleses que elaboraram as formas mais sofisticadas de utilizar a medida do trabalho, no sentido físico, para a prática do trabalho, no sentido econômico. Na Grã-Bretanha, o trabalho físico se tornou a base de uma teoria econômica alternativa. A economia energética criou uma medida absoluta que tornou as máquinas, os animais e os homens comensuráveis. Os pioneiros da economia energética não eram, de forma geral, contrários ao livre comércio ou outras doutrinas da economia política. Entretanto, se opunham à formulação de uma ciência econômica meramente teórica. Lewis Gordon, o primeiro professor de engenharia na universidade Britânica, compartilhava essa perspectiva. Por meio da energia, queria projetar e administrar fábricas que tivessem o máximo de eficiência. A economia energética não era inconsistente com a medida econômica usual, a moeda, mas era uma teoria econômica que, seguindo o padrão da física, buscava mais o gerenciamento prático da eficiência do que a elegância teórica.

Charles Babbage, autor de um famoso livro sobre a questão das máquinas, escreveu sobre os economistas teóricos: “The Closet philosopher is too little acquainted with the admirable

arrangements of the factory” (PORTER, 1995, p.139). A economia da energia quantificada, diferentemente da utilidade matematizada atraiu o interesse e o entusiasmo dos físicos de seu tempo. Em alguns casos, as explicações energéticas transcenderam o escopo da aplicabilidade técnica e se alçaram a uma grande teoria. Esse é o caso do energeticismo de Mach, Duhem e Ostvald, que buscaram no conceito de energia não apenas nas explicações para os fenômenos de ordem econômica, mas para todos os fenômenos. Nas palavras de Pinguelli Rosa:

A energética propunha resolver a dicotomia entre mente e matéria, pois a noção de energia seria muito mais ampla que a noção de matéria. Nessa extrapolação, os fenômenos psicológicos podem ser concebidos como fenômenos energéticos e interpretados da mesma forma do que todos os fenômenos da natureza”. (ROSA, 2006, pp. 83-4)

As diversas teorias que disputavam espaço institucional e prestígio com o marginalismo eram capazes de dar conta das explicações de determinados fenômenos de forma mais adequada do que o marginalismo – seja por uma interpretação mais rica do comportamento humano, pelo uso mais rigoroso dos modelos científicos ou por embasarem o melhoramento de práticas econômicas efetivas. Mas se tal afirmação é verdade, como nos parece, o que permitiu a consagração da teoria econômica neoclássica como principal esquema de definição e resolução legítima dos problemas sociais no mundo contemporâneo?

É até certo ponto evidente que os aspectos materiais não podem ser inteiramente separados dos sociais de maneira satisfatória, como se os primeiros se referissem à satisfação das necessidades pela exploração da natureza e os últimos aos problemas da relação entre os homens. Desse modo, deve haver sempre algumas formas de inter-relação entre os comportamentos em dado grupo de humanos, os conhecimentos de que dispõem e seu modo de produção.

Para que os marginalistas pudessem tornar a sua economia normalizável, foi necessário aceitar pressuposições arbitrárias, além de retirar-lhe o conteúdo histórico, institucional e cultural; e valerem-se de instrumentos científicos deslocados de sua base empírica. Os economistas marginalistas buscaram estabelecer os princípios fundamentais de uma ciência válida em qualquer tempo e lugar. Sua formulação era feita em forma abstrata, de modo a escapar a qualquer controvérsias circunstanciais, estando mais concernida com as características dos indivíduos abstratos do que das sociedades históricas ou dos meios naturais.

A instauração de uma “teoria pura” por parte dos marginalistas, representou uma verdadeira ruptura na história do pensamento econômico. Tudo se passa como se essa “teoria pura” tivesse podido colher, no âmbito da teoria econômica, os frutos da revolução filosófica Kantiana do século XVIII, crescentemente temperada por concepções do positivismo do século XIX. Segundo Rosa:

Kant aderiu ao conceito normativo de ciência por meio da física, mas tomava a ciência moderna como ponto de partida para uma investigação mais ampla sobre o sentido do conhecimento. Já o positivismo expressa uma postura filosófica de auto-compreensão cientificista da ciência, de fé da ciência nela mesma, protegida contra a reflexão sobre o conhecimento e imunizada contra a filosofia. (ROSA, 2006, pp. 75)

Não mais o recurso à empiria ou à pura razão, mas o exercício da razão como forma de trazer à lúmen os condicionantes de toda a experiência. Tratava-se agora determinar as leis gerais da economia a partir dos condicionantes internos da sensibilidade (noumenos se quisermos) ou na estruturação natural das sensações dos indivíduos – como parece indicar seleção do conceito de utilidade marginal como pedra de toque da teoria neoclássica.

Contudo, as razões que condicionaram o sucesso da teoria pretensamente pura do marginalismo foi a sua capacidade de atender às demandas colocadas pela ascensão da Grã-Bretanha industrial ao status de potência econômica global, estabelecendo uma linguagem consensual para tratar da economia ancorada, a um só tempo, na tradição filosófica britânica e na experiência existencial propiciada pelo industrialismo e pela formação de grandes cidades. Não se quer dizer com isso que ela não descreva, de fato, fenômenos econômicos abstratos universais, mas apenas que, para se tornar funcional, precisou impor suas formas puras aos fenômenos a que se aplica. A matemática neoclássica pressupõe um embasamento filosófico liberal e individualista para o funcionamento da ordem econômica, de modo que a aceitação de sua linguagem, por si só, encerra algumas questões que costumam ser fontes atávicas de conflito.

Há ainda que frisar o fato de que a difusão da teoria neoclássica condiciona o aumento de sua correlação com fenômenos reais, uma vez que é uma teoria que não apenas prevê, mas também prescreve comportamentos individuais maximizadores – funcionando ao modo do que se chama contemporaneamente de “profecias auto-realizadas”. Além do mais, essa difusão é facilitada tanto pela sua capacidade de amalgamar uma visão de mundo calcada na escatologia cristã, os preceitos da filosofia utilitarista e prestígio da linguagem científica.

Apesar de surgir de um tipo particular de configuração histórica que se produz no Ocidente europeu, sua ancoragem na linguagem técnica permite que se desenvolva de forma análoga à expansão da moderna sociedade industrial¹²⁷.

Retornemos, pois, ao do papel da atividade de transformação da natureza por parte do homem e das experiências existenciais implicadas nesse processo.

A velha nos devolve o golpe: movemos os braços como se fossem alavancas, e isso desde que passamos a dispor delas. Imitamos nossos imitadores. Desde que criamos ovelhas nos comportamos como rebanhos e precisamos de pastores. Atualmente, esse contra-ataque das máquinas está se tornando mais evidente.” (FLUSSER, 2007, p.49)

Como argumenta Sampaio, a revolução industrial se dá a partir do momento que o homem faz com que a energia seja diretamente aplicada à ferramenta – o motor associado à ferramenta, constituindo a máquina – e passa a controlar fontes naturais de energia: carvão, quedas d’água, petróleo, vento etc. Desse momento em diante, a principal função do homem é a de exercer uma função informacional pelo controle da máquina, sendo a energia diretamente inserida no motor-ferramenta. É a partir desse momento que o processo de exploração do homem pelo homem se torna mais dramático. Explora-se o homem na medida em que ele é o animal mais facilmente adestrável e programável em linguagem de alto nível (SAMPAIO, 1988)¹²⁸. De forma prosaica, diria que assim como a velha alavanca nos devolveu o golpe, fazendo que os braços se movessem como alavancas, a maquinaria industrial também nos devolveu o golpe, fazendo com que a racionalidade que lastreia nossas instituições se amoldassem paulatinamente aos modelos matemáticos maquínicos das próprias condutas individuais tal como modelizadas pelas teorias neoclássicas.

4.2.2. Teoria da Escolha Racional e Teoria dos Jogos

Em sua influente monografia “*An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*”, Lionel Robbins definiu a economia como “*the science which studies human*

¹²⁷ O desenvolvimento das formas de “domesticação da energia”, leia-se, o aumento exponencial da capacidade de geração, armazenamento e distribuição da energia, bem como da capacidade informacional voltada à sua aplicação, tiveram importância direta na constituição do modo de produção e circulação em que vivemos, como sua condição de possibilidade. Ao meso tempo, as ciências físico-matemáticas que constituíram as bases da tecnologia que propiciou a revolução industrial serviram de modelo para a constituição do instrumental teórico da teoria neoclássica. Nesse caso, o tema da “domesticação da energia” possibilita compreender a uma só vez os determinantes materiais das práticas econômicas modernas e alguns dos avanços teóricos das ciências econômicas no que tange à modelagem de comportamento.

¹²⁸ SAMPAIO, 1988

behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses” (ROBBINS, 1932, p. 15). De acordo com Robbins, a economia não trata da produção, troca, distribuição e consumo como tais, mas considera que estas resultam de ações humanas. Nesse caso, em verdade, nem mesmo importa se a economia analisa ou não fenômenos ligados à produção, troca e distribuição de bens escassos, ela pode muito bem estudar outros fenômenos como o voto, os casamentos, escolhas ligadas à saúde etc. De fato, de acordo com a referida definição, o que caracteriza a economia é o uso de determinadas heurísticas associadas a uma “antropologia”, no sentido de definição sobre o homem e seus comportamentos, de fundo. O que define a economia é utilizar um aparato formal para modelar comportamentos humanos que sejam racionais e maximizadores. Um agente econômico se define como um tomador de decisões, alguém que age segundo certas preferências. A teoria da racionalidade dos agentes, ou a “antropologia” pressuposta pela economia, agentes econômicos capazes de escalonar suas preferências de forma completa e transitiva, e, ainda, de fazer escolhas e agir de forma consistente com tais preferências.

Todavia, para garantir seu *status* de ciência era fundamental afastar-se de qualquer resquício sensualista e hedonista herdado das concepções dos utilitaristas do século XIX. Assim, era preciso afastar-se de qualquer definição quanto ao conteúdo específico das preferências desse homem, ficando-se apenas com a preferência tornada forma. Foi o economista Paul Samuelson (1938) quem logrou definir o conceito, de forma a emprestar-lhe um significado técnico e objetivo. Com base no argumento da preferência revelada, define utilidade de modo bastante diverso dos utilitaristas, a saber, como o que quer que o comportamento do agente sugere que ele busque consistentemente tornar mais provável. Essa definição é, obviamente, tautológica. O agente é definido como maximizador de bem-estar (índice relativo) por uma função de utilidade (dada por uma medida subjetiva de satisfação), uma ação é uma escolha maximizadora entre um conjunto de alternativas, e sua função utilidade é definida de acordo com aquilo que o agente econômico maximiza. Lindo! Com essa definição, a economia lacra a sua ferida filosófica (ou psicológica) e fecha o seu sistema sobre si mesmo. Trata-se de um movimento análogo ao de que Friedman faz ao propor que o que importa é que as teorias funcionem, independente da verdade de seus pressupostos. Nos dois casos, interessam mais as relações estruturais ou formais, do que vãos questionamentos psicológicos.

Assim, a antropologia pressuposta pela economia fica escamoteada. Importa apenas que o agente econômico seja um maximizador de bem-estar, por uma função utilidade, sem que se

precise dizer exatamente o que isso quer dizer. É claro que todos sabemos o que isso quer dizer, o que o agente maximiza é o de sempre, grana, prazer, grana, prazer etc., apenas eu não preciso dizer diretamente isso, nem tampouco preciso me preocupar com exceções “bizarras” como o renunciante indiano (que está maximizando bem-estar espiritual), o hippie (que provavelmente tem na sua função utilidade ficar “numa boa”), ou o aquele aluno que levanta o dedo e diz: “mas prof. Samuelsons, eu tenho um primo que...”. Assim, ainda que o agente econômico possa buscar felicidade por via do ascetismo, do sacrifício de bens por uma causa política, do suicídio religioso, os economistas supõem que essas preferências são insignificantes do ponto de vista da economia. As escolhas de que a economia trata são aquelas que dizem respeito, não apenas às escolhas racionais, mas à racionalidade combinada aos desejos compreensíveis no âmbito de uma sociedade de Mercado, riqueza, maiores e melhores pacotes de bens e serviços, prazeres, ah, riqueza, prazer etc.

Não mais se supõe que todas as decisões de consumo podem ser ranqueadas em acordo com o quanto são capazes de promover a felicidade dos agentes. Agora, tudo o que se supõe é que os agentes podem ranqueá-las de modo consistente, tendo em vista que venham a ser confrontados com escolhas. O que significa dizer que, primeiramente, para quaisquer das duas alternativas x e y , diante da qual o agente se vê, ou o agente prefere x a y , ou o agente prefere y a x , ou ele é indiferente; em segundo lugar, que as preferências dos agentes econômicos seguem o princípio da transitividade, ou seja, se um agente prefere x a y e y a z , então ele prefere x a z , com assertivas similares, aplicando-se a indiferença e as combinações entre indiferença e preferência.

Para estender o critério de racionalidade a circunstâncias nas quais há risco (quando as opções de escolha são loterias com probabilidades conhecidas) e incerteza (quando os agentes não conhecem as probabilidades ou mesmo todos os resultados possíveis de suas escolhas) são necessários novos artifícios para determinar a racionalidade. Os Bayesianos supõem que os indivíduos, em circunstância de incerteza, estabelecem probabilidades subjetivas sobre as eventuais escolhas, de modo que possam ser modeladas como loterias, assim como nas circunstâncias em que há riscos, apenas substituindo probabilidades objetivas por subjetivas. O mais importante dos axiomas necessários para a teoria da escolha racional em circunstâncias em que há risco ou incerteza é a condição de independência. Em linhas gerais, este axioma estabelece que entre duas loterias que divergem apenas em relação a um

resultado, os agentes racionais deveriam escolher aquele que teria a maior probabilidade do melhor resultado em termos da sua função de utilidade.

Uma parte considerável da teoria da escolha racional busca formalizar as condições da racionalidade e investigar suas implicações. Quando as preferências de um ator são completas, transitivas e satisfazem outras condições de continuidade, podem ser representados pela função de utilidade ordinal, o que significa dizer que é possível definir uma função que representa a preferência dos agentes, de forma que $U(X) > U(Y)$ se e somente se o agente prefere X a Y , e $U(X) = U(Y)$, se e somente se o agente é indiferente à escolha entre X e Y . Essa função meramente indica que há um escalonamento, mesmo que inconsciente, de preferências. Quando adicionalmente as preferências dos agentes satisfazem a condição de independência e algumas outras condições técnicas, então podem ser representados por uma função de utilidade esperada. Tal função tem duas propriedades importantes. Em primeiro lugar, a função esperada de uma loteria é igual à expectativa sobre a utilidade esperada de seus prêmios. Suponhamos, por exemplo, que uma loteria L tem dois prêmios W e Z , e a possibilidade de ganhar W é p (e, assim, a de Z é $1 - p$). Então, U é uma função de utilidade representando a preferência do agente, $U(L) = pU(W) + (1 - p)U(Z)$.

Em segundo lugar, a função da utilidade esperada é a única dada a uma transformação afim. O que significa que se U e V são funções de utilidade esperadas, representando as preferências de um agente, então todos objetos de preferência X , $V(X)$ têm de ser igual a $aU(X) + b$, no qual a e b são números reais e positivos. Adicionalmente, os axiomas da racionalidade implicam que os graus de crença dos agentes devem satisfazer os axiomas do cálculo de probabilidades.

Ainda, no sentido de mapear os comportamentos econômicos, ganhará fundamental importância a teoria dos jogos. A teoria dos jogos estuda as interações estratégicas entre agentes maximizadores de utilidade, que eles perseguem consciente ou inconscientemente. Há aí uma interessante ambiguidade, as estratégias podem tanto estar inscritas nos organismos quanto resultarem de processo de reflexão conscientes, o que significa dizer que os planos da cultura e da biologia, do pensamento e da ação, se colapsam no modelo teórico – mais adiante buscaremos explorar melhor as consequências de tal ambiguidade. A teoria matemática dos jogos foi concebida por John von Neumann e Oskar Morgenstern (1944). Limitações matemáticas em suas formulações iniciais faziam que a teoria só pudesse ser aplicada em circunstâncias muito específicas. A partir dos desenvolvimentos de Nash, e nas últimas seis

décadas, foram criadas adaptações para aumentar o escopo de aplicação desse enquadramento analítico. A teoria dos jogos é especialmente útil nos casos em que a melhor decisão a ser tomada depende das expectativas sobre a ação de outros agentes, e aquilo que se entende como a melhor ação do seu ponto de vista, isto é, considerando o que o comportamento anterior nos leva a crer sobre as suas preferências e as decisões que têm diante de si – não posso deixar de remeter tal visão ao conceito de simpatia, e à relação entre observador e observado, na obra de Adam Smith.

O estudo da lógica que governa as inter-relações entre incentivos, interações estratégicas e resultados tem sido utilizado em múltiplos âmbitos, entre os quais na filosofia política, na estratégia bélica, nas relações internacionais, na etologia etc. Interessa o fato de que a teoria dos jogos apresente uma melhor performance na etologia animal do que na economia, não apenas por ser um caso atípico, no qual um modelo teórico migra das ciências exatas para as experimentais, mas pelo fato de que, talvez, o seu maior grau de acerto em relação à etologia animal se dê em virtude da anulação do problema do colapsamento entre pensamento e ação, cultura e biologia, previamente aludido. Interessa especialmente o fato de que a teoria dos jogos permita aos economistas lidar com a competição em mercados imperfeitos. Um jogo é uma situação em que os agentes podem maximizar sua utilidade tomando em consideração as ações de outros agentes, que reversamente levam as suas possíveis ações em consideração. Se todos os agentes podem ter escolhas ótimas, de modo independente das ações dos demais, em condições puramente paramétricas, é possível criar modelos sem fazer recurso à teoria dos jogos.

Os jogadores são considerados racionais, no sentido restrito que os economistas dão ao termo. Um agente racional (i) busca resultados em acordo com preferências escalonáveis relativas ao seu bem-estar; (ii) calcula os caminhos para chegar aos seus objetivos; e (iii) seleciona ações entre conjuntos de alternativas de modo a obter os melhores resultados, em vistas das possíveis ações de outros jogadores. Para ser um agente racional, é preciso estar diante de escolhas e escolher em acordo com propósitos. Os cálculos internos para atingimento dos objetivos podem ser conscientes ou inconscientes, selecionados pela natureza, pela cultura ou pelos mercados. De modo que a escolha não necessariamente implica em uma deliberação intencional, apenas significando que haveria outras possibilidades de ação para o agente. As escolhas não são usualmente consideradas a partir de um ponto de vista psicológico, psicanalítico ou metafísico, resultando quase sempre de uma referência pragmática ou

contextual definida pelo analista do problema, que pode sempre redefinir os termos a partir dos quais estilizou ou definiu a situação pragmática de referência.

Cada agente deve escolher entre duas ou mais estratégias possíveis. Uma estratégia é um programa de jogo que orienta o agente com relação a quais ações tomar diante de quaisquer outras estratégias de outros atores. Um aspecto crucial da especificação dos jogos concerne as informações das quais os agentes depõem quando escolhem estratégias. Os jogos mais simples, do ponto de vista de sua estrutura lógica, são aqueles em que os agentes possuam informações perfeitas. A diferença entre jogos com informação perfeita e imperfeita pode ser representada com base na ordem das jogadas. Jogos com jogadas simultâneas (purrinha ou pár-ou-ímpar) ou sequencial (damas ou jogo da véلha) têm estruturas muito diferentes. Há jogos com combinações de jogadas simultâneas e sequenciais (gamão). Jogos com informações perfeitas são os jogos nos quais não há jogadas simultâneas e nas quais nenhum jogador esquece as jogadas anteriores. São jogos nos quais os jogadores e os analistas possuem as mesmas informações, são analisados de trás para frente, a partir do resultado, o que se chama “indução inversa”.

Uma árvore decisória é um gráfico direcional que traduz as escolhas tomadas por uma agente em sua vivência experiencial (no tempo da série-A) para um modelo esquemático sincrônico (no tempo da série-B) definido pelo analista. Há, assim, uma interessante relação entre paralelismo e serialidade. Em certa medida, pressupõem-se que todas as decisões tomadas no tempo da série-A resultam de um esquema perene de fundo no tempo da série-B. Daí resulta o problema de inconsistência das preferências no tempo, também conhecido como “inversão de preferências”. Fenômeno pelo qual os agentes descontam recompensas futuras de forma mais acentuada em distâncias temporais muito curtas a partir do ponto de referência atual do que em distâncias temporais mais remotas. Fato que contrasta com a ideia encontrada na maioria dos modelos econômicos tradicionais de desconto exponencial, em que existe uma relação linear entre a taxa de alteração da distância para uma recompensa e a taxa de declínio do valor da recompensa a partir do ponto de referência. O Francisco de hoje fica revoltado com o desorganizado Francisco do passado, por ele ter deixado pra fazer a tese de doutorado na última hora. Se me perguntassem agora, obviamente, eu preferiria ter feito aos pouquinhos do que fazer tudo no final. A minha curva de utilidade mudou com o passar do tempo. O congelamento do tempo em relações imaginariamente reversíveis é o que permite instaurar a instância contrafactual e transformar o processo de tomada diacrônico (em meio a protensões

e retenções) em um esquema sincrônico, de modo que todas as decisões passam a poder ser imaginariamente revertidas e avaliadas em relação aos resultados abertos por outras decisões possíveis – trata-se do processo de formação do D/D, tal como descrito por Sampaio, submissão de transformação de I/D em imagem especular de D, ou do processo de fechamento da estrutura de grupo no pensamento, tal como descrito por Piaget. Junto com o tempo da série-A, tira-se do tomador de decisão sua subjetividade, sua interioridade, a sua capacidade de efetivamente escolher (livre arbítrio). Trata-se da constituição de uma metacartografia da tomada de decisão, em que o mapa condiciona a própria ação. Interessaria refletir sobre os modelos por meio dos quais os membros de outras culturas, não “científicas” ou baseadas no modo de simbolização convencional, concebem as relações entre serialidade e paralelismo em seus processos de ação.

O esquema constituído pelo meta-mapa da teoria dos jogos é constituído por um conjunto de nós, posições, dispostos ao longo do eixo do tempo, usualmente da esquerda para a direita, que são especialmente boas para descrever jogos sequenciais, facilitando a cognição da indução reversa. Os jogos também podem ser representados por matrizes, mas as matrizes, diferentemente das árvores, não constituem um bom simulacro para o tempo da série-A, mostrando apenas os resultados das jogadas, representadas de modo combinatorial em termos das funções de utilidade dos agentes e dadas as suas estratégias. O maior conforto propiciado pela análise das árvores em relação às matrizes dá o testemunho de que o nosso processo de decisão parece funcionar mais no âmbito de uma dinâmica retencional-protensional husserliana do que num universo zenônico em que o movimento é impossível.

O dilema do prisioneiro é o jogo mais popular, principalmente pelos seus efeitos psicológicos, e de forma alguma por ser o jogo mais típico, conforme a seguinte descrição: A polícia perdeu dois suspeitos que acreditam ter cometido um roubo de banco juntos. Todavia, faltam provas para incriminá-los. Há evidências suficientes para incriminá-los por dois anos pelo roubo do carro de fuga. O policial faz a seguinte oferta para cada um dos prisioneiros: caso você confesse o roubo, denunciando o seu parceiro, e se ele não confessar, então, você sairá livre e ele será condenado a dez anos de prisão. Caso ambos confessarem, cada um vai ser condenado a cinco anos de prisão. Caso nenhum dos dois confessem, ambos serão condenados a apenas dois anos pelo roubo do automóvel. O primeiro passo para modelar a situação dos prisioneiros, em termos da função de utilidade, é ordenar as preferências de cada um. No caso, a função de utilidade de cada um deles é idêntica. Cada um deles se sai melhor

confessando independentemente do que o outro venha a fazer. De modo que confessar domina a recusa em confessar. Ambos sabem da estratégia do outro, de modo que o resultado mais provável é que ambos confessem e passem cinco anos na cadeia. O que gera um conflito é que se ambos tivessem decidido não confessar, ambos passariam apenas dois anos na cadeia, recebendo maior utilidade do que no caso da confissão de ambos. Por isso mesmo, os agentes não podem se comunicar e devem tomar ações simultaneamente. No caso do dilema do prisioneiro, as versões simultânea e sequencial tende a gerar o mesmo resultado. Em alguns casos, os jogadores não sabem em que pontos se encontram, ou não podem retrair seu caminho, de modo que o que determina os pontos são as informações encapsuladas em cada nó decisório.

Os teóricos se referem às soluções dos jogos como equilíbrios. Um conjunto de estratégia é considerado um equilíbrio de Nash quando nenhum dos agentes poderia melhorar o seu resultado, dadas as estratégias de todos os demais jogadores, mudando apenas a sua estratégia. Os agentes racionais não deveriam escolher estratégias estritamente dominadas, de modo que os jogos deveriam convergir para equilíbrios de Nash. Há uma classe de jogos na qual o equilíbrio de Nash não é apenas necessário, mas suficiente como solução. São os jogos finitos, com informação perfeita e soma zero. Todavia, a maior parte dos jogos não possui essas propriedades.

Em jogos de soma diferente de zero, há mais de um equilíbrio de Nash possível, ainda que nem todos sejam igualmente plausíveis como soluções. Qualquer princípio proposto para resolver jogos, de modo a eliminar um ou mais Equilíbrios de Nash, chama-se de refinamento. Os equilíbrios de Nash são insensíveis ao que ocorre no caminho, aos subjogos antes do resultado final. De modo que ao olhar os jogos sob esse ponto de vista se perde a informação relevante quanto aos resultados mais prováveis. O algoritmo de Zermelo gera um equilíbrio entre jogos e subjogos, que leva a um equilíbrio de Nash não apenas no resultado do jogo, mas em cada subjogo. Esse enquadramento nos permite localizar barreiras estruturais para otimização social. Em alguns momentos, os caminhos que levariam aos melhores resultados finais passam por resultados subótimos ao longo dos subjogos. A mudança de estruturas informacionais e institucionais que levam a mudanças de estratégias de jogo, para atingir um melhor resultado final, são chamadas desenho de mecanismo

O paradoxo da indução reversa trata dos casos em que a análise das jogadas anteriores indica que o outro jogador não é racional, ao menos não da maneira com que esperaríamos. Desse

modo, abre-se caminho para a questão dos jogos repetidos, o papel da confiança, o aprendizado e da socialização nos jogos. Ao invés de construir funções de utilidade com base em um único episódio, é preciso considerar comportamentos estáveis ao cabo de um processo de aprendizagem. Observar os processos ao longo de um caminho em um jogo estendido.

Não me parece que tenha sido ainda suficientemente explorada a relação entre memória social, sistemas produtivos, desenvolvimento político e institucional e o modo pelo qual jogadores ignorantes passam a aprender a jogar determinados jogos complexos. No caso dos seres humanos, que são socializados em redes de instituições, incluindo normas sociais e códigos, os jogos são recebidos de outras gerações, os equilíbrios são herdados, de modo que os neófitos copiam os mais experientes (ROSS, 2004), jogam de acordo com o que é esperado deles, observam normas, arranjos institucionais e atalhos cognitivos culturalmente transmitidos (CLARK, 1997). O aprendizado dos estados de equilíbrio podem tomar formas distintas para agentes econômicos diferentes e para jogos com níveis de risco e recompensa a complexidades distintas. Seu processo de desenvolvimento, sua capacidade de extensão de sua identidade, para jogar o jogo do ponto de vista duplo, de quem é um ser individual, mas que estende a sua individualidade para certa coletividade, digamos, um time de futebol.

De fato, são raros os casos em que os agentes escolhem entre estratégias puras, ou no qual persigam um único curso ótimo de ação, escolhendo em cada nó a melhor resposta à ação dos demais agentes. Na maior parte dos casos, os agentes devem recorrer a estratégias mistas, com a intervenção de fatores randômicos ou estimativas probabilísticas. Há casos em que é preciso escolher o pior curso de ação evitando a previsibilidade. Há diversos jogos de soma maior que zero. A utilidade não capta variáveis psicológicas como medo e desejo (no sentido psicanalítico). A utilidade é meramente uma medida de disposições comportamentais consistentes sobre pressupostos e preferências e escolhas. Há dificuldade consideráveis em se somar intensidade, ou cardinalidade, a aspectos ordinais da preferência.

A teoria dos jogos estuda tomadas de decisão racionais, descritas por meio do conceito abstrato de utilidade. Esse conceito faz referência a algum critério de escalonamento de preferências subjetivas em acordo com eventos objetivos. Por bem-estar, nos referimos a alguns índices relativos, com base em um enquadramento conceitual de fundo. O conceito de bem-estar pode variar enormemente, podendo ser aplicado em termos evolutivos para adaptação a determinado ambiente, em termos de política internacional para o PIB *per capita*, em termos econômicos para a renda de um indivíduo etc. A utilidade denota uma medida

subjetiva de satisfação psicológica. Um mapa de utilidade pode ser chamado de função porque mapeia preferências ordenadas por meio dos números reais.

Assim, há uma clivagem entre os que pensam sobre a teoria dos jogos como tratando de comportamentos estratégicos espontâneos, e aqueles que pensam sobre ela como uma forma de racionalidade estratégica, conferindo-lhe um caráter normativo. Estaria a teoria dos jogos inscrita no nosso comportamento inconsciente pela evolução? ou seria parte de nosso aparato racional? ou as duas coisas? Se as duas coisas, em que consistiria a diferença entre a “estratégia espontânea” e a sua racionalização científica? Qual é importância das diferenças culturais na definição da estratégia? Seriam as culturas matrizes de estratégias para os indivíduos ou resultados contingentes da agregação das estratégias individuais? A cultura seria um meio em que se dão jogos com normas específicas entre indivíduos de uma mesma coletividade ou a própria estratégia de jogo de uma coletividade em disputa com outras? Pode-se pensar nos próprios traços culturais como jogadores *per se* evoluindo em um outro plano de jogo segundo sua capacidade de transmissão e manutenção da vida de seu “hospedeiro”? E qual seria a importância dos processos de aprendizado e socialização na conformação dos jogos e para as habilidades dos jogadores?

4.2.3. Ciências Econômicas, Epistemologia e Vida

Uma análise epistemológica a respeito da economia pode levantar questões acerca da cientificidade de certas de suas abstrações e idealizações. Diversos dos modelos utilizados pelos economistas estipulam que todos os indivíduos são perfeitamente racionais, que dispõem de informações perfeitas, que as *commodities* são infinitamente divisíveis etc.. Desse modo, não se dá a devida importância para os diferentes processos de socialização dos indivíduos, a importância das instituições na coordenação dos comportamentos, e assim por diante. Além disso, tais concepções são extrapolações, frequentemente em contradição com as evidências empíricas. Desse modo, as afirmações dos economistas parecem, numa primeira visada, entrar em desacordo tanto com visão de mundo humanidades, quanto com o método das ciências experimentais (MÄKI, 2006). Assim, diversos filósofos da ciência têm argumentado contra cientificidade da economia (Por exemplo HUCHISON, 2000).

Apesar do enorme desenvolvimento dos estudos de filosofia da ciência na academia, ocorrido a partir de meados do século XX, boa parte dos economistas ainda defendem a cientificidade de sua disciplina com base no método dedutivo *a priori*, tal como definidas ainda em Stuart

Mill (2008). De fato, a prática dos economistas está em acordo com a visão de Mill, uma vez que tratam um fenômeno complexo a partir da seleção de um número relativamente pequeno de fatores causais, e estabelecem afirmações que são válidas *ceteris paribus* (nos termos de Stuart Mill). O que significa dizer que são válidas mantidas as condições atuais, sem interferências ou distúrbios; o que, na prática, é virtualmente impossível – importante exceção é o método de avaliações experimentais contrafactuais, com grupos de controle e randomização do tratamento amplamente utilizado por teóricos como Esther Duflo e Abhijit Banerjee. De todo modo, quando se trata de afirmar a cientificidade dos trabalhos da maior parte dos economistas, a despeito do seu formidável grau de formalização de suas formulações, persistem importantes objeções. Uma das questões mais relevantes quanto a científicas da economia se refere ao grau de simplificação, idealização e abstração que caracterizam a estilização dos fenômenos econômicos, tanto quanto a fragilidade dos pressupostos quanto aos condicionantes da conduta individual sobre os quais se baseiam.

Todavia, a tarefa de buscar justificar a cientificidade da economia com base em cânones epistemológicos mais contemporâneos não é nada trivial. Dirão os economistas: pior para a epistemologia contemporânea! Direi eu, de fato. Em acordo com o “critério de demarcação” proposto pela filosofia da ciência de Karl Popper, a ciência se opõe a outras crenças tendo em vista que, mesmo que faça asserções que não possam ser provadas, sejam ao menos precisas e logicamente falsificáveis, isto é, que possam ser negadas por eventuais observações empíricas. Se formos partir do falsificacionismo de popperiano, a tarefa de justificar a cientificidade de uma economia parece mesmo impossível – na boa, não dá nem para tentar. Além, de partir de extremas simplificações e possuir um baixíssimo poder preditivo, a maior parte das proposições teóricas da economia não são falsificáveis ou refutáveis, sendo sempre possível atribuir as falhas de suas previsões a fatores intervenientes. Na história disciplina econômica, a contradição com a experiência empírica quase nunca se consistiu em condição suficiente para que uma teoria fosse abandonada. Além disso, na falta de melhores opções, teorias plausíveis, ainda que sem quaisquer comprovação empírica, continuarão a ser utilizadas como bases teóricas para políticas públicas. Não foram poucos a fazer tais críticas (EICHNER, 1983; BLAUNG, M., 1992; HUTCHISON, T 2000), mas também isso não quer dizer grandes coisas. Junto com a economia neoclássica seriam lançados às “chamas” as demais correntes da disciplina econômica, assim como a sociologia, a ciência política, da antropologia, psicologia etc., e, vejam aí vocês, a homeopatia, a bruxaria e a pedagogia

freyriana. Tudo bem, os popperianos até não estão inteiramente errados, mas têm uma visão demasiadamente restritiva em relação ao conhecimento.

Talvez, exatamente pelas razões anteriormente mencionadas, as teorias de Imre Lakatos (1970) sejam mais populares entre os economistas e os cientistas sociais de maneira geral. Economistas como Latsis (1976) e Weintraub (1985), por exemplo, aplicam as teorias de Lakatos à disciplina econômica, com considerável rendimento teórico. Imre Lakatos (1970) foi durante a maior parte da sua carreira filosófica um seguidor de Popper. Todavia, maneirou a peremptoriedade das asserções de seu mestre, assim como Popper acredita que uma teoria, ou uma hipótese, não pode ser, de uma vez por todas, empiricamente comprovada, podendo sempre vir a ser refutada mais tarde. Entretanto, Lakatos insiste em que o progresso de cada teoria deve ser considerado segundo comparação internas, de modo que poderá haver progressos relativos. Expliquemos melhor. As teorias se baseariam em diversas asserções, algumas das quais testáveis outras não. Desse modo, haveria um progresso interno às disciplinas, por um processo de contínuas alterações, rearranjos e depurações ao invés da simples rejeição ou aceitação peremptória de dada teoria em sua integralidade. De fato, Lakatos associa desenvolvimentos derivados da noção de “paradigma” de Kuhn, lançando mão da noção de “programas de investigação científica”, como forma de produzir um versão mais “delicada” do falsificacionismo de Popper, substituindo as simples noções de sucesso ou fracasso de uma teoria, pela noções de avanços, rearranjos e retrocessos. Dessa forma, Lakatos fornece uma teoria da ciência segundo a qual é possível pensar o saber econômico.

Para o autor, cada “programa de pesquisa” seria definido por um “núcleo duro” de proposições teóricas basais e inquestionáveis, a não ser pela passagem a um novo programa de pesquisa – pensando a partir das teorias de Lakatos, indicaria como núcleo duro da economia neoclássica as noções de racionalidade dos agentes econômicos e de equilíbrio geral, que são mantidos a despeito de empíricas que lhes sejam contrárias. Além de um núcleo duro de pesquisa, os partícipes de um programa de pesquisa deveriam aceitar um corpo comum de heurísticas consideradas adequadas para orientar a modificação paulatina das diferentes teorias e aspectos de teorias. Assim, as concepções lakatianas se prestam muito bem para avaliar a disciplina econômica. Todavia, permanece contestável a ideia de que a economia avance por meio de testes parciais ou pela consideração de dados empíricos adicionais. Em verdade, certos avanços da teoria parecem se dar na direção do ganho de abstração por via de maior grau de formalização (*relations of ideas*), de forma independente

da empiria (*matters of fact*), até mesmo quando isto implica em que se apoie cegamente em pressupostos sumamente mais frágeis – como, por exemplo, ocorre com as preferências ordinais na teoria da utilidade.

Outro problema da perspectiva falsificacionista de Popper e Lakatos parece ser a falta de um critério claro para discernir qual seria a melhor entre duas teorias ainda não refutadas. Todavia, as noções de “paradigma” e “programa de pesquisa”, respectivamente de Kuhn e Lakatos, têm se mostrado frutíferas para entender os nexos de pesquisa dentro de determinadas tradições e escolas de pensamento (BAUMBERG, 1977). A pergunta sobre a heurística específica que orienta cada programa de pesquisa, por exemplo, permite que se possa compreender a economia ortodoxa, que se estabeleceu na esteira da revolução marginalista, como estando mais centrada sobre a heurística constituída pelos modelos de equilíbrio, sobre pressuposições comuns ou mesmo sobre uma visão compartilhada a respeito da natureza do fenômeno analisado, em termos ontológicos – na verdade, me parece um pouco difícil estabelecer uma descontinuidade absoluta entre heurísticas e pressupostos.

Persistem, é claro, algumas críticas veementes, que negam peremptoriamente que a economia possa ser considerada uma ciência. Alexander Rosenberg (1992), por exemplo, afirma que a economia só pode fazer previsões genéricas imprecisas, que se baseiam em uma vulgata psicológica, e que, por isso, não pode melhorar ou evoluir. Para o autor, as teorias econômicas ortodoxas seriam válidas apenas como modelos matemáticos, sem que haja necessariamente relação com qualquer referencial empírico (ROSENBERG, 1992). Todavia, sua sugestão de que a economia não progrediu como ciência parece radical e muito difícil de aceitar. Claramente, os economistas contemporâneos são muito melhores em questões objetivas, como precificação de opções de ações, cálculo de inflação etc., do que os economistas das gerações anteriores.

A microeconomia ortodoxa é tanto uma teoria das escolhas racionais como uma teoria dos resultados econômicos, tendo em conta que a maior parte das teorias discute as ações individuais com base em determinada razão prática de fundo. Os economistas tipicamente se preocupam com os resultados agregados das escolhas individuais, mas de fato suas teorias dispõem tanto de explicações que encadeiam o comportamento em sequências de causa e efeito, quanto pretendem esclarecer as suas motivações profundas. Diversos filósofos contextualizam a capacidade dos economistas de estabelecer com precisão essas motivações profundas (WINCH, 1958; DAVIDSON, 1963). Assim, é preciso, a um só tempo, analisar as

escolhas tais como se afiguram para o ator que toma parte no interior do sistema, como do ponto de vista do analista que analisa o sistema como um todo (trata-se de uma integração entre as perspectivas fenomenológica e estrutural). Assim, é preciso pensar que todo ator é um analista em potencial, e o modelo funcionará tanto melhor quanto mais os atores tiverem acesso aos instrumentos e conceitos forjados pelos analistas. Ocorre, é claro, que escolhas sejam feitas com base em erro ou ignorância (KNIGHT, 1935). Mas isso não é tudo, poderíamos ainda considerar que poderia ocorrer o contrário, os atores podem agir em acordo com um modelo de racionalidade e segundo motivações sobre as quais os analistas nada sabem – esse é claramente o caso nos contextos de encontro intercultural, tal como o escrito no capítulo introdutório da presente tese. O erro do economista não é apenas o de supor que os atores possuem informações perfeitas sobre os fatores relevantes (o que é evidentemente um erro), mas também o de supor que o analista tem informações perfeitas no que concerne a identificar os fatores relevantes. É por essa cunha que os fatores culturais podem ganhar importância no contexto das análises econômicas.

Kahneman, Tversky, Ariely entre outros, em uma longa sequência de experimentos, buscaram mostrar que a maior parte das pessoas não é racional, ao menos não no sentido de levarem sua vida de acordo com as leis da probabilidade e do modelo racional. Mas de fato, o que mostraram é que a maior parte das pessoas raciocina usando atalhos cognitivos, raciocínio de prototipagem, frames, metáforas etc. Um dos expoentes da nascente economia comportamental, Dan Ariely, faz referência a ilusões óticas tal como enquadradas pela Psicologia Gestalt para demonstrar que a razão, tal como percepção de forma geral, e visão em específico, está sujeita a vieses estruturados. Entretanto, não me parece que Ariely tenha levado essa metáfora às suas últimas consequências. Deve-se à psicologia Gestalt a ênfase crítica ao associacionismo em psicologia e a demonstração de que a forma em particular, e os elementos que a compõem, não podem aparecer senão com relação contra um fundo correlato. Em outros termos, mudando-se o fundo, os elementos que compõem determinada forma podem passar a ser vistos de modo distinto. Os sujeitos seriam, portanto, elementos ativos do processo perceptivo, introduzindo distorções, supressões, correções, preenchimento de ‘gaps’ etc., nas formas percebidas em acordo com alteração do fundo, a introdução ou supressão de novos elementos. Contudo, para Ariely, o que está em jogo é a distorção perceptiva *versus* a percepção do real. Para nosso fim, seria interessante pensar sobre as diferentes formas de organizar as experiências perceptuais sem recorrer ao fundamento último da “percepção correta”, e mais que isso pensar como diferentes tradições se erigem a

partir da seleção de um conjunto distinto de “ilusões” como metáforas-chave da vida social e da interação com o mundo.

A economia trata de questões humanas e de questões naturais. Para compreendê-la, precisamos do exercício empático de nos colocarmos no lugar do outro, entendermos suas motivações como personagem de certo momento histórico e certo sistema social. Esse sistema não é meramente social, sendo dependente de certo conjunto de técnicas, que intermediam a relação entre coletivos humanos e seu meio natural. Diferente do *homo economicus*, os agentes econômicos reais fazem parte de grupamentos familiares, clãs, países e religiões, se pautam por determinados códigos morais, utilizam seus corpos e símbolos de maneira a moldar indelevelmente seus cérebros e seu ambiente, explicam o mundo por recursos narrativos que privilegiam diferentes arranjos cognitivos em detrimento de outros, organizam-se em redes por meio das quais espriam comportamentos, vírus e informações, imitam uns aos outros, desejam o desejo dos outros, bloqueiam a percepção de verdades inconvenientes, ajustam sua conduta a de outros segundo regulações químicas e orgânicas, organizam sua experiência por meio de analogias entre experiências distintas, buscam identificar padrões e adoram criar pseudo-repetições como forma de dar sentido às suas experiências ou de revivenciar circunstâncias traumáticas. Não apenas as pessoas estão sob o signo de ideologias, emoções, *memes* e padrões de comportamento que se espalham ao longo das redes (FOWLER, J. H; CHRISTASKIS, N. A., 2009), mas há formas de sincronização que atuam no interior de grupos específicos, como grupos familiares, religiosos, políticos, grupos de compartilhamento de interesses etc. Como explicar racionalmente a capacidade de líderes de mobilizar seguidores de “magnetizar” grandes grupamentos humanos? Também tem importância fundamental, como os economistas tiveram de aprender forçosamente, o chamado “comportamento de manada”. Os neurônios espelho permitem os fenômenos da empatia. Além disso, as pessoas se organizam de acordo com forças psicológicas profundas, que subjazem ao senso de dever e de lealdade, às necessidades de conformidade, reciprocidade e o estabelecimento de relações de confiança. Tais forças psicológicas profundas que permitem a coesão dos grupos oprimem as faculdades “racionais” dos cérebros individuais, ou ao menos a sua propensão à pura maximização individualista. O princípio da incerteza de Werner Heisenberg em mecânica quântica oferece uma bela metáfora. Os fenômenos subatômicos podem manifestar-se como partículas ou ondas; similarmente, os seres humanos alternam entre comportarem-se como partículas individuais ou como componentes de ondas que os encompassam em uma coletividade. De todo modo, os

instrumentos de medida da economia marginalista fazem com que essa dupla realidade colapse sob a forma de particulada, individualizada.

As decisões econômicas estão embebidas na vivência social e, ao mesmo tempo, possuem condicionantes poderosos advindos da natureza sistêmica do conjunto de trocas, assim como das contingências técnicas e ambientais. A tradição econômica tendeu a ignorar a complexidade das questões humanas, aí está a sua principal virtude e a sua principal carência. Desenvolveu sistemas rigorosos, com premissas falsas ou, na melhor das hipóteses, incompletas. As suas conclusões são sumamente interessantes, mas possuem notadamente um baixo grau de previsibilidade. É claro que podemos falar em um sistema econômico, mas trata-se, sem dúvida, de um sistema aberto, que flutua ao sabor de externalidades advindas dos sistemas naturais (por exemplo, dos ciclos que determinam o plantio e colheita) e das demais esferas da ação humana (por exemplo, de esfera política e cultural). A clareza trazida pelos modelos se dá ao custo de um achatamento da experiência humana, propiciado por certo contexto social e institucional. Aqui, o objeto de análise não é a ciência econômica, mas sim as consequências dos seus pressupostos, na maior parte das vezes esquecidos ou simplesmente naturalizados. Esses pressupostos, sem dúvida alguma, orientam a ação que se dá no âmbito de certas instituições no interior de nossa própria cultura. Outras culturas, assim como outras instituições simbolicamente menos relevantes no interior de nossa própria, projetam outros pressupostos de ação que é válido examinar, pelos mundos possíveis que podem descortinar. Como mostra o argumento de Friedman, a economia funciona a despeito da correção de seus pressupostos, todavia talvez ela contribua para dar realidades às suas próprias premissas ao modo de discursos performativos ou, em termos caros aos próprios economistas, profecias autorrealizadas. É nesse âmbito, dos padrões de articulações entre narrativas, instituições e técnicas que talvez seja possível encontrar um princípio de racionalidade mais abrangente, do qual o *homo economicus* moderno constituiria apenas um caso muito específico.

Entre as defesas da cientificidade da economia feitas por economistas, a de Milton Friedman, em seu ensaio de 1953, "A Metodologia da Economia Positiva", é, sem dúvida alguma, a mais influente. Friedman defendeu que o valor preditivo é mais importante do que a correção dos pressupostos. Assim, dá à economia um caráter quase instrumental, independente de qualquer questionamento acerca da natureza de seu objeto de estudo. Em outros termos, o fundamental seria saber se a teoria é capaz de estabelecer previsões corretas e significativas,

independentemente dos pressupostos sobre os quais a teoria se teria erigido. Grande Doutor Millton Friedman, livrou-se em uma tacada só, e de uma vez por todas, dos importunos filósofos, a não ser pelo fato de que a economia possui baixo poder preditivo. Mas não, o Doutor pensou mesmo em tudo, não é apenas que Friedman ocupa-se das previsões da economia de maneira geral, ele preocupa-se exclusivamente com as precisões relativas à classe de fenômenos que se propõem a explicar. Assim, os economistas estariam preocupados apenas com um conjunto restrito de implicações das teorias econômicas. Em outras palavras, Friedman acredita que, em última análise, as teorias econômicas devem ser avaliadas apenas em termos de suas previsões relativas aos preços e quantidades trocadas nos mercados, sem tomar em consideração as consequências secundárias que daí se possa depreender (FRIEDMAN, 1953).

Deveras bacana! Assim, os economistas podem simplesmente ignorar as descobertas inquietantes ou perturbadoras, como aquelas relativas às preferências individuais ou sobre a distribuição assimétrica das informações. Tudo o que importa é saber se as previsões relativas aos fenômenos de mercado acabam acertando em suas previsões. Para Friedman, não importa que “detalhes” de modelos ou pressupostos sejam resultados, se o edifício da disciplina se sustenta. A justificativa de Friedman é, sem dúvida, eficiente em evitar questões embaraçosas em matéria de simplificações, idealizações e abstração que constituem a base da economia ortodoxa, mas não acho que isso seja tudo, ou que essa seja uma estratégia cínica para evitar incômodos, assegurar legitimidade etc. Ao contrário, penso que há por trás da asserção de Friedman uma intuição muito profunda e poderosa. Talvez, seja mesmo um fato que o que caracteriza o empreendimento científico na contemporaneidade seja, de fato, muito mais o seu caráter sistematizador do que o fundamento filosófico que deu impulso ao seu movimento de sistematização. Se, de fato, essa intuição é profunda, deixa de criar um certo desconforto pelo senso de arbitrariedade que enseja; bem ali no centro da produção de sentidos da sociedade capitalista contemporânea, a total falta de sentido.

Partindo-se das premissas de Friedman, entende-se o porquê de economia, de modo geral, não se prestar a estabelecer considerações de ordem ontológica, ou sobre a natureza do fenômeno que toma por objeto. De fato, as teorias econômicas não costumam postular a existência de entidades ou propriedades do real, para além das consequências agregadas de conjunto de ações econômicas cotidianas. É claro que a economia depende de diversos fatores causais, referentes às leis da termodinâmica, às regularidades climáticas, às migrações dos cardumes

de peixes, às características geográficas, sistemas sociopolíticos, ritmos biológicos etc. – e nesse mesmo âmbito das características socioculturais dos povos. Entretanto, a economia não se separa das outras formas de especulação apenas pelos fenômenos aos quais se presta a analisar, senão por uma noção de racionalidade que lhe é específica, que toma em conta relações causais de certo tipo, e que lhe permite dedicar-se à fina filigrana dos efeitos de superfície dos comportamentos econômicos agregados¹²⁹ - é no âmbito das instituições ocidentais que esses comportamentos fazem sentido.

O sucesso das ciências naturais acabou por prover um modelo inadequado, segundo o qual, o universo social estaria em última instância determinado pelo universo físico, de modo que as próprias decisões não passariam de um epifenômeno de relações causais mais profundas. Como sugere Lucas (1970), mesmo no âmbito da ciência e da matemática, há ao menos dois fortes argumentos contra tais concepções, um advindo da mecânica quântica, por seu caráter probabilístico, e outro do teorema de Gödel, que prova que nenhum sistema axiomático pode ser a um só tempo completo e consistente. Tsuji, da Costa e Dória, em seu estudo seminal, demonstram a incompletude no coração da teoria dos jogos (TSUJI, DA COSTA e DORIA, 1998). Todavia, o erro dos pressupostos não é suficiente para minar a existência de uma ciência econômica. Há, em diversas ciências, um aumento no grau de acerto quando passamos da análise particular aos efeitos agregados no nível sistêmico. Ainda que não se possa prever a energia cinética em cada molécula de um gás, pode-se prever a energia cinética de um conjunto das mesmas moléculas. Do mesmo modo, nós não podemos detectar qualquer padrão ao nível mais baixo da interação dos sistemas quânticos, todavia um químico poderá reconhecer configurações estáveis como os átomos, e o biólogo poderá reconhecer os organismos biológicos como espécimes (LUCAS, 1970). Não acreditar nas conclusões dos economistas seria o mesmo que não correr de uma onça sob o argumento que a bichana não passa de um amontoado de átomos.

Do mesmo modo, as idealizações dos economistas são, sem dúvida, muito menos irrealistas quando passamos da microeconomia à macroeconomia. Mas isso não se dá apenas em função dos efeitos agregados das condutas individuais. De fato, as pessoas comuns têm, é claro,

¹²⁹ Podemos destacar a existência de ao menos duas linhas de pesquisas buscando explorar as consequências ontológicas da economia. Uskali Maki dedica-se a pesquisar a noção de realidade implícita nos programas de pesquisa dos economistas (2007). Tony Lawson, por sua vez, partem dos trabalhos de Roy Bhaskar (1978) para destacar as insuficiências da economia ortodoxa, destacando a carência de uma preocupação ontológica. Para Lawson, a maior falha da economia seria a de centrar-se sobre a busca de padrões, a partir da investigação dos efeitos de superfície dos fenômenos, sem penetrar em sua profundidade. Em verdade, os fenômenos econômicos são influenciado por um grande número de diferentes fatores causais profundos.

muitas outras coisas sobre as quais pensar, os financistas, corretores e gerentes de banco, entretanto, passam enormes porções de seu tempo preocupando-se sobre formas de maximizar os seus ganhos em acordo com os modelos preconizados pela teoria econômica. De fato, vale mais à pena passar meu tempo comparando possibilidades de ganho, quando estou lidando com centenas ou milhares de dólares em ações, do que se sou um “duro” indo comprar um pão na chapa na padaria da esquina antes de voltar a escrever tese. Mas se essa atenção dos financistas às possibilidades de ganho contribui para uma maior eficiência econômica, essa eficiência se dá ao preço de instabilidade macroeconômica. Valores monetários, como já vimos, dependem de opiniões sobre as expectativas que uns têm sobre as expectativas de outros sobre as expectativas dos outros, o que introduz elementos de grande instabilidade no Mercado financeiro (MINSKY, 1986). Passa a haver convenções genéricas que servem como heurísticas para prever o modo como os outros irão pensar, tais heurísticas tornam-se mais verdadeiras à medida que são compartilhadas. Então, sim, temos boas razões para desejar que a racionalidade econômica seja interpenetrada por outras ordens de racionalidade – por exemplo, é verdadeiramente interessante que as ações de uma empresa descoberta utilizando-se de trabalho escravo apresente queda na bolsa. Há, por assim dizer, uma política das cognições socialmente sancionadas. Há cada vez mais reflexões sobre como as instituições que estruturam os mercados internacionais podem ser alteradas de forma a criar mercados mais justos (JAMES, 2005; RISSE, 2007).

A microeconomia que constitui a base da economia real, o mundo macroeconômico, das finanças, dos bancos de investimento e títulos do governo, podem fornecer recursos úteis, mas não são autossustentáveis. A Bolsa de Valores pode fornecer financiamento para novos empreendimentos, tornando-os possíveis em uma escala maior, mas a compra e venda de ações é um jogo de soma zero: ganhar alguns investidores espertos e bem informados, mas apenas à custa dos otários e menos informados. Se há geração de valor, é apenas pela dinamização dos fluxos. O mundo macroeconômico é real, mas seu fundamento está na microeconomia. As generalizações econômicas dependem de verdades matematizáveis, e embora os economistas utilizem-se de raciocínio dedutivo, por vezes, seus pressupostos são falsos, e as conclusões tiradas a partir deles também.

Há, sem dúvida, uma espécie de reducionismo que consiste em subdeterminar conceitos de nível superior a conceitos de um nível inferior, ações subjetivas a modelos matemáticos precisos, como se fosse possível reduzir os conceitos biológicos inteiramente por conceitos

químicos, e os conceitos químicos a conceitos físicos. Esse tipo de concepção permite reduzir a economia a condicionantes materiais, em última instância, biológicos ou físicos. Todavia, o teorema de Tarski prova que o conceito de verdade não pode ser adequadamente definido por uma lógica de primeira ordem (LUCAS, 1970).

As ciências humanas e sociais se caracterizam, em parte, por necessitar da empatia, de nossa capacidade de nos colocarmos no lugar do outro. É claro, entretanto, que podemos errar em nossas avaliações empáticas, nossa experiência e conhecimento das circunstâncias do outro podem ser muito limitadas, podemos nos limitar a estereótipos e percepções superficiais. Considerando que os cientistas naturais lidam com uniformidades e causalidade, e que em nossa vivência cotidiana buscamos compreender as ações dos outros, projetando-nos em seu lugar, é lícito considerar que a economia tem o enorme mérito de ter estabelecido uma mediação entre a esfera definida pelos modelos das ciências naturais, e a esfera da empatia própria à nossa vivência cotidiana, do ponto de vista fenomenológico. Contudo, essa mediação se deu ao custo de um modelo estreito, a partir do qual descrevemos de forma restrita o escopo de nossa vivência, relegando parte de nossa experiência ao lugar de ficção inócua, no que concerne à tomada de decisão. Tal modelo, construído no âmbito da filosofia moral e da economia, é coextensivo de certas formações sociais e instituições características da modernidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: CULTURA E COOPERAÇÃO

5.1. Cultura e Ideologia

Quando adentramos uma pequena comunidade longínqua, a primeira coisa que a experiência do contato nos traz é a evidência da cultura, em virtude da alteridade dos costumes, dos regramentos, das associações simbólicas e toda semiótica material que rege a vida naquele lugar (WAGNER, 1981). Todavia, ao considerarmos seus problemas e prospectivas soluções, a cultura passa de pronto a figurar para o analista como uma densa nuvem que turvaria sua visão ante ao que seria a realidade dos próprios problemas daqueles que toma por objeto. Como se também a nossa cultura não se baseasse em determinadas formas de vida, e como se apenas nós tivéssemos acesso privilegiado à realidade. Nesse ponto, o conceito de cultura se aproxima do conceito marxista de superestrutura ideológica. De um ponto de vista

contemplativo, é a nossa capacidade de objetificar a natureza pela ciência que permitiria caracterizar toda visão restante como cultura, assim como de um ponto de vista prático nossa capacidade de “enxergar” as “reais razões econômicas”, imanente aos arranjos produtivos ou às ações individuais, nos permitiria distinguir ideologias. Em termos Latourianos, seria esse duplo ultrapassamento o segredo do pretense panoptismo dos modernos¹³⁰. De um lado, as ciências e as técnicas, e de outro as ciências sociais teóricas ou aplicadas, e com notável grau de formalização, a ciência econômica surge como uma das importantes fontes de agências e geradora de marcadores que permitem distinguir entre uma “realidade material” e uma “ficção cultural”.

A palavra "cultura" deriva do particípio passado do verbo latino *colere* e tem o seu significado derivado do cultivo da terra. Isso tem grande importância para o significado que a palavra adquire nas línguas francesa e inglesa medievais. Nessa época, a palavra cultura se referia a campos arados, cultivados, nos quais se aplicava técnicas de cruzamento para contínuo melhoramento de determinado gênero agrícola – tendo sido derivada para a criação de outros seres vivos, nesse sentido é que ainda hoje se fala em “cultura do vinho”, “cultura de bactérias” ou ainda em apicultura, avicultura etc. Cultura era o resultado da ação do homem sobre a natureza selvagem.

Não espanta que quando do iluminismo francês – quando jardins se espalhavam pelos palácios dos poderosos em toda a Europa – a palavra cultura tenha progressivamente se tornado um sinônimo de forma de controle, polimento, domesticação da própria natureza e instintos imanentes ao Homem, em favor da realização das “virtudes do Homem”, em especial dos homens de poder. A cultura ganha assim um sentido aristocrático, qual seja, capacidade de domesticar a própria natureza e cultivar a sensibilidade estética de modo a ser capaz de instituir a ordem ideal, harmônica e equilibrada, tal como concebida pelas faculdades superiores do espírito, ligadas à razão. Surge o sentido de alta cultura, que permite falar em indivíduos mais e menos cultos.

O Romantismo alemão surge, em grande parte, como um movimento de reação ao Iluminismo francês. De fato, como reação à *civilization*, a expansão das ideologias igualitárias, individualistas e intelectualistas, crítica à noção de liberdade de movimento, tão cara ao

¹³⁰ Cf. LATOUR, Bruno. *We Have Never Been Modern* (tr. by Catherine Porter), Harvard University Press, Cambridge Mass., USA, 1993.

individualismo, a compreensão sistêmica de mundo própria do capitalismo e a noção de totalidade central ao humanismo. Como resistência intelectual ao processo de desagregação das antigas comunidades e da separação do camponês da terra (ELIAS, 1990). Nesse contexto, a palavra cultura (*Kultur*) aparece junto a noções como *povo* (*Volk*), *Volkgeist* (*espírito do povo*) e *Weltgeist* (*espírito da terra*) como especificidade de um povo, força vital contida em dada forma de vida em vias de extinção que deveria a todo custo ser preservada ou recuperada.

É possível propor um modelo epistemológico segundo o qual o conjunto de estruturas perceptivas, encadeamentos simbólicos e formas de vida, que costumamos denominar cultura, não seja pensado como mero conjunto de formulações sobrepostas a interesses utilitários, ou de arranjos que nascem apenas de necessidades práticas efetivas. Não se trata, contudo, de uma negação romântica e peremptória do conceito de ideologia. De fato, diria sem qualquer laivo de romantismo, que o fenômeno psicológico da síndrome de Estocolmo, sobretudo no que se refere aos efeitos da dominação, é profundamente revelador a respeito dos mecanismos através dos quais a cultura se inculca nos indivíduos; como parecem atestar inúmeros ritos de iniciação ao redor do mundo. Ao contrário, tudo se passa como se boa parte das formações sociais humanas dependesse da existência de indivíduos com maior propensão a manipular códigos simbólicos, de modo a exercer controle psíquico e político sobre os demais, e de outros, quase sempre em maior número, com propensão a serem manipulados, furtando-se a maiores questionamentos – talvez essa combinação tenha mesmo propiciado ao longo da história, um *optimum* de planejamento estratégico e estabilidade política. Há interessantes revisões sobre a sociopatia tomada de um ponto de vista evolucionário (WISON *et al*, 1996; e MELEY, 1995). No interior de coletivos humanos, em arranjos duradouros, não há poder que se sustente unicamente pela força, ou sem recurso a alguma forma de legitimidade simbolicamente constituída – em termos prosaicos, até o mais poderoso dos guerreiros deve dormir em algum momento. Todavia, tudo parece indicar também que não são inócuas as narrativas e, respectivos sistemas inferenciais, a partir da qual os indivíduos e grupos integram simbolicamente as suas percepções de si e dos seus grupos de pertencimento, o que permite formas de coordenação mais eficientes entre indivíduos e grupos. Tais narrativas possuem estruturas internas, exigências de consistência (interna) mínimas e, desse modo, uma dinâmica própria, semi-independente, que precisa ser tomada em consideração até mesmo quando meramente servem para recobrir intenções secretas, depositadas em uma camada mais psicológica mais profunda.

O papel da cultura em geral, e da ideologia em específico, não é apenas o de recobrir relações de produção historicamente dadas (como supõe os marxistas), ou prover o léxico por meio do qual se articulam as reais priorizações utilitárias (como gostariam os utilitaristas). Pensemos sobre o conceito de trabalho. O conceito de trabalho é composto por um elemento energético e um informacional, sendo um movimento informado. Utilizando-me dessa metáfora, diria que a cultura é o elemento informacional que orienta a produção social e permite coordenar as ações individuais. Mas isto não é tudo, a cultura provê o léxico para a atividade política no interior de cada sociedade, que permite a construção de agendas coletivas a partir de disputas individuais. Desse modo, as experiências, em termos fenomenológicos, que os humanos tem de si próprios e de seus objetivos e estratégias durante o processo de transformação produtiva do mundo, por meio dada forma instrumental, assim como nos sentidos de que dotam os seus processos de tomada de decisão em ambientes sociais competitivos, estão entre os determinantes da estrutura social. Os mecanismos pelos quais se perpetuam tais formas de vida ante os mecanismos de competição e cooperação entre indivíduos e sociedades se dão não apenas pela eficiência material, bélica ou produtiva (análogos aos mecanismos biológicos da seleção natural), mas também os da eficiência de transmissão (análogos aos mecanismos da seleção sexual). Traços culturais de comunidades dominadas podem perfeitamente perpetuar-se por via de sua transmissão a comunidade de dominadores.

Como nos lembra Sahlins, de fato, numa primeira visada, as determinações cultural e material parecem bastante desiguais. O simbólico, seria por definição imaginário e, portanto, maleável. Enquanto as necessidades materiais seriam fixas e permanentes e inelutáveis. Assim, toda cultura pareceria ser moldada pelas necessidades do mundo material (SAHLINS, 1976). É claro, os homens devem viver no mundo material, segundo construções lógico-simbólicas, que se conformam a pressões materiais. Todavia, os universos simbólicos, calcados em experiências sensório-motoras, a partir dos constrangimentos que cada forma de vida exerce sobre o corpo, e calcado sobre relações simbólicas, analógicas e metafóricas (mapeamentos inter-domínios com preservação de sistemas de inferências), nunca são os únicos possíveis. Cada um desses sistemas, construídos ao sabor das contingências históricas, traz implicações específicas para o funcionamento das máquinas sociais, para os agenciamentos de desejos e para o jogo político. Não há pois uma única direção pelas qual as necessidades materiais condicionam a cultura, mas sim uma relação de determinação recíproca entre os aspectos energéticos, informacionais e significativos envolvidos no funcionamento de coletivos humanos em determinado meio ambiente. O desenvolvimento dessas diferentes instâncias

pode ser pensado por via de ajustes entre a eficiência coletiva e as propensões individuais a assimilar determinadas formas de vida e certos modos de codificação, que condicionam a experiência. O sistema nervoso humano evoluiu de forma a que possamos aprender mais facilmente novas linguagens, mas também as linguagens evoluem de forma a tornarem-se mais facilmente apreensíveis em acordo com as disposições do nosso sistema nervoso (LOGAN, 2012). Entre o desenvolvimento orgânico e o simbólico, formas intermediárias como as técnicas e a tecnologia (que mediam a relação entre os homens e o seu meio-ambiente), e as instituições sociais (que mediam a relação entre os homens), possuem também uma dinâmica própria, ainda que conexa, de desenvolvimento. As relações técnicas entre pessoas e coisas, as relações sociais (econômicas, políticas, de aliança e parentesco etc.) entre pessoas, e as relações significativas que se constituem no âmbito dos jogos de linguagem (WITTGENSTEIN, 1999) não podem ser inteiramente separadas, ou subdeterminadas, cada qual apresenta, antes, “limites de viabilidade” para as demais¹³¹. Apesar de terem historicidades parcialmente distintas, esses aspectos, do âmbito da vida, trabalho, instituições e língua, não podem em absoluto ser separados, cada coletivo se constituindo como um equilíbrio homeostático, no ponto de articulação entre essas ordens. Além disso, cada arranjo social constitui-se a partir da coordenação entre organismos individuais, baseando-se, pois, sobre processos de aprendizagem e socialização calcados sobre aspectos sensório-motores, operacionais, lógico-formais e linguísticos, estabelecidos durante o processo de desenvolvimento de cada indivíduo – o modo particular pelo qual as sociedades “configuram” aos indivíduos ao longo das etapas de seu desenvolvimento é fundamental para o próprio modo para a forma com que essa sociedade se estrutura.

5.2. Falhas de Mercado e Problemas de Coordenação: Economia e Política

O conceito de falha de Mercado surge na economia para descrever situações nas quais a alocação de bens e serviços não se dá de forma eficiente em condições de livre Mercado. Isto é, existe uma falha de Mercado quando a busca dos agentes por seu interesse próprio não leva aos resultados mais eficientes. O termo começou a ser usado em meados do século XX,

¹³¹ Cabe aqui lembrar a fala de Sahlins: “Em geral, a situação da cultura é como a que Rousseau se opunha a Grotius e Hobbes – assim como a Calígula – a respeito das instituições políticas. A força é um atributo físico ao qual os homens devem submeter-se se não têm alternativa. Ma a pergunta a ser feita é: que faz da submissão um dever? Dizer que o poder faz o direito, observou Rousseau, é confundir causa e efeito.” (Sahlins, p.206)

todavia alguns remetem a ideia ao filósofo vitoriano Henry Sidgwick (1838-1900). As falhas de Mercado são atribuídas a diversos fatores, entre os quais preferências inconsistentes no tempo, assimetrias de informação, mercados não competitivos, externalidades, a existência de bens públicos, problemas de inconsistência entre interesses individuais e de determinada coletividade etc. Trata-se de uma visão que supõe que em condições ideais, de “competição perfeita” – sem barreiras de entrada e saída, sem economias de escala, sem efeitos secundários das ações de agentes sobre outros, sem assimetrias de informação e poder etc. –, os mercados gerariam por si mesmos os melhores resultados sociais possíveis.

Em “*Economics versus Politics: Pitfalls of Policy Advice*” (2013), Acemoglu e Robinson ressaltam que uma parte importante da atividade dos economistas nas prescrições de políticas públicas deriva do reconhecimento de que as imperfeições de mercado – como externalidades, bens públicos, monopólio e competição imperfeita – abrem espaço para intervenções públicas. Esta tradição, já clara em Pigou (1912), foi elaborada por Samuelson (1947), e ainda fornece a base de grande parte do aconselhamento político fornecido pelos economistas. Desde os primeiros economistas do desenvolvimento na década de 1950, a constatação da existência de imperfeições de mercado constituem a base intelectual da necessidade de intervenção do governo com vistas à promoção do desenvolvimento em países periféricos (KILLICK, 1978). Embora tenha havido flutuações quanto à crença na capacidade dos governos, ou na efetividade das políticas econômicas, as abordagens contemporâneas da teoria do desenvolvimento parecem preservar a ideia de que o governo deve atuar para minorar as imperfeições de mercado, apesar de sua grande sofisticação técnica, seja na incorporação de fricções informacionais explicitamente na elaboração de políticas (TOWNSEND, 2011), destacando a importância de adaptar a política em acordo com as especificidades do contexto (RODRIK, 2007), enfatizando a importância de métodos de experimentação empírica para retroalimentar as intervenções (BANERJEE e DUFLO, 2011). Todavia, em todas estas abordagens, vêm se abstendo de tomar em consideração a política propriamente dita (ACEMOGLU E ROBINSON, 2013).

Parece evidente que as imperfeições de Mercado são fundamentais para a configuração do jogo de forças político. Nas falhas de Mercado, crescem diversas fontes de poder que concorrem, complementam e entremeiam o poder do Estado. As grandes empresas com uso de capital intensivo (fortes barreiras de entrada), os sindicatos, a grande concentração de poder da mídia, o papel dos supercomputadores na rápida leitura de dados que gera vantagens

consideráveis nas operações financeiras, o poder da indústria armamentista etc.. Assim, é provável que cada política destinada a minorar alguma das falhas de mercado acabe por redundar num rearranjo do jogo das disputas políticas. Algo que nem os economistas ortodoxos, nem os heterodoxos parecem dispostos a considerar de maneira cuidadosa em suas análises.

O teórico marxista egípcio Samir Amin, partindo da ideia de divisão internacional do trabalho, defronta a naturalização da doutrina liberal apresentando o argumento de que todo capitalismo mundial, calcado sobre a divisão internacional do trabalho, estaria, em flagrante contradição com suas premissas ideológicas, embasado sobre a busca em garantir cinco grandes monopólios, a saber: (i) o monopólio estatal dos grandes investimentos em tecnologia; (ii) o monopólio nos fluxos financeiros de envergadura mundial, com as grandes instituições financeiras atuando em nível global; (iii) o monopólio do acesso a recursos naturais, com os países desenvolvidos buscando impedir que seus hábitos de desperdícios se estendam aos demais; (iv) monopólio da grande mídia, atuando na uniformização da cultura e na manipulação política; e, por fim, (v) o monopólio sobre os armamentos de destruição em massa, representado na política internacional anti-proliferação. Assim, a mundialização do valor não seria expressão de um campo de livre atuação de indivíduos plenamente racionais, mas sim de um processo que deve ser entendido segundo seus condicionantes políticos e sociais. Trata-se, para Amin, de uma sobrevalorização das atividades ligadas à geração de monopólios operados nos centros capitalistas, em detrimento das atividades operadas em sua periferia (AMIN, 2000 e 2010).

Poderíamos incluir entre monopólios citados, o emergente monopólio dos supercomputadores sobre os quais fala Jeron Lenier (2013), no contexto bastante diferente de defesa de valores humanistas e individualistas, e da crítica às trocas não monetizadas na internet, como fator de achatamento da classe média. As perdas de emprego na economia tradicional não seria compensada pelos empregos surgidos na economia criativa e virtual, em função das trocas não monetizadas e da capacidade superior dos portadores de super computadores gerarem valor, por via processamento de informação e monopolização das vias de acesso, a partir de tudo que seria produzido e compartilhado na rede mundial de computadores.

Sim, é claro, o Estado é fundamental para a formação dos mercados, é ele quem impõe a lei e garante o cumprimento dos contratos. Mas isso não é tudo, considerando-se o conceito de “poliarquia” de Robert Dahl, que se afasta do semi-ideal democrático por via da constatação

que os chamados regimes democráticos contemporâneos se caracterizam, de fato, por um delicado equilíbrio de forças, que possibilita a alternância de poder, somos obrigados a considerar a codependência entre o equilíbrio poliárquico e as próprias falhas de mercado. As condições de equilíbrio político não são independentes das falhas de Mercado e, assim, parece ser uma falha separar as análises econômicas das análises políticas. De fato, essas duas esferas são co-dependentes segundo equilíbrios dinâmicos, com processos de *feedback* de segunda ordem que se dão em longos intervalos temporais, tais como os observados em dinâmicas de populações animais – processos de segunda ordem como observados entre predadores e presas, hospedeiros e parasitas, plantas e herbívoros, geralmente chamados de interações trófica (TURCHIN, p., 2003.) –, por exemplo, o crescimento de determinada população de presas, pode acarretar o crescimento da população de predadores, que, por sua vez, acarretará uma redução drástica da população de presas nas gerações subsequentes. Esse eventos podem guardar interessantes ligações com a reincidência de eventos político-econômicos, no que se refere a reversões repentinas de tendências.

Acemoglu e Robinson mostram alguns dos caminhos pelos quais a boa economia transforma-se sistematicamente em má política. As escolhas de política econômica em determinado período poderão afetar o equilíbrio político em um período subsequente. O rearranjo político do período seguinte certamente afetará nas novas escolhas relativas à política econômica, e assim sucessivamente. Esse tipo de relação cíclica, notado, por exemplo, nas relações entre parentesco e organização sócio-política, tal como descrito por Leach em sua etnografia dos sistemas políticos da Alta Birmânia (1976), raramente é levado em conta por economistas. As políticas que procuram resolver as falhas do mercado podem reduzir as rendas econômicas para determinados grupos e, portanto, podem ter consequências políticas não intencionais, diminuindo-se as rendas de determinado grupo de poder, acaba-se por aumentar o poder relativo de seus opositores. Também políticas distributivas podem ter profundo efeito político por via da alteração das relações de poder que influenciam os votos. Além disso, a composição dos grupos com diferentes interesses políticos pode ser afetada por políticas com vistas à minoração de falhas de Mercado.

5.3. Ideologia, Contrato Social e Agregação das Vontades

Os cientistas sociais contemporâneos usam o termo "instituição social " para se referirem a formas sociais complexas que se reproduzem perpassando gerações, como os governos, a família, as línguas humanas, universidades, hospitais, empresas, sistemas jurídicos etc. A inter-relação dos mercados e outras instituições é fundamental à pesquisa sociológica sobre as distintas modalidades de capitalismo. Há certos conjuntos de instituições nos domínios económico e político que se encaixam melhor do que outros, formando "complementaridades institucionais". Como mostram Hall e Soskice, pode-se distinguir economias de Mercado "liberais" e "coordenadas", que têm mecanismos muito diferentes no que se refere a mecanismos de controle em áreas como as relações laborais (ou sindicatos), instituições de formação e educação e formação profissional, governança corporativa, ou as relações inter-firmas. Nas economias de mercado liberais, que predominam nos países anglo-saxões, os mecanismos de mercado são muito mais difundidos, por exemplo, contratos de trabalho são normalmente mais curtos, a força de trabalho é menos protegida e as empresas adquirem capital nos mercados financeiros. Nas economias de mercado coordenadas, como, por exemplo, na Europa continental, outras formas de coordenação e negociação coletiva desempenham um papel maior (HALL e SOSKIE, 2001). Tais inter-relações, que podem ser negligenciadas na teorização altamente abstrata, devem ser levadas em conta quando se trata dos impactos dos mercados sobre as instituições políticas. De uma perspectiva sociológica, a geração de preferências e o funcionamento dos mercados são condicionados por outras instituições, famílias, grupos de interesse, organizações laborais, segundo o qual se definem os *ethos* dos indivíduos. É improvável que os problemas ligados à justiça global, mudanças climáticas etc. possam ser resolvidos por considerações relativas aos estados, ou aos Mercados, sem levar em conta o plano de articulação dos inúmeros grupamentos humanos e seus respectivos discursos, que ganham ainda mais força com a interconectividade possibilitada pela internet. Assim, é preciso que sejamos capazes de pensar a viabilidade de arranjos políticos que tomem em consideração não apenas as grandes organizações financeiras e a burocracia estatal (atuando segundo um modelo de simbolização convencional), mas também os diferentes grupos que, por sua atuação, constituem a economia real (atuando segundo uma simbolização diferenciante).

Grosso modo, uma instituição serve para estabilizar certo conjunto de relações humanas estabelecendo comportamentos, papéis a serem adotados por diferentes indivíduos. Tais

funções são definidas em termos de atividades e normas, explícitas ou tácitas, que as regulam, mas também por condicionamento de certas associações simbólicas que regem a vida. Além disso, há um grau de interdependência e coordenação entre diferentes funções, de modo que a execução das atividades constitutivas de determinado papel são complementadas por atividades constitutivas de alguma outra função determinada pela estrutura da instituição. Esses papéis são frequentemente relacionados entre si de forma hierárquica e, desta forma, envolvem diferentes graus de status e autoridade.

Note-se que de acordo com a definição de instituição como estabilizações estruturadas de relações sociais, por meio do estabelecimento de papéis, normas e pelo condicionamento de associações simbólicas, a natureza de qualquer instituição incorpora as características dos “ocupantes” contingentes de determinados papéis. Assim, as instituições são dinâmicas, em constante desenvolvimento. Desse modo, elas têm uma história e justificam sua existência por meio das narrativas.

Além das regras formais e explícitas, toda instituição incorpora normas e *modus operandi* *tácito* constituintes de uma cultura institucional. Essa noção compreende as atitudes informais, valores, normas e o *ethos* que permeiam tal ou qual instituição. Cultura neste sentido determina muita das atividades dos membros dessa instituição, ou, pelo menos, a forma em que estas atividades são realizadas e interpretadas na vivência em primeira pessoa. Naturalmente, podem haver subculturas competindo no interior de uma mesma instituição. Além de estrutura, função e cultura, um conjunto de interditos e sanções correlatas, as instituições costumam estabelecer mecanismos formais ou informais de deliberação.

Ainda que os coletivos humanos tenham propriedades muito diferentes das dos indivíduos, não raramente são referidas como entidades tomadoras de decisões. Considerando sobre esse ponto de vista, as instituições seriam capazes de ações racionais, ou ao menos consistentes com as racionalidades dos indivíduos que tomam parte em sua estrutura? Elas teriam maior ou menor chance de acertos que os indivíduos? Seriam suas ações consistentes com certa curva de utilidade que se poderia constituir a partir das curvas de utilidade individuais? Como os diferentes processos de deliberação política e coordenação da ação coletiva poderiam garantir a maximização do bem-estar da maioria?

Não parece nada trivial que o ponto das coletividades hajam de forma racional. A própria noção de racionalidade ocidental se constitui a partir da valorização de certo senso de

individualidade, rompendo-se com as crenças legadas pela tradição. Cabe, muito brevemente, apresentar os pontos dos quais Christian (2013) faz uma bela exposição técnica. Consideremos o teste mais simples possível. Suponhamos a existência de uma coletividade humana mínima, em que há apenas três indivíduos – diria eu as três posições básicas do discurso, eu, tu, ele. Consideremos, ainda, que mecanismo de agregação de suas vontades é o voto simples. O indivíduo A classifica as alternativas na seguinte ordem X, Y, Z. O indivíduo B classifica as alternativas segundo outra ordem Y, Z, X. O indivíduo C, por sua vez, classifica as opções Z, X, Y. Se as decisões são tomadas por maioria de votos em eleições entre pares, X será escolhido a partir do par (X, Y), Y será escolhido a partir de (Y, Z), e Z será escolhido a partir de (X, Z). A conclusão desse teste ingênuo é estarrecedora, o princípio da transitividade não se aplica a um modelo tão simples de tomada de decisão coletiva. E esse não é um caso isolado, esse tipo de situação surge com certa regularidade em diversos mecanismos deliberativos. As conclusões que daí se podem tirar para o fenômeno da cultura, da política e da coordenação institucional são bastante consideráveis.

Um dos primeiros pensadores a pensar sobre o processo de deliberação sob esse ponto de vista foi Nicolas de Condorcet em seu ensaio sobre a Aplicação de Análise para a probabilidade de decisões por maioria (1785). Condorcet defendia um sistema de votação especial, a votação por maioria em pares, e apresentou duas brilhantes conclusões. Em primeiro lugar, Condorcet apresenta o argumento do júri, segundo o qual em primeiro lugar, se cada membro de um júri tem uma chance igual e independente melhor do que aleatório, mas pior do que perfeito, de fazer um julgamento correto sobre se um réu é ou não culpado (ou em alguma outra proposição factual), o conjunto dos jurados tem uma probabilidade mais alta de estar correto do que um jurado individual. Aumentando-se o número de jurados, essa probabilidade tenderia a Um. Assim, sob certas condições, a regra da maioria pode ser útil em atingir o melhor resultado. A outra conclusão de Condorcet, muitas vezes chamada de paradoxo de Condorcet, é muito semelhante ao nosso exemplo anterior, e se deu pela observação de que as preferências da maioria podem ser "irracionais" (intransitivas), mesmo quando as preferências individuais são "racionais" (transitivas). Suponhamos, por exemplo, que um terço de um grupo prefere X em relação às alternativas Z e Y, e outro terço prefere Y às alternativas Z e X, e uma terceira final prefere Z às alternativas X e Y. Assim, haverá majorias (de dois terços) para X contra Y, para Y contra Z, e para Z contra X: um "ciclo" que viola transitividade (CHRISTIAN, 2013).

Outro grande pensador a se dedicar ao problema da agregação de preferências foi o americano Keneth Arrow, que introduziu abordagem geral ao estudo da agregação de preferências. Arrow considerou uma classe de possíveis métodos de agregação, o que ele chamou de funções de bem-estar social, e perguntou qual deles satisfaria certo conjunto de axiomas. Ele provou que não existe nenhum método para agregar as preferências de dois ou mais indivíduos com três ou mais alternativas em preferências coletivas por um método que satisfaça, simultaneamente, cinco axiomas aparentemente plausíveis a garantir a consistência e a isonomia entre os agentes, a saber:

Domínio Universal: O domínio F é, o conjunto logicamente possível de escalas de preferências individuais completas e transitivas.

Ordenamento: Para escala de preferências $\langle R_1, R_2, \dots, R_n \rangle$ no domínio F , a relação R da preferência social é completa e transitiva.

Princípio de Pareto fraco: Para qualquer escalonamento de preferências $\langle R_1, R_2, \dots, R_n \rangle$ no domínio F , se para todo $i \in N$ $xP_i y$, então xPy . (sendo i relativo a indivíduo).

Independência de Alternativas Irrelevantes: Para quaisquer dos escalonamentos de preferências $\langle R_1, R_2, \dots, R_n \rangle$ e $\langle R^*_1, R^*_2, \dots, R^*_n \rangle$ no domínio F e para todo $x, y \in X$, se para todo $i \in N$ R_i , posicionando entre x e y coincide como R^*_i posicionado entre x e y , então xRy se e apenas se xR^*y .

Não ditadura: Não há um indivíduo $i \in N$ para o qual, para todo $\langle R_1, R_2, \dots, R_n \rangle$ no domínio F e todo $x, y \in X$, $xP_i y$ implica xPy .

Desse modo, seria necessário relaxar ao menos um desses princípios em qualquer sistema de agregação das vontades, seja criando uma polaridade ideológica ou heurística que homogeneíze o ordenamento das preferências (relaxamento domínio universal), permitindo ordenamentos parciais, como no caso em que só são ordenadas algumas opções pré-selecionadas (relaxamento do princípio de ordenamento), admitindo a possibilidade de unanimidades espúrias, baseadas em pressupostos distintos (relaxamento do princípio fraco de Pareto), permitindo qualquer sistema de ponderação de valor a preferências (relaxamento da independência de alternativas irrelevantes) ou ainda conferindo o direito de veto (relaxamento do princípio da não ditadura) (CHRISTIAN, 2013).

Um ramo mais recente da teoria da escolha social é a teoria da agregação de julgamentos. Ela pode ser motivada pela observação de que os votos, ordenações, ou funções de bem-estar entre múltiplas alternativas independentes não são os únicos objetos passíveis de agregação entre escolhas individuais e coletivas. Muitos órgãos de tomada de decisão, tais como conselhos, tribunais e colegiados, painéis de especialistas, e de outras comissões, são confrontados julgamentos de dados já agregados em um nível mais complexo. Em particular, eles podem ter que agregar conjuntos individuais de julgamentos em várias proposições, logicamente conectados em julgamentos coletivos. Estes problemas não podem ser formalizados em modelos de preferência de agregação, já que não são escolhidos de maneira independente, mas como partes de conjuntos de julgamentos sobre conjuntos de proposições. A teoria da agregação de julgamento representa estes conjuntos de proposição por via da lógica proposicional (ou outra lógica adequada). Suponha que a sociedade é constituída por três indivíduos que fazem as seguintes decisões relativas à verdade ou falsidade das proposições P e Q, e que julgamento social segue a maioria. É possível que um conjunto de asserções logicamente consistentes produzisse um julgamento coletivo inconsistente (CHRISTIAN, 2013).

TABELA 5.3. Agregação de Proposições

	P	Se P então Q	Q
Indivíduo 1	V	V	V
Indivíduo 2	F	V	F
Indivíduo 3	V	F	F
Decisão do Juri	V	V	F

Esses três resultados, apresentados de maneira muito sumária, têm implicações importantes no que concerne às bases do fenômeno da cultura, tanto quanto das chamadas ideologias, nos processos de tomada de decisão. Se há *trad-offs* entre a agregação das escolhas ótimas individuais e os resultados subótimos de sua agregação, é factível supor que a competição entre grupamentos humanos tende a premiar aqueles que sacrificam a racionalidade das escolhas individuais em prol dos ganhos coletivos, nos termos em que interessa para a referida competição.

A teoria dos jogos tem sido usada para analisar a função da moralidade. Um bom exemplo é de Edna Ullmann-Margalit. A autora afirma que as normas morais permite aos agentes a cooperar e coordenar suas ações em situações em que a busca do interesse próprio impediria que isso ocorresse (ULLMANN-MARGALIT, 1977). Uma das teorias mais importantes, nesse sentido, é a de David Gauthier. Gauthier faz uma discussão muitíssimo interessante a respeito da natureza da moralidade, enfatiza que a disposição para cooperar decorre de constrangimentos para maximização que, em certas circunstâncias, impediriam que tal ocorresse, mesmo em circunstâncias que seriam mais vantajosas (GAUTHIER, 1986). Contudo, Gauthier vai ainda mais longe, e argumenta que o processo evolutivo favorece apenas o surgimento de padrões de comportamento que estejam em conformidade com padrões morais, mas também o desenvolvimento de heurísticas cognitivas que facilitam o julgamento moral.

Desde seus princípios, a economia tem buscado compreender os benefícios mútuos propiciados pela cooperação voluntária e difusa propiciada pela economia de Mercado. Empreitada iniciada com Adam Smith e que culmina com o teorema fundamental da economia do bem-estar (DEBREU, 1959; e ARROW e HAHNN, 1971). As teorias sobre a importância do estado, igualmente, afirmam o seu papel em reforçar a cooperação por meio de ameaças e punições. Poucos duvidam que coletividades humanas, sejam elas nações, bandos, firmas etc. estejam sujeitas a pressões seletivas. A emergência e difusão de estados centralizados, que coletam impostos e possuem exércitos e protegem certos territórios, é um exemplo de resposta institucional a pressões seletivas. Na modernidade, os Estados Nacionais tornaram-se a forma dominante de governo, ganhando guerras, produzindo a agregação preemptiva entre os povos que poderiam vir a ser dominados, criando sentimentos de pertencimento por uma sorte de extensão do sentido de pertencimento clânico, tribal ou familiar. Processos similares podem explicar o sucesso evolucionário de outras formas de organização social, a monogamia, a formação dos mercados, o estabelecimento da propriedade privada, a instauração das grandes religiões monoteístas, a estratificação social hierárquica, as alianças entre grupos não aparentados e assim por diante. Fato que explicaria a emergência independente das mesmas instituições em períodos históricos e regiões diferentes. Todavia, é fundamental para a perenidade de tais instituições, não apenas que elas gerem maior eficiência para o grupo, mas que elas se constituam a partir da configuração das subjetividades dos agentes. Não basta que tais características sejam selecionáveis por gerarem ganhos de eficiência, é preciso que sejam transmitidas e difundidas. Isto significa dizer que as

instituições humanas se moldam por uma complexa dialética entre transmissão e adaptação.

A coordenação entre jogos pode ocorrer quando a utilidade de dois ou mais jogadores é maximizada por eles fazerem a mesma coisa que os demais, e nas circunstâncias em que essa correspondência é mais fundamental do que qualquer que seja a ação em particular que ambos venham a tomar. Um exemplo tradicional é a regra de trânsito, todos os motoristas à esquerda ou todos os motoristas à direita são ambos equilíbrios de Nash, nenhum dos quais sendo significativamente mais eficiente que o outro. Gintis propõe que os traços culturais funcionam como “coreografadores”, ou pontos focais, isto é, elementos exógenos que informam os agentes sobre quais estratégias de equilíbrio se espera que eles busquem.

Os jogos de coordenação são caracterizados por vetores não únicos de estratégias racionalizáveis. Nessas situações, os jogadores podem tentar prever o equilíbrio pela localização de pontos focais, isto é, características de determinadas estratégias salientes na estratégia de outros, ou saliente na sua estratégia para outros. O filósofo David Lewis (1969) utiliza conceitos oriundos da teoria dos jogos para pensar a epistemologia das convenções que governam a semântica e sua relação com a justificação de crenças proposicionais. Partindo da relação entre a arbitrariedade do signo linguístico e a consistência no uso dos termos, Lewis demonstra que, a despeito do fato de que cada convenção particular seja arbitrária, as estruturas que as estabilizam e as mantêm não seriam. De acordo com Lewis, convenções são regularidades em ação que resolvem problemas de coordenação confrontados por agentes individuais. Cada linguagem humana estabeleceria uma rede de equilíbrios de Nash em jogos de coordenação, em torno da transmissão de informações (LEWIS, 1969). Seguindo Wagner, atribuo grande importância para a diferença dos modelos de simbolização que tomam a simbolização de forma tácita ou explícita (WAGNER, 1981).

Sem dúvida alguma, a linguagem humana serve ao intento de prover pontos focais úteis para condicionar a coordenação. O que explica a estabilização das linguagens, comunidades linguísticas e suas respectivas instituições. Precisamos que se estabeleçam certas heurísticas de ordenação geral no âmbito político (desgosto ou gosto de tudo que está mais à esquerda), pré-seleção de opções por grupo restrito, agregação de indivíduos em torno de uma mesma decisão por razões absolutamente diferentes, criação de hierarquias de poder etc.. Nesse sentido, a cultura não apenas deve facilitar a comunicação e a busca de acerto com respeito a determinadas proposições, mas deve necessariamente constituir ideologias para tolher a maximização individual. Ao mesmo tempo, é ela, a cultura, que permite todo avanço

intelectual e material, porque ela própria, em processos de competição e cooperação com outras culturas, avança para possibilitar arranjos produtivos mais eficientes e um maior domínio instrumental da natureza. Ela também avança para causar prazer aos indivíduos, pois este é um dos seus mecanismos de transmissão.

Resulta que uma sociedade, inteiramente composta por indivíduos racionais, tomará decisões coletivas irracionais, e, suponhamos, ineficientes, a não ser que a maior parte desses indivíduos aceite, de bom grado, abrir mão de maximizar. Se há um discurso que permita a esses indivíduos suportar essa difícil tarefa, ele se chama ideologia. A ideologia é a mãe da coordenação dos comportamentos e da eficiência coletiva. Não fosse a cultura, e seu núcleo específico que constitui as ideologias, seríamos, de fato, o homem em estado de natureza de Hobbes, famintos, solitários e com uma compreensão do mundo muito limitada. Da ideologia, emerge a uma sorte de racionalidade coletiva como fundamento da própria razão individual. Da dialética entre o mundo idealizado e as contingências do real, emerge a verdadeira reflexão que nos permite nos arrancarmos do real, do mundo puramente sensível, para considerá-lo de fora. Como queria Marx, a ideologia é como uma câmera obscura que inverte a imagem da realidade social, mas é essa relação de inversão, que relaciona “imagem ideal” e “coisa coisa percebida”, o próprio fundamento da racionalidade. Uma racionalidade que queira eliminar sua ideologia acaba por solapar o seu próprio fundamento e a erigir-se em ideologia invertida, que transforma a crua imagem da ‘endireitada’ do real, destituída de subjetividade, em realidade última.

Interessa o fato de que a teoria dos jogos clássica preveja melhor o comportamento de outros animais do que dos próprios humanos. Tal fato se dá presumivelmente pela maior dificuldade de estabelecer as relações entre os pressupostos auxiliares e fenômenos, no caso humano. Ross (1995) explica que a identificação de agentes econômicos com agentes econômicos puros, com preferências imutáveis, são muito mais plausíveis quando se trata de seres com baixo desenvolvimento cognitivo. Os agentes econômicos humanos participam de processos de socialização, e o aprendizado, além de sofrerem controles difusos dentro do ambiente de segunda ordem, ou artificiais, de competição. Os humanos são controlados de fora pelas diferentes culturas, aprendem e mudam ao longo da vida, muito dificilmente se identificam aos agentes econômicos que construímos para ser modelados. A teoria dos jogos constitui assim um caso raro de modelo que surge nas ciências sociais e migra para as ciências da natureza. Em termos estritos, para fins de modelagem, um grilo parece ser um agente

econômico muito mais “racional” que qualquer humano. Assim, parece irônico que a cientificação do comportamento humano se dá ao preço de extirpar os humanos das características que lhe são mais peculiares.

São as ideologias que permitem aos homens estender as suas identidades para além dos seus corpos individuais para pensar a partir do plano da coletividade. Essa capacidade é que permite que tomemos parte em atividades coletivas que nos ultrapassam; somos parte de um país, jogamos por nós mesmos, mas também pelo time, somos parte de uma história, e, assim, enganamos a morte. O ponto fundamental é que somos capazes de jogar simultaneamente jogos em diferentes níveis. Um Nuer utilizará armamentos com poderes letais variados de acordo com a proximidade da linhagem de seu oponente, porque sabe que o rival de hoje, numa disputa de vizinhos, pode ser o aliado de amanhã numa guerra intertribal. No ocidente, estendo minha identidade primeiro à família, mas também aos outros grupos de lealdade dos quais faço parte durante a vida, e também à Nação como um todo. A racionalidade individualista não é uma não ideologia, mas um tipo de ideologia muito especial, uma ideologia invertida, que revela as relações convencionais que relacionam imagem e mundo, ao custo da vivência subjetiva – vejo aqui uma relação com os dois modelos de simbolização propostos por Wagner .

A racionalidade pura é a ideologia que pauta toda relação por um amálgama de sistematicidade (D/D), por sobre projetos individuais (I). Por outro lado, a desideologização proposta pelo marxismo não é menos monstruosa, tendo em vista que pretende reduzir todo universo da superestrutura ideológica, no plano simbólico (I/D), aos seus condicionantes materiais (D), acabando por propor um puro racionalismo (D/D), agora, ainda, destituído do papel da iniciativa individual (I). Nem os antigos mitos, nem os grandes sistemas jurídico-religiosos, nem a ideologia invertida do capitalismo, nem tampouco o materialismo histórico, é preciso levar em conta a nossa dupla natureza, biológica e cultural; múltipla, racional, simbólica, alucinada e subjetiva, tal como composta por discursos que articulam vivências, experiências e coordenações instrumentais. A razão convencional que funciona no nível abstrato das relações macroeconômicas precisa ser articulada à razão experiencial. É desse amálgama que pode emergir uma organização social mais humana, nas quais os indivíduos possam atingir mais completamente o seu potencial (I/D/D).

Talcott Parsons (PARSONS, 1964) soube considerar esse ponto ao dar papel central às instituições em sua tentativa de estabelecer universais evolucionários. Mesmo autores como

Frederich Hayek (HAYEK, 1988) viram a lógica do Mercado e da propriedade privada como resultado de uma sorte de “seleção cultural”. De fato, como a cultura constitui um “ponto de vista” subjetivo sobre o mundo, não são inteiramente determinados por uma função. Todavia, as características culturais persistem graças à natureza das instituições e convenções que revelam modos cognitivos profundos (Mauss), internamente estruturados (Lévi-Strauss). A transmissão das estruturas institucionais se dá por meio de um processo de inculcamento de comportamentos (Freud). As instituições atuam como pressões seletivas sobre os seus membros e são, elas mesmas, objetos de pressões seletivas na dinâmica de grupo. Elas devem funcionar para os indivíduos (Malinowski), e para o grupo (Radcliffe-Brown).

Assim, podemos dizer que há um processo seletivo em múltiplos níveis diferentes, cultura, economia, técnica etc. Assim, podemos dizer que há um processo seletivo em múltiplos níveis diferentes, cultural, econômico, técnico etc. Assim, podemos falar em uma evolução multilinear (Steward). Ao mesmo tempo, não podemos negar que as revoluções energéticas (White) e informacionais (Lenski) têm um papel predominante na produção de vetores de deslocamento da organização do conjunto das sociedades humanas, mas o centro de estabilização dessa evolução multilinear em sociedades estruturadas são os próprios modos de cognição humana, desenvolvidos nos indivíduos em suas diferentes fases do desenvolvimento. A cada novo desafio de coordenação, a humanidade parece lançar mão de um modo cognitivo de uma etapa posterior, num processo que se dá sempre com perdas significativas. Piaget supõe que a matemática é uma ciência stratigráfica num mergulho para achar estruturas em camadas cada vez mais primitivas. Suponho que seja pelo mergulho até a camada mais primitiva de nossa racionalidade, ponto de articulação entre nosso próprio modo cognitivo e aquele lhe dá origem que seremos capazes de desvelar, ao nível sociocultural, um novo pensamento, recuperando outras formas de cognição social e amalgamando às nossas próprias (tal como fez o ocidente cristão ao recuperar a cultura Grega clássica).

5.4. Teoria dos jogos e meta-cartografia

Gintis (2000) propõe que a “Teoria dos Jogos” é uma linguagem universal para a unificação das ciências do comportamento”. Essa proposição é plausível, todavia considero que merece refinamento. A teoria dos jogos modela matematicamente situações que nem sempre são modeladas da mesma forma pelos atores que vivem em primeira pessoa as situações descritas,

a não ser no caso em que se trata de acadêmicos treinados em teóricos dos jogos. Assim sendo, uma ciência universal dos comportamentos humanos dever ser buscada na relação de compromisso entre os condicionantes estruturais dos jogos e os condicionantes da perspectiva fenomenológica por meio da qual os próprios atores a experienciam tais jogos.

Como nos mostram Lakoff, para aplicar a matemática da teoria da escolha racional a quaisquer situações efetivas é preciso conceber uma série de analogias pré-matemáticas, de modo a estilizar a tomada de decisão. Primeiro é preciso especializar um curso de ação sobre a forma de um caminho, ao modo de um mapa, e imaginá-lo como uma árvore de decisões, tendo como tronco a localização atual do agente, e como galhos as decisões diante das quais o agente se vê confrontado. A árvore é visualizada esquematicamente em termos de pontos nodais e linhas ou setas, que partem sempre do ponto de origem para o exterior, usualmente da esquerda para a direita, e nunca na direção contrária, em acordo com uma lógica de tempo não reversível. Esse é o formato mais simples possível de uma árvore de decisão. Agora é preciso que tenhamos um método para calcular o melhor curso de ação (LAKOFF, 2009).

A teoria da escolha racional exige uma matemática que permita metaforizar (1) uma estrutura de árvore de escolha; (2) a perda ou ganho em que se incorre ao optar por cada ramificação; (3) que seja possível comparar aquilo que se perde ou ganha em cada caminho; e (4) que se possa ao fim contabilizar perdas e ganhos em relação a opções alternativas. A estrutura da árvore pode ser representada na matematização das linguagens formais, nas quais as relações entre os símbolos são expressas em termos de regras axiomáticas (leis de produção). Os pontos nodais são os locais nos quais há uma decisão a ser feita ao longo do caminho. Assim temos: (i) os viajantes, ou agentes; (ii) o movimento dos viajantes, metaforicamente as escolhas ou jogadas; (iii) o ponto de chegada, a partir do qual é possível contabilizar os resultados finais; e (iv) uma sequência de ações, ou histórico das escolhas anteriores; (v) assim há pontos nodais, linhas e relações.

Por exemplo, um ponto nodal pode ser representado por N , e um ator por A , tal que A tem uma relação R com N , simbolizada $R(A, N)$, isto é, o ator A encontra-se no ponto N , que de fato quer dizer que o ator A está no estado N . Assim, se a teoria da escolha é matemática, pode-se ver que a sua aplicação à realidade se faz por seguidas analogias, primeiro entre teoria matemática e um esquema visual de tipo cartográfico, depois entre o esquema visual e os estados efetivos de tomada de decisão, e, por fim, uma que se dá em sentido oposto, que modela ou estiliza situações efetivas de modo que se tornem mapeáveis. De modo similar, os

ganhos e perdas devem ser traduzidos em números, de modo a se tornarem comparáveis, e dispostos em acordo com a teoria das probabilidades. Uma vez que fazemos todas essas mediações analógicas, imediatamente esquecemos delas, e passamos a pensar que a matemática se reporta diretamente a realidade dos fatos, sem mediações.

Se quisermos complexificar ainda mais este artifício heurístico, podemos introduzir novos agentes, passando da simples teoria da escolha racional para a teoria dos jogos. Em tais condições: (i) o ganho para um jogador pode significar a perda para outro; (ii) dado resultado pode ser mais importante para um jogador do que para outro; (iii) os jogadores podem ter diferentes níveis de informação; (iv) pode ainda haver certo grau de aleatoriedade, de modo que o resultado do jogo não dependa exclusivamente do conjunto das escolhas; (v) cada um dos jogadores sabe que os demais atores possui estratégias racionais para lidar com as ações dos demais; e (vi) pode haver ou não uma maneira de maximizar o ganho de todos.

Seguem algumas metáforas adicionais para a matematização desses conceitos: (i) a importância relativa de dado resultado é conceitualizada por meio de um número, com importância maior atribuída a números mais altos; (ii) o conhecimento de cada ator é dado pelo conjunto de escolhas que possui em determinada posição, isto é, o conjunto de locais nos quais se têm as mesmas opções são considerados similares, no que diz respeito aos conhecimentos – pressuposto é o de que, uma vez que o conhecimento necessariamente informa as decisões racionais, estados nos quais se está diante das mesmas escolhas são estados nos quais se dispõem do mesmo conhecimento; e (iii) a aleatoriedade é representada como uma ação por parte do contexto/natureza, metaforizado como um único jogador, ou como uma possibilidade dentro da teoria das probabilidades.

Até a teoria das probabilidades é apresentada por meio de analogias: (i) a probabilidade de que dado evento singular venha a ocorrer no futuro é dada metaforicamente pela distribuição de eventos prévios de tipo semelhante no passado – desse modo, deve ser possível categorizar em diferentes posições-tempos como similares; (ii) a ocorrência de dado evento é metaforizada pelo conjunto dos estados do mundo nos quais tal evento ocorre – o que permite que se aplique a lógica booleana dos conjuntos: a conjunção de eventos é dada pelo conjunto de interseção dos conjuntos de estados do mundo, no qual cada um dos eventos ocorrem; a disjunção de eventos é dada pelo conjunto da união de estados do mundo no qual os eventos ocorrem; a negação de um evento é o complemento do conjunto de estados de mundo nos quais o evento ocorre; (iii) a lógica booleana é então metaforicamente conceitualizada em

termos da aritmética dos números entre zero e um, o conjunto de interseção é metaforizado pelo sinal de multiplicação, o conjunto união pelo sinal soma, o total de possibilidades pelo número Um, a completa impossibilidade pelo Zero. Assim, mapeia-se aritmeticamente na lógica proposicional. Colocando todas essas metáforas juntas, temos a aromatização metafórica das probabilidades. Assim, segue um exemplo:

A probabilidade da conjunção de dois eventos é “IDENTIFICADA” ao número que representa a probabilidade da interseção entre os conjuntos de estados do mundo, no qual cada qual ocorre, que é “IDENTIFICADA” ao produto da multiplicação dos números designados para cada conjunto de estados de coisas, que é “IDENTIFICADO” ao produto da multiplicação dos números designados para cada evento como sendo a sua probabilidade, que é “IDENTIFICADO” ao produto da multiplicação dos números designados para cada evento por atribuição de um percentual, a partir da ocorrência de ventos prévios em situações similares, dado determinado entendimento do que significa similar.

Uma estratégia se refere a decisões de cursos de ação a serem tomados em circunstâncias previsíveis. As estratégias são modeladas por funções matemáticas. O resultado das funções são escolhas de cursos de ação. Metaforicamente, a escolha de um caminho numa árvore de decisões. O *input* desta função é um conjunto de conhecimento, um conjunto de estados nos quais o ator se encontra diante de opções similares. A função matemática determina o curso a ser tomado em vista do conhecimento disponível. Para cada ator, a melhor resposta é dada pela ação que maximiza os seus ganhos, considerando-se as estratégias de todos os demais atores. O equilíbrio de Nash se dá com o conjunto de estratégias, no qual cada estratégia é a melhor resposta para todos os demais atores. Isto é, a estratégia que permite a cada um maximizar os seus ganhos frente às estratégias alheias, na qual nenhum ator singular trocando de jogada maximizaria ainda mais seus ganhos.

Essas são ideias muito básicas à respeito da teoria da ação racional, a respeito da qual há uma enorme quantidade de variações, alterando-se conceitos, pressupostos e detalhes dos modelos matemáticos. Todavia, nesse momento, não nos interessa a modelagem matemática em si, mas sim o suporte provido por analogias e metáforas que utilizamos para adequá-lo às circunstâncias da vida. O suporte metafórico dessa meta-cartografia, que conecta as decisões do sujeito fenomenológico aos condicionamentos estruturais de suas escolhas, exige, é claro um empobrecimento tanto do sujeito como de seu contexto para se tornar aplicável. É preciso

estilizar os fatos da vida, de modo a que possam incorporar novas metáforas, como escolhas morais implícitas etc.

Assim é que se pode utilizar a matemática para provar teoremas, que só tratam de escolhas racionais por meio de camadas de analogias às quais se aplica o modelo matemático. Interessa especialmente o fato de que se possa correlacionar diferentes nódulos num espaço-tempo de decisão, dado por certo conjunto de informações. Tomando este modelo como literalmente verdadeiro, acreditar-se-á que atores (consumidores, firmas, governos) realmente agem de acordo com o modelo. É claro que a agregação de múltiplos atores individuais em um ator coletivo, digamos, uma firma, coloca certos problemas para teoria. Além disso, o modelo pode ser considerado apenas em uma perspectiva sincrônica (tempo tipo série-B) ou numa perspectiva diacrônica, conectando o mapa estrutural (no tempo tipo série-B) a decisões tomadas no tempo fenomenológico (tipo série-A), o que pode ter implicações para a noção de escolha, determinista ou não-determinista.

Em acordo com a visão da economia, racionalidade significa maximizar a sua utilidade de maneira consistente. A combinação entre matemática e percepção condiciona o sentido da racionalidade de modo que: (i) Os resultados dos diferentes cursos de ação sempre podem ser ranqueados; (ii) as preferências são transitivas; (iii) os atores são unitários, distintos e volicionais (em pleno controle de suas escolhas) ou autômatos maximizadores; (iv) a história ou a vida podem ser quebrados em sequências discretas de ações/decisões; (v) em cada ponto da história, os cursos futuros de ação são incertos, mas há um conjunto de possibilidades bem definido, cada qual com uma probabilidade determinada de ocorrência; (vi) há um resultado final, ou momento de realização dos “ganhos”, de uma sequência de ações; (vii) a possibilidade de ocorrência de uma ação é dependente de todas as ocorrências prévias (o que pode ser mudado em versões alternativas do modelo); (viii) se dois subjogos, em tempos diferentes são idênticos, então a sua diferença histórica não importa; (ix) o modelo é literal, de modo que em cada modelo não pode haver divergência de interpretação quanto à ação a ser tomada; e (x) não há custo no uso do modelo matemático.

Evidentemente, esse desenvolvimento metafórico coloca muitas limitações ao modelo de decisão real. Na maior parte das nossas decisões cotidianas, não há estado final na história, há sempre distintas maneiras de interpretar um curso de ação, as preferências não são transitivas, nem sempre é fácil determinar preferências claras, os resultados não são objetivamente comparáveis, os atores não têm controle consciente e total sobre a maior parte

de suas decisões. Todavia, no âmbito de certas instituições específicas (como no caso do Mercado financeiro internacional), coextensivas a esse modelo de racionalidade, é possível aplicá-lo com considerável sucesso. Assim, no âmbito social, para além das analogias (ou mapeamentos conceituais) e da estilização dos fenômenos, vamos além e criamos instituições que dão realidade a nossos modelos. De fato, parece haver um contínuo de mediações que levam do modelo às instituições e vice-versa, numa relação de ajuste mútuo ou de determinação recíproca. Como demonstrado por Binmore (2009), os princípios Bayesianos são plausíveis como princípios de racionalidade apenas em “pequenos mundos” estilizados, isto é, ambientes nos quais as distribuições de riscos são quantificáveis de acordo com um conjunto restrito e conhecido de parâmetros. Em “grandes mundos”, nos quais as funções de utilidade, conjuntos de estratégias e estrutura de informação não são estimáveis e sujeitas a transformações em decorrência de contingências exógenas, tais regras não se sustentam.

Nesse âmbito, cabem, sem dúvida, comparações com os modelos, coreografadores e mapas cognitivos utilizados para a tomada de decisão em diferentes culturas. Henrich *et al.* (2004, 2005) fizeram uma série de jogos experimentais com populações de quinze sociedades humanas de pequena escala na América do Sul, África e Ásia, incluindo três grupos de caçadores e coletores, seis grupos de horticultores de corte-e-queima, quatro grupos de pastores nômades, e dois grupos de agricultores de pequena escala. Os jogos (Ultimatum, Ditador, Bens Públicos). O Ultimatum e os jogos de Bens Públicos são cenários em que o bem-estar social pode ser maximizado, e o bem-estar de cada indivíduo, maximizado, se e somente se, pelo menos, alguns jogadores usarem estratégias que não são estratégias de equilíbrio perfeito em alguns subjogos. Henrich *et al.* interpretaram esses resultados, sugerindo que as pessoas reais, ao contrário de "homem econômico racional", valorizam em alguma medida resultados igualitários. No entanto, seus experimentos também mostram que esta medida varia significativamente em acordo com as culturas, e está correlacionada, em especial, com variações em duas variáveis culturais específicas: os ganhos típicos da cooperação (a medida em que a vida econômica na sociedade depende da cooperação com os parentes não-imediatos) e integração do mercado agregado (um construto determinado a partir de indicadores independentes de complexidade social, o anonimato, a privacidade e o tamanho dos assentamentos).

Não há nenhuma maneira de aplicar a teoria dos jogos 'por si mesma', independentemente de outras tecnologias de modelagem. Na análise de uma situação que não parece se adaptar ao

modelo, pode-se sempre estilizar a situação, adaptar o modelo ou declarar a situação não tratável. O ponto é, não há nada na teoria que permita julgar quando uma situação é ou não estilizável para adaptação ao modelo. Usando a terminologia padrão na filosofia da ciência, pode-se testar um modelo da teoria dos jogos de um fenômeno apenas em conjunto com "hipóteses auxiliares" sobre o fenômeno em questão. Interessaria, sem dúvida, aplicá-la em conjunção com as diferentes hipóteses auxiliares sobre diferentes mecanismos culturais de tomada de decisão.

Poderíamos pensar que os mercados são simplesmente parte da natureza e que a teoria da ação racional modela o comportamento dos consumidores em estado de natureza. Entretanto, tal pensamento seria demasiadamente inverossímil. Os mercados contemporâneos necessitam de grandes esforços para serem criados, legislados e monitorados, de modo que diversas teorias dos atores racionais possam ser aplicadas de modo efetivo. O mercado financeiro é estruturado de tal modo que tais mecanismos funcionem, ou quase.

A maximização da racionalidade na economia tem diversas vantagens, como minorar as mazelas causadas por comportamentos irracionais. Todavia, como argumentado por Lakoff, há também muitas desvantagens. Começemos pelo meio ambiente. Quando estruturamos o nosso pensamento por modelos de “escolha racional”, o meio ambiente é equacionado a um recurso (como faz Ostrom). Valores intrínsecos do meio ambiente (apontados por Ingold) não podem ser modelados. A degradação contínua do meio-ambiente não pode ser considerada uma perda, já que a natureza não é um ator racional (diferente do que pensam os indígenas), a única forma pela qual pode ser considerado perda é pela diminuição de matéria-prima para futuros empreendimentos geradores de lucro, aumento do custo com saúde etc. Mesmo o dinheiro gasto com despoluição é ganho para alguém. Quando a natureza é considerada como recurso para o lucro corporativo, temos como resultado a redução da biodiversidade e da sócio-diversidade que lhe é coextensivo. A expansão das políticas de livre Mercado é um modelo racional para os negócios, mas à medida que expande o controle racional, parece ser uma medida irracional do ponto de vista da preservação da diversidade ambiental e cultural, reduzindo outras formas de bem-estar no mundo. Os modelos de ação racional estão de acordo com certos modelos morais, são prescritivos, reduzem múltiplos valores a valores monodimensionais, desconsideram valores intrínsecos e qualitativos.

5.5. Simbolismo, Coordenação e Cooperação

Para Terrence Deacon e Merelin Donald, o que é realmente singular aos humanos, frente a outros antropoides, é a sua capacidade de fazer referências simbólicas. Ainda que a evolução das linguagens através dos homens não pudesse ter ocorrido sem certas evoluções biológicas, entre as quais estão as transformações anatômicas, fisiológicas e das estruturas neurológicas que dão suporte à fala, essa evolução se deu entremeada e direcionada por processos fora do cérebro, sobretudo, a evolução cultural.

Parece até certo ponto claro que o meio ambiente e o desenvolvimento genético e morfológico dos organismos afetam o desenvolvimento da cultura. Entretanto, é igualmente verdadeiro que a cultura afeta a adaptabilidade de características orgânicas, transmitidas geneticamente. Diversos autores, entre os quais, Robert Boyd e Peter Richerson (1985), William Durham (1991), Richerson e Boyd (2004), Gintis (2007) e outros produziram consideráveis argumentações sobre os efeitos da cultura sobre a evolução. De fato, o paralelo entre evolução biológica e cultural remonta às obras de William James (1880). Autores como Cavalli-Sforza e Feldman (1973), Karl Popper (1979), e Richard Dawkins – que cunhou o termo “meme” para designar uma unidade informacional que poderia ser transmitida fenotipicamente – foram pioneiros em tratar a cultura como uma forma de transmissão epigenética. Em *Extended Phenotype* (1982), Dawkins traça relações entre fenótipos e artefatos, construções de nichos e estruturas sociais legadas às gerações subsequentes.

Segundo Deacon (1997), os pré-requisitos dessa evolução (nível primitivo de organização e substrato neurológico) teriam sido moldados por pressões socioculturais para regulação dos comportamentos reprodutivos para tirar melhor proveito das provisões de caça dos primeiros hominóides que usavam ferramentas de pedra. Segundo Deacon, isso requer a formação de alianças, promessas e obrigações ligando pares reprodutivos e grupos de parentes dos quais são parte. Esses não poderiam ser regulados por sistemas de posturas, sons, gestos e comportamentos disponíveis para os demais primatas, mas apenas por via dos sistemas semióticos mediados por símbolos. Relações ou contratos desse tipo não têm existência material. É o universo simbólico que media a ideia de relações sociais abstratas, obrigações recíprocas, interdições etc. Assim, diríamos que há uma sorte de “pré-contrato semiótico” antes de qualquer contrato social. Não se trata da criação do comportamento social por via do contrato social, mas a estabilização de uma forma de vida social por via da tradução da

estrutura social na linguagem simbólica. Essa linguagem passa, em boa medida, a condicionar os rumos da evolução biológica.

Ainda que a linguagem e o substrato biológico se influenciem reciprocamente, cada qual possui uma evolução própria e parcialmente independente, como se a linguagem fosse uma forma de vida independente que coloniza e parasita as mentes humanas, utilizando-as para se reproduzir. O cérebro humano evolui para apreender facilmente a linguagem, ou antes a linguagem evoluiu de modo a tornar-se facilmente compreensível para o cérebro do jovem humano? Há pressões seletivas exercidas lado a lado. Apesar da metáfora extrema, o ponto fundamental é que a linguagem se desenvolve em relação ao seu hospedeiro, mas não inteiramente determinada por ele, mas também por suas circunstâncias, e as circunstâncias que essa própria linguagem enseja. O mesmo pode-se dizer do uso de ferramentas, que permitiram não apenas a melhor adaptação a determinados nichos, mas a exploração de novos nichos, nos quais haveria novos desafios, levando a necessidade de novos processos adaptativos. As ferramentas e linguagens selecionam os corpos e os cérebros. Sempre a associação entre tecnologias e tecnologias sociais. Segundo a teoria da seleção evolutiva de Deacon, foi fundamental o papel do córtex pré-frontal segundo uma arquitetura de memória distribuída, dando suporte ao aprendizado e à análise de associações de ordem superior, constitutivas da referência simbólica.

O referencial simbólico não é apenas a fonte da singularidade humana, é também a fonte da formação de uma subjetividade, em suas múltiplas modalidades. O uso da linguagem e o desenvolvimento tecnológico determinaram o caminho da evolução do homem, de sua própria fisiologia. Pode-se dizer que o domínio socioeconômico emerge como uma solução de compromisso entre a evolução da linguagem, a evolução tecnológica e a evolução biológica. Diversas das concepções modernas da linguagem se baseiam na semiótica de C.S. Pierce, segundo a qual há referências icônicas, indiciáticas e simbólicas, sendo os ícones responsáveis por aproximar signo e objeto por meio de semelhança (metáfora), já os índices aproximariam signos e objetos por meio de alguma conexão espacial ou temporal (metonímia) e os símbolos e objetos de modo formal, ou meramente convencional – há como se pode ver uma interessante reverberação dos princípios da magia simpática, tais como delineados por Frazer. De fato, a conexão simbólica é virtual, como sorte de índice ou ícones de segunda ordem que esqueceu de sua origem. O símbolo se sustenta na relação sistêmica entre signos e suportes mnemônicos, que podem ser traduzidos em seus índices e indexes de substrato quando

necessário. O poder do símbolo advém da capacidade que nos dá de ignorar as relações materiais substituindo-as por relações meramente formais entre atalhos mnemônicos simbólicos, que permitem esquecer das conexões signo-referente, signo-signo, referente-referente. Nos termos de Deacon, símbolos são *tolkiens* neurológicos. Marcam associações, caminhos associativos, tipos de associações que permitem reconstituir a instância simbolizada, experiências sensorio motoras reais ou imaginárias. Os símbolos não estão no cérebro, porque não são sequer os *tolkiens*, senão a relação entre *tolkiens*, um grupo virtual de associações em determinada instância – diria, relações de associações hiperdialéticas.

Os símbolos são necessariamente compartilhados, sendo, portanto, exteriores a mentes individuais, necessitando do suporte provido por sistemas culturais e de artefatos. Todavia, a dimensão simbólica permite a construção de mundos parcialmente independente da experiência. O simbólico deriva seu sentido de um conjunto de formas de vida e jogos de linguagem (WITTGEINSTEIN, 1999) compartilhadas por determinado grupo social. Assim, o referencial simbólico é função de toda rede de referências simbólicas e de toda rede de falantes de uma mesma língua, ou partícipes de uma mesma cultura, conectados através do tempo e do espaço. A consciência do ser, fonte de experiências e intencionalidade, inclui a consciência de outros seres, e consciência emerge mediada por símbolos. É pela dimensão do simbólico que obtém, a partir de determinada matriz cultural, que a consciência se aparta dos objetos que observa e extrai-se parcialmente das sensações. A representação simbólica da experiência subjetiva de outrem só é possível por meio do símbolo. Os marcadores culturais são mídias que projetam determinadas formas de ser. Toda transformação no modo com que as informações são processadas e representadas constituem transformações na cognição de si e do mundo, transformação da subjetividade, da arquitetura psíquica e da forma com que a consciência se projeta. A parte a-significante do meio constitui a significação por processos inconscientes.

A teoria da seleção natural de Darwin explica adaptação, apelando para o que hoje chamamos de transmissão vertical - herança de traços dos pais pelos filhos. Mas nós não aprendemos apenas a partir de nossos pais, nós também aprendemos apenas com nossos pais, mas com diversos outros agentes sociais com os quais entramos em contato. Tal fenômeno é conhecido como a transmissão oblíqua. Uma vez que reconhecemos a possibilidade de que a aprendizagem pode sustentar a seleção natural, também reconhece que a teoria da evolução, uma teoria que tenta explicar a mudança, incluindo a mudança adaptativa em uma população

também precisa ser expandida para abranger transmissão oblíqua. A admissão de transmissão oblíqua em teoria da evolução exige muito mais revisões radicais aos modelos tradicionais darwinistas de evolução. Isso ocorre porque a transmissão oblíqua abre a possibilidade de que alguns traços podem se espalhar pela população, apesar do fato de que eles reduzam a aptidão dos indivíduos que os carregam .

A partir daí, poderíamos ler a ideia de Jogos de linguagem de Wittgenstein sob uma luz inteiramente nova. Sim, cada cultura possui determinadas formas de vida e jogos de linguagem que lhe são correspondentes, todavia os diferentes grupos humanos não se constituem apenas por jogos de coordenação interna, mas também por jogos de cooperação e competição com outros grupos. Assim, parece haver um processo de adaptação mútua e competição no âmbito da transmissão das instituições e dos jogos de linguagem. Esse processo de competição “entre jogos” ocorre em múltiplos planos simultaneamente. Em primeiro lugar, é possível atestar que os jogos no âmbito da cultura têm certa autonomia, no sentido de não serem inteiramente determinados por circunstâncias materiais (como queria Boas, a cultura tem certo grau de autonomia). Em segundo lugar, alguns traços culturais são mais facilmente transmitidos visto que são funcionais para os indivíduos, atendendo as suas necessidades (como queria Malinowski). Em terceiro, a sua chance de perpetuação aumenta tendo em vista que facilitam o funcionamento da sociedade como um todo (como queria Radcliffe-Brown). Em quarto, qualquer sentido de evolução, ou vetor para o qual as sociedades tendem convergir deve depender do aumento da eficiência na manipulação da natureza (como queria Leslie White/ ou Kuhn), no aumento da capacidade de coordenação entre os homens (Durkheim), ou na facilidade de transmissão segundo constrangimentos puramente estruturais (Lévi-Strauss). Os traços culturais implicam na seleção que se acenta sob as capacidades que resultam do processo de desenvolvimento do indivíduo em sociedade (Piaget). Há, pois, um processo de fusões e ficções, extensão da identidade ao grupo social ou de diferenciação, que faz com que os indivíduos joguem a um só tempo jogos em diferentes níveis. Há um delicado equilíbrio, não adianta ganhar uma disputa individual, digamos, por poder político, no interior do grupo a que você pertence, se isso se dá ao custo de que o grupo perca uma disputa, por exemplo bélica, com um outro grupo. Graus diferentes de identificação e oposição com grupos próximos pode produzir a dinâmica segmentar de alguns sistemas políticos (tal como descrito por Pritchard). Todavia, esses múltiplos jogos não são jogados de maneira independente. Cada cultura organiza certas metáforas-chave, heurísticas ou constructos estéticos, assim como certo plano de existência que integrar simbolicamente

todos os demais. Tais heurísticas funcionam como coreografadores que efetivamente influenciam a maneira com que os jogadores vivenciam o mundo e como se comportam. Tudo parece indicar que no Ocidente esse papel seja desempenhado pela própria ciência econômica que emergiu após a revolução marginalista, donde o valor performativo é o que se atribui ao seu discurso. Parece, pois, haver certa ambiguidade entre o avanço dos modelos econômicos em sua capacidade para dar conta da análise dos fenômenos que visam capturar, e o papel que tais modelos passam a desempenhar como pontos focais a orientar e condicionar os comportamentos.

5.6. Por fim, de volta ou centro: vetores contemporâneos de renovação dos conceitos de “Mercado” e “Estado”, e para a emergência do conceito de coordenação.

Lentamente, o barco se aproximou de volta da margem do porto fluvial da “Pérola do Mamoré”, estava cansado, suado e precisando de um bom banho quente. Ao botar meus pés no chão firme, exclamei: finalmente a “civilização”! E logo me espantei: nunca havia pensado que um dia pronunciaria a palavra “civilização” em referência à pequena cidade de Guajará Mirim – tudo é mesmo relativo. Levantei a cabeça e vi o mundo girar, tão rápido que quase caí. O que se experimenta na aproximação dos centros capitalistas (definição que certamente não se aplica a Guajará Mirim) é a aceleração das transformações.

O surgimento do processo de acumulação, um dos pilares do capitalismo, não se deu apenas em virtude de certo grau de desenvolvimento das forças produtivas, dado o grau de eficácia, mas sim pelo alcance de uma forma social capaz de injetar ganhos regulares de eficiência no aparelho produtivo. Esse meio foi a técnica sistemática de aprimoramento contínuo por via da ciência experimental, dentro de um espírito de contínua inovação social, prefigurado por outros movimentos geracionais de contínua inovação. Melhoria técnica sempre houve, mas como acontecimento exógeno, contingente à esfera propriamente econômica e social. O excedente do consumidor aplicado em treinamento, infraestrutura, instalações, equipamentos, estoques; que são devolvidos ao mercado sob a forma de depreciação, em parcelas escalonadas. O processo de urbanização foi, sem dúvida, um importante vetor gerador de inovações mas, ao mesmo tempo, contribui para o surgimento do indivíduo desenraizado. A valorização do indivíduo (*self made man*) obscurece a sofisticação da arquitetura social

necessária para gerar e absorver contínuos ganhos de produtividade. Sem dúvida, a iniciativa individual tem fundamental importância, mas a inovação é movida por devir histórico, por um agenciamento de desejos que leva à contínua quebras de paradigmas – a maneira com que cada geração se empenha em uma nova construção estética, criando uma forma totalmente nova de experimentar a vida; ou grupo de cientistas que vibra enquanto se empenha para a criação de uma nova teoria.

Nas últimas décadas, uma série de mudanças no cenário político global propiciou um processo de profundas transformações na esfera pública, nos mercados e na vida privada. Pode-se dizer que o espraiamento da democracia representativa, a paulatina intensificação do processo de globalização, impulsionado pelo desenvolvimento das telecomunicações e da tecnologia da informação, a crescente possibilidade de manipulação da biologia e o descortinar de infinitas possibilidades científicas pelo aumento da capacidade computacional, juntamente com o crescente protagonismo político de organizações não governamentais (ONGs) e movimentos sociais, fortalecimento de grupos de interesse trans-locais conectados em rede, constituem alguns dos eventos que contribuíram de maneira determinante para a reestruturação dos mecanismos de ação de Estados e corporações.

Na economia do século XXI, o conceito de “mercado” se alarga e transmuta para dar conta de relações que vão muito além das fronteiras das trocas comerciais e pecuniárias, assumindo enorme centralidade na própria definição dos problemas sociais e socioambientais, assim como na definição das formas legítimas de resolvê-los. Contudo, sua capacidade de aplainar tais realidades parece estar cada vez mais se esgotando. O antropólogo Bruno Latour tece o seguinte comentário sobre a multiplicação dos híbridos de natureza e cultura, e o abalo nas suas instâncias precípuas de representação, a saber, a ciência e a política.

Quando surgiam apenas bombas de vácuo, ainda era possível classificá-las em dois arquivos, o das leis naturais e o das representações políticas, mas quando nos vemos invadidos por embriões congelados, sistemas especialistas, máquinas digitais, robôs munidos de sensores, milho híbrido, bancos de dados, psicotrópicos liberados de forma controlada, baleias equipadas com radiossondas, sintetizadores de genes, analisadores de audiência etc.; quando nossos jornais diários desdobram todos estes monstros ao longo de páginas e páginas, e nenhuma destas quimeras sente-se confortável nem do lado dos objetos, nem do lado dos sujeitos, nem no meio, então é preciso fazer algo.” (LATOUR, 1994, p.53).

É precisamente pelas fissuras dos conceitos de sujeito e objeto, cultura e natureza, política e ciência, que o Mercado, que costumava a operar uma mediação entre essas instâncias, se

expanda, transfigure e ganhe novas dimensões. Não é de se espantar que conceitos como “mind share”, “capital simbólico” e “serviços de ecossistemas” venham ganhando uso corrente. Disciplinas como a economia, o marketing e área acadêmica de políticas públicas se veem hoje às voltas com um ‘novo mercado,’ que ora começa a se reconhecer entretecido por fibras de camadas ontológicas, epistemológicas e praxiológicas de ordens muito díspares. Com o avanço exponencial da tecnologia, a humanidade se constitui como uma força fundamental de transformação da biosfera, gerando um desafio para a resiliência ecológico-social. Esse fato, nos coloca diante da necessidade de gerar novas perspectivas, combinando uma nova visão de mundo e novos arranjos institucionais. Talvez, seja tempo de um renascimento de concepções antigas, que possibilitem reconectar o desenvolvimento humano à manutenção da biosfera. Os desafios da governança incluem um mundo altamente conectado e veloz, o desenvolvimento tecnológico exponencial, no qual surgem novas vulnerabilidades, mas também oportunidades para transformações ecológicas, econômicas, políticas e civilizacionais. Diante desse ponto extremo, torna-se fundamental um processo ativo de gestão da resiliência, de constituição esforço de reconhecimento de uma “antropologia” (no sentido de concepção do homem) de fundo, que nos salve do avanço da “ideologia às avessas” em que se constitui a racionalidade econômica. É preciso criar um cabedal epistemológico para que possamos pensar a ação econômica a partir de diferentes heurísticas possíveis, que certamente se apresentam de maneiras muito diversas nas diferentes manifestações coletivas do gênio humano. Sabemos que a teoria econômica, até certo ponto, “funciona” e “faz sentido”, todavia funciona porque é coextensiva a certas instituições, continuamente retroalimentados por desenvolvimentos teóricos. De fato, o discurso econômico tem, em nossa sociedade, a capacidade de induzir realidades. O princípio da incerteza de Werner Heisenberg em mecânica quântica oferece uma bela metáfora. Os fenômenos subatômicos podem manifestar-se como partículas ou ondas; similarmente, os seres humanos alternam entre comportarem-se como partículas individuais ou como componentes de ondas que os encompassam em uma coletividade. De todo modo, os instrumentos de medida da economia marginalista fazem com que essa dupla realidade colapse sob a forma de particulada, individualizada.

Nas últimas gerações, testemunhamos um enorme aumento da produtividade humana em uma convergente sociedade global (*boom* demográfico), ocasionando a melhora dos padrões de vida e riqueza material de uma enorme parcela das pessoas e, a despeito dos muitos que ainda permanecem na pobreza, observa-se uma diminuição da distância entre ricos e pobres em

diversas regiões do mundo (ROSLING, 2010). Além disso, observa-se a emergência de novos arranjos produtivos e novos modelos de governança, bem como de uma crescente preocupação com questões ambientais. O crescimento econômico, ocorrido desde os anos 50, que beneficiou predominantemente o mundo industrializado, trouxe riscos ambientais efetivos que põem em risco o futuro da humanidade. Esse movimento, que coincide com o desenvolvimento industrial e com a urbanização, vem se expandindo em direção ao mundo em desenvolvimento. Uma enorme parcela da população mundial logrou sair da pobreza, originando uma enorme parcela que deseja crescimento e consumo. Estamos, pois, diante um imenso desafio ambiental, que nos obriga a repensar os conceitos sobre os quais se erige a moderna civilização industrial. Em parte, esses conceitos permitiram a desconexão entre o progresso econômico, os valores subjetivos e o meio ambiente que dá suporte à vida.

Simultaneamente, há um desenvolvimento exponencial da tecnologia da informação, da nanotecnologia, da biologia molecular, robótica etc. com um potencial ainda desconhecido, tanto no que se refere as suas consequências positivas, quanto no que se refere ao seu potencial destrutivo. O aumento da conectividade e a aceleração dos ciclos de *feedbacks* propiciados pela globalização criam novas e complexas dinâmicas de interação entre mercados. Além disso, as instituições estão tornando-se crescentemente complexas, interconectadas, fragmentadas por meio do desenvolvimento de toda uma gama de formas híbridas de colaboração transnacional, incluído os Estados, as corporações e a sociedade civil organizada (ANDOVA e MICHELL, 2010), mas também traficantes de drogas, armas e pessoas, contrabandistas, máfias e redes terroristas etc., que igualmente fazem uso de diversas das novas tecnologias.

De acordo com o paradigma de "Schumpeter-Freeman-Perez", estaríamos vivendo a viragem para o quinto ciclo de Kondratieff de inovação e “destruição criativa”. O paradigma da produção se serviu de crescimento intensivo em mercados relativamente fechados, com línguas e culturas homogêneas. Fazia sentido a repressão de nacionalidades minoritárias em favor de uma majoritária. O “*american way of life*” que se dá numa economia do petróleo, e em indústrias intensivas em energia e ganhos de escala, fazia sentido à produção em grandes volumes. Havia necessidade de grandes investimentos em infraestrutura e, a despeito de ideologias contrárias, uma enorme importância dos investimentos estatais. Hoje, na virada para o paradigma das Tecnologias da Informação e da produção flexibilizada, a inovação deve ser constante, e os produtos devem ser customizados. Há grandes incentivos para a

heterogeneidade, não apenas da produção, mas do consumo. A cadeia de valor está partida em múltiplos processos e subprocessos, cada qual localizado onde é mais conveniente e vantajoso, em termos de inovação e custo, de acordo com o caso. Vê-se a multiplicação de identidades, de estilos de vida. Se heterogeneidade e coordenação são os nomes do jogo, porque não imaginar que tais princípios não venham a se aplicar às próprias heurísticas, aos próprios agentes econômicos.

A idade da informação vem impulsionada por uma série de princípios correlacionados. Capital de conhecimento, valores intangíveis, heterogeneidade, diversidade e adaptabilidade, que se integra à segmentação de mercados, criação de nichos, a calda longa etc. Interação entre o global e o local, em termos de vantagens comparativas para a produção e inovação, e adaptação de produtos globais aos mercados locais. Economias de especialização. Complexos de produção integrados, integração descentralizada e estruturas reticulares. Estruturas colaborativas baseadas em tecnologias de comunicação rápida. A busca por mercados globais é um imperativo dos potenciais da tecnologia da informação. Produtos intangíveis não reconhecem fronteiras físicas, baixo custo incremental etc., apesar de altos custos com pesquisa e desenvolvimento, o valor aumenta com o número de usuários. As firmas em rede se tornam maiores e mais pervasivas do que as estruturas piramidais jamais poderiam ser. As TICs facilitam a coordenação de atividades com múltiplos centros de controle. A tecnologia passa a ser absorvida em múltiplas áreas, biotecnologia, nanotecnologia, assim como nos sistemas de produção, nas fazendas, navios pesqueiros etc. Quanto mais usuários das redes, mais valiosas elas se tornam. Os efeitos do avanço exponencial da computação, de acordo com a “Lei de Moore”, propiciam inovações em todos os ramos da ciência e da produção. Pode ser o caso de estarmos entrando em uma era de inovação contínua, na qual as instituições humanas constituem o seu principal limitador.

Se as ciências sociais tenderam a enquadrar os homens de acordo com as dualidades, natureza e cultura, indivíduo e sociedade, e primitivos e civilizados, vemos hoje o enfraquecimento de cada uma delas. Se a natureza era o que é dado e cultura o que é construído, associados biológicos e representações linguísticas, o que dizer de um milho transgênico ou de um rato com uma orelha humana nas costas? São biológicos e artificiais. Se a divisão entre indivíduos e sociedade era evidente, o que dizer quando os mesmos algoritmos são usados para tratar de conexões neurais em um único indivíduo ou das conexões entre diversos indivíduos na grande rede de computadores? Será possível que a internalização das

tecnologias aos corpos humanos, a internet das coisas, a nano robótica substituirão nossa individualidade por amontoados de conexões parciais. E o que dizer da antinomia primitivos/civilizados quando o processo de decréscimo populacional nas nações centrais associado ao aumento dos fluxos migratórios, a partir das antigas colônias, começa a modificar a paisagem cultural dos países centrais? Como explicar o neo-xamanismo, o yôga, as tatuagens maoris etc., que interpenetram a sociedade contemporânea? Serão apenas ornamentais ou trarão consigo significados mais profundos? Será mesmo que o modelo de racionalidade constituído há quatro séculos europeus sobreviverá a tais mudanças?

Ambos os defensores do mercado e os seus detratores hão de concordar que nossa atual compreensão sobre o processo de globalização é inextrincável de uma ideologia de mercado. Todavia, a globalização pode assumir diferentes formas que não dependam dessa ideologia. A necessidade de reconhecer o planeta inteiro como espaço econômico é coextensiva ao paradigma tecno-econômico atual. Assim como os estados Nacionais se apresentaram de distintas formas desde sua criação, mesmo no interior do paradigma fordista, o processo de globalização pode igualmente ser moldado, para dar suporte ao desenvolvimento de áreas vulneráveis no interior do paradigma tecno-informacional de produção flexível.

A globalização neoliberal logrou a destruição do framework institucional do último paradigma. Todavia, vem se tornando um obstáculo para o espraio do novo paradigma. Aumentam a concentração e as tensões políticas. Os governos devem intervir, não para retornar ao antigo modelo do Estado, mas pela criação de novas instituições. Como regular as finanças no âmbito internacional? O capitalismo se caracteriza por um sistema internacional de controle dos fluxos financeiros, sem qualquer controle, o resultado mais provável é o caos. Precisamos de inovação institucional. Antes, as organizações, firmas, piramidais emulavam os Estados. Agora, os próprios governos começam a se tornar reticulares. As regulações flexíveis devem agora perpassar o governo, as corporações e o terceiro setor. Os estados tomam a função de mediadores entre a esfera supranacional e as esferas locais, os burocratas tornam-se *designers* de mecanismos institucionais que sustentam uma visão e o consenso social, guiando esforços convergentes. Os neoliberais, neoconservadores e neo-desenvolvimentistas estão na contramão do processo.

Tais questões contribuem para que a busca por novos modos de atuação penetrem profundamente até mesmo no âmago das instituições capitalistas. As discussões sobre responsabilidade social corporativa versam sobre comportamento dos indivíduos e,

especialmente, as empresas nos mercados (MARCOUX, 2008). O alcance de tais abordagens depende, em certa medida, do quadro jurídico e cultural em que as corporações operam. No entanto, tais abordagens passam a desempenhar um papel particularmente importante na esfera transnacional, nas zonas de penumbra e indiscernimento sob as quais os Estados não conseguem atuar. A ideia fundamental é a de que, se os consumidores passam a pautar o seu consumo não apenas com base em interesses individuais, mas também em escolhas morais conscientes, calcadas sobre disposições altruístas, os mercados podem se tornar instrumentos para tornar as sociedades mais justas e economias mais sustentáveis. Dirá um economista, não se trata ainda propriamente de uma revisão sobre a racionalidade maximizadora do *homo economicus*, mas do reforço de elementos altruísticos em sua função de utilidade. Direi eu, nesse paradigma, mais importante do que os diferentes indivíduos maximizando de acordo com suas respectivas curvas de utilidade, são as formas de coordenação entre eles. Como mostrou Christaskis, o comportamento e as preferências dos indivíduos são profundamente afetadas pelas suas conexões em rede com outros indivíduos (CHRISTASKIS, 2009). O surgimento de companhias orientadas para o ganho social, e de instrumentos como o *balance score card*, que visam não apenas a contabilização dos lucros, mas também de certas metas conceitualmente estabelecidas, não diretamente traduzíveis em metas financeiras, dão o testemunho do surgimento do alargamento do conceito de mercado, que pressupõe agentes econômicos dotados de novas preferências. Programas sociais levados a cabo por empresas ou pelos governos, em esfera local começam a produzir um novo arcabouço de ferramentas de gestão que podem contribuir para importantes alterações em algumas concepções que caracterizam a economia de nosso tempo.

O estudo das diferentes etapas na cadeia de atividades orientadas para a geração do “bem comum” vem ganhando importantes aportes de disciplinas e áreas de estudo emergentes, que dão prosseguimento à abertura do campo da economia iniciada a partir de meados do século XX, quando do surgimento de disciplinas como a psicologia econômica, a economia ecológica e a antropologia do consumo. Pode-se mesmo dizer que, por esta via de abertura, as técnicas de planejamento e gestão de projetos ambientais e socioambientais se utilizam de fragmentos de quase todos os ramos das ciências sociais e, não raramente, muitas áreas das ciências da natureza. Trata-se de uma operacionalização de um arsenal teórico, metodológico, técnico e gerencial, muito rico, com vistas a tornar determinados fenômenos comportamentais resultantes de interações sociais e/ou socioambientais, ora conexos no ‘mercado’,

intelectualmente inteligíveis, tecnicamente gerenciáveis e teoricamente explicáveis. Em uma mesma discussão, tribos indígenas, Kwatts, fitoplâncton e a especulação imobiliária.

Uma vez que os programas sociais envolvem sempre aspectos de comportamento, do público-alvo local, assim como dos próprios prestadores do serviço ou dos demais *stakeholders*, tais como confiança, comprometimento, perfil psicológico etc. é fundamental que se parta de um modelo relativo aos mecanismos de tomada de decisão individual e coletiva, que ultrapassam os modelos descritivos pautados sobre a morfologia do Estado e o campo de forças constituído pelo mercado. De fato, mesmo os problemas que usualmente concebemos como “questões globais” se dão como resultado da interação entre as ações de empresas privadas e governos, em níveis locais, regionais e nacionais, mas também como resultados cumulativos de ações realizadas por indivíduos informados por diferentes culturas, famílias, pequenos grupamentos, sindicatos, quadrilhas, grupos religiosos, sociedades secretas, grupos de interesse, agindo inclusive no seio do Estado e das corporações. A preservação ambiental, o suprimento de recursos escassos, a confiança em um sistema de trocas, a estabilidade política, a segurança, o respeito às normas, a transmissão de valores etc. são efeitos de superfície de relações que se dão nessas múltiplos níveis relacionais. Não obstante, as soluções costumam ser exclusivamente tratadas a partir dos pontos de vista dos dois grandes fetiches, o Estado e o mercado. Também nesse sentido, tem enorme importância a descrição de Ostrom sobre os chamados sistemas policêntricos (OSTROM *et al.*, 1994).

A teoria da ação convencional e a teoria da escolha racional, das quais dispomos, não preveem uma solução para tais problemas, que exigem novos arranjos sociais ou mudança de comportamento, senão por meio de realinhamento espontâneo dos interesses, sobretudo, fiduciários, dos atores individuais, ou da ação de uma autoridade externa que determina ações apropriadas a serem tomadas, monitora comportamentos, reorienta os incentivos e impõe sanções adequadas em caso de descumprimento das determinações. Desse modo, o debate global tem se mostrado lento e ineficiente para conceber soluções para quaisquer dos grandes problemas. Os mecanismos de que dispomos para avaliar os processos de tomada de decisão partem quase sempre de uma racionalidade *a priori*, abstrata, individualista, incapaz de compatibilizar de forma consistente, e em um nível mais amplo, cognição e prática. Felizmente, podemos observar uma série de transformações ao nível local, que têm o potencial de cumulativamente fazer a diferença. Desse modo, creio que, ao invés de centrarmos apenas sobre os esforços globais (que são, é claro, uma parte fundamental da

solução de longo prazo), é preciso produzir conceitos que permitam tirar proveito de experimentos locais, com vistas a um processo mais eficaz de busca de soluções para problemas coletivos. As iniciativas *topdown* perdem de vista os meandros dos níveis regionais e locais, assim como os impactos diferenciais das políticas ou das mazelas que pretendem minorar.

Sem dúvida alguma, a mudança dos regimes cognitivos imposta pelas novas tecnologias da informação, trazendo novas formas de entrelaçamento entre o local e o global, assim como os riscos globais com os quais somos defrontados, configuram razões efetivas para a busca de uma nova teoria da ação, individual ou coletiva, bem como de um novo modelo de racionalidade. Contudo, parece-me idônea a ideia de mero aumento dos fluxos de informação via tecnologias digitais deve, por si mesmo, constituir-se em meio para abstração de nossas posições particulares. Primeiramente, porque a maior parte das tecnologias digitais, filtros de seleção da informação, de modo que apenas substituímos a alienação que decorre da exclusividade dos laços propiciados pela proximidade geográfica, pelos laços de interesses comuns, o que certamente não dá no mesmo, mas também não constitui em si uma solução. Há obstáculos de ordem muito mais profunda, cognitivos e sociais, que precisam ser transpostos para que seja possível conceber um novo, e mais abrangente, modelo de ação coordenada. Um dos enquadramentos mais comuns em que o problema da relação entre maximização do bem-estar individual e coletivo vem sendo posto é o fornecido pela “tragédia dos comuns”.

Se é verdade que a tragédia dos comuns é observável no âmbito das instituições econômicas e políticas ocidentais – constituídas como base na ideia do *homo-economicus* –, sabe-se também que em experimentos com dilemas sociais de pequena e média escalas dispõem de suporte empírico muitíssimo fraco (POTEETE *et al.*, 2010; MCKEAN, 2000; OSTROM, *et al.*, 1994; SCHLGER *et al.* 1994). Todavia, é preciso ir além de considerações econômicas, recolher influência das múltiplas ciências do comportamento (psicologia social, ciência comportamental, antropologia do consumo, neurociência etc.), a fim de embasar uma teoria mais apropriada, com vistas a transpor o abismo entre a institucionalidade e as experiências efetivas. A teoria da ação coletiva atual tem suas bases em uma teoria da ação individual bastante frágil, que, todavia, lastreia-se sobre uma rede de instituições e símbolos densamente entremeados em torno da figura do *homo economicus*. Assim, faz-se necessária a tarefa para qual a presente tese pretende contribuir, isto é, buscar – a partir do exame de nossa própria

racionalidade, dos inúmeros fragmentos discursivos que convergem na formação da “racionalidade ocidental”, que lastreia as nossas instituições – vias de abertura, ou possibilidades de rearranjo, a partir das quais seja possível tornar essa racionalidade permeável a aspectos que usualmente chamamos de culturais, por terem um núcleo de lógico-simbolismo distinto daquele que é central às nossas instituições.

ANEXOS:

ANEXO I

Origens mito-históricas: O Mito e a escrita entre Hebreus e Gregos

A história do Ocidente pode ser referida a duas principais matrizes mito-históricas, a judaico-cristã e a greco-romana¹³², cada qual se constituindo a partir de novidades sem precedentes em relação às culturas dos antigos impérios de base agrícola¹³³. Não é exagero afirmar que, a despeito das inúmeras influências que recebeu o Ocidente, somos ainda predominantemente gregos no que tange à racionalidade, e cristãos, no que diz respeito aos valores. No entanto, a conciliação entre essas duas origens não é, e jamais foi, simples, tendo assumido diferentes formas no transcurso da história.

De fato, desde as origens, a base sociológica que sustentou as novidades propostas por cada uma das referidas tradições não poderia ser mais distinta: pastores seminômades israelitas *versus* cidadãos escravagistas na *polis* Grega; escambo de produtos agrícolas *versus* economia monetizada; controle da escrita por sacerdotes-escribas *versus* letramento “universal” dos cidadãos; reinos tribais *versus* a cidade-estado militarizada; fixação em um único *corpus* que definiria a identidade ético-religiosa de um povo *versus* uma crescente multifacetada quantidade de textos literários e filosóficos. Apesar das muitas diferenças, há, no entanto, uma semelhança inegável, ambas as culturas puderam se afastar das antigas

¹³² “Our Graeco-Roman roots and our Christian heritage were so profound – so central to all our thinking – that it has required centuries of pulls and pressures, and all most a conflict of civilizations in very midst, to make clear that the center have long ago shifted” (BUTTERFIELD, 1985, p.181). O comentário de Butterfield a respeito da continuidade da referência ao passado greco-romano e cristão ilustra notavelmente o que chamo aqui de origem mito-histórica, uma origem que é real visto que é continuamente referida como origem, tornando-se uma estrutura perene de interpretação do presente. Tanto mais porque os registros escritos das referidas origens carregam em si a concepção de uma proto-história, à diferença de outros, que nos chegam apenas como registros técnicos, apenas visando o cumprimento de funções do presente em seu próprio tempo.

¹³³ Refiro-me aos primeiros grupamentos humanos que, a partir de uma formação política de tipo pré-imperial ou imperial – usualmente politeístas e associando a pessoa do “governante” a uma ascendência divina, e tendo como base da vida religiosa rituais de sacrifício e de culto à fertilidade – tomam a agricultura como base de subsistência, acompanhada de investimentos na organização da produção, na formação de estoques e na sua distribuição, assim como na previsão e regularização dos regimes de águas, constituindo a razão e o suporte do sedentarismo (vínculo permanente da população a um determinado espaço geográfico). Segundo o filósofo L.S.C. Sampaio, a passagem operada por tais sociedades significa a troca da temporalidade itinerante pela espacialidade fixa, metaforicamente a liberdade pelo cativeiro. Perdido o “tempo” e as marcas de uma origem, essas sociedades buscariam no mito sua filiação imaginária (Sampaio, 2002, p.101). Segundo Mircea Eliade: “A Maioria dos mitos de origem foi recolhida entre as populações primitivas que praticam quer a vegetocultura, quer a cerealicultura” (Eliade *apud* Sampaio op.cit).

mitologias e nos legar seus pensamentos, em grande parte, devido ao papel crescente que cada qual atribuiu a uma determinada forma de escrita, a partir do VI a.C. (Cf. ROTMAN, 2008).

Em se tratando de um trabalho de Historiografia, julgo adequado iniciar por uma breve reflexão a respeito da importância sócio-cognitiva da grafia no início da idade histórica.

A presença de YHWH na escrita da Toráh

Meu pai era um arameu que desceu ao Egito com um punhado de gente para ali viverem como forasteiros, mas tornaram-se ali um povo grande, forte e numeroso. Os egípcios afligiram-nos e oprimiram-nos, impondo-nos uma penosa servidão. Clamamos, então, ao Senhor, o Deus de nossos pais, e ele ouviu nosso clamor, viu nossa aflição, nossa miséria e nossa angústia. O Senhor tirou-nos do Egito com sua mão poderosa e o vigor de seu braço, operando prodígios e portentosos milagres. Conduziu-nos a esta região e deu-nos esta terra onde flui leite e mel. (DEUTERONÔMIO, 26:5-9)

O valor da Bíblia como registro histórico foi assunto de intensos debates por mais de dois séculos. Até o início do século XIX, a opinião dominante entre os religiosos era a fundamentalista, isto é, a que considerava que a narrativa da Bíblia era inspirada por Deus e inteiramente real, ainda que diversos intelectuais, tanto judeus como cristãos, sustentassem que, sobretudo, nos primeiros livros, havia passagens alegóricas – que deveriam ser encaradas mais como metáforas do que como fatos literais.

A partir das primeiras décadas do século XIX, uma nova abordagem histórica baseada na filologia, obra principalmente de eruditos alemães, descartou o velho testamento como registro histórico e classificou grande parte dele como mito religioso. O Pentateuco seria formado por um conjunto de lendas das diversas tribos hebraicas, transmitidas oralmente por gerações e gerações, e que só teriam sido escritas depois do exílio, na segunda metade do primeiro milênio a.C., segundo se dizia, adaptadas para proporcionar a justificação divina para as práticas dos dirigentes israelitas da época pós-exílio (JOHNSON, 1987).

Assim, não apenas Abraão e outros patriarcas, mas Moisés e Arão, Josué e Sansão dissolveram-se em mito e tornaram-se não mais substância do que Hércules e Perseu, Príamo e Agamenon, Ulisses e Enéias. Sob a influência de Hegel e de seus eruditos seguidores, a revelação judaica e cristã, tal como apresentada na bíblia, foi reinterpretada como um desenvolvimento sociologicamente determinista de superstição tribal e primitiva a eclesiologia urbana sofisticada. (JOHNSON, 1987, p.18)

O historiador Paul Johnson se refere, nessa passagem, ao consenso estabelecido, sobretudo, após os estudos de Julius Wellhausen e seus discípulos, até hoje influentes entre diversos estudiosos da Bíblia. Contudo, o autor lembra que o desenvolvimento da arqueologia científica tendeu a exercer uma força em sentido contrário, a investigação de sítios na Palestina e na Síria, que possibilitaram a recuperação e a tradução de registros legais e administrativos, assim como a decifração de registros históricos, que revelavam os costumes dos homens daquele tempo e região, tenderam a dar substância a diversas passagens dos primeiros livros da Bíblia. Assim, se há cinquenta anos tendeu-se a pensar de antemão que qualquer passagem dos primeiros livros da Bíblia era meramente simbólica, hoje tende-se a considerar que por trás de toda simbologia há elementos factuais. Nas palavras de Johnson:

Os judeus são assim o único povo no mundo, hoje em dia, que possui um registro histórico, por mais que seja obscuro, em lugares que lhes permite retrair suas origens até tempos muito remotos. (JOHNSON, 1987, p.19)

O trecho que serve de epígrafe para esta sessão narra um episódio histórico, a saber, a fuga do povo Hebreu (do hebraico עִבְרִי, "aquele que vem do outro lado"), de seu cativeiro no Egito no século XIII a.C. No entanto, essa narrativa é feita segundo uma percepção mediada pela cosmologia do Antigo Testamento, a ideia de aliança entre YHWH (Yahveh, Iahvé, Jehová), o Deus único, e o povo escolhido, iniciada com o chamado de Abraão¹³⁴. Assim, essa passagem não apenas nos revela um fato histórico, a saber, a fuga dos judeus do Egito, mas também, por incorporar sua interpretação religiosa canônica, apresenta uma associação de múltiplos fatores, em distintos níveis de análise: (1) o início da escrita da história, um registro conscientemente feito para as gerações futuras que incorpora uma reflexão sobre o próprio tempo; (2) a narrativa fundacional de um povo; e (3) o nascimento da crença monoteísta apresentada, iniciada por Abraão, e apresentada em sua versão mais bem acabada pela figura do profeta Moisés. Faz-se necessário refletir sobre o valor dessas correlações para esclarecer o modo peculiar pelo qual se crê que YHWH existe nas escrituras sagradas da Torah.

Não é certo que o monoteísmo, como conceito, tenha surgido pela primeira vez entre os israelitas. De acordo com a teoria do Historiador Richard Gabriel:

The tendency toward monotheism in Egyptian religion was very old indeed... The Egyptians arrived at the proposition early on that all goods were but manifestations or permitted forms of one god (2002, p.34).

¹³⁴ Abraão, originário de Ur (atualmente Iraque, antiga Caldeia), teria, segundo as Escrituras, sido um defensor do monoteísmo em um mundo de idolatria, e pela sua fidelidade à YHWH teria sido recompensado com a promessa de ter um filho, Isaac, do qual descenderia um povo que herdaria a Terra Prometida.

Essa tendência teria se apresentado em sua versão mais bem acabada no século XIV a.C. sob o governo do faraó Akhenaten. No entanto, sua religião não era baseada na revelação pela palavra escrita e, dessa forma, não teve vida longa. A hipótese de Gabriel é a de que, apesar de sua pouca duração entre os egípcios, essa tradição subterrânea tenha passado aos judeus por meio da figura histórica identificada ao profeta Moisés. Não apenas tal hipótese é, em si, discutível, como também é possível que a ideia de um Deus único tenha surgido, de forma independente, em outras culturas, sem, contudo, se plasmar na escrita. Interessa especificamente a inextrincabilidade entre o Deus único dos Judeus e sua revelação escrita a partir de um alfabeto específico.

Como um conjunto de marcas escritas sobre um pergaminho feito de peles de animais costuradas tornou-se um objeto sagrado, lugar da presença de um Deus invisível?

Os Judeus presumem simplesmente a pré-existência de um Deus onipotente, que age, mas nunca é descrito ou caracterizado, e tem assim a força e a invisibilidade da própria natureza [...] Não que o Deus judeu seja de qualquer maneira identificado à natureza: pelo contrário. Embora nunca visualizado, Deus é apresentado nos termos mais enfáticos como uma pessoa. O livro Deuteronômio, por exemplo, esforça-se por estabelecer uma distinção entre os povos pagãos desprezados, que adoram a natureza, e os judeus que adoram Deus, a pessoa advertindo-os, ‘Guarda-te, não levantes os olhos para os céus, e, vendo o sol, a lua e as estrelas, a saber, todo o exército dos céus, não sejas induzido a inclinar-te perante eles’. Além disso, tal Deus pessoal, desde o começo, faz distinções absolutamente claras, que suas criaturas devem observar, o que implica que, na versão judaica do homem primitivo, estejam presentes e sejam imperativas desde o início, categorias morais. Isto também a diferencia fortemente de todos os relatos pagãos. As seções pré-históricas da Bíblia constituem assim uma espécie de fundamento moral, sobre o qual repousa o conjunto da estrutura factual [...] A ideia de um universo moral superposto ao físico determina o episódio verdadeiramente histórico na Bíblia [...] (JOHNSON, 1995, p.20)

O Evento Seminal na Torah se dá com o encontro entre Deus e Moisés no Monte Sinai, quando se confirma a aliança entre YHWH e o povo escolhido, fundacional para a narrativa etno-teológica do povo judeu e para o estabelecimento de sua identidade religiosa. Em uma primeira visada, chega-se à conclusão que a deidade escreve seus próprios mandamentos: “E aquelas tábuas eram obra de Deus; também a escritura era a mesma escritura de Deus, esculpida nas tábuas” (ÊXODO, 32:16). No entanto, alguns versos mais adiante está escrito: “Disse mais o Senhor a Moisés: Escreve estas palavras; porque conforme o teor destas palavras, tenho feito uma aliança contigo e com Israel” (ÊXODO, 34:27). Rotman aponta que há uma inconsistência entre os trechos, uma vez que não fica claro se Deus dita os mandamentos diretamente para Moises, ou se os escreve diretamente. A questão, que a princípio poderia parecer prosaica, mostra-se significativa.

Pensados como verdade histórica do itinerário do povo judeu, fundado por Abraão, e compreendido como tendo sido escritos por Moisés, o profeta escolhido da Palavra de Deus, os cinco livros do Pentateuco são, sem dúvida, portadores de verdades históricas. Entretanto, dois séculos de hermenêutica bíblica somada a diversos estudos – epigráficos, arqueológicos, filológicos e históricos – mostram que a Bíblia dos hebreus é uma assembleia de textos diversos, e por vezes contraditórios, textos escritos por diversos autores, em diferentes meios, com diferentes objetivos, entre os séculos X e VI a.C., reescritos e alterados por escribas religiosos durante e após o exílio babilônico do sexto século.

Assim, pode-se dizer que há ao menos duas representações estáveis de YHWH, um de Cira 900 a.C., e outro do período da escrita da Torah, cerca de quatro séculos mais tarde. O primeiro é o Deus dos israelitas, uma apropriação tribal de El – a principal deidade da Mesopotâmia (daí Isra-El, El-ohim, Gabri-El etc.) – que promete imolar seus inimigos, e demanda, por ciúme, que nenhum Deus seja adorado antes dele. Evidentemente, o primeiro Deus não é ainda YHWH: e a monolatria não virou ainda monoteísmo. O segundo é YHWH, aquele que escreve o pacto, e para quem os outros deuses não são apenas inferiores, mas inexistentes (ROTMAN, 2008).

Segue-se em paralelo à passagem da primeira representação de YHWH à segunda, um gradual abandono da prática dos sacrifícios, tanto quanto uma paulatina dissociação entre a esfera do divino (simbólica e moral¹³⁵) e a esfera da materialidade ou da natureza. Segundo a interpretação de René Girard, esse foi o primeiro passo para o abandono do mecanismo do “bode expiatório”, “mecanismo da violência de todos contra um”, como forma de regulação dos conflitos sociais¹³⁶; a mitologia colocando-se pela primeira vez ao lado da vítima e contra a coletividade. Segundo o autor:

This divine reality does not get weaker in separating itself from violence; it acquires more significant then ever in the person of the one God, Yahweh, who encompasses all divinity and does not depend at all on what happens among humankind. This is the god who reproaches human for their violence and has compassion on their victims. Yahweh substitutes the sacrifice of animals for the first born sons and later objects even to animal sacrifices (2008, p.119)

E, ainda, antes disso:

The Jewish people, tossed from expulsion to expulsion, are certainly well placed to put the myth in question and to detect them more quickly than many other many other peoples the scapegoat phenomena of which they are often the victims. They demonstrate exceptional discernment in the matter of

¹³⁵ **Mas essa é uma moral nova, que liga o crente antes a Deus do que à coletividade. É a aliança entre um homem e Deus que funda a coletividade.** (grifo meu)

¹³⁶ “In the myth, the victim is always wrong, and his persecutors are always right [...] The biblical story refuses to take this kind of accusation seriously. It recognizes in it the typical obsession of hysterical crowds against those whom they make their victims for the least thing” (2008, p.109).

persecutory crowds and their tendency to close ranks against foreigners, those who are isolated, the crippled, the disabled of all sorts. (*Op cit.* p.114)

YHWH recebe distintas representações com a passagem do tempo, mas, como a escrita se liga à YHWH? É interessante notar que o alfabeto hebreu, usado pelos israelitas de Cira 1.000 a.C., era derivado do alfabeto fenício e, como este, sem vogais, o que impele que a leitura seja feita por um processo de interpretação complexo. É possível que esse fato tenha tido uma influência fundamental na formação de um corpo de sacerdotes-escribas especializados, responsável pela interpretação canônica das escrituras. Contudo, mais que isso, essa forma de escrita pode ter profundas implicações na própria teologia judaica. Para Ivan Illich e Barry Sanders, essa é uma escrita na qual se deve “*search with the eyes for inaudible roots in order to flash than out with his breath*”. Acreditam ainda que, no Antigo Testamento, a passagem que trata da visão do profeta Ezequiel, na qual Deus sopra a vida nos ossos secos para que eles possam viver, é, em verdade, uma metáfora para a necessidade de adicionar pela fala “a carne” das vogais às consoantes, por si só, sem vida. A passagem “Não somos feitos apenas de carne, ossos, sangue. Mas somos os nossos desejos, as nostalgias, o amor que passa por essa carne, pelo sopro maravilhoso de um vento” (EZEQUIEL 37, 1-4) é sugestiva a esse respeito.

Ler até a Idade Média significava ler em voz alta, decodificar os grupos de letras alfabéticas, recompondo a entonação e a prosódia necessariamente extirpados da escrita. Ler em voz alta é uma tentativa de aproximações de tom por uma correlação do texto com o contexto sociocultural de sua produção, por uma invocação de um conhecimento anterior das fontes e origens de seus conteúdos, por uma correlação do texto com outros textos similares, por uma imaginação das intenções do autor quanto à dicção, e assim por diante. Mas o que ocorre no caso de um contexto mítico inalcançável, sobre o qual não se tem conhecimentos anteriores? O que ocorre quando a escritura é única e sem relação à nenhuma outra, e se o autor é singular e não possui realidade material além do texto? Pode-se dizer que a voz desse autor, que não tem tom, ritmo ou contexto, que não se correlaciona a corpos específicos, só poderia ser conhecida (imaginada) através da escrita – isto é, através do ato da leitura silenciosa. O Deus que se revela pelo livro é um Deus transcendente e abstrato, cuja voz emana de fora do mundo físico, de dentro da consciência dos homens ou do absoluto. Trata-se de um Deus que se confunde com o efeito da palavra escrita (ROTMAN, 2008).

É esse o Deus que demanda que os judeus libertem-se das amarras impostas pela natureza, a dependência do Nilo e de seus ciclos, e vagueiem pelo deserto em nome de algo simbólico, a liberdade, a promessa de um futuro melhor – uma aliança moral que se realiza na cronologia linear. Em termos simplórios, pode-se dizer que, após a sedentarização no Egito, no êxodo, rompe-se com a natureza e com o tempo cíclico, em nome da esfera do puramente moral e do tempo linear. Johnson comenta com respeito as diferenças das narrativas judaicas em relação à mitologia das civilizações vizinhas.

...enquanto a história do Gilgamesh [épico babilônio sumério comparado ao episódio de Noé] relata episódios isolados, a que falta um contexto moral e histórico unificador, na versão judaica cada acontecimento envolve problemas morais e, tomados coletivamente, os episódios testemunham um projeto da Providência. É a diferença entre literatura secular e religiosa e entre escrever simples folclore e história consciente, determinista. (1995:21)

O que caracteriza a tradição judaica é a descoberta de uma realidade divina que não mais se associa diretamente à ordem natural, não se associa aos cultos de fertilidade e – depois de algum tempo – nem mesmo aos sacrifícios. Trata-se de um Deus transcendente em relação à vida material, um Deus que é inteiramente conceito. Utilizando a categorização de Charles Sanders Pierce, poderíamos dizer que é um Deus que é o puro objeto do simbólico (conceito que é convencionalmente referido por significantes que não têm qualquer semelhança ou continuidade com eles) que vêm a se opor paulatinamente a deuses icônicos e indiciáticos (representações que ainda guardam alguma semelhança ou continuidade com o significante que as representam). Daí a significação dramática do episódio bíblico da adoração do Bezerro de ouro, à qual Moisés responde quebrando as tábuas das leis escritas pelo próprio Deus. Nas palavras de Régis Debray, “a Bíblia foi brilhante, como documento político, em fabricar uma origem para inventar um destino”; e entre a origem e o destino, o próprio tempo linear.

Deus se apresenta a Moisés por uma enigmática fórmula “Eu sou o que sou”, também traduzível por “Eu sou aquele que é”. A primeira tradução do texto vem do Grego, o original em Aramaico-Hebreu era “ehyeh aher eheyeh” – dado o fato de que o verbo não existia no Hebreu e no Aramaico pré-exílio, senão no futuro, a tradução correta deveria ser “Eu serei o que será” ou ainda “Eu sou o existente, que segue existindo”. A escrita, por resgatar a fala do esquecimento – o destino de tudo o que é efêmero e não deixa rastros – permite que se imagine uma fala que atravessa os tempos, inventando a ideia de um futuro perpétuo e interminável, tanto quanto a ideia de uma aliança (um contrato) imutável.

Essa percepção de uma continuidade induzida pela escrita, inerente à declaração autorreferente da existência de Deus, é aumentada na transposição da palavra falada para a escrita. A ideia da ocorrência da criação de um objeto pela fala de seu nome é um princípio ontológico profundamente arraigado na Torah desde o seu início, como se vê pelo episódio em que Adão nomeia os animais, ou quando “Deus disse: ‘faça-se a luz’ e a luz foi feita” (Gênesis 1:3). O princípio, segundo o qual a nomeação de um ente precede e determina a sua existência, subverte a suposta externalidade e independência da linguagem em relação àquilo que ela descreve (“no início era o verbo”). Assim, não apenas a escrita exige a pré-existência de um ser, mas a própria palavra cria esse ser, gerando um efeito circular, que permite definir ou criar algo em termos de si mesmo.

Finalmente, há a questão da relação entre as representações visuais em relação ao alfabeto. Entre as religiões do livro, o judaísmo e o islamismo foram fiéis ao segundo mandamento, que interdita toda representação de YHWH/Allah, ao contrário do cristianismo, que não pode fazê-lo em face do Cristo físico. A diferença de outras formas de escrita, como os hieróglifos egípcios, os caracteres chineses, os glifos Maias, os símbolos matemáticos ou as notações musicais, a escrita alfabética é a única que não possui qualquer relação pictórica com aquilo que representa. Fica posta a questão: não seria a invisibilidade de YHWH um epifenômeno de suas origens alfabéticas? (ROTMAN, 2008)

Émile Durkheim enfatiza a precedência do ritual – *locus* da efervescência coletiva onde os indivíduos percebem algo que os ultrapassa: a sociedade, a comunidade, a igreja, o todo que se plasma na figura de um Deus – na produção e sacralização de certas categorias do entendimento que caracterizam as diversas culturas e fundamentam as muitas instituições sociais. Ora, o que caracteriza o ritual hebreu é ser um ritual de leitura, em que a consciência individual substitui a “efervescência coletiva”. Segundo Brian Rotman:

On the former [Jewish mystical and philosophical thought], one has the written scroll on the Torah as a sacred fetish object, subject to ritual, revered as animated by a spirit, kept in inner sanctum of the holy of holies, guarded originally by winged warriors, and carried ceremoniously into prayer; an originary of God and His alphabetic text transformed within Kabbalistic writings into narrative of God’s employment of the letters to make (write) the world into being. On the latter, a more rationalistic rabbinical strand celebrated the alphabetic principal itself over its function of writing down the sound of speech. (ROTMAN, 2008, pp.123-124)

A visão do cosmos por de trás da escrita dos Gregos

Sócrates – Não deveríamos começar a educação musical antes da ginástica?

Adimanto – Sim, é claro.

Sócrates – E nas músicas você inclui ou não histórias (logos)?

Adimanto – Eu incluo.

Sócrates – E as histórias são de dois tipos, as verdadeiras e as falsas?

Adimanto – Sim

Sócrates – A educação deve fazer uso de ambas, mas primeiramente das falsas?

Adimanto – Não compreendo o que queres dizer.

Sócrates – Não compreendes que iniciamos contando mitos (muthus) infantis e que os mitos são tomados, em sua totalidade como falsos, mas que também há verdade neles? E assim, devemos usar dos mitos com as crianças antes da ginástica.

Adimanto – Isto é verdade. (PLATÃO, A República, Livro II)

Até o início do Século XIX, tratou-se o nascimento do pensamento racional na Grécia como um evento pontual, como se no século VI a.C., de uma vez por todas, os jônios tivessem descoberto os princípios da razão, que a ciência não teria feito senão levar adiante. Nas palavras de Jean-Pierre Vernant:

Na Escola de Mileto, o logos ter-se-ia pela primeira vez libertado do mito como as escaras caem dos olhos do cego. Mais do que uma mudança de atitude intelectual, tratar-se-ia de uma revelação decisiva e definitiva: a descoberta do espírito. Seria por isso que vão procurar no passado as origens do pensamento racional. O pensamento não poderia ter outra origem senão ele próprio. (VERNANT, 2002, p.442)

No curso dos dois últimos séculos, esse estado de coisas sofreu profundas transformações; a confiança ocidental em seu monopólio da razão foi sendo profundamente abalada, em parte devido às pesquisas sobre as conquistas intelectuais de outras grandes civilizações, como Índia e China, e em parte devido à própria contextualização sócio-histórica do pensamento grego (VERNANT, 2002). Entre o final do século XIX e o início do século XX, ocorrem dois eventos fundamentais para essa transformação: em 1864, é publicada a obra “A Cidade Antiga”, em que Numa Demi Fustel de Coulanges busca relacionar as instituições políticas dos antigos às suas crenças religiosas, e, em 1912, com a publicação de “Da Religião à Filosofia”, Francis Cornford buscou, pela primeira vez, estabelecer a ligação entre o pensamento religioso grego e o próprio nascimento da razão.

Assim, desde meados do século XIX, surgem diversos estudos históricos que vão buscar distender a cronologia do nascimento da razão. Trata-se de uma “pré-história” do pensamento racional, uma etiologia histórica das diferenças diacríticas que marcam o pensamento ocidental desde a Grécia. Isso ocorre, por meio da reconstituição de uma ruptura paulatina com o domínio de uma suposta mitologia oriental, no bojo da passagem de uma cultura de transmissão oral para uma cultura de transmissão escrita, e da formação da cidade como forma predominante de organização sócio-política.

O ponto de partida é agora deslocado para o século XII a.C., quando o poder micênico desaba ante as tribos dóricas que irrompem na Grécia continental. Quando, junto com a dinastia grega, perece toda uma forma de vida sociocultural que aproximava os gregos de seus vizinhos orientais – desaparecendo o tipo de realeza personificada no Rei divino em torno do qual se organizava “o mundo”. A partir daí, têm início uma transformação do universo espiritual e das atitudes psicológicas do homem grego, a morte do Rei divino preparando durante o longo período da chamada Idade Média grega o aparecimento da invenção política da cidade (*polis*) e a marcha da laicização do pensamento a que alguns chamarão o nascimento da Razão. A própria razão é agora percebida como tendo aparecido fragmentada, cada autor avançando um de seus aspectos, antes da grande síntese do período clássico.

Usualmente, a cronologia desse avanço é orientada a partir dos pontos notáveis representados pelos autores que a Grécia legou para a história. Permitidas algumas variações de ênfase e especificações, essa passagem é apresentada, mais ou menos, segundo o enredo geral que esboça de forma tão simplificada quanto o possível:

Primeiro, surge a poesia, também chamada de “mitologia savant”, iniciada por Homero e indo até Píndaro, este unificando os muitos e dispersos mitos de transmissão oral, cristalizara para eles uma arquitetura de coerência superior, fazendo-os conviver sob o domínio elevado da razão, assim como os cidadãos, provenientes de todas as partes, o fariam mais tarde na cidade grega. Eliot Smith resume a importância da obra Homérica para a quebra das unidades políticas locais e o surgimento de uma unidade pan-helênica:

In Greece [...] the intimate connection of religion with the organization of the family and the state was modified and made less exclusive at relatively early date, by the Pan-Hellenic conceptions which find their theological expression in Homer. If the Homeric poem were the Bible of the Greeks, as has so often been said, the true meaning of this phrase is that in these poems utterance was given to ideas about gods which broke through the limitations of local and tribal worship, and held forth to all Greeks a certain common stock of religious ideas and motives, not hampered

by the exclusiveness which in the earlier stages of society allows of no fellowship in religions that is not also a fellowship in the in the interest of a single kin or a single political group. (Smith, 1894, p. 31)

Passando por um desvio, teríamos os autores clássicos da tragédia que, a partir do repertório mitológico fornecido pelos poetas, urdem enredos complexos capazes de conjugar a potência originária do simbolismo mítico à harmonia de uma arquitetura racional e estetizante. Na tragédia, toda lírica seria concebida como espelhamento imagístico e conceitual da música, jogo de imagens e proto-imagens, visibilidades e invisibilidades – de forma que, mesmo tendo por tema a dor causada pelo inexorável destino que é reservado aos que perderam a unidade com os deuses (indivíduo prometeico), não deixasse de suscitar prazer estético, ao modo do que ocorre na dissonância musical¹³⁷. Tragédia que se encontraria em seu estado mais característico em Esquilo, passando, com Sófocles, a ter um caráter mais representativo e um maior refinamento psicológico, antes que, finalmente, em Eurípides, abrindo o caminho da nova comédia ática, entrasse em um processo de secularização, que transforma paulatinamente o antigo culto religioso em espetáculo cívico de crítica política¹³⁸.

Em seguida (e esse “em seguida” não é necessariamente cronológico), costuma-se falar da filosofia dos “pré-socráticos”, junto a toda uma diversidade de filósofos: os físicos, os atomistas, os médicos, os historiadores e os sofistas, em sua maioria, habitantes das bordas do mundo grego, em ruptura com os reinos e impérios do oriente ou, ainda, nas zonas de expansão das colônias gregas, vítimas de guerras e invasões – clarões de uma razão que se afirma no encontro com a alteridade. Em diferentes graus e de diversas formas, se irá, por um lado, rejeitar as explicações dos fenômenos naturais baseadas no sobrenatural e no maravilhoso – identificado nas formações políticas orientais –, e, por outro, romper com a lógica da ambivalência, passando a buscar no discurso uma nova coerência interna e uma definição rigorosa dos conceitos.

Em relação ao caso particular dos historiadores – que merecem ênfase especial no presente trabalho – pode-se dizer que é comum tratar Heródoto como o iniciador de umas descrições minuciosas de costumes, e Tucídides como o iniciador da história objetiva das relações políticas – são apresentadas reflexões anteriormente feitas a respeito dos historiadores. Em

¹³⁷ NIETZSCHE, 2006, p.50 e141.

¹³⁸ Eurípides teria, no espírito sofista, participado ativamente de um processo de secularização da tragédia, lutando contra os deuses da religião tradicional. Segundo Jaeguer: “aparecem em Eurípides pela primeira vez, como dever elementar da arte, a vontade de traduzir nas suas obras a realidade tal como a experiência a proporciona.” (2003, p. 397).

tudo caso, é sumamente importante lembrar que esses discursos históricos não possuíam de nenhum modo a ideia de um tempo histórico linear e dotado de um sentido. A representação do tempo que domina é a do ciclo, que faz reaparecer as mesmas situações de tempos em tempos, o que justificaria registrar os seus sucessivos estados para melhor prevenir as gerações futuras do rumo dos acontecimentos.

Surge então Sócrates, que ao se tornar o herói dos diálogos platônicos, emite o primeiro balbuciar de um conhecimento verdadeiro sobre o sentido do ser, substituindo a questão ontológica da filosofia grega de até então por uma pergunta onto-teleológica. Com Platão, o ateniense, e a fundação da Academia em 387 a.C., institui-se finalmente uma ordem da razão, em consonância com a cidade; essa ordem, ainda precária, estará sujeita a diversas transformações, mas já determina a primeira síntese constitutiva da racionalidade ocidental. Como diz Faye:

[...] é preciso um século para que o nome ‘filósofo’, sem dúvida, inventado por Heráclito de Éfeso, encontre o seu correlato na palavra ‘filosofia’, sem dúvida inventada por Platão, o Ateniense; ‘Ásia, Itália, África são as fases odisséicas do percurso que religa o *philosophos* e a filosofia. (Faye *apud* DELEUZE e GUATTARI, 1991, p. 115).

Platão criticará a poesia como veículo de falsas asserções, buscando constituir critérios para distinguir o saber bem fundado:

C’est là Le sens de La critique platonicienne de la poésie. Cette critique ne rejette pas absolument la poésie, elle rejette seulement la prétention d’une poésie qui revendiquerait une vérité propre, originelle, subsistant en dehors ou même au-dessus de la philosophie [...] Dans un sans savoir réellement, la poésie imite le vrai savoir. La poésie est essentiellement mimétique. Cependant elle est imitation, mimesis, de la de la philosophie seulement aussi longtemps qu’elle admet que la philosophie lui imprime son caractère. [...] la poésie devient alors, imitation d’une imitation. (EUGEN FINK *apud* SAMPAIO, 2002, p.108).

Por último, o estagirita, através da noção de adequação, iria mais longe, tanto no que se refere à instauração de raciocínios empiricamente embasados, quanto por criar as bases da lógica formal. Aristóteles utilizará seres míticos, por exemplo, o “Bodecervo”, como operadores lógicos (expoentes de uma classe vazia), e definirá, na Poética, o mito-enredo como alma da tragédia. Sendo o mito “o agenciamento sistemático dos fatos como história”, que não é o conteúdo da história contada, mas sim o produto de uma construção organizada, a arquitetura secreta que toda história deve ter para fazer sentido, que permite que cada nome ou trecho referido evoque logo uma ideia do todo da história, fixado na memória individual ou coletiva.

É, pois, incontestável que a concepção grega do homem e do cosmos se “secularizou”, ou “laicizou”, paulatinamente, e que o universo, repleto de “agências” e afetos divinos, foi esvanecendo frente às ações humanas. Enquanto, nos chamados séculos homéricos, a narração se organizava em torno dos personagens divinos, os personagens humanos sendo mesmo reduzidos a essências ou estereótipos; na época clássica – no século V – o homem, cidadão-guerreiro, que debate na ágora e defende seus direitos nas batalhas, assume responsabilidade por seu destino. Ao mesmo tempo, os gêneros artístico-literários e as instituições políticas e sociais ganham novos significados e se expressam por novas formas: a tragédia, antes um rito religioso, transmuta-se em cerimônia de cunho cívico; a comédia, ante o divertimento bufo, torna-se sátira política; se estabelecem a história e a geografia em lugar da logografia – as narrações a respeito de um cenário legendário e de genealogias mitológicas cedem lugar a descrições minuciosas da paisagem natural, dos costumes dos vários povos e das razões políticas das guerras; vêm a lume a medicina, que passa a investigar as causas das doenças sem recorrer aos oráculos e artes divinatórias; e também a filosofia dos físicos que, bebendo da fonte da mitologia animista, torna-se uma investigação racional sobre a causa dos fenômenos. Por outro lado, a retórica deixa de ser privilégio das famílias aristocráticas para se tornar o meio pelo qual todo cidadão-guerreiro passa a poder usar em defesa de seus interesses e opiniões; como a filosofia, que se afasta dos mitos orfeônicos e dos cultos de sociedades secretas, para se tornar a arte das questões e respostas, da disputa pública entre os pretendentes ao saber mais verdadeiro, capaz de definir os domínios à jurisdição suprema (CHÂTTELET, 1973).

Encontram-se relacionados nessa passagem: (1) o desenvolvimento de uma forma específica de escrita; (2) o nascimento de um tipo inteiramente novo de especulação, quer se trate a respeito das relações entre ideias, quer se trate sobre os fenômenos naturais; e (3) o nascimento da cidade como forma de organização sócio-política.

Eric Havelock foi um dos primeiros a propor a importância cognitiva do letramento para a ocorrência do “milagre grego” – abordagem que irá aparecer, de forma implícita ou explícita, na obra de diversos autores, entre os quais: Rosalind Thomas, Milman Parry, Jack Goody, Luc Brisson, Geoffrey Lloyd, entre outros. A análise de Havelock se centra na crítica de Platão a Homero e à tradição oral. O autor considera que a principal razão de existência da mitologia é preservar o conhecimento coletivo do grupo social através das gerações. Desse modo, argumenta que uma vez sendo mais fácil a memorização de narrativas que tratem de atos, os

poemas seriam, por excelência, narrativas de ações circunstanciadas. Desse modo, seria impossível às culturas de transmissão oral fazer afirmações atemporais e universais, incluindo afirmativas com o verbo ser (*einai*), como: “os ângulos de um triângulo são equivalentes a dois ângulos retos”.

Ainda segundo o autor, a criação do alfabeto grego teria mudado esse estado de coisas em um período relativamente curto. A introdução de um conjunto de signos visuais, correspondendo diretamente aos sons, teria contribuído para o surgimento de novos modos de pensamento e de composição, incluindo a topicalização e o surgimento de categorias lógicas. Torna-se possível fazer proposições abstratas. Os textos são percebidos como tendo uma estrutura e, paulatinamente, as próprias realidades às quais se referiam os textos, sendo representadas por estes, passam também a serem percebidas como estruturadas, isto é, como parte de um cosmos organizado. A nova linguagem permite substituir agentes por forças e essências impessoais. Contudo, resta a seguinte questão: tendo em conta que a escrita não foi um privilégio grego, por que o “milagre grego” não teria ocorrido em outro lugar?

Segundo Eric Havelock e Marshall McLuhan, essa revolução não poderia ter ocorrido sem o tipo de alfabeto criado pelos gregos. À diferença da escrita silábica Fenícia da qual deriva – que necessita de um grande trabalho de contextualização para decodificar qualquer escrito – o alfabeto grego é fonético, registrando todos os sons necessários para a compreensão da “fala” transcrita. Esse fato teria facilitado a escrita e a leitura, possibilitando o espraiamento da literatura (ao contrário de permanecer condicionados à interpretação dos sacerdotes-escribas em um só *corpus*, como no caso hebreu, ou de uma burocracia proto-imperial em escritos técnicos-instrumentais, legais e contabilísticos, como no caso Fenício). A escrita grega constitui-se em uma perfeita representação visual dos sons da fala.

Rotman nos lembra, entretanto, que a escrita não registra exatamente todos os sons da fala, mas apenas o som mínimo constituinte das palavras. Omitindo toda uma prosódia das vocalizações – ênfases, pausas, ritmos, silêncios – sendo assim, falha em registrar os múltiplos afetos, atitudes e contextos expressos pela fala. É, pois, possível que o reconhecimento das diferenças entre a mensagem falada e a escrita tenha tido um importante papel no desenvolvimento da literatura grega, em que se constituem oposições como: razão e emoção; argumentação racional e encantamento pelas palavras; inteligível e sensível; *psyché* e *soma*, *logos* e *muthus* etc. Tal se daria, em primeiro lugar, na arena política, quando se passa a distinguir o autor de um discurso daquele que o pronuncia. Da mesma forma, ocorre com a

tragédia, que passa a fazer com que um ator interprete a fala escrita por um autor. As questões, abertas pelas possibilidades persuasivas da retórica e pela falsificação mediante a mimeses teatral, irão, sem dúvida, prover de um enquadramento crítico anti-sofístico e anti-poético dos escritos de Platão.

Antes da escrita, os poetas atribuíam suas palavras à inspiração por deuses fora de suas mentes, tratava-se, como nos cultos dionisíacos, de uma possessão, em que o homem era comandado (“cavalgado”) por um ser de uma natureza que lhe era totalmente externa. No tempo de Platão, os deuses que comandavam os homens, estavam quase completamente silenciados, e as mensagens escritas eram a expressão de um “Eu” internalizado. Segundo Vernant:

Então, a *psyché* não é mais, como em Homero, esta fumaça inconsistente, esse fantasma sem relevo e sem força que exala do homem em seu último suspiro, mas é uma força instalada no interior do homem vivo, sobre a qual ele se prende e que ele tem o dever de desenvolver, de purificar, de liberar. Transformada no homem nesse ser demoníaco com o qual o sujeito procura coincidir, a *psyché* apresenta toda consistência de um objeto, de um ser real podendo existir fora, de um ‘duplo’; mas, ao mesmo tempo, ela faz parte do próprio homem, define nele uma dimensão nova que ele deve conquistar e aprofundar incessantemente, impondo-se uma dura disciplina espiritual. Ao mesmo tempo realidade objetiva e experiência vivida na intimidade do sujeito, a *psyché* constitui o primeiro quadro que permite ao mundo interior objetivar-se e tomar uma forma, um ponto de partida para a edificação da estruturas do ‘Eu’. (VERNANT, 2002, pp. 435-436)

É comum atribuir essa passagem aos cultos de sociedades secretas, como o Orfismo, que como se sabe influenciou profundamente o pensamento de Platão. É difícil pensar, todavia, que a experiência da escrita e da leitura, da fixação das ideias de um “eu” no papel, para serem transmitidas por diferentes circunstâncias fora do seu contexto de produção, não tenham contribuído para a possibilidade de objetificar esse eu, interior ao homem. Essa é a posição de Eric Havelock e Marshall McLuhan. Segundo os autores, extraindo da fala a ideia fundamental da unidade constituída pelos fonemas, em si mesmo a-significantes, e desta forma segmentando o fluxo da fala em uma mensagem fixa, reproduzível, examinável e livre de contexto, o aparato da escrita criou o enquadramento semiótico e psicológico do pensamento abstrato grego.

A mente, primeiro percebida como um princípio, um ser abstrato em oposição à paupabilidade da carne, se tornará, depois, um princípio gerativo das ações, autora das ideias

e pensamentos de um indivíduo¹³⁹. Ao criar a ideia de um “Eu em separado”, encerrado no interior do homem, a nova linguagem possibilitou igualmente enxergar um mundo desencantado, apartado da “agência” divina. Assim, substitui-se uma compreensão animista que tendia a explicar os fenômenos naturais como relações entre agentes pela afirmação de forças e princípios impessoais. Por outro lado, será necessário mediar as relações entre os “Eus” no reino das opiniões, ou seja, criar critérios para estabelecer qual é a opinião melhor fundamentada – não se tratava aí de uma questão de autoria, mas de autoridade, de criar formas de submeter o poder político ao saber.

Para bem compreender essa passagem, é necessário atentar para o uso que os gregos faziam de seu alfabeto. Teria este principalmente uma função técnica e instrumental, para facilitar a troca comercial e a governança, ou, ao contrário, seria predominantemente usado com fins artísticos e literários? Qual é a relação entre a escrita e a cidade?

Entre os séculos XII e VI a.C., a civilização da Helade viveu dominada por pequenas realezas feudais. As famílias nobres exerciam sua autoridade política, religiosa, jurídica e econômica sobre pequenos povos de agricultores, artesãos e pescadores. Enquanto as terras bárbaras eram dominadas por vastos impérios de base agrícola, em que déspotas identificados a figuras divinas, apoiados por castas militares, sacerdotais e técnico-administrativas impunham seu domínio a grandes populações (CHÂTELET, DUHAMEL E PISIER-KOUCHNER, 2000).

A adoção da circulação monetária (a partir da Lídia)¹⁴⁰, ao lado da constituição da cidade como novo modo de organização sociopolítica e do amigo como novo tipo psicossocial¹⁴¹, foram sem dúvida, fatores relevantes para o “milagre grego”. Durante a época feudal da Grécia, havia violentos conflitos tanto entre as grandes famílias, quanto entre as populações rurais e a crescente população das cidades. Em diversas partes da Helade, os envolvidos nos violentos combates concordaram em solicitar que um homem conhecido por sua sabedoria

¹³⁹ É interessante notar que os primeiros usos da escrita entre os gregos ainda serviam a uma percepção animista de mundo. Por volta do VIII a.C., os gregos usavam a escrita para indicar a propriedade ou a origem da manufatura de objetos – como em “Eu sou a xícara de Nestor” ou “Eu fui feito por Glauco” – e em textos funerários inscritos em objetos – como em “Eu sou a comemoração de Korakos”. De toda forma, os primeiros escritos invocavam o extra-humano, registravam – instituíam – as falas de seres ‘inanimados’.

¹⁴⁰ Segundo o Classicista Richard Seaford, a monetarização da sociedade grega teve um papel fundamental na formação da filosofia pré-socrática, oferecendo um modelo para a separação entre objetos captados pelos sentidos e o seu correlato abstrato.

¹⁴¹ Segundo Deleuze: “Por rejeitar qualquer transcendência bárbara, as sociedades gregas, as cidades (mesmo no caso das Tiranias) formam campos de imanência. Estes são preenchidos, povoados por sociedades de amigos, isto é, rivais livres, cujas pretensões entram a cada vez num *agôn* de emulação e se exercem nos domínios mais diversos: amor, atletismo, política, magistraturas” (2006, p.154).

fixasse as regras do jogo social. Tudo isso ocorreu em Atenas por volta de 600 a.C., quando Dracon e, em seguida, Sólon, foram encarregados de organizar a vida social determinando as regras relativas aos conflitos, delitos, crimes etc.

As regras costumeiras, que eram deixadas a cargo das interpretações dos tribunais e julgadas secretamente, passam a ser substituídas por textos claros e públicos. Foi Dracon quem exigiu que os juízes tornassem conhecidos os argumentos que legitimavam suas sentenças. A lei – como princípio de organização política e social concebida como texto elaborado por um ou mais homens guiados pela reflexão, e aceita pelos que viriam a ser objeto de sua aplicação, alvo de um respeito supremo, mas que não exclui modificações minuciosamente controladas –, foi a grande invenção política que permitiu o surgimento da cidade. Contudo, é preciso lembrar que os gregos consideravam que a sociabilidade era um dado natural, de modo que não se tratava de fundá-la, mas, ao contrário, de, tomando-a como fundamento, refletir sua forma mais pura, para então codificá-la, ordená-la. (CHÂTELET, DUHAMEL E PISIER-KOUCHNER, 2000).

Tudo se passa como se o pensamento (não por acaso chamado: reflexão, especulação etc.) grego – tomando, de forma não inteiramente consciente, os processos de escrita e leitura por modelo e metáfora¹⁴² – uma forma especular em relação a determinados aspectos, necessariamente parciais, de alguma ordem mais ampla de realidade perdida e inacessível. Como se, do complexo jogo de espelhamentos imperfeitos e recomposições de fragmentos, assim permitido, surgisse, em toda sua riqueza de matizes, a vasta produção intelectual da Grécia Clássica.

Entre o Deus transcendente e a comunidade cívica: apontamentos para uma análise do cristianismo patrístico como síntese cultural.

- No princípio era o Verbo e o Verbo era Deus e o Verbo estava com Deus. (João 1:1)... E o verbo se fez carne e Habitou entre nós. (JOÃO 1:14)

- Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste? (JESUS DE NAZARÉ *apud* MATEUS 27:46)

O problema dos contatos entre o cristianismo, em sua primeira fase de difusão, e a filosofia grega foi objeto de um sem número de estudos. Esse problema tendeu a ser enquadrado nas

¹⁴² Penso que a escrita tem a esse respeito um papel central, contudo não se deve ignorar o papel da geometria e da notação musical, que não inclui no presente trabalho apenas por falta de tempo e por não querer torná-lo ainda mais longo.

temáticas mais amplas: da relação entre a teologia do cristianismo e elementos advindos da cultura grega e, de forma mais estritamente histórica e sociológica, da difusão da doutrina espiritual cristã em meio à organização sócio-política do Império Romano¹⁴³. Por outro lado, o cristianismo é, de acordo com a sua própria escatologia, a inauguração de uma nova fase da histórica humanidade – qualificativo ganha pela primeira vez uma extensão universal –, dada pelo cumprimento da palavra profética contida no Antigo Testamento.

Assim, vemos entrelaçadas três questões fundamentais: (1) a relação entre os valores de uma nova doutrina espiritual com práticas seculares advindas de outro meio cultural¹⁴⁴; (2) a construção da percepção histórica de um evento como “encenação trágica” de uma profecia escrita, onde o próprio Deus imaterial (o verbo), feito carne, assume a condição trágica (de

¹⁴³ Segundo o paradigma interpretativo filológico instaurado no século XIX, a paulatina evangelização da sociedade greco-romana teria se dado concomitantemente a um processo de helenização da religião cristã; e, dessa forma, teria havido uma apropriação por parte do cristianismo, tanto das formas literárias pagãs, quanto dos instrumentos culturais próprios à filosofia grega, em todos os seus níveis, fundindo-se o universo espiritual cristão às práticas sócio-políticas romanas (Moreschini, 2008).

Ao invés de pensar o cristianismo como uma cisão de um judaísmo “estático”, deveríamos pensá-lo como parte de um judaísmo que se modificava de maneira bastante radical no século I d.C., no bojo de um processo continuado de helenização e de domínio político Romano. Muitos judeus esperavam, de diversas formas, uma grande intervenção divina. Embora em sua maioria não fossem governados diretamente por Roma, ainda se viam vivendo sob a autoridade de uma força estrangeira não judaica. Assim acreditavam que IHWI iria intervir para libertá-los, assim como havia feito muitas vezes no transcurso da narrativa do Antigo Testamento. Alguns esperavam não apenas por um milagre político, mas pela chegada de um novo tempo, o “Reino de Deus” (Hill, 2009).

Roma, dando continuidade ao processo laicizante grego enfraquece paulatinamente os laços que existiam entre por um lado, a religião, e por outro, o direito e a política. Pode-se dizer que Roma leva ao ápice o pragmatismo do pensamento e da prática política. Os enunciados jurídicos e os questionamentos filosóficos colocam-se a serviço da perpetuação das instituições romanas, que determinam a comunidade por ela regida com base em um vínculo jurídico e numa ordem política estritamente determinada (Fustel de Coulanges, 2004).

¹⁴⁴ Desde seus primeiros séculos, o cristianismo põe – notadamente através de São Paulo que comenta e ordena a palavra de Cristo – um problema decisivo que advém de sua dupla origem, a saber, o problema da relação entre o crente e a ordem política temporal. A fórmula “Dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” ilustra a prescrição canônica, mas não dá conta dos inúmeros casos em que os princípios nos quais se baseia o poder temporal e o dever espiritual se chocam no decorrer da história. Nas palavras de Châtelet: “O crente está dividido, dilacerado entre a coletividade a qual pertence de fato e a comunidade de fé a qual adere: tanto mais dividido quando essa comunidade lhe exige a ação de evangelização. A aceitação santa do martírio, os delírios eremíticos, não podem ser mais do que soluções excepcionais” (Châtelet, Duhamel, Pisier-Kouchner, 2000).

Fustel de Coulanges resume notavelmente o novo sentido religioso que emerge com o cristianismo: “Os esforços das classes oprimidas, a decadência na casta sacerdotal, o trabalho dos filósofos, o progresso do pensamento, haviam abalado os velhos princípios da associação humana. Fizeram-se incessantes esforços por libertar o homem do império desta velha religião, na qual já não se podia acreditar; o direito e a política, assim como a moral, desprenderam-se pouco a pouco de suas cadeias. [...] se a sociedade já não se governava pela religião, isso resultava sobretudo de a religião já não possuir força. Ora, chegou o dia em que o sentimento religioso recobrou a vida e adquiriu vigor, e então, dentro do cristianismo, a crença reapoderou-se do homem no comando de sua alma. Não ia renovar-se aqui a antiga confusão entre governo e sacerdócio, entre fé e lei? [...] Com o cristianismo, não só o sentimento religioso se reavivou, mas tomou ainda uma expressão mais elevada e menos material. Enquanto outrora se haviam fabricado deuses da alma humana ou das grandes forças físicas, começou-se agora a conceber Deus como sendo, por sua essência, verdadeiramente estranho à natureza humana, por um lado, e ao mundo, por outro lado.”

abandonado) para redimir e afirmar sua aliança com o homem¹⁴⁵; e (3) a ideia da inauguração de uma nova etapa da história – na qual está embutida a ideia de uma história, extensiva a toda humanidade, divisível em etapas ascendentes¹⁴⁶.

É possível pensar o cristianismo patrístico como uma tentativa de conciliação, ou de síntese, das inovações produzidas pela tradição judaica – respectivamente: (1) o Deus transcendente; (2) a palavra profética, unindo YHWH e um Povo Prometido; (3) o tempo linear, realização cronológica da aliança – e a cultura grega clássica romanizada – respectivamente: (1) a *polis*, tornada civitas; (2) a ideia do texto e do cosmos como estruturas coerentes ligadas por um processo de espelhamento imperfeito, dada a incapacidade do homem reconstituir a totalidade perdida; (3) o tempo dividido em “idades” sucedendo-se em ciclos.

Uma exposição sistemática dos eventos históricos que comprovam essa tese superaria, em muito, as pretensões desse ensaio – mesmo porque, significaria sair do tema da escrita da, ou na, história. Assim, contentei-me em, apenas a título de *insight*, indicar, ainda que de forma demasiadamente esquemática, alguns aspectos de ambas as culturas (judaica e grega) que o cristianismo se vê obrigado a conciliar, bem como em registrar nas notas de pé de página, apontamentos e citações sugestivas a respeito do modo pelo qual o cristianismo haveria operado essa síntese.

ANEXO II

As Principais Escolas de Estudos Mitológicos

A palavra “mito” só passa a ser utilizada pelas línguas modernas, a partir de fins do século XVIII¹⁴⁷, ao mesmo tempo em que começam a se renovar as perspectivas sobre as narrativas

¹⁴⁵ Ginsburg afirma: “Que a imagem de Jesus – a que mudou a história do mundo – era profundamente impregnada da identificação com o ‘servo de Deus’ do Deutero-Isaías [via a Tradução dos Setenta, da Torah para o grego], é absolutamente certo. Igualmente certo é que essa identificação foi compartilhada pelos redatores dos evangelhos. Mas também o era por Jesus? Joachin Jeremias, seguindo uma pista do epíteto [grego], com o qual se qualificava Jesus, significava ‘servo de Deus’ e não ‘filho de Deus’ pretendia ‘caracterizá-lo desde o início como o servo de Deus profetizado em Isaías 42-53’; [...] e concluiu, com base em fortes indícios, que o próprio Jesus se considerava o ‘servo de Deus’ profetizado pelo Deutero-Isaías” (GINSBURG, 2001, pp.110-111)

¹⁴⁶ “The transition from the Old Testament to the New, and the notion of a Kingdom of the Father, succeeded by the kingdom of the Son, with a Kingdom of the Spirit to follow, were examples of this. It has been suggested that the modern progress owes something to the fact that Christianity had provided a meaning for history and a grand purpose to which the whole of creation moved. In other words, the idea of progress represented the secularization of an attitude, initially religious, which led to a fine fulfillment in some future, far-off event, and saw history, therefore, as definitely leading to something”. (BTERFIELD, 1985, pp.213)

Segundo Huizinga: “Grafted upon the trunk of civilization, Christianity saw the course of history as pattern of successive empires of which the Roman Empire was to be the last” (HUIZINGA *apud* STERN, 1973, p. 296)

ora reunidas sobre o rótulo, preparando o terreno para as primeiras tentativas sistemáticas de constituição de uma ciência positiva que as tomasse por objeto no decorrer do século XIX – em paralelo à constituição da ciência da História. Segundo Jean-Pierre Vernant:

Duas condições eram, sem dúvida, necessárias para que fossem renovadas as perspectivas tradicionais na abordagem do mito. Era preciso inicialmente que os conhecimentos relativos à Antiguidade clássica deixassem de ser misturados ao saber geral dos doutos, que não fossem mais integrados como eram dos séculos XV ao XVIII europeus, a uma erudição cuja origem remonta à época helenística; em suma, que os fatos antigos comesçassem a ser situados à distância, tanto histórica quanto cultural. Em seguida, e principalmente, seria preciso que os mitos gregos deixassem de constituir o modelo, o centro de referência da mitologia, que fossem confrontados, pelo desenvolvimento de uma ciência comparada das religiões, com os mitos das grandes civilizações não clássicas e, pela contribuição das investigações etnográficas, à dos povos sem escrita. (Vernant, 1999, pp.190-191).

Assim foi necessário um duplo movimento para a instauração de um estudo sistemático dos mitos. Em primeiro lugar, foi preciso que os mitos gregos deixassem de constituir o centro de referência da mitologia, e pudessem ser comparados com mitos de outras grandes civilizações não ocidentais, como Índia e China, e as narrativas dos povos sem escrita com que a Europa entrava em contato, o mito fosse pensado como um nível do pensamento em geral. Em segundo lugar, foi preciso que o mundo clássico passasse a ser pensado como um mundo particular, separado do nosso, e a própria autoridade dos antigos fosse relativizada – o que foi possibilitado com o início dos estudos de filologia histórica.

Desde o início do século XVIII, Joseph-François Lafitau e Fontenelle já haviam estabelecido um paralelo entre “as fábulas dos selvagens americanos e dos antigos gregos”, mas não se tratava de ‘nós’, os absurdos das fábulas não poderiam abalar a razão, nem sequer deveriam ser interpretados, apenas interessava a origem daquele engano – para Lafitau, a corrupção e decadência religiosa, “as ideias carnavais”; para Fontenelle, uma inclinação natural ao desenvolvimento das religiões e da arte¹⁴⁸ (M. DETIENNE, 1998, p.24).

¹⁴⁷ “De tels récits, qui semblent correspondre à type déjà connu chez les Grecs e romains, s’appellent ‘fable’ (tiré do latim) ou ‘mythe’ (tiré du grec) – un système de mythes ou une doctrine sur eux constituant une mythologie. En fait, c’est ce dernier mot qui est premier emprunté par les langues modernes, apparaissant en français dès 1403 et en anglais dès 1462, tandis que le mot mythe n’est attesté en français qu’en 1803 et en anglais en 1838, dans une forme écrite d’abord ‘mythe’ et qui semble un emprunt du français.” (LEVITT, 2005, v.29, n. 2. p.7).

¹⁴⁸ Entre eles, contudo, o mito não constituía ainda um escândalo capaz de abalar as bases do pensamento racional. Nas palavras de Detienne: “Quer venham dos iroqueses ou dos gregos, as fábulas nunca são nada além de excrescências, um corpo estranho, uma sujeira interna; elas fazem jus à mesma condenação moral. Contudo, a sua ‘conformidade’ não provoca nenhum escândalo. Lafitau faz os lacedemônios passearem pelos povoados iroqueses e os hurões pela Atenas de Cécrope ou de Plutarco, indiferentemente sem qualquer intenção de tornar os gregos selvagens ou de helenizar os selvagens americanos.(...) Nenhuma emoção em Fontenelle que, aliás,

Por outro lado, início dos estudos de filologia, especialmente na Alemanha, cria uma cisão radical entre a história moderna e aquela dos antigos, ao mesmo tempo em que o romantismo alemão, e, mais tarde, o hegelianismo, passaram a enfatizar noções como Volk, Volkgeist e Weltgeist que, prefigurando nosso conceito de cultura, podiam ser aplicadas ao imaginário mítico dos gregos. Em uma passagem em que exalta o seu mestre Johann Heinrich Voss, o historiador alemão Barthold Niburg – um dos maiores responsáveis pela quebra da autoridade dos autores clássicos¹⁴⁹ – escreve:

By being able to discover in the classical writers what they themselves had taken for granted, their conceptions of the earth and goods, their household habits and their way of life, Voss began a new epoch in our knowledge of antiquity. He understood and interpreted Homer and Virgil as if they were his contemporaries, separated from him only by an interval of space. His example has been an inspiration to many [...]

Nas palavras de Stern:

Likewise one would have to study the adaptation of philology to history, and the permeation of both by the newly won sense that every people has its unique character and development, rooted in its speech and revealed in its myth (1976, p.17)

Os dois movimentos – comparação entre mitos de tradições distintas e relativização da autoridade dos antigos – se encontram em fins do século XVIII. No final do século XVIII, com o aperfeiçoamento das análises das flexões, a comparação filológica entre línguas muda de função. Não mais se pretende alcançar o que cada uma das línguas comporta de uma memória ancestral comum (a Babel) ou comparar as diversas línguas para checar suas múltiplas influências, mas, ao contrário, busca-se compreender em que medida as línguas se aproximam ou afastam-se, quão transparentes são umas às outras e como é possível reconstituir os significados de determinada língua a partir de outra. Trata-se assim de, através de uma análise objetiva de elementos da linguagem, reconstituir um universo subjetivo oculto de onde cada uma das línguas retira a sua significação. A atitude de historiadores como Neibuhr em relação aos textos históricos do passado é da mesma natureza.

À medida que a história, seguindo a filologia, abandona a investigação sobre as origens primitivas e o mero comparatismo entre tradições, a mitologia vai lentamente ocupando esses

vive debruçado sobre as ‘tolices gregas e romanas’. Pois se a Razão simula espanto voltando-se para os primeiros homens – extremamente crédulos, já que toda história antiga não é mais do que um aglomerado de quimeras, devaneios e absurdos – ela não duvida um só instante que a barbárie, mesmo excessiva, é um estado de ignorância e de que o bárbaro é aquele que não fala a língua da Razão” (Detienne, 1998:21).

¹⁴⁹ Alguns, como Macaulay, atribuirão a Mitford esse papel (STERN, 1973:81-82).

espaços. O mito é depositado na noite dos tempos, antes da fundação do Ocidente, ao mesmo tempo em que se estende o tipo de jogos de representação, tais quais aí delineados, para as ‘bordas do Ocidente’, para os povos da periferia. Em seguida, lançando a periferia ao fundo dos tempos, e os gregos à zona de distensão analógica que se abre entre esse quadro de fundo e a entrada da série histórica, da História, antes da repetição de tal ruptura no interior da história vivida, na modernidade. O século XIX se arranca do século XVIII, criando uma nova relação entre o passado e a periferia, e o mito passa a seguir de perto a história, rumo ao presente.

Marcel Detienne distingue três principais escolas que irão dominar o horizonte dos estudos sobre mitologia no século XIX¹⁵⁰: a escola de mitologia comparada, a escola antropológica inglesa e a escola filológica alemã. A questão principal que se colocam é: por que absurdas barbáries e raciocínios mal fundados aparecem, inscritos através do mito, no coração da cultura da qual se origina diretamente nossa ciência e, em alguma medida, nossa religião? Em outras palavras, como pode a ordem (da Razão ocidental) nascer do caos (da mitologia, antiga ou primitiva)?

Para a escola de mitologia comparada – de autores como: Max Müller, Ludwing Preller, A. H. Krappe e Paul Decharme – o caráter absurdo e incongruente da narrativa mítica derivaria de um desvio metafórico no desenvolvimento da linguagem. Como se as narrativas metafóricas a respeito dos fenômenos recorrentes da natureza – como o nascimento do sol, os ciclos lunares ou a época das chuvas – fossem aos poucos perdendo a sua referência ao mundo objetivo. O mito seria assim uma sorte de patologia da linguagem. Mais do que isso, o mito seria um resultado de um desequilíbrio estético em que a criação se emancipa da figuração. Essa atitude naturalista indicava que o bom mitólogo deveria ser capaz de descobrir quais seriam os verdadeiros objetos figurados pela mitologia primitiva.

Para a escola antropológica inglesa – de autores como E.B. Tylor, Andrew Lang, J. G. Frazer, G Murray, F. M. Cornford – a mitologia não poderia ser resultado de uma degenerescência histórica, sendo em verdade sobrevivências, nas civilizações mais avançadas, do modo característico pelo qual se apresentava o pensamento humano em suas etapas mais primitivas, das quais certos povos constituiriam um modelo vivo. O mito caracterizaria uma má utilização dos princípios de causalidade que quando bem aplicados dariam origem à ciência..

¹⁵⁰ É preciso lembrar que cada uma dessas escolas não é homogênea, e essa separação é até certo ponto artificial.

A escola da filologia histórica alemã – de autores como Otto Gruppe, Jean Bernard, Carl Robert, MD Nilson – buscou estabelecer pela filologia a origem e o desenvolvimento de cada mito na cronologia: de onde vêm e a quais eventos históricos podiam fazer referência, quais as múltiplas transformações sofrem através dos tempos. Tratava-se aí de, por um lado, descobrir referências a eventos históricos reais por trás do mito, e, por outro lado, de uma pesquisa cronológica e tipográfica sobre a história do próprio mito.

Pode-se dizer que cada uma dessas escolas pensará o mito de acordo com um substrato distinto: para a escola de mitologia comparada é uma forma de distorção estética (a capacidade criativa humana em seu estado mais puro, separada da própria figuração); para a escola antropológica inglesa, é uma sorte de proto-ciência (as tentativas de compreender o mundo de acordo com um princípio de causalidade mal aplicado e uma concepção animista da natureza); e para a escola da filologia histórica alemã, é uma proto-história (a referência a eventos de uma história factual, distorcida pela linguagem primitiva e pela sua transmissão no tempo).

Tudo se passa como se cada escola de mitologia recobrasse um dos sentidos que foram sendo atribuídos aos mitos entre os séculos XVII e XIX, cada um englobando o precedente: passando por um primeiro momento em que ao lado da retomada da filosofia dos autores clássicos, as artes promovem encontros entre a mitologia cristã e a antiga mitologia pagã, sendo o próprio mito considerado fruto de um impulso artístico primitivo ainda desordenado (grosso modo desde o século XVII); a um segundo momento em que se deixa de ver nas mitologias o mero engano, para tentar achar sob sua capa a ordem do mundo, sendo o mito a percepção enganosa que deveria ser desmistificada por incompatível com uma visão científica do mundo (grosso modo século XVIII); até que, em um terceiro momento, essa mitologia possa, do fundo, se conectar à nossa História por um processo de ascensão dialética, continuamente reiterado, sendo o mito um momento e um resíduo do desenvolvimento da História (grosso modo século XIX).

ANEXO III

As Críticas de Wittgenstein a Frazer.

Wittgenstein, critica frontalmente as obras de Frazer, não com base em evidências etnográficas, mas com base em concepções filosóficas sobre a linguagem. Para o filósofo,

Frazer incorreria no erro de associar as práticas mágicas em sociedades não ocidentais ao mal uso da razão, contidos na ideia de magia simpática, pelo mal uso dos princípios de causalidade em conjunto com as aproximações por semelhança e contiguidade. Na coletânea de notas *Remarks on Frazer's Golden Bough*, começa abordando a questão frontalmente: “*Frazer's account of the magical and religious views of mankind is unsatisfactory: it makes these views look like errors.*”(WITTGENSTEIN, 1993, p.119.). Como demonstra Miranda (2005), para Wittgenstein, as concepções mágicas não podem ser compreendidas sem a referência a determinado conjunto de instituições e práticas – tal noção daria origem posteriormente às noções wittgensteinianas de “jogos de linguagens” e “formas de vida”. Sendo assim, apenas em referência a uma teoria que pretende explicar tais práticas em acordo com uma visão exterior a elas é que poderiam ser vistas como erro. De fato, a comparação entre Magia e Ciência, constitutiva da teoria de Frazer, teria por base um erro categorial. A concepção de Wittgenstein nos adverte para as dificuldades inerentes à absorção de ideias inerentes a outras culturas em nossas próprias. Assim, Wittgenstein considera que o erro de Frazer foi o de representar os nativos

[...] as if they had a completely false (even insane) idea of the course of nature, whereas they only possess a peculiar interpretation of the phenomena. That is, if they were to write it down, their knowledge of nature would not differ fundamentally from ours. Only their magic is diferente (WITTGENSTEIN, 1993, p. 141).

Wittgenstein evidencia que os supostos ‘selvagens’ que entretêm atividade mágicas, também executa atividades técnicas e práticas, na construção de artefatos e na agricultura. Considera que não concebem a magia nos termos de nossa concepção de causalidade, mesmo que referindo-se a esta como atividade eficaz. Assim possuiriam uma clara distinção entre eficácia técnica e eficácia mágica. A primeira atuando por leis de causalidade, e a segunda, diferentemente, seguiria um nexo de ação expressiva, no qual a performance, e representação é, em si, a realização, não necessitando de um efeito. Nas palavras do autor:

Burning in effigy. Kissing the picture of one's beloved. That is obviously not based on the belief that it will have some specific effect on the object which the picture represents. It aims at satisfaction and achieves it. Or rather: it aims at nothing at all; we just behave this way and then we feel satisfied. [...]

The representation of a wish is, *eo ipso*, the representation of its realization. But magic brings a wish to representation; it expresses a wish (WITTGENSTEIN, 1993, p.123, 125).

A afirmação de Wittgenstein a respeito da magia, apesar de não dispor de qualquer base mais profunda ou conhecimentos etnográficos, e de ser altamente contestável, tem o mérito fundamental de ancorar os sentidos nas práticas em dado conjunto de instituições provido por determinada cultura, com seus nexos internos. Para criticar as práticas mágicas, seria preciso levar em consideração o modo como são compreendidas em seu contexto original, a partir do sentido que os seus praticantes lhe atribuem. Desse modo, seria possível considerar certas ações ilógicas no âmbito da ciência, da magia ou da religião. Todavia, a ciência, a religião ou a magia não poderiam ser consideradas, em si, como empreendimentos ilógicos. Assim, no âmbito dos estudos das práticas humanas, a descrição seria mais adequada do que tentativas de explicação, que pretendem ancorar tais práticas em um esquema mais profundo, abstrato e geral dos quais as práticas seriam meras representações.

Wittgenstein defende que o modo histórico e diacrônico, por via do qual Frazer organiza os dados, é apenas um dos modos possíveis. Assim, o autor defende uma “representação perspicua”, que inclui a explicitação de nossa forma de interpretar e os critérios que adotamos para conectar as coisas no mundo. Sugere que para compreendermos a diversidade dos fenômenos, deveríamos buscar reorganizar o que já sabemos, sem acrescentar nada de novo, apenas deixando mais claras as conexões entre os fenômenos – interessa o fato de que Malinowski, atraído para antropologia pela leitura da obra de Frazer, fará exatamente isso com a inauguração de seu método etnográfico, baseado na observação participante. Em uma passagem luminar, Wittgenstein coloca a problemática da tradução termo a termo, sem que se tome em conta uma adequada tradução entre os contextos culturais das linguagens, que faria com que equacionássemos os termos estrangeiros aos referentes de nossa própria experiências:

But why then does Frazer use the word ‘ghost’? He thus understands this superstition very well, since he explains it to us with a superstitious word he is familiar with. Or rather, this might have enabled him to see that there is something in us which speaks in favor of those savages’ behavior. – If I, a person who does not believe that there are human-superhuman beings somewhere which one can call gods – if I say: “I fear the wrath of the gods”, that shows that I can mean something by this, or can give expression to a feeling which is not necessarily connected with that belief.

Frazer is much more savage than most of his savages, for they are not as far removed from the understanding of a spiritual matter as an twentieth-century Englishman. His explanations of primitive practices are much cruder than the meaning of these practices themselves.

I would like to say: Nothing shows our relationship with the former savages better than that Frazer has at hand a word that is familiar to him and to us, such as “ghost” or “shade”, to describe the views of these people (This is of course different than if he were to write, for instance, how the savages imagined that their head falls off when they have killed an enemy. Here there would be nothing superstitious or magical about our description).

Yes, this peculiarity is related not only to the expressions “ghost” and “shade” and we have made much too little fuss over the fact that we count the word “soul”, “spirit” as part of our own educated vocabulary. In comparison to that, it is a trifle that we don’t believe that our soul eats and drinks. An entire mythology is stored within our language (WITTGENSTEIN, 1993, pp. 131-133).

Assim, nós todos falamos do tempo voando, do correr dos fatos, etc. Tais expressões, ou figuras de linguagem, nos são naturais. Entretanto, quando interpretamos as expressões de uma cultura alheia, seríamos levados a tomá-las, literalmente, sem examinar sua aplicação, acabando assim por inventar uma mitologia estrangeira a partir da mitologia oculta em nossa própria linguagem. Desse modo, tomaríamos as confusões que resultariam dos desencontros entre linguagens, como objetos da crença literal dos outros. Tais perspectivas foram fundamentais para o desenvolvimento da filosofia segundo Wittgenstein, passando das análises das puras regras da gramática, e da lógica profunda da linguagem, à análise das formas de vida às quais as linguagens se referem, e aos nexos de emprego dos termos linguísticos em diferentes jogos de linguagens (Para aprofundar os temas brevemente explorados nesta seção, ver: MIRANDA, 2005).

ANEXO IV

A Antropologia Pós-Evolucionista

O Culturalismo de Boas

Em junho de 1883, Franz Uri Boas (1858-1942) embarcou para a terra de Baffin a bordo do veleiro *Germânia*. Os quinze meses que se seguiram, entre os esquimós, na “sublime solidão do Ártico”, seriam decisivos para a conversão do jovem geógrafo, avidamente interessado por matemática e física, que pretendia estudar a coloração da água no Ártico, ao estudo do Homem. Contudo, seu pensamento permaneceria sempre indelevelmente marcado por uma conformação complexa da influência da filosofia científica alemã, baseada em um monismo materialista, e do idealismo romântico que marcava a geografia de seu tempo – devendo ser

mencionada a crítica relativista de Dilthey à filosofia hegeliana da história que influenciava o conceito de “ciências do espírito”.

Seria, portanto, incorreto supor que há no pensamento de Boas uma ênfase histórica excludente em relação a um caráter científico. Faz-se necessário, portanto, mencionar a separação feita na tradição alemã entre naturwissenschaften, as “ciências da natureza”, e geisteswissenschaften, as “ciências do espírito”, que tem importância fundamental no pensamento do autor. Boas demonstra desde o início de seus estudos acadêmicos, quando tinha como principais interesses a física e a geografia, até o final de sua carreira, um duplo interesse pelas ciências naturais e do espírito. Dessa forma, seu pensamento era influenciado tanto por uma filosofia científica baseada em um monismo materialista, quanto pelo idealismo romântico que marcava a geografia alemã de seu tempo. Contudo, podemos notar desde a sua conversão à Etnologia, iniciada quando de seu Doutorado sobre a coloração da água no Ártico, e já no decorrer de sua carreira como etnólogo, uma ênfase crescente nas questões das “ciências do espírito”, de modo que os questionamentos das “ciências naturais”, que poderiam constar da Antropologia, abandonam cada vez mais as pretensões nomotéticas, com objetivo de chegar a proposições gerais, e assume cada vez mais um caráter estritamente idiográfico, que tem como meta estabelecer determinadas declarações empíricas específicas. Tal fato pode ser exemplificado pelas mudanças que se procedem em seu pensamento, no que concerne à elaboração de teorias gerais, entre 1888 e 1932. Em conferência intitulada “*The Aims of Ethnology*”(1888), em Nova York, afirmava:

A comparison of the social life of different peoples proves that the foundations of their cultural development are remarkably uniform. It follows from this that there are laws to which this development is subject. Their discovery is the second; perhaps the more important aim of our Science (BOAS, F., 1982, p. 634)

Em artigo lido no encontro da *American Association for the Advancement of Science*, em *Buffalo*, intitulado “*The Limitations of the Comparative Method of Anthropology*”(1896) comentou:

We cannot say that the occurrence of the same phenomenon is always due to some causes, and that thus it proved that the human mind obeys the same laws everywhere. (BOAS, F., 1982, p. 275)

Mais tarde, em documento endereçado ao Presidente da American Association for the Advancement of Science, intitulado “The Aims of Anthropological Research”(1932), em Atlantic City, afirmou:

The phenomena of our science are so individualized, so exposed to outer accident that no set of laws could explain them. It is like any other science dealing with the actual world surrounding us. (BOAS, F., 1982, p. 257)

O modo particular com que se configuraram as influências do modelo alemão das “ciências naturais”, empirista, e o das “ciências do espírito”, romântico, com a proeminência do segundo, condicionou um pensamento que tende a valorizar a parte em relação ao todo, ainda que seja um erro supô-lo destituído de qualquer pretensão universalista. Pode-se dizer que a influência que tem das ciências experimentais, confere ao seu pensamento um grande rigor no que se refere à verificação de hipóteses generalizantes, e que o modelo “romântico” da geografia ritteriana pode ser notado na busca que empreende pela origem e pelo “gênios de um povo”¹⁵¹, evitando, a esse respeito, seguir modelos atomistas ou sistematizantes¹⁵².

In short, the material of anthropology is such that it needs most be historical science, one of the sciences the interest of which centers in the attempts to understand the individual phenomena rather than in the establishment of general laws which, on account of the complexity of the material, will be necessarily vague and, we might almost say, so self-evident that they are of little help to a real understanding. (BOAS, F., 1982, p. 258)

Admitindo as possibilidades de ambos os fenômenos, difusão e paralelismo, Boas empreende uma crítica ao método comparativo, posto que as diferentes origens de instituições semelhantes dariam a elas diferentes significados, colocando assim uma dúvida quanto à unidade do desenvolvimento da mente humana. Estabelece, portanto, que a validação dos resultados de uma pesquisa comparativa deve depender dos resultados de uma pesquisa histórica, em suas palavras “The historical inquiry must be the critical test that science must require before admitting facts as evidences.” Contudo, Boas aceita o fenômeno do paralelismo, e critica o que chama de “antigo método histórico”, procurando estabelecer uma grande rigidez quanto à determinação de conexões históricas, através da feitura de estudos mais detalhados e localizados.

O nome “Antropologia Cultural”, utilizado por Boas, e que viria a cristalizar-se como designativo da Antropologia Norte-Americana, talvez guarde em si uma chave fundamental

¹⁵¹ O conceito de *Geisten*, “espíritos”, é de grande importância no pensamento romântico alemão.

¹⁵² “Um ano entre os esquimós” e “Do meio ambiente geográfico e aos fatos históricos” In: Stoking 2004.

para entender uma das importantes tendências do pensamento boasiano. O termo Kultur, tal como designado por Elias, seria um vocábulo cujo significado, com suas raízes na tradição romântica alemã, remeteria à busca pelas origens e pelos aspectos singulares de um grupo, busca de um “espírito” (*geist*).

Se Boas confrontou sempre os métodos científico e histórico – tendendo ao segundo¹⁵³, mas conformando-os de forma complexa¹⁵⁴ – no final de sua carreira, e após a sua morte, o autor viria a ser criticado por um duplo fracasso: “Ele não escreve histórias e não cria sistemas científicos”¹⁵⁵. Mas, se a tendência do pensamento kantiano aplicada aos estudos do Homem produzia o que Talcott Parssons chamou de “‘dualismo radical’ que ‘favorecia a redução de todos os aspectos fenomenológicos, especialmente o biológico, a uma base materialista’ e produzia um hiato radical entre esta base e a vida espiritual”, as concepções dos nativos da América do Norte passavam longe deste dualismo¹⁵⁶.

A busca por compreender a relação entre “os mundos objetivo e subjetivo”¹⁵⁷, que já caracterizava sua pesquisa sobre a intensidade da luz e a coloração da água no Ártico, bem como seu artigo “sobre os sons alternantes”, ganha novos contornos quando Boas passa a ter como objeto outros sujeitos. Os pontos de vista do observador eram, como os dos observados, condicionados por associações, hábitos e processos históricos específicos. Assim, era preciso atravessar as aparências, transcender o ponto de vista do observador, destrinchar as complexidades históricas dos processos que afetam a vida humana para chegar a categorias coerentes com o universo estudado. Uma das consequências desta abordagem, é que não se poderia mais partir dos elementos da cultura material dos “outros” para elaborar teorias sobre suas culturas, como se estas fossem “fósseis vivos” da nossa própria. Ao contrário, era necessário entender os elementos dentro de seu contexto, procurar pelos significados que cada

¹⁵³ Estabelece, portanto, que a validação dos resultados de uma pesquisa comparativa deve depender dos resultados de uma pesquisa histórica, em suas palavras: “The historical inquiry must be the critical test that science must require before admitting facts as evidences.”. Em outra passagem justifica a dificuldade de se formular leis gerais: “This is due to the character of the social sciences, particularly of anthropology, as historical science. Its often claimed as a characteristic of *Gristewissenschaften* that the center of analysis must be the individual case...” (BOAS, 1930, p. 268).

¹⁵⁴ Já um de seus primeiros escritos, “The Study of Geography”, Boas demonstrava a intenção de conciliar as ciências históricas e físicas por meio do rigor metodológico. Afirma: “It is evident that na answer to this fundamental question on the value of historical and physical science can only be found by a methodical investigation of their relation to each other.” (p.11).

¹⁵⁵ REDFIELD, In: EGGAN 1955, *apud* STOKING, 2004.

¹⁵⁶ Em seu trabalho etnográfico “A Year Among the Eskimo.”, fica claro que os esquimós lhe ensinam algo para além de abstrações gerais como se nota na passagem: “It was generally believed that the Eskimo are extremely filthy, but I can assure you that this is not everywhere.” (p.55).

¹⁵⁷ “O pano de fundo de meus primeiros pensamentos” (STOKING, 2004)

cultura lhes atribue¹⁵⁸. A experiência de Boas entre nativos da América do Norte permitiu a Boas perceber que “...a civilização não é algo absoluto; é relativa, e nossas ideias e concepções só são verdadeiras em relação à nossa civilização.”¹⁵⁹ (Boas, ano, p.30). Em outro trecho, Boas comenta:

Na realidade, toda a minha perspectiva de vida social é determinada pela seguinte questão: como podemos reconhecer os grilhões que a tradição nos impôs? Pois, quando reconhecemos, somos também capazes de rompê-los. (BOAS, 1930, p.64)

Assim, talvez, não ter escrito histórias nem tampouco elaborado sistemas científicos (em um senso estrito da época), não tenha sido um duplo fracasso como aponta Readfield, mas um duplo acerto que possibilitou que Boas usasse a sua experiência de campo para, de fato, “romper os grilhões da tradição”, o que lhe permitiu revolucionar a disciplina antropológica em uma importante etapa de seu desenvolvimento e institucionalização nos EUA¹⁶⁰. Boas se contrapôs ao evolucionismo¹⁶¹, às diversas formas de reducionismo antropológico, como o determinismo racial (Gobineau), o determinismo geográfico (Ratzel) e o determinismo econômico (Morgan)¹⁶², e propôs que há culturas¹⁶³, e não uma única cultura e diversas etapas. É necessário, entretanto, lembrar que o trabalho de campo deve ser entendido em Boas como o estudo empírico da distribuição real dos fenômenos, com ênfase sobre a coleta e publicação de grandes massas dos dados que formariam as bases dos estudos indutivos. Boas permaneceu entre os esquimós mais como um observador do que como um pesquisador participante¹⁶⁴, no sentido de que a expressão adquiriria trinta e nove anos mais tarde com a

¹⁵⁸ A esse respeito tem enorme importância o debate entre Boas e Mason acerca da relação entre elementos e conjuntos na disposição das peças nas coleções etnográficas. (Ver: Introdução In: STOKING, 2004)

¹⁵⁹ Assim passa a criticar as “rígidas abstrações” das três raças, das línguas isolantes, aglutinantes e flexionais e dos estados evolutivos da selvageria, barbárie e civilização. Crítica relativista de que raça, língua e cultura, não poderiam ser apreciados sob um ponto de vista eurocêntrico

¹⁶⁰ Sobre o debate de até que ponto os discípulos de Boas formaram uma escola, Stoking afirma: “É possível distinguir fases temporais de desenvolvimento e distinguir também o que poderíamos chamar de boasianos “estritos” (Spier, Lowie e Herskovits), boasianos “evoluídos” (Benedict e Mead) e boasianos “rebeldes” (Kroeber, Radin e Sapir).” (Ver: Introdução In: STOKING, 2004, p.35)

¹⁶¹ As críticas de Boas não se direcionavam apenas ao evolucionismo, mas também ao difusionismo generalizante, “antigo método histórico” em voga na Europa. Nos artigos publicados na revista *American Anthropologist* “The Methods of Ethnology” (1920) e “Evolution or Difusion” (1924), Boas defende que os fenômenos da difusão e do paralelismo não podem ser, nem um nem outro, tomados como pontos de partida da pesquisa antropológica, mas que ao contrário um longo e minucioso processo de verificação deve ser empreendido para que se chegue à conclusão de que um deles ocorreu.

¹⁶² Boas, 1930

¹⁶³ O próprio nome “Antropologia Cultural”, utilizado por Boas, e que viria a cristalizar-se como designativo da Antropologia Norte-Americana, talvez guarde em si uma chave fundamental para entender uma das importantes tendências do pensamento boasiano. O termo Kultur, tal como designado por Elias, seria um vocábulo cujo significado, com suas raízes na tradição romântica alemã, remeteria à busca pelas origens e pelos aspectos singulares de um grupo, busca de um “espírito”(Geist).

¹⁶⁴ Introdução de Celso Castro In: Castro, Celso Ed. “Franz Boas: Antropologia Cultural”

publicação de “*Argonautas do Pacífico Ocidental*” (1922) de Malinowski – fruto de alguns anos de pesquisa entre os nativos das Ilhas Trobriand, na Nova Guiné¹⁶⁵.

Breve Análise de Algumas das Contribuições da Escola Culturalista

Sob a influência de Boas, a Universidade de Columbia, na primeira metade do século XX, era um polo difusor de uma concepção holística de cultura, onde era enfatizado o papel dos costumes e do aprendizado em detrimento da visão, segundo a qual a natureza seria o elemento definidor da humanidade. O chamado culturalismo teuto-americano diferenciava-se também do funcionalismo britânico, entre outras razões, por uma maior ênfase na abordagem ideográfica, buscando antes compreender o ponto de vista subjetivo constituído por uma cultura do que estabelecer as normas e conflitos que regulam as relações entre indivíduos e sociedade. O culturalismo logrou rejeitar, de uma vez por todas, a distinção entre "primitivos" e "civilizados", ressaltando que as chamadas sociedades primitivas contemporâneas têm tanto a história quanto as chamadas sociedades civilizadas. Os culturalismos apontaram o etnocentrismo das teorias evolucionistas, tanto quanto a sua a-cientificidade. Nesse sentido, tiveram um papel fundamental as obras dos discípulos de Franz Boas, entre os quais destacam-se Ruth Benedict, Margaret Mead e Kroeber.

Em “*The Superoganie*” (1917), artigo publicado no periódico *American Anthropologist*, Afred Kroeber trata de uma das antinomias mais caras à reflexão antropológica: a que se constitui entre natureza e cultura. Trata-se de uma declaração de independência da análise cultural em relação aos determinismos biológicos. Assim, o autor pretende dissociar a ideia de progresso ou civilização humana, transmitidos por aprendizado, do conceito de evolução, aplicado ao substrato biológico do homem ou a outros animais, que seria transmitida por hereditariedade. Para Kroeber, a civilização seria não só supraorgânica, mas também supraindividual, de forma que “A civilização, como tal, começa somente onde o indivíduo termina.”(p.262). Com base nesta afirmação, Kroeber dá início a uma interessante discussão, onde problematiza a concepção segundo a qual os grandes avanços da civilização, do ponto de vista técnico e científico, seriam gerados por indivíduos. Para ele, ao contrário, compreender tais avanços implicava em não se fixar a atenção nos indivíduos, para que assim se pudesse perceber as “...majestosas forças ou sequências que penetram a civilização” (p.271).

¹⁶⁵ É importante notar que alguns alunos de Boas, como Mead e Lowie, contestaram a primazia das técnicas de campo de Malinowski. Cf. FIRTH: 14 e38, In: ELLEN, GELLNER, KUBICA e MUCHA (eds.), 1998.

Edward Sapir, no artigo “*Culture Genuine and Spurious*” (1924), publicado em *The American Journal of Sociology*, apresenta uma visão bastante diversa da de Kroeber, com ênfase no “gênio de um povo”. A separação entre cultura autêntica e espúria, tema mais geral do artigo, refere-se a duas formas de relação entre indivíduo e sociedade. A cultura autêntica (“Primitiva”) operaria de forma “interna” ao indivíduo, seria um mecanismo da realização de desejos e fins do mesmo, enquanto a cultura espúria lhe seria imposta de fora para dentro, de modo que o indivíduo estaria submetido a fins gerais e abstratos. Em outras palavras, enquanto na cultura autêntica o indivíduo seria o sujeito de sua cultura; na cultura espúria, ele estaria sujeito à sua cultura. Um ponto importante a se destacar no pensamento de Sapir é o de que se produz um descolamento entre a cultura, que seria o desenvolvimento espiritual de um povo, e seu progresso civilizacional, expresso nas realizações econômicas, técnicas e científicas.

Fruto dos estudos de Cultura e Personalidade, o “configuracionismo” de Ruth Benedict, exposto nos artigos “*Configurations of Culture in North America*” (1932) e “*The Science of Custom*” (1934), tem como intento apresentar a ciência que investiga os padrões através dos quais determinados comportamentos, disposições psicológicas e qualidades individuais, contidas no espectro geral de possibilidades humanas, seriam estimulados ou suprimidos pelo “Ethos” geral de determinado povo (que poderia apropriadamente chamar-se *geist*). Em seu estudo sobre os índios da América do Norte recorre à oposição nietzschiana entre as qualificações de apolíneo e dionisiaco, grosso modo uma oposição entre um tipo comedido e sóbrio e um outro dado a excessos emocionais e embriaguez. Tais classificações estereotípicas deveriam dar conta de toda uma padronização cultural dos indivíduos, no que se refere tanto a dimensões afetivas quanto cognitivas. Assim é que:

As configurações estão, para a compreensão do comportamento do grupo, na relação em que os tipos de personalidade estão para a compreensão do comportamento individual. (pp.342-343). Colocar referências completas

Os estudos de “Cultura e Personalidade” têm o mérito de aproximar as questões antropológicas que emergem da antinomia natureza e cultura a questões de fundo psicológico. Em seu texto “*National Character*” (1953), Margaret Mead apresenta de forma bastante didática a busca que empreende quanto ao estabelecimento e normatização metodológica dos estudos sobre o “caráter nacional”. A luz dos estudos de “Cultura e Personalidade” traça as formas pelas quais determinados comportamentos psicológicos individuais são culturalmente introjetados. Pretende conciliar uma perspectiva psicológica, que traz de volta considerações

biológicas, com uma perspectiva antropológica da cultura. Assim, a autora pretende analisar as relações entre as configurações sociais e as configurações psíquicas dos indivíduos. Mead preocupa-se ainda em diferenciar a abordagem qualitativa da antropologia da abordagem predominantemente quantitativa empreendida por outras ciências sociais.

O Funcionalismo de Malinowski

O polonês de Cracóvia, Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942), doutor em física e matemática, que se enamorou pela antropologia quando leu a obra de Frazer, “Golden Bough”, tendo trabalhado sob a direção de W. Wundt e K. Buecher e partido para Londres, em 1910, atraído pela presença de Westermarck, Hobhouse, Seligman, Hadon e Rivers, viria, de fato, a revolucionar os objetivos e técnicas do trabalho de campo. A prática do trabalho de campo em si não chegava a ser uma novidade, havendo trabalhos pioneiros como a expedição de Cambridge ao Estreito de Torres (1899) e os trabalhos de Seligman na Nova Guiné Inglesa (1909) e nas tribos nilóticas (1922), entre outros, como os estudos de Rivers (1906)¹⁶⁶, Thurnwald (1906) e Lindblom (1910)¹⁶⁷. A novidade do trabalho de Malinowski era a de ser um estudo intensivo, feito por um antropólogo, que havia vivido com um povo por aproximadamente dois anos¹⁶⁸, que falava fluentemente a língua nativa, que procurava participar das atividades sociais no dia-a-dia dos nativos e era capaz de elaborar descrições, com uma vividez e uma proximidade nunca antes vistas¹⁶⁹. O chamado método da “observação participante” buscava romper a barreira de comunicação entre observador e observado¹⁷⁰, que impede o acesso ao significado do comportamento manifesto. A força de sua abordagem teórica, provinha de sua capacidade de conceptualizar problemas em sua descrição da prática, de forma que nenhum fato poderia ser enxergado sem teoria, ao mesmo

¹⁶⁶ “Rivers’s Todas was a fine field study for its time (1906) but Rivers tended to generalise and abstract ‘custom’ as he was told it – ‘the Todas do such-and-such’; only rarely did he describe what he actually saw and heard. Malinowski generalized too, but his command of the vernacular and his more active participation in the events led him to particularise them, that is, to put them on to a historical time-scale.” Firth In: Ellen, Gellner, Kubica e Mucha Eds. (1998).

¹⁶⁷ Cf. RICHARDS, In: Raison 1971

¹⁶⁸ O que, muitos dizem, pode ter sido em razão de um exílio compulsório, devido à eclosão da primeira guerra mundial e por ser ele um polonês, e, portanto, um “inimigo”. Cf. KUPER (1973)

¹⁶⁹ Malinowski nos transporta pelas águas profundamente azuis e transparentes do pacífico margeada pelos esplendores da quente e úmida selva tropical, passando pela terra dos Massim do Sul, pelo distrito de Dobu até o cenário vulcânico e montanhoso das ilhas Amphlett, nos levando finalmente às águas de monótono verde da Baía de Kiriwina, que penetra a paisagem das montanhas de tons cinza das ilhas Trobriand. Mais do que o contorno inteligível e distante de um mapa, Malinowski nos apresenta descrições ricas em cores, detalhes e afetos.

¹⁷⁰ “A descoberta do instrumento básico para superar esta barreira constitui, afinal, a grande inovação de Malinowski no trabalho de campo. É o que chamamos hoje de observação participante.” DURHAM (1978:47)

tempo em que nenhuma teoria era construída descolada de sua base empírica¹⁷¹; nas palavras de Leach, Malinowski foi: “....a unique and paradoxical phenomenon – a fanatical theoretical empiricist” (CF KUPER, 1973).

Malinowski funda, portanto, um tipo de investigação pautada por um caráter científico, que repousaria na possibilidade de estabelecer categorias analíticas que fossem categorias da própria realidade (MALINOWSKI, 1975), em outros termos, pretendia deixar os problemas emergirem das evidências. Para fazê-lo, Malinowski não escreveu uma monografia sobre os Trobriandeses tomados como um todo, ao contrário em suas três principais monografias – *“Argonauts of the Western Pacific”* (1922), *“Sexual Life of Savages”* (1929) e *“Coral Gardens and Their Magic”* (1935) – analisa de forma separada as diferentes instituições nativas, como suas ideias e práticas nas trocas cerimoniais, a vida familiar e procriação, e mitos, normas tradicionais e plantio. Essas instituições seriam delineadas e analisadas com base na observação das atividades ou atribuições que desempenham ou realizam, o que caracteriza a preocupação central do chamado “funcionalismo”. Em certo sentido, é como se Malinowski tivesse posto em prática o conceito de “descrição perspicua” que Wittgeinstein cunha para criticar a obra de Frazer. Para além de apresentar ricas abstrações sociológicas, o “esqueleto da constituição tribal” desvela seres humanos permeados de afetos, trazendo ao conhecimento do leitor o “fluxo regular dos acontecimentos cotidianos” e “os imponderáveis da vida real”. Constam da descrição de Malinowski a rotina dos trabalhos diários, o tom das conversas e da vida social, os sentimentos de excitação e apreensão que antecedem os grandes rituais, assim como toda sorte de detalhes do comportamento individual cotidiano, registra as opiniões e palavras dos nativos, a fim de apreender seu modo de perceber a vida social. “Então, a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas” (MALINOWSKI, 1975, p.33). Mas além do “esqueleto” e da “carne”, o autor preocupa-se ainda em registrar o “espírito” da sociedade nativa, registra as opiniões e palavras dos nativos, a fim de apreender seu modo de perceber a vida social. Sua experiência em primeira mão permite desvelar as funções das instituições no que concerne ao atendimento das necessidades mais profundas experimentadas pelos indivíduos.

O anel do Kula é o sistema de trocas cerimoniais descoberto por Malinowski entre os nativos das Ilhas Trobriand, em Papua Nova Guiné. Em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922) Malinowski busca explicar as razões pelas quais os seus nativos arriscariam suas vidas no

¹⁷¹ Cf. FIRTH In: ELLEN, GELLNER, KUBICA e MUCHA (eds.), 1998. “Os fatos podem ser fixados somente pela interpretação.” (MALINOWSKI *apud* DURHAN, 1978, p.59)

oceano bravio para entreter trocas de bens supérfluos. Malinowski traçou a rede de trocas de braceletes e colares através das ilhas do arquipélago Massim, estabelecendo a importância do sistema de trocas para o estabelecimento de alianças entre grupos e da autoridade política. Os participantes viajam centenas de quilômetros de canoa para trocar colares de discos de conchas vermelhas (*veigun ou soulava*), trocados ao norte (circulando em direção horária), e braceletes de conchas brancas (*mwali*) trocados ao sul (circulando em direção anti-horária). As trocas rituais do Kula seriam acompanhadas do escambo de outros itens menos importantes (*gimwali*).

Os bens trocados no Kula não têm senão a função de conferir status e prestígio social àqueles envolvidos na troca. A troca é acompanhada de uma ritualística complexa, estabelecendo relações significativas entre os parceiros. O ato de dar, demonstra a grandeza do doador, acompanhadas de demonstrações exageradas de modéstia pela diminuição do valor daquilo que é dado. As parcerias estabelecidas por meio do Kula são duradouras e envolvem hospitalidade, proteção e assistência. Os bens do Kula são feitos para circular, havendo mecanismos difusos de coação que vedam que uma pessoa passe muito tempo de posse de um mesmo objeto, fazendo com que este permaneça por muito tempo com determinada pessoa. Todavia, a posse, mesmo temporária, de certos bens confere *status* e prestígio aos seu portador. Chefes importantes têm centenas de parceiros, enquanto indivíduos menos importantes têm apenas alguns poucos. Alguns dos objetos são *kitoum* de alguns, o que significa que possuem direitos sobre os mesmos, para quem sempre devem retornar.

O direito de participar do anel do Kula precisa ser conquistado pela participação em diversas esferas mais baixas de trocas. A relação entre doador e receptor é sempre assimétrica, o último possuindo *status* mais elevado. Os bens do Kula são avaliados de acordo com valor e idade, da mesma forma que as relações criadas por meio das trocas. Os participantes tentam conseguir bens particularmente famosos e valiosos. A competição se desdobra por diferentes pessoas dando *pokal* (oferendas) e *kaributus* (dádivas solicitatórias) aos donos, buscando induzi-los a entreter trocas envolvendo o bem de seu desejo. Assim, o sistema do Kula envolve um sistema complexo de prestações e contraprestações regulados pelo costume tribal. O sistema é baseado na confiança e obrigações, entremeados por um complexo sistema de prestígio e reputação, não sendo legalmente estabelecidas ou sancionadas.

O sistema de trocas do Kula se organiza de maneiras diferentes em porções mais ou menos hierarquizadas das ilhas Trobriand. Nas porções mais hierarquizadas, apenas os chefes podem

tomar parte no Kula. Nas porções mais hierarquizadas, os indivíduos podem ganhar suas próprias conchas *kitomu*; enquanto nos locais menos hierarquizados, elas estão sempre sujeitas a passar para as mãos dos parentes matrilineares. Por último, nas áreas mais hierarquizadas, os colares e braceletes do Kula são utilizados exclusivamente para trocas externas, utilizando-se machados de pedra para trocas internas. Em áreas menos hierarquizadas, os parceiros podem perder seus bens em decorrência de pedidos internos. Como decorrência, todos buscam estabelecer trocas com os chefes, que assim se tornam jogadores de sucesso. Assim, o sistema de trocas do Kula é um mecanismo de reforço de *status* e autoridade, uma vez que os chefes hereditários possuem os bens mais importantes e assumem responsabilidade por organizar as viagens marítimas.

Mauss e o Legado da Escola Sociológica Francesa

Depois da Primeira Grande Guerra, Marcel Mauss, na França, e Alfred Reginald Radcliffe-Brown, na Inglaterra, foram os únicos remanescentes dos seguidores do modelo sociológico durkheimiano. Enquanto Radcliffe-Brown desenvolveu seu trabalho em direção a uma análise mais voltada para as relações sociais, entendidas como um sistema, Mauss tendeu a uma maior ênfase no estudo das noções cosmológicas primitivas, do tipo que já houvera antecipado junto a Durkheim em “Algumas Formas Elementares de Classificação” (CF. KUPER, 1973). Entretanto, é importante notar que, apesar de tenderem a desenvolver diferentes virtualidades da obra de Durkheim, ambos compartilham uma série de concepções que remontam a sua origem comum. Mauss orientava sua pesquisa pela busca de realidades profundas, subjacentes à observação empírica, e na procura por princípios, sistemas e conexões abstratas nos quais se baseie o funcionamento da sociedade, de modo que os mecanismos cognitivos revelados pelas instituições dissesse algo sobre nós mesmos (CF. LÉVI-STRAUSS In: MAUSS, 2003).

Marcel Mauss nos impacta pela sua capacidade de reproblematicar a Antropologia, recordando a factibilidade da tarefa de ir além do empirismo para desvelar elementos da comoção¹⁷² geral do gênio humano, sem, no entanto, esvaziar as diferenças que subsistem no seio do mesmo. Com enorme erudição e rigor científico, o autor passeia entre tribos australianas, sociedades melanésias, nações iroquesas e algoquinas, o antigo México, os modernos malaio dos estreitos, a Índia Védica, antigos gregos e latinos, a cultura da Idade

¹⁷² Uso a palavra no sentido propriamente etimológico de “moção conjunta”, mas também no sentido de enternecimento e de perturbação nervosa.

Média e o folclore francês, germânico, celta e finlandês; para deste amontoado aparentemente caótico de informações extrair princípios gerais das formas de classificação primitivas, das crenças mágicas, das trocas, sem, contudo, obliterar as suas particularidades locais.

Em “Esboço de uma Teoria Geral da Magia” (1903), obra que Mauss escreve com Henry Huber, os autores começam por analisar as condições nas quais se produzem os ritos mágicos e o lugar que ocupam no conjunto dos hábitos sociais. Os autores definem o rito mágico como “...todo rito que não faz parte de um culto organizado”, assim seria por definição privado, secreto e misterioso. Os magos, por sua vez, costumariam possuir atributos socialmente sancionados como anormais, sendo na maioria das vezes estrangeiros, médicos, ferreiros, chefes ou mulheres. Ainda que o pertencimento a esta “classe” não fosse necessário, a profissão de mágico, longe de ser individual e independente da sociedade, seria uma das primeiras e melhores classificadas profissões, a ponto de haver coação para que determinados indivíduos nela ingressarem mesmo contra a sua vontade.

Após tratarem das condições dos ritos mágicos e do caráter dos magos, os autores empreendem uma revisão das teorias anteriores sobre a magia, mostrando que esta não pode ser reduzida a representações impessoais e abstratas (leis da magia)¹⁷³, a representações impessoais e concretas (noções de propriedades e qualidades) e nem a representações pessoais (demonologia). Dito de outro modo, a magia não deveria ser reduzida nem a um gérmen da lógica, nem a uma pré-ciência (ou pré-técnica) e nem a uma forma específica de manifestação religiosa. Ela talvez fosse tudo isso, mas não poderia ser meramente a soma destas concepções. Nas palavras dos autores: “...a unidade do todo é ainda mais real que cada uma das partes. Pois estes elementos, que consideramos sucessivamente, nos são dados simultaneamente.”, ou ainda: “Se a cada uma dessas representações corresponde a uma certa classe de ritos, ao conjunto dos ritos uma outra representação inteiramente geral. Assim é que os ritos mágicos dependeriam da representação de uma noção de “Força” e de uma noção de “Meio” inteiramente transcendentem em relação a nossa linguagem e razão, posto que coincidiriam uma com a outra, sendo expressas ao mesmo tempo e pelos mesmos dispositivos.

¹⁷³ Entre os que entenderam a magia desta forma, os autores destacam Frazer, que considerou os princípios mágicos como princípios simpáticos, reduzindo a magia em última instância a um modo cognitivo ou lógico.

Mauss e Hubert constatarem então a irredutibilidade da magia a uma “psicologia intelectualista do indivíduo” propondo em seu lugar uma “psicologia não intelectualista do homem em coletividade”. A esse respeito ganha enorme importância o conceito melanésio de *mana*, encontrado com outros nomes em diversas sociedades primitivas, entre os Huron (iroqueses) *orenda* e entre os algoquinos *manitu*, dentre outros. Sobre o conceito de *mana* seria impossível fazer uma análise lógica, posto que ele colapsaria o abstrato e o geral no concreto, formando uma sorte de “quarta dimensão do espírito” ou uma “...espécie de éter, imponderável, comunicável e que se espalha por si mesmo.”. Dessa forma, o *mana* seria precisamente o ente no qual coincidiriam “força” e “meio”, em “...um mundo separado e, no entanto, acrescentado ao outro.”. O *mana* seria o gênero do qual o sagrado seria uma espécie, e assim a própria origem última do sagrado. Na linguagem do neokantismo, o *mana* seria o fundamento de alguns dos juízos sintéticos *a priori*, mas também o ente que os permite tornarem-se *a posteriori* pelo condicionamento que impõe a experiência.

O Esboço apresenta uma visão segundo a qual o avanço das pesquisas objetivas e do método experimental teriam paulatinamente despojado a magia das noções coletivamente produzidas, bem como de tudo o que nela havia de *a priori* e irracional, e aproximado-a das ciências individualmente produzidas. Desta forma, os autores acreditam que a maior contribuição do estudo foi a de “...ter mostrado, a propósito da magia, de que maneira um fenômeno coletivo pode assumir formas individuais.” (p.177).

Em *A Expressão obrigatória de Sentimentos* (1927), de Marcel Mauss, tem ambições teóricas não tão elevadas quanto as do Esboço. Marcel Mauss pretende demonstrar, pela análise de alguns ritos funerários australianos, que a expressão dos sentimentos tem um caráter público e social ao contrário de ser exclusivamente uma necessidade individual. Segundo o autor, “Não são fixados somente os tempos e condições da expressão coletiva dos sentimentos, mas também os agentes da expressão. Estes não berram e não gritam só para expressar o medo, a ira ou a dor, mas porque são encarregados, obrigados a fazê-lo.”. Desta forma, a expressão dos sentimentos seria essencialmente uma ação simbólica e coletiva, uma forma de comunicação codificada em uma linguagem pela coletividade.

No seu estudo clássico, *Ensaio sobre o Dom*, Mauss argumenta que as dádivas nunca se dão de maneira casual. De fato, o exame de diversas instituições humanas mostra como os presentes dão origem a ciclos de prestações e trocas ritualizadas. Haveria, portanto, uma força nos objetos que impeliria o recebedor a reciprocidade da dádiva. Há, pois, um engajamento entre

doador e recebedor criado pelo próprio ato de presentear. O presenteador não dá apenas um objeto, mas parte de si mesmo. Há, pois, certa inalienabilidade entre um objeto e seu dono, que obriga o recebedor a reciprocidade. Por esse elo entre doador e receptor, cria-se um laço social baseado na obrigação de dar, receber e retribuir. A não reciprocidade implicaria na perda de honra ou *status*, ou ainda em consequências de ordem espiritual ou mágica.

Chama-se de economia do dom, a forma de troca na qual bens são doados sem que haja um acordo explícito quanto ao seu preço, havendo antes um acordo tácito quanto as obrigações de dar, receber e retribuir, como formas de constituir relações. Em contraste com o escambo ou a economia de Mercado, a economia do dom assenta-se na constituição de relações. Mauss aproveita tanto os estudos de Boas sobre o Potlch das chefaturas da costa noroeste americana, quanto os estudos de Malinowski sobre o *Kula* nas Ilhas Trobriand, além de diversas outras referências nos mais diversos códigos jurídicos antigos, para formular sua teoria sobre a economia do dom. De fato, o que chama atenção na economia do dom é a natureza total das prestações, que englobam aspectos políticos, místicos, de parentesco e econômicos a um só tempo, dando o testemunho de não independência da esfera econômica em certas sociedades primitivas. O contraste entre as economias do dom e as economias de Mercado acaba por mostrar todo um conjunto de relações que o nascimento do Mercado oblitera. Desse modo, a economia do dom emerge na obra de Mauss como um fundo universal pan-humano contra o qual se projeta a sociedade de Mercado. Nesse sentido, como apontado por Maurice Godellier, parece haver certa contradição, uma vez que os exemplos clássicos de economias do dom são de sociedades aristocráticas, de modo que as prestações totais emergem como modo de manutenção de um regime de *status*. Se a ênfase de Malinowski recaía sobre as motivações individuais não altruísticas para o dom; em Mauss a ênfase recai sobre o papel relacional das prestações totais. Em primeiro lugar, releva que a sociedade das ilhas Trobriand é matrilinear, as mulheres tendo grande poder econômico e político. Em segundo lugar, desenvolveu o argumento de Mauss sobre o “espírito do dom”, em termos de posses inalienáveis, o paradoxo de manter ao mesmo tempo que dar. A autora contrasta bens moventes, que podem ser trocados, com bens não moventes, que servem para atrair os dons a retornar, como no caso das ilhas Trobriand em que a propriedade das terras é das mulheres. Ela argumenta que alguns bens são tão fortemente associados com certos grupos, que mesmo quando são dados não são verdadeiramente alienados. Todavia, nem todas as sociedades têm esse tipo de bens, que dependem da existência de determinados tipos de grupos de parentesco.

Albert Schrauwers argumenta que as sociedades do dom encaixam-se no modelo Lévi-Straussiano de sociedades de casas”, isto é sociedades nobiliárquicas linhageiras.

Marshall Sahlins em seu clássico, “*Stone Age Economics*” (1972), identifica três principais formas de reciprocidade. Reciprocidade generalizada, que caracterizaria as economias do dom, isto é, troca de bens e serviço sem manutenção do controle do seu exato valor, com expectativa de um balanceamento no tempo. Reciprocidade simétrica ocorreria quanto às dádivas deveriam ser reciprocadas por retornos tangíveis, com tempo, quantidade e local definidos. E economia de Mercado ou reciprocidade negativa, sendo a troca de bens e serviços, na qual cada uma das partes pretende obter lucros, a partir da troca ao custo do outro. Para Sahlins, a passagem da reciprocidade generalizada para a simétrica e, finalmente, a negativa se daria a medida do afastamento do grupo de parentes em direção a trocadores mais distantes. Nesse sentido, as três economias possuem profundas ligações com as três formas de parentesco descritas por Lévi-Strauss, simples, semi-complexo e complexo. De fato, a compreensão dos sistemas de parentesco, baseados na regra universal da proibição de incesto, como mecanismo de regulação da troca de mulheres, faz da troca a base fundamental e chave da formalização do fenômeno mais elementar da associação humana.

O Funcional-Estruturalismo de Radcliffe-Brown

Radcliffe-Brown, desde jovem, interessava-se pelas ciências naturais. Pretendia fazer o curso (TRIPOS) de ciências naturais, mas, aconselhado por seu orientador, acabou optando pelo de Ciência Mental e Moral. Foi através dos seus estudos de psicologia experimental que conheceu o antropólogo W. H. R. Rivers, e por meio deste A. C. Haddon, tendo passado a estudar antropologia com ambos. Em 1906, escolhido como Anthony Wilkin Student in Ethnology, foi estudar os nativos da ilhas Andaman, no golfo de Bengala. Radcliffe-Brown afastou-se desde o início de sua carreira da orientação de seus mestres, tanto de Haddon, que se interessava pela antropologia física, tecnologia e arte primitiva, quanto de Rivers, que tinha estudos ligados à Psicologia experimental, parentesco e organização social, sendo um adepto do método histórico.

Segundo o prefácio de 1933 de *The Andaman Islanders*, o primeiro intento de Radcliffe-Brown, ao iniciar seus estudos na ilha, era fazer, a partir do exame de caracteres físicos, da língua e da cultura, uma reconstrução hipotética da história dos andamaneses e dos negritos em geral. Entretanto, aos poucos, mudou de orientação, acreditando que os métodos

disponíveis raramente levavam a conclusões cientificamente demonstráveis, sendo, na maioria das vezes, frutos de conjecturas infundadas, “histórias conjecturais”.

Se o modelo de ciência alemão, que inspirou a constituição da antropologia americana, assentado em uma tradição fenomenológica, admitia a existência de uma diferença essencial entre as chamadas ciências humanas e as chamadas ciências naturais, o mesmo não ocorria na França e na Inglaterra. Durante os séculos XVII e XVIII ocorrera, sobretudo, na Inglaterra, uma grande busca no sentido de restringir o campo científico, distinguindo claramente a ciência da não ciência, o que Lord Francis Bacon chamou de “*Magna Instauratio Scientiarum*”. Procedeu-se desde então o que poderíamos chamar de “uma profilaxia epistemológica”, que assumiu muitas vezes expressões radicais como atesta a sentença que Hume viria a proferir mais tarde, já no século XVIII, segundo a qual o que não fosse raciocínio lógico, nem ciência empírica, não passaria de sofisma e ilusão, e deveria ser ateadado às chamas. Desta forma, a sociologia do positivista Augusto Comte, do qual Radcliffe-Brown é descendente via Durkheim, surge na tentativa da aplicação do método das ciências naturais *strictu senso* à sociedade, seria esta a “Física Social”.

Radcliffe-Brown busca, portanto, com sua Antropologia Social ou, como passa a chamá-la posteriormente, Sociologia Comparada, produzir uma ciência nos moldes das ciências indutivas, com ambições nomotéticas, onde se lê, com o objetivo de descobrir leis gerais. Em seu primado pelo “objetivismo puro”, foi o primeiro antropólogo de língua inglesa a combater frontalmente as explicações psicológicas em antropologia. Argumentava, seguindo Durkheim, que fatos sociais requeriam explicações em termos de leis sociológicas. Em seu artigo “O irmão da mãe na África do Sul” dá uma grande contribuição aos estudos de parentesco, esclarecendo, dentre outras coisas, o princípio de identificação entre parentes, que tem como consequência a extensão de comportamentos observados a determinados parentes. Buscou também instituir a separação entre a Antropologia Social, também chamada Sociologia Comparada, responsável pela procura de leis universais do comportamento social humano, e a Etnologia, disciplina responsável pela reconstituição histórica dos povos primitivos e pela classificação de raça e língua¹⁷⁴. A distinção proposta por Radcliffe-Brown obteve tanto sucesso que se tornou lugar comum na Antropologia Britânica. Em relação às teorias

¹⁷⁴ Haveria, entretanto, uma dependência da Etnologia em relação à Antropologia Social, “one-sided dependence”, posto que qualquer reconstrução histórica conjectural só lograria sucesso se assumisse a existência de determinadas “leis da história”. Não considerava, contudo, que não poderiam ser combinados os resultados das duas disciplinas, apenas que a prévia separação de ambas era necessária para que se pudesse chegar a resultados válidos, que só então poderiam ser combinados.

preocupadas em achar origens afirmou, em “*The Methods of Ethnology and Social Anthropology*”(1923):

The theories of origin which have occupied so large a part in the literature of the last century are then seen to form a sort of no man's land between ethnology and social anthropology.

Assim define seu método:

O método comparativo é, portanto, aquele pelo qual passamos do particular para o geral, do geral para o mais geral, com o objetivo em vista de que podemos deste modo chegar ao universal, às características que podem ser encontradas em diferentes formas em todas as sociedades humanas. (R-B, 1978, p.57).

A questão que permanece é: até que ponto esse universal não é, ele mesmo, fruto de uma humanidade particular e a própria reificação de um solipsismo que nos impede, de fato, de enxergar outras sociedades humanas?

Não por acaso, Radcliffe-Brown substituiu, ao menos a partir de 1931 (segundo Srinivas), o uso do termo cultura pelos termos “Estrutura Social” ou “Sistema Social”. Radcliffe-Brown busca, portanto, com sua Antropologia Social ou, como passa a chamá-la, posteriormente, Sociologia Comparada, produzir uma ciência nos moldes das ciências indutivas, com ambições nomotéticas, onde se lê, com o objetivo de descobrir leis gerais. O que pode observar-se na seguinte passagem:

I conceive of social anthropology as the theoretical natural science of human society, that is, the investigation of social phenomena by methods essentially similar to those used in the physical and biological science. I am quite willing to call the subject ‘comparative sociology, if anyone wishes (RADCLIFFE-BROWN *apud* KUPER, 1993)

Em seu primado pelo “objetivismo puro”, Radcliffe-Brown foi o primeiro antropólogo de língua inglesa a combater frontalmente as explicações psicológicas em antropologia, posto que estas dotavam seu objeto de estudo de aspectos por demais subjetivos. Argumentava, seguindo Durkheim, que fatos sociais requeriam explicações em termos de leis sociológicas. A passagem que se segue demonstra a sua posição quanto à utilização da Psicologia por parte da Antropologia.

Now I think that one of the chief reasons for the failure of social anthropology to establish itself in the position it ought to occupy has been the failure to recognize that it is quite distinct from psychology. The study called “folk-psychology” in Germany, and a great deal of anthropology in

England, have consisted of attempts to explain the customs and beliefs of primitive people in terms of psychology, i.e., of the mental processes of the individual. (RADCLIFFE-BROWN, 1923, p.18)

Buscou também instituir a separação entre a Antropologia Social, também chamada Sociologia Comparada, responsável pela procura de leis universais do comportamento social humano, e a Etnologia, disciplina responsável pela reconstituição histórica dos povos primitivos e pela classificação de raça e língua. Haveria, entretanto, uma dependência da Etnologia em relação à Antropologia Social, “*one-sided dependence*”, posto que qualquer reconstrução histórica conjectural só lograria sucesso se assumisse a existência de determinadas “leis da história”. Não considerava, contudo, que não poderiam ser combinados os resultados das duas disciplinas, apenas que a prévia separação de ambas era necessária para que se pudesse chegar a resultados válidos, que só então poderiam ser combinados. A distinção proposta por Radcliffe-Brown obteve tanto sucesso que se tornou lugar comum na Antropologia Britânica. Em relação às teorias preocupadas em achar origens, afirmou em “The Methods of Ethnology and Social Anthropology”(1923):

The theories of origin which have occupied so large a part in the literature of the last century are then seen to form a sort of no man's land between ethnology and social anthropology

Radcliffe-Brown parece, ao contrário de Boas, ter adquirido ao longo de sua carreira uma orientação crescentemente preocupada com a obtenção de “leis gerais”, valorizando os aspectos que considerava como sendo comuns a toda humanidade, aos quais chegava por meio de abstrações sociológicas, ainda que não se possa negar a grande atenção que prestou aos aspectos particulares das culturas dos povos que estudou. Podemos observar tal fato na evolução de seu pensamento sobre o totemismo. Em um primeiro momento, em 1928, na sua conferência no quadro *Pacific Science Congress* (Java), intitulada “*The sociological theory of totemism*”, defende uma posição segundo a qual se supõe que o totemismo seja o resultado de um desenvolvimento especial da relação ritualística geral entre homens e objetos naturais, onde uma segmentação social geraria uma especialização ritualística, onde cada um dos segmentos sociais passaria a ter uma relação especial com determinados *sacra* (no caso entes naturais). Posição que não está absolutamente livre de uma preocupação com a origem e com o desenvolvimento da instituição do totemismo, ainda que essa preocupação seja concernente a leis gerais de desenvolvimento e não com uma origem histórica propriamente dita. Em um segundo momento, em 1951, na sua Huxley Memorial Lecture, intitulada “*The comparative method in Social Anthropology*”, Radcliffe-Brown coloca a pergunta:

Supondo-se que é adequado, por alguma razão, identificar divisões sociais pela associação com espécies naturais, qual o princípio pelo qual pares tais como gavião-real e corvo; águia e corvo, coiot e gato selvagem, são escolhidos para representar as metades em uma divisão dual?

Ao colocar essa pergunta, com fins de penetrar no modo como os próprios nativos pensam a divisão dual como parte de sua estrutura social, Radcliffe-Brown coloca o problema da “oposição estrutural”, segundo ele: “Esse é um problema muito mais geral do que o do totemismo, porque é o problema de como a oposição pode ser usada como um modo de integração social”. Tal perspectiva, além de ser mais universalista, é mais bem-sucedida quanto a minimizar a preocupação com o processo de desenvolvimento da instituição do totemismo. Pode-se observar nessa mudança de perspectiva um caminhar em direção à procura de entendimento de processos cognitivos, o totemismo passa a ser mais do que uma forma de relação ritualística entre sociedade e “natureza”, um exemplo particular de um modo geral de organização mental, a oposição complementar.

Alguns desenvolvimentos da Antropologia Social Britânica

Na Inglaterra, a chamada Antropologia Social, com uma grande influência de Radcliffe-Brown, parece ser considerada como um ramo da Sociologia. Como consequência tem-se na chamada Antropologia Cultural, americana, uma maior tendência a análises que incluem aspectos sociais, psicológicos e biológicos. Na chamada Antropologia Social, britânica, por sua vez, há uma predominância de análises que privilegiam o social. Outra diferença parece ser a disposição para a ênfase nas particularidades dos povos, que chega, por vezes, a adquirir expressões extremadas na antropologia americana, em oposição a uma disposição mais universalista da Antropologia Britânica.

Tendo se graduado na LSE em 1927 – fazendo seu trabalho de campo entre o Azande de 1926 a 1930, entre os Nuer de 1930 a 1936, publicando seu primeiro livro “*Oracles and Magic Among the Azande*” em 1937, e “*The Nuer*” em 1940¹⁷⁵ – Edward Evans-Pritchard (1902-1973), viveu o auge da influência de Malinowski na antropologia britânica, bem como a ascendência posterior do estruturalismo de Radcliffe-Brown, que passou a vigor no final da década de 30, prolongando-se ao menos até o final da década de 40 (KUPER, 1973). O grande desafio imposto aos antropólogos de sua geração parecia ser o de combinar a

¹⁷⁵ “Before he published *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande* in 1937, he had already finished his Nuer fieldwork. The two intense experience lived side by side in his mind while he wrote the first book” (Ver: DOUGLAS, 1980, p. 61)

perspectiva teórica originada no *L'Anné Sociologique*, com o tipo de trabalho empírico inaugurado por Malinowski. Procurava-se, então, princípios teóricos que pudessem determinar a relevância analítica das conexões empíricas. De fato, buscava-se princípios abstratos que pudessem ordenar a grande massa de material etnográfico coletado.

O brilhante livro de Evans-Pritchard, *"The Nuer"*, constitui uma das contribuições mais originais à teoria antropológica britânica, tanto no que se refere à articulação entre ecologia e sistemas sociais, quanto, e principalmente, no que concerne à articulação entre os sistemas políticos e os grupos de unificação. O principal problema com que se defronta Evans-Pritchard é o de explicar como funcionam as estruturas políticas em uma sociedade sem um governo central e que se estende por um território tão amplo como a dos Nuer. A resposta vem em duas etapas, primeiramente Evans-Pritchard define o ciclo ecológico que determina as atividades sociais dos Nuer, que se aglomeram em acampamentos em torno dos escassos suprimentos de água (rios e alagadiços) durante a estação seca, "Mai", e se espalham organizando-se em aldeias durante a estação das chuvas, "Tot"¹⁷⁶. A necessidade de aglomeração durante a estação seca, e a consequente necessidade de coordenação das atividades de grupos, ocasionaria um sentimento de interdependência e de pertencimento a uma comunidade. Os períodos de espraiamento, durante a estação das chuvas, permitiriam por sua vez travar contato com outros Nuer de terras distantes, o que possibilitaria inclusive que eles tivessem uma ideia bastante plausível da extensão da totalidade das terras Nuer. Assim, a proximidade geográfica (ecológica) e a proximidade política estariam diretamente relacionadas.

Um segundo dado da questão é que a estrutura política estaria também relacionada com o sistema de linhagens. Para assegurar a correspondência entre proximidade política e sistema de linhagens, haveria três artifícios sociais, de menor a maior importância: a possibilidade da adoção de um jovem Dinka, que é assim incorporado à linhagem dos que o capturam; o intercâmbio matrimonial, que estabelece laços de consanguinidade entre membros de linhagens diferentes no interior de uma mesma comunidade local; e os mitos, que definem grandes unidades patrilineares (muitas das quais territoriais), pelo estabelecimento de uma origem comum (CF. DUMONT, 1975). O importante é notar que os sentimentos de pertencimento, e assim as lealdades políticas e bélicas, são regulados segundo um sistema definido por oposições segmentares, o que significa dizer que uma aldeia é uma unidade

¹⁷⁶ Segundo uma apreciação mais completa, os Nuer compreendem que há quatro estações, além das estações da seca e das chuvas, Mai e Tot, havendo também os períodos de transição, Rwil e Jion.

política em oposição à outra aldeia, mas que as duas aldeias, ora opostas, podem ser consideradas como uma unidade política, digamos, uma seção tribal terciária, quando oposta à outra (o princípio do “meu inimigo de ontem pode ser meu aliado de amanhã”). Mesmo a grande unidade Nuer só seria possível por sua oposição a seus vizinhos e inimigos, os Dinka.

Assim, o sistema político Nuer estaria de um lado pautado pelo caráter segmentar das subdivisões territoriais das tribos, que as une e as separa, mantendo entre as partes o que se convencionou chamar de “distância estrutural”; e, por outro lado, se basearia no sistema de linhagens, que forneceria o “esqueleto conceitual” das unidades territoriais (*Id ibid*). Evans-Pritchard utiliza, portanto, o conceito de estrutura social de uma forma bastante mais complexa do que o fizera Radcliffe-Brown¹⁷⁷. Os conceitos de segmentaridade e “distância estrutural” permitem compreender que as unidades da estrutura não são fixas, mas que, ao contrário, são determinadas pelos tipos de relações aos quais estejam referidas. Em outras palavras, Evans-Pritchard considera que, na estrutura, as relações antecedem os termos.

Max Gluckman (1911-1975) e Sir Edmund Ronald Leach (1910-1989) despontam na antropologia britânica, na década de 30, ainda que seus primeiros ensaios de peso só viessem a ser publicados na década de 40. Gluckman formou-se em Oxford, sob a orientação de Marett, enquanto Leach foi um estudante da LSE. Apesar do fato de Gluckman ter sempre sido um estruturalista oxfordiano e Leach um malinowskiano da LSE, menos influenciado pelos trabalhos de Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard, pode-se dizer que há uma verdadeira convergência entre os seus interesses. Ambos parecem ter investigado problemas ligados aos conflitos de normas e manipulação de regras, além do que ambos utilizaram com este fim, análises históricas e o “extended-case method”. De fato, ambos tiveram como preocupação central estabelecer os modos pelos quais a atividade política se desenvolvia pela competição por *status* entre indivíduos, em sistemas definidos por regras ambíguas ou conflitantes.

O sul-africano Max Gluckman começou seus estudos de Antropologia Social na Universidade de Witwatersrand, na África do Sul, e foi para Oxford em 1934, como bolsista do Rhodes-Livingstone Institute, concluindo seu doutorado, em 1936, tendo realizado seu trabalho de campo na Zululândia, de 1936 a 1938. Quando Gluckman escreveu "*Analysis of a Social*

¹⁷⁷ “Foram, sobretudo, autores franceses, como Lévi-Strauss e Dumont, que fizeram notar o quanto a noção de estrutura de Evans-Pritchard se afastava da de Radcliffe-Brown. Em seu Prefácio à edição francesa de *Os Nuer*, Dumont fala numa ‘revolução’, que o próprio Evans-Pritchard teria escolhido não sublinhar à época da publicação de *Os Nuer*, mas que seria declarada, com todas as suas consequências, na conferência ‘Social Anthropology, Past and Present’, em 1950, e que consumaria ‘*le schisme avec Radcliffe-Brown*’” (Ver: PERRONE-MOISÉS, 2001, p.17)

Situation in Modern Zululand" (1940), o grande foco de interesse dos estrutural-funcionalistas de Oxford, dos discípulos de Radcliffe-Brown, eram as oposições segmentares e sistemas de linhagem, tais como aparecem no livro de Evans-Pritchard, "The Nuer", também publicado em 1940. Ainda que a sociedade Zulu fosse uma sociedade com poder centralizado, máquina administrativa, instituições jurídicas, enfim, sociedades com Estado, Gluckman buscou nos modelos de análise de grupos como Nuer e Tale, sociedades sem Estado, cujo suporte da estrutura política é o sistema de linhagem, inspiração para a análise do complexo de relações branco-africanas na Zululândia.

A obra *"Analysis of a Social Situation in Modern Zululand"* (1940) tem como objetivo estabelecer os nexos de continuidade entre a sociedade Zulu e a dos colonizadores europeus. Este tipo de abordagem, cuja ênfase recai sobre contato cultural, onde o autor destaca a formação de um complexo de relações sociais zulo-europeias, permite conceber o conflito e a oposição como formas de integração e possíveis atualizadores de identidades sociais complementares¹⁷⁸, nas palavras do autor: "A cisão existente entre os dois grupos raciais é em si o fator de sua maior integração em apenas uma comunidade." (CF. GLUCKMAN, 1940, p. 243). O paradigmático evento da inauguração da ponte Malungwana¹⁷⁹ ilustra de forma brilhante o modo pelo qual as situações de associação produziram um modo regular de reação de cada grupo em relação às práticas costumeiras do outro, mesmo que atribuindo a tais práticas valores distintos¹⁸⁰.

Apesar de afirmar a existência de sistema social branco-africano, Gluckman ressalta que o governo branco teria sido estabelecido à força, e que a ameaça constante do uso da força teria sido um dos fatores dominantes no estabelecimento do relativo equilíbrio da Zululândia.

¹⁷⁸ "This sort of analysis, focusing on the achievement of equilibrium through the contained expression of conflict, is familiar to sociologists in the work of the German scholar Simmel (1858-1917), but Gluckman developed his viws in ignorance of simmel's work" (Ver: KUPER, 1973, p.147).

¹⁷⁹ "que foi planejada por engenheiros europeus e construída por trabalhadores zulus; que seria usada por um magistrado europeu governando os zulus e por mulheres zulus indo a um hospital europeu, que foi inaugurada por funcionários europeus e pelo regente zulu numa cerimônia que inclui não somente europeus e zulus, mas também ações historicamente derivadas das culturas europeia e zulu" Ibid, p.239

¹⁸⁰ De fato, ao procurar salientar a existência de uma única comunidade branco-africana na Zululândia, Gluckman parece ter ilustrado um caso empírico do processo de schismogenesis descrito por Bateson na seguinte passagem: "At the beginning of the contact, however, at least where the contact is one between Europeans and 'primitive' people, we cannot expect to find any simple relationship between the ethos of the one group and that of the other. But I suspect that in quite a short time the individuals of each group adopt special norms of behavior in their contacts with individuals of the other group, and that these special norms of behavior will be classifiable in terms of complementary or symmetrical patterns." Ver: Bateson, (1958, p.185). Desta forma é que, durante a inauguração da ponte, os Zulus pagãos demonstram ter adotado costumes europeus, permanecendo de pé e tirando os chapéus quando da entoação dos hinos em inglês e aplaudindo aos discursos, assim como os funcionários europeus esforçam-se para agradar os Zulu, como se pode notar no ritual do derramamento de b́ilis nos "pés da ponte".

Associado à força, o dinheiro teria sido também responsável pelo estabelecimento da coesão social, permitindo a participação comum dos Zulus e dos brancos, e a conciliação de seus interesses heterogêneos, em um mesmo sistema econômico e político. Gluckman ressalta o conflito entre as diferentes instâncias de poder, tanto as da administração colonial quanto as nativas¹⁸¹, que permitia aos indivíduos assumirem diferentes condutas e lealdades, ainda que contraditórias, para atingirem seus próprios fins¹⁸².

Gluckman analisa ainda o processo histórico pelo qual a sociedade zululândesa, caracterizada em seu período pré-colonial por ser um “sistema repetitivo”, se teria tornado, com a presença inglesa, um “sistema em mudança”. O autor considera que o sistema repetitivo que caracterizava a Zululândia pré-colonial, ainda que passasse por mudanças, algumas até bastante radicais, se caracterizava por longos períodos de relativa estabilidade, quando os conflitos, gerados pelo sistema, poderiam ser absorvidos. Ao contrário, no sistema em mudança que caracterizava a Zululândia colonial, apesar dos laços produzidos entre os diversos grupos, os conflitos não poderiam ser absorvidos sem uma mudança estrutural radical. Gluckman reconhece, assim, o dinamismo dos sistemas sociais, entretanto, para tal, postula a existência, ao menos em determinado tipo de sociedades, de períodos de relativo equilíbrio que poderiam ser analisados em termos convencionais. Leach foi a este respeito mais radical, postulando que qualquer sociedade mantém apenas um equilíbrio precário, estando assim, sempre, em estado de mudança. De fato, para Leach, não haveria jamais conformidade entre as normas culturais que estabelecem um equilíbrio teórico e os comportamentos reais dos homens em sociedade, e assim as normas só serviriam para identificar os conflitos e as transformações.

Leach foi um dos poucos antropólogos britânicos de origem aristocrata. Formado em Engenharia, em Cambridge, passou algum tempo trabalhando na China antes de abandonar esta carreira e iniciar seus estudos de antropologia na LSE, sob a orientação de Malinowski. Em 1938, passou algumas semanas em trabalho de campo entre os curdos, tendo publicado "*Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*" em 1940. Entretanto, seu trabalho mais notável, "*Political Systems of Highland Burma*", só seria publicado em 1954.

¹⁸¹ Deve-se guardar em mente que Gluckman está analisando a Zululândia no contexto do Governo Indireto (*Indirect Rule*), idealizado pelo Lorde Frederick Lugard. Esse modelo de administração colonial baseia-se na utilização das instituições sociais nativas para governar as colônias. Desse modo, os chefes das tribos ficavam subordinados ao governo colonial, tornando-se mediadores das relações entre os nativos e a Coroa Britânica.

¹⁸² Os indivíduos alternavam entre distintas filiações e lealdade políticas, de acordo com seus interesses pessoais, ora em torno do magistrado branco, quando um chefe tribal ia contra seus interesses, ora em torno dos chefes ou do regente zulu, quando se tratava de oposição ao governo.

Como indica a introdução de Raymond Firth, o intento de Edmund Leach em “*Political Systems of Highland Burma*” parece ser proporcionar os elementos de uma teoria dinâmica da antropologia social, o que significaria na prática uma análise de forças em movimento e de princípios em ação. Assim, a obra tem o valor teórico fundamental de fazer a passagem entre a concepção, segundo a qual as sociedades deveriam ser analisadas como sistemas fechados e sempre tendendo ao equilíbrio, em flagrante analogia organicista, e uma concepção mais complexa que retoma a ideia de Pareto de “equilíbrio em movimento” (LEACH, 1976, p.13), modelo segundo o qual o fenômeno total do equilíbrio pressupõe um sistema social “aberto”, que se estende no tempo e no espaço.

Assim, o autor contrapõe os modelos lógicos ideais, plenos de coerência e equilíbrio, com os quais os antropólogos buscariam explicar a realidade social, e os dados empíricos, que frequentemente revelariam sociedades permeadas de inconsistências, as quais seriam, precisamente, o motor da mudança (*Op. cit.*). O grande salto, possibilitado pela ênfase de Leach, nos processos de mudança social, consiste em uma mudança de orientação capaz de agregar aspectos indutivos, históricos e temporais, diacrônicos, e aspectos diferenciais, relacionais, espaciais e sincrônicos. Dessa forma, Leach concilia um eixo de análise intenso, concernente a abstrações prototípicas, a um eixo extenso, onde ganham relevo as particularidades locais que destoam com os modelos ideais.

“*Political Systems of Highland Burma*” é um livro que trata das relações entre os dois povos do noroeste da Birmânia (atual Mianmar), os Chan e os Kachin, que, apesar de serem vizinhos em quase toda parte, eram habitualmente tratados como unidades independentes pelos antropólogos e agentes coloniais. Os Chan, habitantes dos vales, eram considerados como povos relativamente sofisticados, enquanto os Kachin, habitantes das colinas, eram considerados povos primitivos e belicosos¹⁸³. Ao identificar a oposição estrutural como elemento definidor de identidades coletivas, Leach não apenas integra os Chan e os Kachin em um mesmo todo analítico, mas também relativiza a coincidência necessária entre sociedade e cultura. “Em outras palavras, não há nenhuma razão intrínseca para que as fronteiras significativas dos sistemas sociais coincidam sempre com as fronteiras culturais.” (LEACH, 1976, p.39 – tradução minha).

¹⁸³ Contudo, Leach nos adverte para a artificialidade desta categorização, atentando para a imensa diversidade linguística interna, sobretudo, entre os Kachin, bem como para os diferentes usos do termo, chegando à conclusão de que o único fato que autorizaria designar tão vasta população poliglota como Kachin seria a oposição aos Chan.

Leach aponta uma diferença entre modelos ideais de sociedade e modos de vida efetivos. É importante, entretanto, frisar que, para o autor, essa irredutibilidade não estaria presente apenas no modo antropológico de análise da sociedade, mas também nas próprias categorias pelas quais os nativos conceberiam a si mesmos. Exemplo disto, seriam os dois modos ideais de vida entre os Kachin, os sistemas políticos Gumsa e Gumlao. Leach equipara o sistema Gumlao, em termos analógicos, ao “igualitarismo protestante”, em oposição à hierarquia de “tipo feudal e católica” que caracterizaria o sistema Gumsa. De fato, o sistema Gumsa seria uma espécie de imitação mal-sucedida do sistema político Chan, estando a meio caminho entre este e o sistema Gumlao. A esse respeito interessa essa espécie de arquitetura triangular que emerge na obra de Leach, onde a dualidade aparece apenas para identificar uma terceira posição que não cabe na mesma, dando lugar a uma quebra de simetria que permite entrever as transformações sociais. Assim, Gumsa e Gumlao seriam duas posições virtualmente possíveis em um sistema em constante conflito e transformação. Para delinear o movimento destas sociedades, Leach identifica a discrepância de sentido atribuída pelas diferentes comunidades aos mesmo objetos, ou questões¹⁸⁴.

Haveria, segundo o autor, um conflito entre a exigência de reciprocidade do sistema de parentesco Mayu-Dama (casamento de primos cruzados matrilaterais classificatórios), em cujos tomadores de mulheres, Dama, teriam uma relação de “vassalagem” ou ao menos de inferioridade de *status* em relação aos doadores de mulheres, Mayu, e o tipo de hierarquia rígida pressuposta pelo sistema Chan, no qual o sistema Gumsa se “inspiraria”. Seria precisamente a quebra do ténue equilíbrio entre estes dois princípios que levaria à alternância entre os sistemas Gumsa e Gumlao, disparando a emergência do sistema mais fortemente ligado ao princípio oposto quando um dos princípios estivesse recebendo ênfase em uma proporção socialmente inaceitável¹⁸⁵. Assim, podemos notar uma concepção bastante diversa da defendida por Evans-Pritchard, que em uma conferência de 1961, intitulada “Antropologia e História”, afirmou: “*I would say that a term like ‘structure’ can only be meaningful when used as an historical expression to denote a set of relations known to have endured over a considerable period of time*” (CF. PERRONE-MOISÉS, 2001). Para Leach, a estrutura

¹⁸⁴ O que aparece, por exemplo, nas diferenças entre os mitos que narram as mesmas situações sociais, que variam de acordo com a maior proximidade e identificação dos narradores com um ou outro sistema (Gumsa e Gumlao, ano).

¹⁸⁵ O que em linguagem cibernética se chama circuito fechado com feedback negativo. Ver: Bateson (1958). Esse mecanismo permitiria que, ao contrário do que afirmara Lévi-Strauss, o tipo de estrutura de parentesco semi-complexa que caracterizava aqueles povos da Birmânia não levaria inelutavelmente a desintegração ou fissão da sociedade, mas antes à alternância ou transformação das estruturas sociais.

*social deveria ser pensada a partir de sua transformação*¹⁸⁶.

Van Gennep também se fixa na importância de locais liminares, no sentido mais abrangente do termo, para introduzir a sua análise dos ritos de passagem. Segundo o autor: “...a vida individual consiste em uma sucessão de etapas...”. Os ritos de passagem responderiam à necessidade de um estágio intermediário entre dois estágios incompatíveis, operando uma modificação por estarem ligados à “certa tendência da sensibilidade e a determinada orientação mental”. A grande importância dos ritos de passagem nas ditas sociedades simples adviria do fato de que nelas seriam mais pronunciadas as fronteiras entre os sucessivos estágios, sendo necessário produzir um evento capaz de efetuar socialmente tal passagem. Os ritos de passagem se dariam em três fases, a saber: os ritos de separação (preliminares), de margem (liminares) e de agregação (pós-liminares).

Victor Turner aproveita a classificação de Van Gennep, concentrando sua atenção mais detidamente na fase liminar dos ritos de passagem. Segundo o autor, “The subject of passage ritual is, in the liminal period, structurali, if not physicaly, ‘invisible’. As manbers of society, most of us expect to see, and what we expect to see is only what we are conditioned to see when we have learned the definitions and classifications of culture.”, de forma que o estágio liminar seria um estágio de “structural invisibility”. Durante esse estágio se daria a comunicação dos sacra, por exibições, ações e instruções, tendo por resultado não uma mera aquisição de conhecimento, mas uma transformação no ser. Os sacra seriam frequentemente desproporcionais, monstruosos e misteriosos, tendo por objetivo provocar determinadas operações cognitivas e afetivas, dotando de uma forma visível e exterior dadas combinações simbólicas cujo valor conceitual relaciona-se à mudança de *status* do neófito.

ANEXO V

O Sistema Lógico Hiperdialético e o Bebê Epistemológico

A história da filosofia oferece um exemplo privilegiado para a identificação de ênfases nas diferentes lógicas, ali mesmo no terreno onde procurou-se, por assim dizer, “desnudá-las”.

¹⁸⁶ “As statements about acceleration must always be of higher logical type than statements about velocity, so also statements about cultural change must be of higher type synchronic statements about culture.” Bateson (1958, p.298)

Assim, seria interessante que as diferentes etapas do desenvolvimento cognitivo sejam equiparáveis a lógicas assim nomeadas no interior da tradição filosófica, produzindo um hiperdiálogo, sobretudo, pelas tradições filosóficas contra as quais – no sentido de oposição, mas também no sentido fotográfico de contra um fundo – o estruturalismo se constitui, notadamente, o pensamento transcendental e a fenomenologia, a psicanálise e a dialética histórica. Nosso empreendimento segue as três premissas de Sampaio:

1 - “O processo que vai do nascimento à maturidade do ser humano é fundamentalmente um processo de desenvolvimento (D/D/2) subsumindo hiperdialecticamente tanto tempos de simples dialeticidade (I/D), como momentos de convergência determinística ou destinatória (I)” (Lógica e psicanálise, p.114-115).

2 - “O processo de desenvolvimento mental ou psíquico do ser humano é essencialmente um processo de desenvolvimento psico-lógico, que, por isso, só estará adequadamente especificado em suas fases quando, além da determinação de funções, estiverem concomitantemente identificadas as respectivas lógicas de funções”

3 - “O processo de desenvolvimento mental ou psíquico do ser humano tem metas bastante gerais que visam a formação de uma personalidade global onde a sexualidade exerce um papel determinante relevante, mas não exclusivo. Dada a natureza psico-lógica do processo, a sua meta terá que ser mais formal do que conteudística, e, por isso mesmo, capaz de se desdobrar em múltiplos aspectos relativamente harmônicos, ao mesmo tempo que relativamente autônomos – afetivo, cognitivo etc.

De fato, não foram poucos os que buscaram quantificar atos perceptivos. De acordo com Sampaio, o primeiro teria sido Fechner, estabelecendo a existência de uma relação constante entre a variação de uma excitação e o logaritmo da variação da sensação correspondente. Vale ressaltar que Sampaio enfatiza a natureza operatória dos atos mentais ou perceptivos por cada uma das respectivas lógicas nomeadas por meio da busca dos valores próprios de cada uma delas. Essa medida controversa que consiste em buscar atribuir números para dar conta de estados de coisas (no caso percepções/pensamentos pré-matemáticas) encontram o seu precedentes na mecânica quântica, quando da inserção do impacto da observação sobre os fenômenos observados. Simboliza-se a atividade do sujeito operando sobre um estado de coisas Ψ e resultando sobre um objeto O, e um estado de coisas Ψ' (não significativamente alterado, em função da necessidade de um mínimo de estabilidade contextual). Em se

repetindo a operação em um momento imediatamente posterior, deve-se obter a mesma percepção do objeto O (em função da necessidade de mínima estabilidade ou permanência do sujeito). Cada uma das lógicas atuaria como um operador diferencial linear sobre um espaço de funções – ao modo de um instrumento de medida. Os Ψ são funções em um espaço de Hilbert. Os O sendo representados por um conjunto de números λ_0 . A estreita semelhança de Ψ com Ψ' foi expressa pela condição de que Ψ' fosse um dos membros da combinação linear definidora de Ψ : $\Psi = \alpha \Psi' + \beta \Psi'' + \eta \Psi'''$. Em suma, o ato objetivante seria representado pelo esquema funcional $As() \rightarrow O$ sujeito à condição $As(\Psi') = \lambda_0 \Psi$. Trata-se do postulado da mecânica quântica que introduz na física o ato de observar – estando cada instrumento/lógica representado por um operador diferencial, o objeto ficando determinado pelo conjunto dos números de operadores independentes que se possa achar para a situação e que traduzem os graus de liberdade do objeto em questão. A invariância de c em relação à $As()$ é o mesmo que a invariância de O em relação à observação As , assim uma objetividade (ou aspecto do objeto) é uma invariante para dada atividade operatória do sujeito. Se um objeto é invariante para um conjunto de operadores $\{As\}$, pode-se mostrar que ele é um invariante para o monóide livre gerado pelo conjunto de $\{As\}$. Assim, o objeto é um invariante para o monóide operatório.

Exemplo: considerando-se um objeto de forma prismática triangular. Um observador só poderá objetivar esse objeto se possuir a capacidade operatória caracterizada pelas operações de reflexão (R_f) (horizontal, por exemplo) e rotação 120 graus (R_{120}). O prisma triangular é um invariante para o monóide livre gerado por R_f e R_{120} , i.e., para todos $R_f^\alpha \cdot R_{120}^\beta$ para todos os α e β no intervalo 1,2,3... Contudo, em se tratando da objetividade, vige o monóide e a condição Ψ , $E(\Psi) = 1.(\Psi)$, suposto estarmos certamente diante de um estado de coisas e não de nada. Em se tratando do pensamento da pura consciência, vige o semi-monóide (não reversível) e a possibilidade do estado de coisas (ou nada) baseada em um operador transcendental que propõe um estado de coisas t.q. para todo Ψ , $E\Psi = \Psi$.

Para um releitura hiperdialética da obra de Piaget, seria preciso rever o seu “ponto zero”, no qual se dá a escamoteação da questão ontológica fundamental que se interpõe entre o ser e o nada e permite substituí-la por um conjunto de extratos expostos em um círculo, e afastar-se das tradições filosóficas. Seria preciso enxergar a fase do “egocentrismo radical” no qual se inicia o estágio sensório-motor – que em sua teoria subsiste apenas como condição inicial e ilusória a ser confrontada por sucessivos descentramentos ao longo do processo de

desenvolvimento – como momento de pré-instituição da experiência transcendental, que é condição um pensar identitário, que surge como pré-condição e princípio movente da constituição do pensamento em seus múltiplos estágios.

No estado de “egocentrismo radical”, não haveria diferenciação clara entre o ser subjetivo e o mundo objetivo, sendo todo universo percebido em termos de ações centrípetas de um sujeito absoluto que constitui a totalidade do existente. Contudo, pode-se dizer que há um progressivo desenvolvimento para dar conta de novos objetos. Nesse estágio, as crianças constroem seu entendimento do mundo pela coordenação de experiências sensoriais e motoras. As crianças passam de um estágio da aplicação de esquemas instintivos, como o da sucção, como sorte de experiência entre a continuidade bebê-mãe ou bebê-mudo, e uma afirmação da consciência no tempo a partir da projeção unidirecional dos sentidos, que começam paulatinamente a se coordenar pelas ações da criança. Assim, a criança progride de um pensamento puramente reflexivo, mediado por ações instintivas (os comportamentos são limitados a respostas motoras causadas por estimulação sensorial) a um pensamento que reconhece o espaço exterior no qual o próprio corpo do indivíduo será objetificado. Pensemos, pois, que nesse período se desenvolve, no nível fenomênico, o assentamento de duas pré-lógicas (pré-I e pré-D).

Em um primeiro momento, a consciência do ser em torno da qual integra-se paulatinamente uma percepção integradora da consciência, o pensar pré-identitário, ou Pré-I, sobre a qual o avanço da reflexão, no estágio subsequente, poderá revelar a Lógica I. Essa é a lógica da consciência, da autorreflexão, da identidade e da autodeterminação. É a lógica transcendental que funda o próprio pensar. Trata-se precisamente da lógica da convergência, de um pensamento que se distende no tempo, como pura consciência de consciência, ou consciência de ser. Tal lógica estaria subjacente ao conceito do *cogito* Cartesiano, bem como ao ser transcendental kantiano, ou ainda, ao sujeito fenomenológico de Husserl. Por isso, podemos também chamá-la de Lógica Transcendental. Funda o princípio da identidade fundamental, que exclui a contradição. Não se trata, portanto, do princípio da identidade simetrizado, tal como expresso no princípio da identidade da lógica clássica, i.e., “ $A=A$ ”, mas como o *ser* anteposto ao precipício do nada, que permite colocar a questão ontológica fundamental: “Porque existe o ser, e não tão-somente o nada”.

Este princípio mínimo constitui o pensar reflexivo que revela a consciência a si mesma, que assegura a continuidade no tempo, pela pura recursividade. Sampaio descreve esse

pensamento da seguinte maneira: consciência de consciência igual a consciência. “Brincando de matemática” $I(I(\Psi)) = I(\Psi)$ ou de forma ainda mais abreviada $I(I) = I$. I não é, portanto, uma coisa (*res*), ainda que pensadora (*cigitans*), é antes uma ação ou, no sentido matemático, uma operação. Que se manifesta, inicialmente, em sob a forma de um egocentrismo radical e depois dá lugar ao novo ante a confrontação com o diferente que brota a partir da sua abertura para o nada ontológico (espaço onde os objetos desaparecem ao saírem do campo perceptivo do bebê).

Consideremos a operação simbolicamente representada por $I \times (I) = I$, suposto tratasse-se de uma operação numérica poderia o seu conjunto verdade seria $\{1,0\}$ (por que: $0 \times 0 = 0$ e $1 \times 1 = 1$). A associação entre equações operatórias e números é o formalismo que traduz a articulação entre ato produtivo e produto. No entanto, é aqui usada apenas como metáfora matemática para uma operação infra-matemática – a operação recursiva da consciência. Os valores próprios associados ao operador I , a saber 1 e 0, seriam precisamente o ser (ontológico depois ôntico, como aquilo que é presente à consciência presente a si mesma) e o nada (diferente do nada intransitivo do zero ou dos conjuntos vazios, nada intransitivo e absoluto que ameaça engolir a totalidade do ser) que a operação recursiva da consciência revela a si mesma.

Poderíamos identificar esse período inicial com o conceito “primitivo” de causação, segundo princípios anímicos ou não mecânicos. Nesse período, os bebês pensariam de forma fenomênica – isto é, assimilando coisas a esquemas. Quando tudo gira em torno de si, segundo o exemplo de Piaget, como se a lua e as estrelas a seguissem em uma caminhada noturna, antes de aprender que, como esse é o caso para todos os sujeitos, a lua deve estar parada ou ter um movimento independente dos agentes ou das perspectivas. Segundo Sampaio, a Lógica I teria, no âmbito da filosofia ocidental, o eleata Parmênides como o primeiro a trazê-la a lúmen. Descartes, Kant e Husserl são os filósofos que exploram alguns dos modos pelos quais tal lógica toma forma no seio da Modernidade, como contraponto à lógica científica.

Durante todo o período sensório-motor, a criança desenvolve uma inteligência prática ou comportamental por meio do ‘esquema para objetos permanentes’. O mundo do bebê não tem objetos estáveis, mas consiste de construções impermanentes que deixam de existir quando deixam de ser percebidas. Nos primeiros meses, o bebê se foca nas suas interações físicas com seu meio ambiente imediato, vê apenas objetos que se encontram imediatamente a sua frente. Uma vez que o mundo objetivo ainda não está dado como exterior, o bebê leva objetos

à boca, sacode e lança descobrindo lentamente os limites entre coordenação de seus movimentos, em um sentido ainda muito primitivo de causalidade, os seus sentidos revelando a si o desdobrar de uma pré-consciência no tempo, ao modo de melodias ainda sem uma harmonia. Essa fase corresponde ao período narcísico da fase oral de que trata Freud, quando criança crê ocupar o centro universo sem ao menos reconhecer a existência de um mundo exterior a não ser na angústia do vazio gerada pela separação temporária do seio materno.

A passagem ao desvelamento de uma segunda lógica se dá por uma progressiva invasão de percepções, segundo as quais o “egocentricismo radical” inicial vai ser forçado a reconhecer a existência de uma exterioridade da consciência, na qual se confundem o inconsciente onde flutuam as percepções, o corpo que as recebe e os objetos que as impingem. A criança aprende que ela está separada do seu meio ambiente e que os objetos continuam a existir a despeito da sua percepção dos mesmos. Tal passagem corresponde ao início do controle sensório motor – inclusive dos esfíncteres – com os consequentes efeitos afetivos descritos por Freud. Assim, duas fases da sexualidade pré-genital descrita por Freud enquadrariam-se no caminho percorrido no estágio sensório-motor descrito por Piaget. Como resultado de um processo paulatino de descoberta do exterior até que o próprio corpo possa ser percebido como um objeto entre outros.

Trata-se assim do o pensar Pré-D, que, pela retomada nos estágios posteriores, dá origem à lógica da Diferença ou D. A Lógica da Diferença ou do Significante (abreviadamente Lógica D) é a lógica que se refere ao “outro”, o não-conhecido e o não-identificável. Por falar do ponto de vista do “outro”, ela se indaga sobre a validade do “mesmo”. Isto é, a Lógica da Diferença confronta e desafia a Lógica da Identidade, liquefaz às suas certezas imanentes e transcendentais. Para além da consciência, somos invadidos por percepções que extravasam a nossa consciência, que se depositam em um espaço inconsciente (ou a-consciente) do qual emanam sonhos e perceptos que ladeiam a-consciência. Esta alteridade da consciência, não é também algo, senão uma operação. O que equivale dizer que o inconsciente opera segundo sua própria, e muito particular, lógica. Em outros termos, o inconsciente não se define em função do consciente. O inconsciente se define por um afastamento (ou descentramento) que decorre da reiteração do movimento recursivo. O inconsciente definiria-se por uma torção suplementar, segundo a equação $D(D(D)(\Psi)) = D(\Psi)$, ou ainda $D(D(D)) = D$. Nesse caso, teríamos três valores de verdade $\{1, 0, -1\}$ (já que: $1 \times 1 \times 1 = 1$; $0 \times 0 \times 0 = 0$ e $-1 \times -1 \times -1 = -1$). Os valores de verdade dessa lógica são: ou verdadeiro ou falso; ou ainda, não-verdadeiro e

nem falso, i.e., indeterminado; ou ainda, tanto verdadeiro, quanto falso, i.e., paradoxal. A Lógica da Diferença é a lógica própria do inconsciente, da dúvida, consequentemente da indagação, e também do espaço, do corpo, do descontínuo, enfim, da *res extensa*.

Heráclito, ao dizer que “O ser não é mais que o não-ser; nem é menos; ou ser e nada são o mesmo”, e também que “O ser é tão pouco como o não-ser; o devir é e também não é”, e ainda ao concluir que “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos”, torna-se o filósofo que inaugura o pensar da diferença e dá-lhe um estatuto lógico. Na Grécia Clássica, os sofistas basearam suas argumentações na Lógica da Diferença, tanto ao porem em dúvida o estabelecido, i.e., a Lógica da Identidade, como verdadeiro ou não, como ao apregoarem que a argumentação para ser válida pode ser circunstancial, aceitável, e não necessariamente verdadeira. Em tempos modernos, Pascal, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger são os filósofos que se baseiam na Lógica da Diferença. O psicanalista Lacan fundamenta sua teoria do inconsciente e da sexualidade humana na Lógica do Significante. Pode-se, igualmente, contar entre os entusiastas desta Lógica os teóricos pragmáticos ontemporâneos, na medida em que põem em suspensão a verdade e a aceitam somente pelas suas consequências ou efeitos de atuação, sempre cambiantes, de acordo com convenção. Citaria, ainda, os filósofos franceses que surgiram a partir de meados da década de 1960, desafiando a dialética marxista totalizante, e inspirados em Nietzsche e Heidegger, como Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard; e as conceituações linguísticas advindas tanto da linguística estrutural quanto do pragmatismo americano, especialmente dos filósofos Charles Sanders Peirce e W. V. Quine.

Contudo, essas lógicas são ainda Pré-D e Pré-I visto que existem apenas em um nível fenomênico. As lógicas I e D bem finalizadas surgem apenas por sua retomada no período simbólico, quando essas formas de pensar podem ser objeto do pensar, uma vez que tornadas simbólicas.

A próxima fase da inteligência operacional consiste na internalização do domínio do espaço objetivo conquistada na fase do desenvolvimento sócio-motor, passando de entes reais a seus correlatos mentais, como se o desenvolvimento sócio-motor fosse internamente recapitulado. Ao invés de atuar sobre objetos, a criança passará a atuar sobre as representações do mesmo, imagens mentais e movimentos imaginados – a bem dizer, só aí os entes tornam-se objetos. Passa a ser possível formar esquemas de esquemas. Dá-se, assim, em duas formas a figurativa (imagens mentais) e a operativa (transformações entre estados). Com as sucessivas etapas de

engatinhar, levantar e andar, ao fim do estágio sensório-motor, a criança tem um grande aumento na sua capacidade cognitiva. O início de uma do desenvolvimento da linguagem, e logo da capacidade simbólica marca o início dessa nova etapa. Durante esse período, as crianças passam a, por um processo de internalização mental imagens dos entes materiais, poder pensar simbolicamente sobre os objetos. O desenvolvimento da linguagem em conjunto com o desenvolvimento da memória e da imaginação permite uma compreensão das diferenças entre passado e futuro e das transformações no tempo, e passam a engajar-se em fantasias. Mas o pensamento ainda é bastante intuitivo, sem uma capacidade lógico-formal. Nesse período, as crianças têm dificuldade em ver as coisas através de outros pontos de vista, sendo a alteridade das percepções (D) incorporada ao seu ponto de vista (I). Perguntada sobre a visão que um boneco disposto em uma perspectiva diferente da sua teria sobre dado objeto, responderá que o boneco tem uma visão exatamente igual a sua. As crianças passam a brincar principalmente pela manipulação de símbolos, pedrinhas podem ser cavalos etc. Como se vê, os símbolos são ainda concretos. O estágio pré-operacional tal como descrito por Piaget, é dividido em dois subperíodos, o das funções simbólicas (quando a criança se passa a representar objetos ausentes por meio de objetos presentes), e o do pensamento intuitivo (quando a criança quer saber o porquê e como sobre todas as coisas, tendo compreendido o elo temporal que liga as transformações de um objeto no tempo). De fato, vê-se aí o desenvolvimento da fase fálica tal como descrita por Freud, quando surge uma noção de identidade mediada pela diferença, isto é, uma identidade simbólica, seguindo Freud em sua análise algo bizarra, a criança pensa ser ela mesma a simbolizar a mãe, como seu pseudo-falo.

Lógica Dialética (abreviadamente Lógica I/D) - É a lógica da síntese dos opostos, sendo constituída como uma lógica derivada da síntese das lógicas da Identidade e da Diferença, do diálogo entre o um e o outro, entre o um e o múltiplo, entre o fenomenológico e noumenológico. É a lógica da totalidade que engloba todos os elementos que lhe podem ser constitutivos pelo processo de síntese dos opostos. Em consequência, a Dialética só admite o real se for captável por ela. Assim, nesta Lógica, a verdade é o todo que se forma pela integração dos contrários ou do diverso, sendo estes apenas instâncias em devir. Essa lógica atua segundo os princípios de não reversibilidade de acordo com o elemento semineutro, mas essa é também a lógica da instituição da objetividade, de modo que a condição Ψ , $E(\Psi) = 1$. (Ψ) se instaura. Em verdade, essa lógica preserva o modo operatório da lógica da identidade ($H(H(\Psi)) = H(\Psi)$), observando, contudo, a condição previamente mencionada. Assim, enquanto na lógica da identidade subsistiam os valores de verdade 1 e 0, o zero representando

o nada do qual um outro viria a brotar, na lógica I/D, que se opera por mediação objetiva, a diversidade do mundo objetivo sendo reduzida a uma unidade conceitual, tem-se o valor de verdade $1.H(x) = 1(x)$, $H = 1$, de modo que a dialética pensa a totalidade e produz as sínteses sobre o que quer que opere.

O que é um símbolo? Como pode o conjunto das percepções de um objeto (cor, forma, cheiro, gosto) unificar-se em um objeto ou um conjunto de objetos identificar-se em uma classe segundo um conceito definidor expresso por um significante. O símbolo unifica o diferente (significante/ referente), por meio de um significado conceitual (I/D). Resulta, portanto, de uma síntese entre um pensar da identidade e um pensar da diferença, ou ainda, uma “revanche” da consciência pela interiorização das percepções que a ultrapassam – mas essa interiorização pressupõe um objeto/estado de coisas exterior, donde há impossibilidade do nada. Nesse sentido, é lícito dizer que se trata de um processo de recentramento (ou síntese), a partir da divergência representada pelo descentramento, ou as percepções que produziram esse descentramento, a identidade recuperada após a instauração da diferença. É esse mesmo pensar simbólico que vai permitir pensar a transformação no sentido em que é preciso que a despeito das mudanças o objeto ora transformado permaneça o mesmo. O simbólico participa do um e do múltiplo, da transformação histórica, do mesmo e do outro. Em suma, trata-se de equacionar o Idêntico (I) e o Diferente (D).

O próprio Piaget admitiu a necessidade da retomada dos aprendizados do estágio anterior nesse estágio. De fato, a ideia de “recentramento” permite bem compreender o movimento de retomada dos estágios anteriores em um novo plano tal como descrito por Piaget. Trata-se de um ciclo ascendente, no qual partimos de uma tese, numa posição identitária (I – no caso constituído pela consciência) – que é capaz de gerar a sua própria negação que, amadurecida, irá constituir uma segunda posição antitética (D – no caso constituído pelos dados sinestésicos) – num momento diferencial. A tensão entre tese e antítese vai provocar a emergência de uma terceira posição, ou seja, de um momento da síntese (I/D), que é, concomitantemente, negação e afirmação, supressão e conservação das duas posições anteriores num nível superior de abstração (no caso, o plano simbólico). Um novo ciclo dialético emergiria pela automática reconversão da síntese (I/D) numa nova tese (I), que, por seu turno, traz já em seu bojo os germes de sua própria negação (D), sendo estas, a seguir, subsumidas em uma nova síntese dialética (I/D), e assim sucessivamente. A contínua repetição do ciclo trinitário não representa uma estrutura repetitiva, ao contrário, consiste em

um processo continuamente criativo que se distende no tempo de forma continuamente nova.

Platão, com sua concepção de “mundo das ideias”, talvez tenha sido o primeiro a usar dessa lógica com clareza. A verdade não está nem na aparência multifária do ser, nem na sua unicidade percebida, mas na síntese lógica dessas duas instâncias, numa forma ideal só apreensível pelo intelecto. Modernamente, são dialéticos Spinoza, com sua teoria da relação entre corpo e alma, depois Hegel, que foi seguido por Marx (que terminou dando à Dialética o caráter político mais evidente). Em Hegel e seus seguidores, o ser se explica pelo seu sentido histórico, sua transformação condicionada ou sua autotransformação, movidas pelo processo dialético de superação de diferenças e contradições. O ser é um devir com rumo e propósito. É na concepção hegeliana da história que a Dialética se apresenta com suas virtudes mais consistentes. O homem (o evento cultural) é um ser do seu tempo, produto de seu passado e de suas ações conscientes e inconscientes no presente, projetando-se para o futuro. O ser forma uma totalidade integradora, movido por um transcendentalismo, um Espírito, que não admite o diferente ou mesmo o próximo que esteja fora de si. Para Hegel, e depois para Marx e Engels, a Lógica Dialética é o máximo do pensar humano, sua condição privilegiada de pensar o ser e o Absoluto. De fato, ela dá conta da gênese e da mudança, sempre em devir; mas não dá conta da horizontalidade, da contingência (como bem criticou Kierkegaard), da diversidade, da res extensa (CF. GOMES, 2011).

O estágio operacional concreto marca o início de resolução de problemas de maneira lógica (clássica), ainda que o pensamento abstrato ou hipotético ainda não se tenha desenvolvido, e que as crianças apenas solucionem problemas postos de maneira concreta – ordenação por tamanho, tonalidade de cores etc. Nessa fase, incorpora-se a lógica indutiva. Falta ainda a capacidade de dedução, de modo que as crianças poderão compreender que $A > B$ e $B > C$, sem serem capazes de concluir daí que $A > C$. Nesse período, o pensamento infantil se torna consideravelmente menos egocêntrico, passando a criança a perceber que seus sentimentos e pensamentos podem não ser compartilhados por outros. Algumas ações concretas tornam-se reversíveis (água no copo). Mas ainda não é possível resolver problemas com múltiplas variáveis de modo sistemático. Nesse estágio, mantém-se o postulado da objetividade Ψ , $E(\Psi) = 1.(\Psi)$, acrescido agora ao princípio da lógica da diferença $A(A(A)(\Psi))) = A(\Psi)$. De modo que se tem como valores de verdade 1 e -1, excluindo-se o 0. As limitações dessa lógica, tomada desse modo, consistem no fato de que funciona sobre operações concretas e não sobre a própria linguagem, isto é, dos signos tomados como coisas (índices e ícones) e

não nos signos tomados em por seu valor estritamente convencional (símbolos)¹⁸⁷. Vale já aí o elemento neutro que funda o monóide, mas não o da inversibilidade, que funda a teoria dos conjuntos, apenas aplicável por meio de convenções linguísticas mais complexas. Nos termos de Piaget, há já a reversão, mas ainda não, ao menos não de forma completa, a reciprocidade. Para Piaget, haveria duas formas de inversão (reversão, quantidade, ação) e reciprocidade (proporção, relação, forma). A reciprocidade só será possível por um recentramento posterior, dependente de um processo que Sampaio chamou de remanejamento ontológico.

A Lógica Clássica ou Formal (abreviadamente Lógica D/D) da sistematicidade do ser, dos conjuntos autossuficientes, da funcionalidade e da estrutura, foi primeiramente elaborada por Aristóteles, que admitiu as lógicas anteriores de Parmênides (Lógica da Identidade), Heráclito (Lógica da Diferença) e Platão (Lógica Dialética), subsumiu-as e deu-lhes um sentido de conjunto e sistematicidade dentro dessa nova lógica. Entre profissionais da Lógica, a Lógica Clássica também é conhecida como lógica do terceiro excluso. Isto quer dizer que a lógica que abarca todos os componentes de um sistema por categorização de identidade, contrariedade, síntese, proximidade, deixa de fora apenas aquilo que não faz parte de modo algum do sistema, um terceiro qualquer, até que possa ser incluído por novo processo de totalização. Essa nova totalização é feita por incorporação em categoria, e não por síntese. É a lógica que permitiu a classificação da natureza em classes, categorias, ordens, grupos, subgrupos etc. É a lógica por excelência da ciência, da medição e do cálculo. Sampaio prefere chamar essa lógica da “dupla diferença”, daí a abreviação D/D. Explicando esse argumento, no caso dos seres humanos, a Lógica da Dupla Diferença designa que o homem, que se apresenta como um ser autodeterminado (Lógica I), movido por uma diferença interna, seu inconsciente (Lógica D), com o qual se relaciona para constituir seu ser histórico (Lógica I/D), é envolvido por uma nova diferença, constituída pela regra internalizada a partir da imposição de um outro externo, o pai, a sociedade, o coletivo (ainda que tal não seja evidente a princípio), donde se forma como ser sistêmico (Lógica D/D). Fica, pois, clara a correspondência desse estágio com o período de latência descrito por Freud, quando se dá o assentamento definitivo do superego pelo recalçamento do desejo e a introjeção da lei. Trata-se precisamente da castração, ou da lógica D enquadrada pela proibição da contradição. D/D constitui-se assim na base para a lei, seja no sentido social ou no sentido científico.

A principal limitação do pensamento no estágio anterior é a sua dependência de

representações concretas, inabilidade de lidar com situações não presentes aos sentidos. Como situações hipotéticas, puramente relacionais e expressas em linguagem verbal com conjecturas e condições. Para entender proposições lógicas, precisa passar a pensar sobre processos de pensamento, ou operações sobre operações. Diríamos, assim, que no estágio operacional, a lógica deixa de direcionar-se para o mundo objetivo ou aos signos concretos (ícones e índices), passando a tomar por objeto os símbolos ou conceitos abstratos, i.e., a própria linguagem, para num momento posterior passar a visar a *res extensa*. Nesse ponto, a pessoa passa a poder pensar sobre as hipóteses, dominando a convencionalidade da linguagem, justamente por não apenas visar a linguagem pela lógica, mas também visar a lógica, e mais ainda as lógicas (variando de ênfase, dependendo da matriz cultural e do modelo de educação), por via da linguagem, gerando meta-lógicas. De modo que se torna possível pensar sobre múltiplas variáveis de maneira sistemática, sendo, portanto, o período da maturidade cognitiva. Acreditamos que essa maturidade é atingida como resultado do processo que Sampaio chamou de remanejamento ontológico. São os códigos linguísticos que permitem um ganho de complexidade entre as estruturas tal como descrito.

Porque a redução sintática radical operada pelas matemáticas opera-se sempre a partir de um dado simbólico ou pré-simbólico que envolve, a um só tempo, os fenômenos apreendidos como coisas e os nossos próprios atos, os seus limites e o seu alcance. Partindo de manipulações efetivas, a linguagem multiplica as nossas possibilidades de ação por intermédio de um mundo imaginário. O pensamento formal parece-nos consistir desde então na construção de uma sintaxe cada vez mais precisa, a partir de uma semântica privativa que faz corresponder nomes a coisas ainda mal definidas. É destes sistemas sintáticos tematizados como quase-objetos que parte em seguida o processo. Assim, a linguagem permite, no seio da objetividade, a diferenciação de planos e níveis distintos, o que nem a percepção, nem uma técnica de manipulação poderiam fazer.

Nessas circunstâncias, tornam-se possíveis composições abstratas da lógica formal, sob forma de aplicações reiteradas com os próprios produtos, ao modo do que Piaget descreve sob a forma de sucessivas reestruturações com níveis crescentes de abstração e complexidade. Uma vez que o produto de D/D é recortado a partir de um universo arbitrariamente definido, inicialmente definindo em dois estados excludentes a totalidade das alternativas. Tal é o primeiro resultado da aplicação de D/D , a saber, a lógica proposicional, na qual abstrai-se os significados das proposições para reduzi-las à forma pelas quais se torna possível sentenciá-

las falsas ou verdadeiras.

A reiteração da aplicação de D/D (o recorte do recorte) gera quatro estados possíveis, agora sob a forma de predicados atribuídos, não a objetos, mas a classes de objetos, a saber: nenhum, todo, algum e não todo (que nenhum X seja Y, que todo X seja Y, que algum X seja Y, que não todo X seja Y). Trata-se, portanto, da lógica de predicados onde os quantificadores caracterizam a relação entre recortes reiterados. Tais recortes, vale lembrar, fecham o universo convencional sobre si mesmo, atendendo a transformações que poderiam ser dispostas ao modo de um grupo de Klein. A partir da operação como o terceiro recorte, tem-se, por fim, a lógica operando-se não mais sobre o edifício lógico, mas sobre a pura convenção, dando origem à matemática, ou ao menos à teoria de conjuntos (8 operações com conjuntos: união, interseção, pertencimento etc.; e 16 conectivos lógicos e valores de verdade). Trata-se de uma abertura do universo fechado à infinitude – ao preço da escolha entre a inconsistência e a incompletude, como veio a mostrar Gödel¹⁸⁸. Nas tabelas abaixo, vemos recortes (diagramas de venn), conectivos lógicos e valores de verdade.

TABELAS A5: Valores de Verdade

¹⁸⁸ Em outros termos, D/D passa a referir-se a D sem a mediação de I/D, tendo em vista que simula diretamente D ($D^* = D*3$) – sendo $D^* = D/D$. Assim, há um caminho: D/D agindo sobre I/D concreto (ícones e índices); D/D operando sobre I/D abstrato (símbolos ou signo linguístico); D/D simulando D (ao modo de operações) ($D^* = D*3$). Trata-se de um processo de adensamento do discurso de uma semântica vertical – discurso sobre a coisa, imagem da coisa, operação.

CONTRADIÇÃO/FALSO																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
$\perp$ "base"	$P \wedge \neg P$ Opq	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>0</td><td>0</td></tr><tr><th>1</th><td>0</td><td>0</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	0	0	1	0	0	
		Q																
		0	1															
P	0	0	0															
	1	0	0															

TAUTOLOGIA/VERDADEIRO																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
$\top$ "topo"	$P \vee \neg P$ Vpq	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>1</td><td>1</td></tr><tr><th>1</th><td>1</td><td>1</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	1	1	1	1	1	
		Q																
		0	1															
P	0	1	1															
	1	1	1															

PROPOSIÇÃO P																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
P	p $I pq$	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>0</td><td>0</td></tr><tr><th>1</th><td>1</td><td>1</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	0	0	1	1	1	
		Q																
		0	1															
P	0	0	0															
	1	1	1															

NEGAÇÃO DE P																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
$\neg P$ $\sim P$	Np $F pq$	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>1</td><td>1</td></tr><tr><th>1</th><td>0</td><td>0</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	1	1	1	0	0	
		Q																
		0	1															
P	0	1	1															
	1	0	0															

PROPOSIÇÃO Q																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
Q	q $H pq$	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>0</td><td>1</td></tr><tr><th>1</th><td>0</td><td>1</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	0	1	1	0	1	
		Q																
		0	1															
P	0	0	1															
	1	0	1															

NEGAÇÃO DE Q																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
$\neg Q$ $\sim Q$	Np Gpq	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>1</td><td>0</td></tr><tr><th>1</th><td>1</td><td>0</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	1	0	1	1	0	
		Q																
		0	1															
P	0	1	0															
	1	1	0															

CONJUNÇÃO																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
$P \wedge Q$ $P \& Q$ $P \cdot Q$ $P \text{ AND } Q$	$P \rightarrow \neg Q$ $\neg P \leftarrow Q$ $\neg P \downarrow \neg Q$ Kpq	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>0</td><td>0</td></tr><tr><th>1</th><td>0</td><td>1</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	0	0	1	0	1	
		Q																
		0	1															
P	0	0	0															
	1	0	1															

NEGAÇÃO ALTERNATIVA																		
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn															
$P \uparrow Q$ $P \mid Q$ $P \text{ AND } Q$	$P \rightarrow \neg Q$ $\neg P \leftarrow Q$ $\neg P \vee \neg Q$ Dpq	<table><tr><td colspan="2"></td><th colspan="2">Q</th></tr><tr><td colspan="2"></td><th>0</th><th>1</th></tr><tr><th rowspan="2">P</th><th>0</th><td>1</td><td>1</td></tr><tr><th>1</th><td>1</td><td>0</td></tr></table>			Q				0	1	P	0	1	1	1	1	0	
		Q																
		0	1															
P	0	1	1															
	1	1	0															

DISJUNÇÃO															
Notação	Fórmulas Equivariantes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \vee Q$ $P \text{ OU } Q$	$P \leftarrow \neg Q$ $\neg P \Rightarrow Q$ $\neg P \uparrow \neg Q$ $\neg (\neg P \wedge \neg Q)$ $A p q$	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 1</td><td>1</td><td>1</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	0	1	P 1	1	1	
	Q														
	0	1													
P 0	0	1													
P 1	1	1													

NEGAÇÃO CONJUNTA															
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \downarrow Q$ $PN \text{ OU } Q$	$P \leftarrow \neg Q$ $\neg P \rightarrow Q$ $\neg P \wedge \neg Q$ Xpq	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>1</td><td>0</td></tr><tr><td>P 1</td><td>0</td><td>0</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	1	0	P 1	0	0	
	Q														
	0	1													
P 0	1	0													
P 1	0	0													

NONIMPLICAÇÃO MATERIAL															
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \Rightarrow Q$ $P \supset Q$	$P \wedge \neg Q$ $\neg P \downarrow Q$ $\neg P \Leftarrow \neg Q$ $\downarrow pq$	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>0</td><td>0</td></tr><tr><td>P 1</td><td>1</td><td>0</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	0	0	P 1	1	0	
	Q														
	0	1													
P 0	0	0													
P 1	1	0													

IMPLICAÇÃO MATERIAL															
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \rightarrow Q$ $P \supset Q$	$P \uparrow \neg Q$ $\neg P \vee Q$ $\neg P \leftarrow \neg Q$ Cpq	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>1</td><td>1</td></tr><tr><td>P 1</td><td>0</td><td>1</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	1	1	P 1	0	1	
	Q														
	0	1													
P 0	1	1													
P 1	0	1													

NONIMPLICAÇÃO DE CONVERSÃO															
Notação	Fórmulas Equivariantes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \leftarrow Q$ $P \not\subset Q$	$P \downarrow \neg Q$ $\neg P \wedge Q$ $\neg P \Rightarrow \neg Q$ Mpq	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 1</td><td>0</td><td>0</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	0	1	P 1	0	0	
	Q														
	0	1													
P 0	0	1													
P 1	0	0													

IMPLICAÇÃO DE CONVERSÃO															
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \leftarrow Q$ $P \subset Q$	$P \vee \neg Q$ $\neg P \uparrow Q$ $\neg P \rightarrow \neg Q$ Bpq	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 1</td><td>1</td><td>1</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	0	1	P 1	1	1	
	Q														
	0	1													
P 0	0	1													
P 1	1	1													

DISJUNÇÃO EXCLUSIVA															
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \leftrightarrow Q$ $P \nabla Q$ $P \oplus Q$ $P \text{ X ou } Q$	$P \leftrightarrow \neg Q$ $\neg P \leftrightarrow Q$ $\neg P \leftrightarrow \neg Q$ Jpq	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 1</td><td>1</td><td>0</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	0	1	P 1	1	0	
	Q														
	0	1													
P 0	0	1													
P 1	1	0													

BICONDICIONAL															
Notação	Fórmulas Equivalentes	Tabela Verdade	Diagrama Venn												
$P \Leftrightarrow Q$ $P \equiv Q$ $P \text{ X ou } Q$ $P \text{ IFF } Q$	$P \leftrightarrow \neg Q$ $\neg P \leftrightarrow Q$ $\neg P \leftrightarrow \neg Q$ $E p q$	<table><tr><td></td><td colspan="2">Q</td></tr><tr><td></td><td>0</td><td>1</td></tr><tr><td>P 0</td><td>1</td><td>0</td></tr><tr><td>P 1</td><td>0</td><td>1</td></tr></table>		Q			0	1	P 0	1	0	P 1	0	1	
	Q														
	0	1													
P 0	1	0													
P 1	0	1													

O sistema lógico hiperdialético, por seu turno, pode ser vislumbrado a partir do momento em que D/D tenta simular I & I/D (semimonóide e valores próprios de cada uma das lógicas) pela internalização da síntese generalizada (/), dando a entrever I/D/D. A dialética quinqüitária pode agora ser simulada por uma síntese dialético-trinitária no interior de um universo convencional (D/D), trata-se da simulação da lógica transcendental ou da identidade (I), ocupando a própria posição identitária, com simulação da lógica dialética (I/D), ocupando o lugar do identitariamente outro, isto é, aposição diferencial D; a negação/recolhimento de ambas marcaria a posição sintética I/D, a ser ocupada, então, por (I/D/2). Em suma, a lógica quinqüitária I/D/2 se nos afiguraria como uma síntese dialética da lógica da identidade I e da própria lógica dialética I/D no interior de D/D. Daí a escolha do termo hiperdialética para também denominá-la - hiperdialética como dialética da dialética, ou dialética das dialéticas generalizadas.

FIGURA A5.1: Desenvolvimento Linear

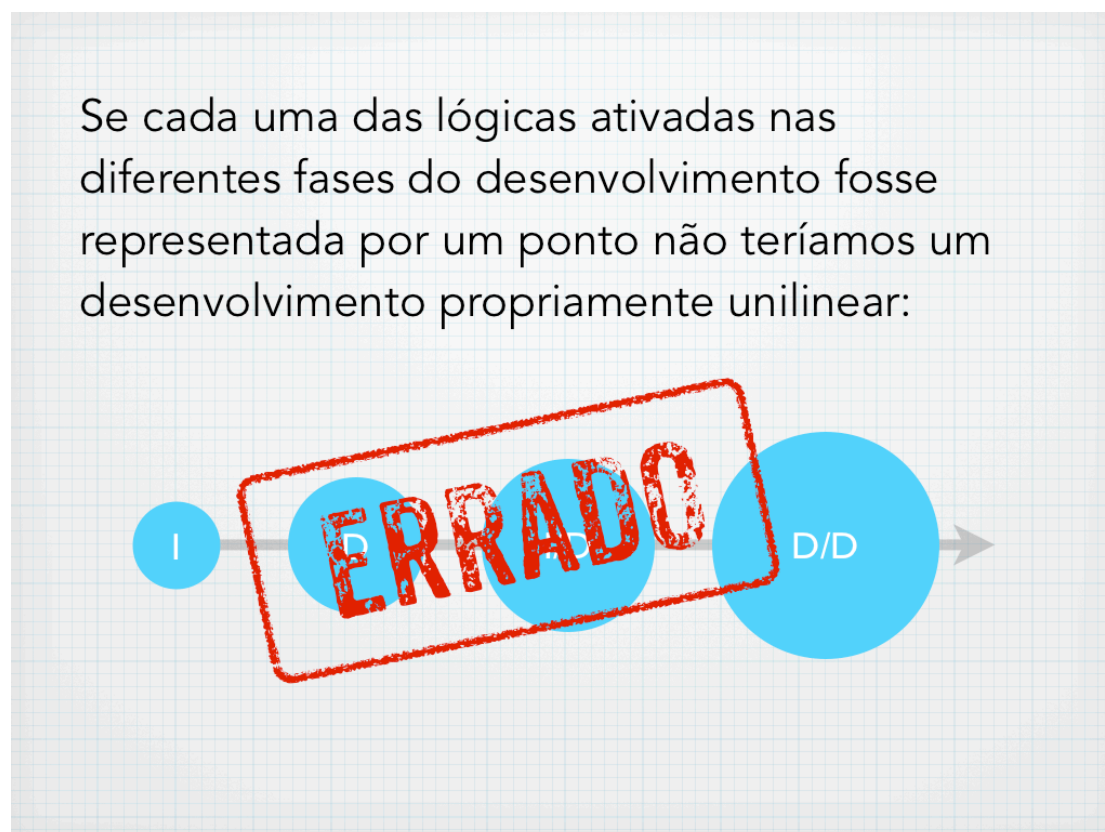
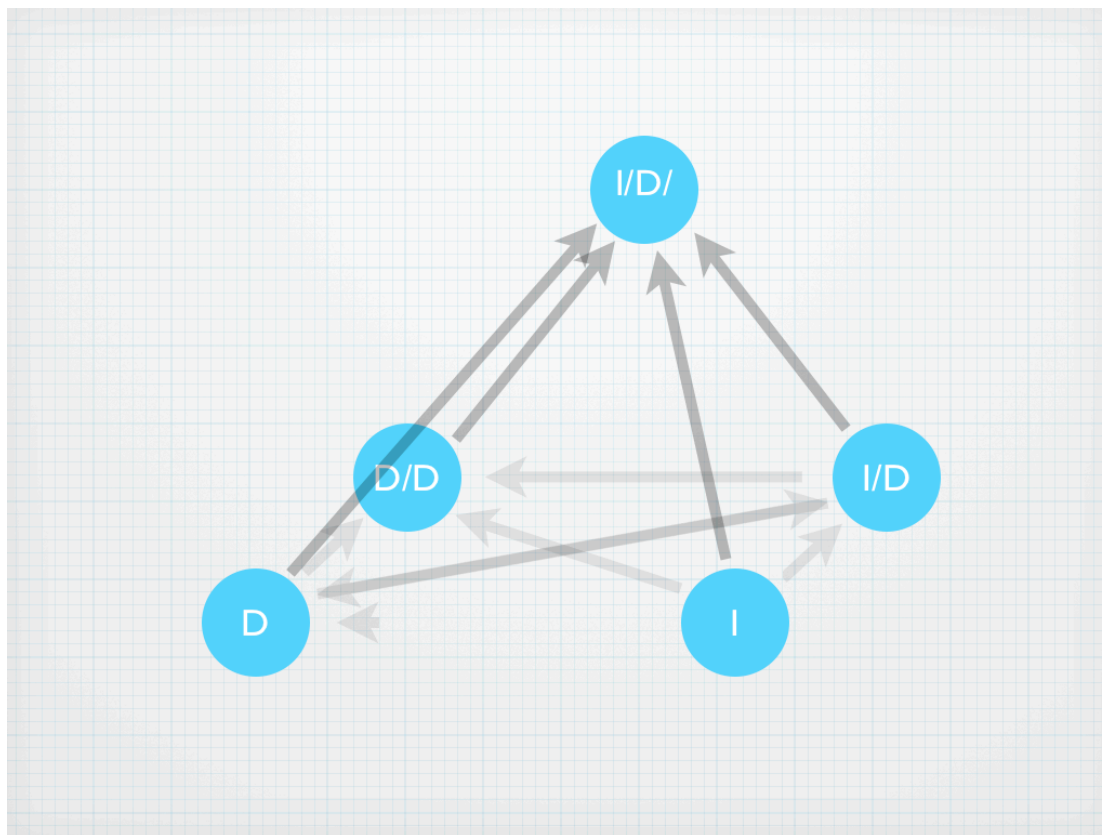


FIGURA A5.2: Desenvolvimento Hiperdialético

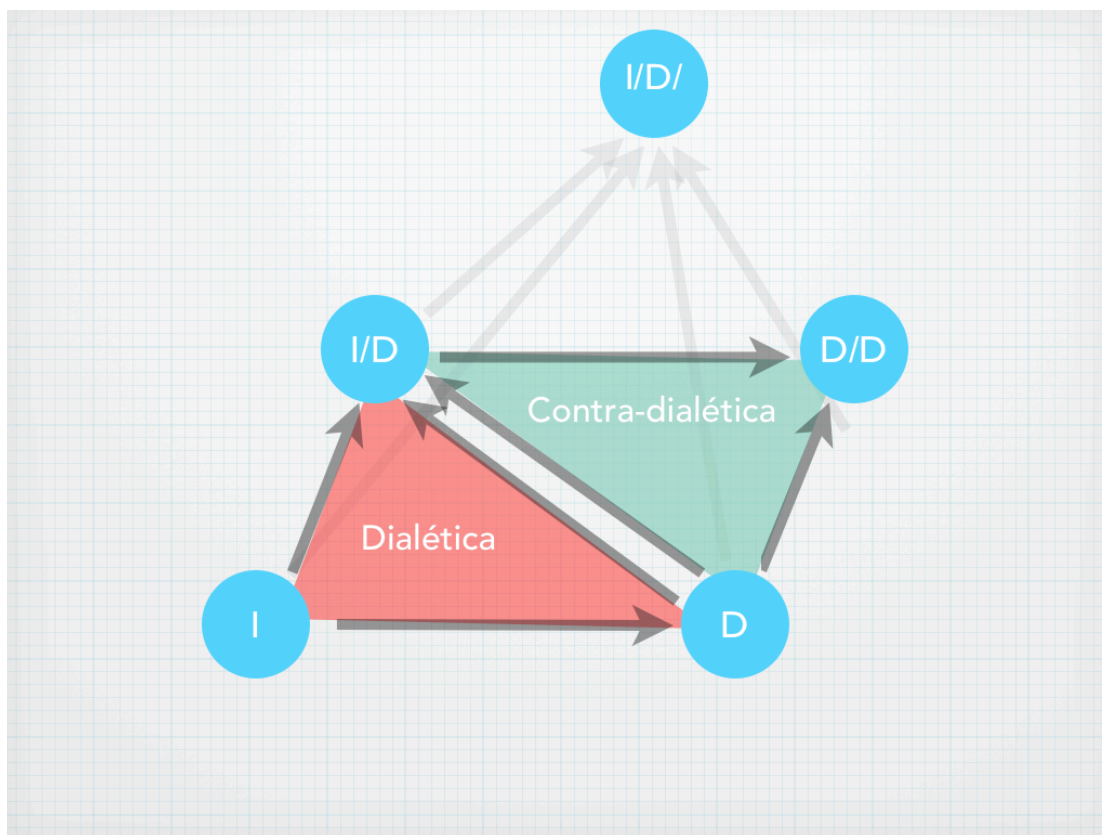


A lógica D/D foi descoberta por Aristóteles. Toda a ciência moderna, a começar pela filosofia de uma ciência por vir com Bacon, ou desde Galileu, baseia-se na Lógica Clássica ou Formal (Lógica D/D). Contudo, é precisamente no Estrutural Realismo e no Estruturalismo que essa lógica é levada ao paroxismo. Como o reconhecimento da descoberta tem sido unânime e praticamente contínuo ninguém mais temos para citar; é comum lembrar Leibniz, Frege e Bertrand Russell/Whitehead, aqueles que, muito tempo depois, deram início ao processo de sua absolutização, ou seja, à sua axiomatização com o consequente apagamento total de seus antecedentes genéticos. Até hoje, acreditaríamos que isto fosse possível, não fora Gödel (SAMPAIO, 1987).

Expliquemos melhor o remanejamento ontológico. No ciclo hiperdialético, há uma primeira etapa em que surgem as lógicas pré-I e pré-D, em que as lógicas emergem ao nível fenomênico. A segunda etapa coincide com o ciclo dialético, da retomada de I e D, e sua síntese I/D, constituindo o nível objetivo. Na passagem ao ciclo hiperdialético, quando se opera uma submissão do simbólico (I/D) ao concreto (D), no que se chama ciclo contra dialético. A lógica D/D resulta de uma reversão de perspectiva quando se toma a antiga

antítese (D) por tese, agora chamada contra-tese, e a antiga síntese (I/D) por antítese, agora chamada contra-antítese, gerando a contra-síntese dialética ou momento analítico D/D.

FIGURA A5.3: Ciclos Dialético e Contradialético



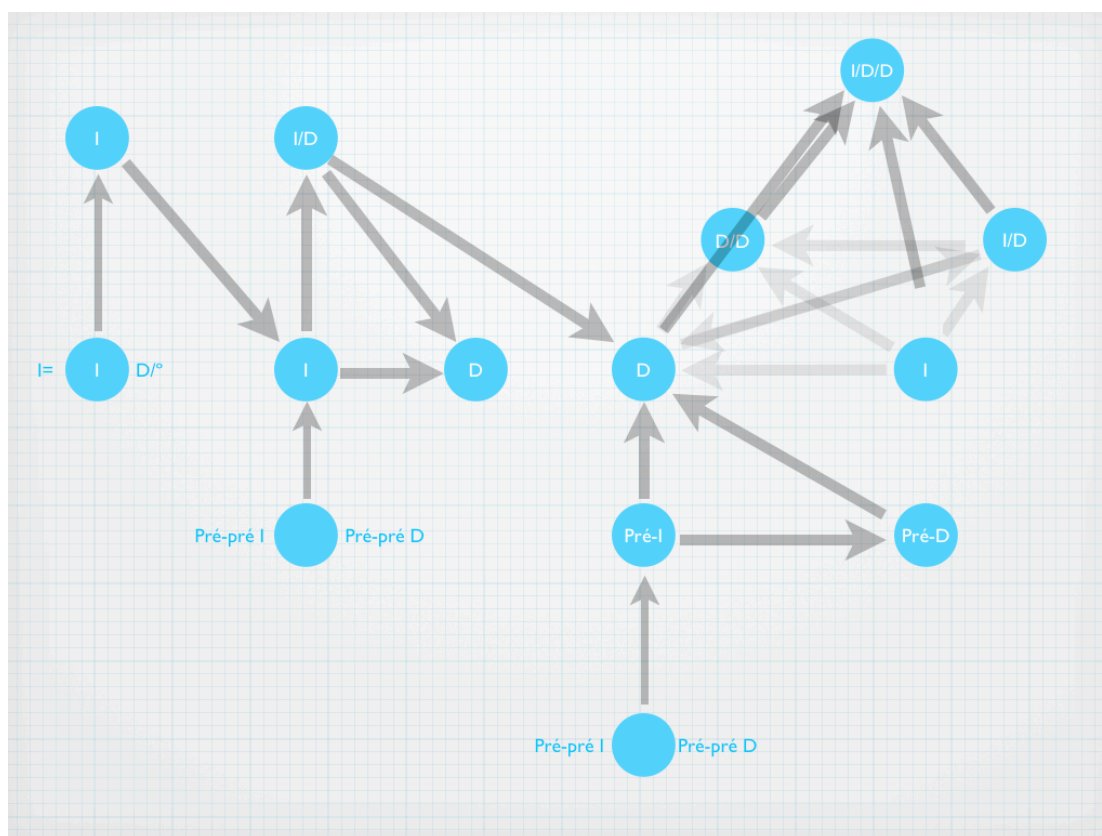
A "gênese", ora explicitada da razão formal (D/2), a partir da síntese dialética generalizada (/) da lógica diferencial (D) com a lógica dialética (I/D) - precisamente nesta ordem: (D)/(I/D) - reflete o caráter essencialmente não comutativo da operação / O que consiste em dizer que a lógica pressupõe o simbólico ainda que para se operar sobre o concreto. Diríamos que se trata-se, nos termos de Wagner de “*symbols that stand by their selves*” (Cf. WAGNER, 1981). Trata-se de submeter a lógica D ao princípio do terceiro excluído. Nas palavras de Sampaio:

Assim a lógica clássica ou da dupla diferença (D/2) é de fato herdeira tanto da lógica da diferença (D), quanto da lógica dialética (I/D). Da primeira, ela herda, naturalmente, o caráter diferencial ou analítico; da segunda, então, é que pode-lhe advir o caráter ‘totalizante’/ ‘totalitário’, ainda que o incorpore de modo apenas convencional (vamos todos fazer de conta que estamos frente a uma totalidade). Eis aí exposto o sentido profundo do princípio do terço

excluído e, por consequência, o segredo da ‘potência’ do pensamento científico moderno. (referências)

O remanejamento ontológico faz com que, na passagem de I/D a I/D/2, mediada pelo advento da lógica D/D, a realidade visada pela dialética (I/D), no primeiro destes níveis vai ser "destotalizada" ou repensada pela lógica da diferença (D) no nível seguinte. Em consequência, o antes visado por D precisará deslocar-se, sendo doravante pensado como articulação legislada, ou seja, pela lógica clássica (D/2). A propósito, é interessante recordar que as lógicas I, I/D e I/D/2 constituem a sequência das estruturas ontológicas, respectivamente, fenomênica, objetiva e subjetiva, na qual se observa o ser-objetivo negativamente posicionado em relação ao ser-fenomênico e, junto com este último, subsumidos pelo ser-subjetivo. A passagem do nível objetivo ao nível subjetivo permite pensar que a linguagem produz o afastamento a partir do qual se torna possível pensar a lógica (criar uma meta-lógica), em lugar de apenas pensar logicamente. Trata-se, portanto, de um processo que faz convergir os movimentos de descentramento e recentramento no desvelamento de uma nova dimensão, donde o “hiper” de hiperdialética.

FIGURA A5.4.: Hiperdialética e Remanejamento Ontológico



O assentamento da lógica hiperdialética engloba e transcende, portanto, o estágio operacional abstrato tal como descrito por Piaget e reúne o formalismo às linguagens naturais, em meio à determinada cultura. Corresponde à integração da sexualidade plena da fase genital descrita por Freud, quando ganha relevo o interesse pelos papéis sexuais e sociais de maneira mais geral. Lógica Hiperdialética (abreviada como Lógica I/D/²) é a lógica que subsume todas as demais num conjunto integrado com um novo fator: a intersubjetividade e a intencionalidade do ser a superar sua condição de prisioneiro da estrutura e da sistematicidade. Entenda-se bem: não é um novo operador exógeno que faz o sistema funcionar, mas é ele próprio um fator de ação. Este fator está inserido como parte constitutiva da nova lógica, que se move por si mesma. A Lógica Hiperdialética corresponde ao sentido integral do ser humano, seu modo próprio superior de ser-pensar. Todo e cada ser humano pensa ou pode pensar hiperdialeticamente. A formulação pioneira do sistema lógico, Lógica Hiperdialética, realizada pelo filósofo Luiz Sérgio Coelho de Sampaio, apresenta a axiomatização fundamental das diversas lógicas vislumbradas a partir desse ponto.

O pensamento hiperdialético permite estabelecer convergências, de modo que as relações antinômicas entre séries, regidas pela soberania da lógica formal dão lugar à sequência de lógicas ou princípios operatórios como fonte de sentido, operando simultaneamente ao modo de metaclassificação e metassíntese. Cada uma das lógicas desvelaria um atributo do pensar humano. Tomando como base o modelo linguístico, destacaríamos as seguintes características: fala ou enuncia-se como tal (i.e., ela é sua própria metalinguagem - Lógica da Identidade) sobre algo fora de si (o mundo e o que seja - Lógica da Diferença), numa temporalidade processual (que a transforma - Lógica Dialética), por regras constritivas (a gramática - Lógica Formal), cujo sentido transcendental se dá para além dessas injunções e por uma ilimitada capacidade (metafórica) de significado (Lógica Hiperdialética). Tais princípios operatórios fundamentais, presentes nas linguagens, assumiriam diferentes importâncias nas diversas culturas e períodos históricos, bem como nos diferentes inventos humanos, sendo também postas em relevo segundo graus, arranjos e combinações distintas por diferentes pensadores.

A lógica I/D/2 é a lógica síntese de I, D, I/D, D/2, contudo sua completa realização se dá por duas pseudo-sínteses. A lógica hiperdialética realiza-se por dois caminhos possíveis, ou pela síntese da lógica da Identidade (I) com a lógica clássica (D/D) – $(I)/(D/2) = (I/D/2)$ – ou pela síntese da lógica dialética (I/D) com a lógica da simples diferença (D) – $(I/D)/(D) = (I/D/2)$ –

a esses dois caminhos chama-se respectivamente pseudo-síntese hiperdialética masculina e pseudo-síntese hiperdialética feminina. Nos termos de Sampaio:

A introdução do prefixo pseudo justifica-se em razão de que, embora se esteja de fato diante de um processo verdadeiramente sintético (e não apenas formal ou de articulações externas), ele não leva a uma completa e definitiva totalização. Até pelo contrário, as duas sínteses aludidas têm caráter apenas parcial, seu resultado permanecendo, ao mesmo tempo, fechado e aberto, radicalmente incompleto, enfim, desejante. Assim são, bem sabemos, lógica e vivencialmente, o masculino e o feminino. (referências)

Ainda Segundo Sampaio:

A pseudo-síntese masculina - partindo de I, negada por D/2, e ambas renegadas, No jargão lacaniano, a vertente superficial masculina seria representada pelo que se impõe: o sujeito da enunciação (I) e o dito (D/2); em contraposição, teríamos uma vertente feminina profunda, representada pelo que se dis-põe: o inter-dito (D) e o que, pela abrupta interrupção do dito, fica para sempre adiado, o não-dito (I/D). O discurso, em sua globalidade, estaria então representado pela síntese I/D/2. Daí, porque pôde Lacan audaciosamente afirmar o óbvio: que masculino e feminino são os dois modos possíveis de inserção no discurso. (referências)

A intervenção mediadora das pseudo-sínteses masculina e feminina, na realização plena de I/D/2, coloca a questão fundamental do entrecruzamento do desenvolvimento da afetividade/sexualidade e da cognição. Enquanto o processo dialético trinitário é continuamente ascendente, o processo dialético quinqüitário só o é globalmente, admitindo retrocessos e mesmo desconstruções contingentes e parciais.

O ser fenomênico, o ser objetivo e, o ser subjetivo são três níveis de realidade correlatos às estruturas lógicas I, I/D e I/D/D. O objeto, coisa ou signo, é apenas um polo da vivência do sujeito. O polo do sujeito está em I, o polo do projeto em I/D (D para I). O objeto depende de uma manipulação inconsciente, seria o invariante para um conjunto de grupos operando independentemente da consciência do sujeito. Assim, todo objeto aparece contra um fundo, todo signo sob um contexto, imersos num referencial D/D. Dessa forma, o conhecimento objetivo seria mediado pela lógica clássica na seguinte estrutura. (I Sujeito, I/D objeto, D Inconsciente, D/D Fundo ou Referencial).

A estrutura epistemológica intersubjetiva possui oito componentes (I) o sujeito; (D) o inconsciente do sujeito, (I/D) o signo da comunicação do sujeito, (D/D) o contexto do sujeito, (I/D/D) outro ser subjetivo, (I/D) o signo da comunicação desse outro sujeito, (D/D) o referencial desse outro sujeito, (D/D/D) espaço referencial intersubjetivo. Como se vê, a

interferência do espaço intersubjetivo (D/D/D) no desenvolvimento individual é de difícil mapeamento, não obstante fundamental.

BIBLIOGRAFIA

- ACEMOGLU, D., e ROBINSON, J. "Economics versus Politics: Pitfalls of Policy Advice" In: Journal of Economic Perspectives, American Economic Association, vol. 27(2), pp. 173-92, Spring. 2013
- ALMEIDA, M. *Symmetry and Entropy: Mathematical Metaphors in the Work of Lévi-Strauss*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, vol.31, no.4, pp. 367-385
- AMIN, S. *L'hégémonisme des États-Unis et l'effacement du projet européen*. Paris, Editions Harmattan: 2000
- AMIN, S. *Ending the Crisis of Capitalism or Ending Capitalism?* Oxford: Pambazuka Press. 2010
- ANDERSON, B. "As Origens da Consciência Nacional" e "Antigas Línguas, Novos Modelos". In: ANDERSON (org.) *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo. Ática. (pp. 46 - 76 e 77 - 93). 1989
- ANDREASEN, A. "Social Marketing in the Social Change Marketplace" In: Journal of Public Policy & Marketing, 2002, vol. 21 pp. 3-13
- AQUINO, T. *Suma Teológica*. Introdução de MARIE-JOSEPH, Nicolas. São Paulo: Edições Loyola, 2002, vol. 1 e 8
- ARDENER, E. "Social Anthropology and the Decline of Modernism" In: OVERING, J. (ed.), *Reason and Morality*. London: Tavistock (A.S.A. Monographs 24), 1985, pp. 47-70.
- ARIELY, D. *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*. Harper Collins 2008
- ARROW, K. *Social Choice and Individual Values*. New York: Wiley, 1963
- ASAD, T. *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities, 1973, pp. 9-19.
- ASAD, T. "From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony" In: STOCKING JR, G.W. (ed.), *Post-Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991, pp. 314-324
- ASIAN DEVELOPMENT BANK. "New-Age Branding and the Public Sector". Manila, 2010a, Available at: www.adb.org/documents/

ASIAN DEVELOPMENT BANK. “Marketing in the Public Sector”. Manila, 2010b
Available at: www.adb.org/documents/

AUSTIN, J. L. (1962). *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press.

AYERS, M. Locke: *Epistemology and Ontology*. London: Routledge, 1991, Parte 3

BACON, F. *Novun Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, Coleção Os Pensadores

BALÉE, W. (ed.) *Advances in Historical Ecology*. Historical Ecology Series. New York: Columbia University Press, 1998

BARTHES, R. *Elementos de Semiologia*. São Paulo: Editora Cultrix, 1964.

BARTHES, R. *Mitologias*. São Paulo: Difel, 1975

BERGER, P. e LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Editora Vozes LTDA, 1973

BERGER, J. *Et al Contextual priming: where people vote affects how they vote*, Califórnia: Stanford University, 2008

BARNAL, J.D. “Science in History” In: *Science in History*. Cambridge: The MIT Press, 1971, vol. 4, cap. 14

BETTENCOURT, L.; LOBO, J.; HELBING, D.; KÜNERT, C.; WEST, G. “Growth, innovation, scaling, and the pace of life in cities” In: Elinor Ostrom (Ed.), Indiana University, Bloomington, March, 2007

BICCHIERI, C. *Rational and Coordination*, Cambridge: Cambridge University Press. 1993

BINMORE, K. “Modeling Rational Players” In: *Economics and Philosophy*, 3: 179–214. 1987

BINMORE, K. *Game Theory and the Social Contract* (v. 1): Playing Fair. Cambridge, MA: MIT Press. 1994

BINMORE, K. *Game Theory and the Social Contract* (v. 2): Just Playing. Cambridge, MA: MIT Press. 1998

BOAS, F. *Race, Language and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1982

BOAS, F. “The Study of Geography” In: STOCKING JR., G.W. *Volsgeist as method and ethic*. Madison. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 09-16

- BOCHENSKI, J. M. *Historia de La Lógica Formal*. Madrid: Editorial Gredos, 1976
- BOLTANSKI, L. e CHIAPELO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999, n. 380, pp. 88-104
- BOURBAKI, N. “L’architecture des mathématiques” In: F. Le Lionnais, *Les grands courants de la pensée mathématique*, Paris, 1948
- BOURDIEU, P. *Esquisse d’une Théorie de la Pratique*. Précédé de Trois Études d’ethnologie Kabyle. Genebra: Librairie Droz, 1972
- BOURDIEU, P. *Homo Academicus*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.
- BOURDIEU, P. *As Coisas Ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990
- BOURDIEU, P. *Raisons Pratiques*: sur la théorie de l’action. Paris: Ed. du Seuil, 1994
- BOURDIEU, P. “Le champ scientifique” In: BRAUDEL, F. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Civilização material, economia e capitalismo. Séculos XV-XVIII. São Paulo: Martins Fontes 1998
- BRAINERD, C. “Mathematical and Behavioral Foundations of Numbers” In: *Journal of General Psychology*, 88: 221-281, 1973
- BRISSON, L. *Plato: the Myth Maker*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998
- BUTTERFIELD, H., *The Origins of History*, ed. A. Watson, London, 1985
- BURKERT, W. *Mito e Mitologia*. Lisboa: Edições 70, 2001
- BYNUM, C. *The Resurrection of the Body in Western Chridtianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995
- CANCIAN, F. “Maximization as norm, strategy and theory”. A Comment on Programmatic Statements in Economic Anthropology. Arlington: American Anthropologists, 1966, vol. 68, ed. 2, pp. 465-470
- CANTILLON, R. *Essai sur la nature du commerce en général*. Paris: Institut national d’études démographiques. 1952
- CAPRETTINI, G.P., FERRARO, G. e FILORAMO, G. “Mythos/Logos” In: CASSIN, B. (org). *Nous Grecs et Leurs Modernes*. Paris: Éditions du Seuil, 1992

CARRIER, J. "Abstraction in Western economic practice" In: CARRIER, J., e MILLER, D. (eds.) *Virtualism: A New Political Economy*. Oxford: Berg Publishers, 1998, cap. 1, pp. 25-48

CASSIRER, E. *A Filosofia das Formas Simbólicas*: segunda parte – o pensamento mítico. São Paulo: Martins Fontes, 2004

CHÂTELET, François. *A Filosofia Pagã*: do século VI a.C. ao século III d.C. (1972). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981. (Col. História da Filosofia - Idéias doutrinas, v.1)

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das Ideias Políticas* (1982). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000. 86

CHATELÊT, F. (ed.) *História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, vol.1

CHATTERJEE, P.- "Comunidade imaginada por quem?" In: Balakrisnan (org.). Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro. Contraponto. (pp. 227 - 238). 2000

CHAITIN, G ; DA COSTA, N. ; & DORIA, F. A., *Gödel's Way*: exploits into an undecidable world. London: CRC Press, Taylor & Francis Group, 2012

CLASTRES, P. *A Sociedade Contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003

CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004

CLIFFORD, J. and MARCUS, G. (eds.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnograph*. Berkeley: University of California Press, 1986

CONDORCET, N. *Essay sur l'Application de l'Analyse à la Probabilité des Décisions Rendue à la Pluralité des Voix*. Paris. 1785

COOPER, C. "Science, Technology and Production in the Underdeveloped Countries: An Introduction" In: COOPER, C. (ed.) *Science Technology and Development*. London: Frank Cass Company Limited, 1973

COSTA, M. "Propriedad y Justicia en Hume" In: COSTA, M. e MIZRAHI, E (Eds.). *Teorias Filosóficas de la Propriedad*. Buenos Aires: UBA, 1997

CROSBY, A. *A Mensuração da Realidade – A Quantificação e a Sociedade Ocidental*. São Paulo: Editora UNESP, 1997

CRUMP, T. *The Anthropology of Numbers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994

DAWKINS, R. *The Extended Phenotype*. Oxford: Oxford University Press, 1982

DEACON, T. *The Symbolic Species*: The Co-evolution of Language and the Brain. New York: W.W. Norton & Company. 1997

DEACON, T. *Incomplete Nature: How Mind Emerged from Matter*. New York: W.W. Norton & Company. 2011

DEDIJER, S. “Underdeveloped Science in Underdeveloped Countries” In: Shils, E. (ed.) *Criteria For Scientific Development: Public Policy and National Goals*. Cambridge e London: The MIT Press, 1968

DELEUZE, G. *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2000

DELEUZE, G. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003

DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 2006

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2002, vols.1, 2, 3, 4 e 5.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 2004

DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*. São Paulo: Editora Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973

DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia*. Rio de Janeiro e Brasília: José Olympio e UnB, 1998

DONALD, M. *Origins of the Modern Mind: Three stages in the evolution of culture and cognition*. CAMBRIDGE: Harvard, 1991

DRECHSLER, W.; KATTEL, R.; e REINRT, E. (eds) *Techno-Economic Paradigms: Essays in Honour of Carlota Perez*. London: Anthem, 2009

DUGATKIN, L. A e REEVE, H. K. (eds.) *Game Theory & Animal Behavior*. New York: Oxford University Press, 1998

DUMÉZIL, G. *Do Mito ao Romance*. São Paulo: Martins Fontes, 1992

DUMONT, L. *Introducción a dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975

DUMONT, L. *Homo aequalis: Genése et épnoissement de l’idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1977

DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: O Sistema de Castas e Suas Implicações*. São Paulo: EDUSP, 1997

DURHAM, E. *A reconstituição da Realidade – Um Estudo Sobre a Obra Etnográfica de Bronislaw Malinowski*. São Paulo: Editora Ática, 1978

DURKHEIM, E. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000

ELIAS, N. "Scientific Establishments" In: MARTINS, N. e WHITLEY, H. R. (org.) *Sociology of the Sciences*. Dodrecht, Boston e Londres: D. Reidel Publishing Company, 1982, vol.6, pp. 3-69

ELIAS, N. *O Processo Civilizador: uma história de costumes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990

ERIKSON, Erik H. *Childhood and Society*. New York, NY: W. W. Norton & Company: 1993

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1978a

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978b

EVANS-PRITCHARD, E.E. *A History of Anthropological Thought*. New York: Basic Books INC Publishers, 1981

FEUCHTWANG, S. *The Discipline and its Sponsors* In: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanities, 1973, pp. 71-100

FIRTH, R. "Malinowski in the history of social anthropology" In: ELLEN, R. GELLNER, E., KUBICA, G. e MUCHA, J. (eds.) *Malinowski Between Two Worlds*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989

FIGUEIREDO, M. J. "Introdução" In: ARISTOTELES. *Categorias*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000

FLUSSER, V. *O Mundo Codificado: para uma filosofia do design e da codificação*. São Paulo: Cossac Naif, 2007

FLUSSER, V. *Lingua e Realidade*. São Paulo: Annablume, 2009

FORTES, M. "The Structure of Unilineal Descent Groups" In: *Time and Social Structures and other essays*. Londres e Nova York: University of London & Humanities Press, 1970, pp. 67-95

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002

FOUCAULT, M. *A História da Loucura: na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2005

FOUSTEL DE COULANGES, N. D. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2004

FOX, K. e KOTLER, P. *The Marketing of Social Causes: The First Ten Years*. Journal of Marketing, 1980, n. 44, pp. 24-33

FOWLER, J. H; CHRISTASKIS, N. A. "The Dynamic Spread of Happiness in a Large Social Network". British Medical Journal: 3 January, 2009

FRAZER, J. *The Golden Bough*. New York: Macmillan, 1979

FREUD, S. *A Interpretação de Sonhos*: primeira parte In: "Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud". Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1972

FREUD, S. *Beyond the Pleasure Principle* (Collected Works Volume). PDF

FRIEDMAN, M. *Essays in Positive Economics*, Chicago: University of Chicago Press, 1953

GAUTHIER, D. *Morals By Agreement*. Oxford: Oxford University Press, 1986

GEERTZ, C. *After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States*. In: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

GEERTZ, C. *Anti Anti-Relativism* American Anthropologist June, 1984, Vol. 86 (2): 263-277.

GELL, A. *The Anthropology of Time*. London: Berg, 1996

GELLNER, E. "El nacionalismo y las dos formas de la cohesión en las sociedades coplejas." In: Taguieff (org). *Teorias del Nacionalismo*. Barcelona, Páidos, 1993, pp. 333-366

GELLNER, E.- "O advento do nacionalismo e sua interpretação: mitos da nação e da classe". In: Balakrisnan (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro. Contraponto. 2000. pp. 107-154

GINTIS, H. "Classical Versus Evolutionary Game Theory" In: *Journal of Consciousness Studies*, 2000, 7 (1-2): 300-304

GINTIS, H. "The evolution of private property" In: *Journal of Economic Behavior & Organization*, 2007. 64: 1-16

GINTIS, H., BOELES, S., BOYD, R., FEHR, E. "Explaining altruistic behavior in humans" In: *Evolution and Human Behavior*, 2003. 24: 153-172

GINZBURG, C. *Olhos de Madeira*: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

GIRARD, R. *I See Satan Fall Like Lightning*. New York: Orbis Books, 2008

GLUCKMAN, M. *Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna* In: FELDMAN-BIANCO, B. (org). "Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos". São Paulo: Global, 1987, pp. 227-344

GOLDMAN, A. "Group Knowledge versus Group Rationality: Two Approaches to Social Epistemology" In: *Episteme, A Journal of Social Epistemology*, 2004, 1:11-22

GOLDMAN, A. "Why Social Epistemology Is Real Epistemology" In: HADDOCK, A., MILLAR, A., e PRITCHARD, D. (eds.), *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010

GOLDMAN, M. *Razão e Diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994

GOMES, M.P. *Antropologia*. São Paulo: Contexto, 2008

GOMES, M.P. *Fundamentos da Antropologia Hiperdialética*. Rio de Janeiro: Contexto, 2011

GOODY, J. *Literacy in Traditional Societies*. Londres, Nova York e Melbourne: Cambridge University Press, 1968

GREENWOOD, J; GUNER N; KOCHARKOV, G.; SANTOS, C. "Technology and the Changing Family: a Unified Model of Marriage, Divorce, Educational Attainment and Married Female Labor-Force Participation." Population Studies Center, University of Pennsylvania, PSC, Working Paper Series, 2012-01

GUDEMAN, S. *The Anthropology of Economy*. Londres: Blackwell Publishers, 2001

HABERMAS, J. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigação Quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984

HADAMARD, J. *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*. New York: Dover Publications, 1954

HANSON, J. *Ideology, Psychology, and Law*. Oxford University Press, 2012

HAUSMAN, D. M., "Philosophy of Economics" In: ZALTA, E. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition)

HAVLOCK, E. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1963

HAVLOCK, E. *Prologue to Greek Literacy*. Cincinnati: University of Cincinnati Press, 1971

HAYEK, F. "The Moral Element in Free Enterprise", *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Chicago: University of Chicago Press: 1967, pp. 229–36

HEGEL, G. W. F. *Introdução a História da Filosofia*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974, Coleção Os Pensadores.

HENRICH, J., BOYD, R., BOWLES, S., CAMERER, C., FEHR, E., e GINTIS, H., eds. *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence From 15 Small-Scale Societies*. Oxford: Oxford University Press, 2004

HENRICH, J., *Et al* "Economic Man" in Cross-Cultural Perspective. *Behavioral and Brain Sciences*, 28: 795–815. 2005

HIRSCHMAN, A. O. *As Paixões e os Interesses. Argumentos Políticos para o Capitalismo Antes do seu Triunfo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

HIRSCHMAN, A. "Rival Interpretations of Market society: civilizing, destructive or Feeble" In: Princeton: *Journal of Economic Literature*, 1982, vol. 20, pp. 1463-1484

HOBBSBAWM, E. J. *A Era do Capital: 1848-1875*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

HOBBSBAWM, E. J. "Introdução: Invenção das Tradições". In: HOBBSBAWM, E. J. e RANGER, T. (orgs.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. (pp. 185 –208), 1984

HOBBSBAWM, E. J. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

HUSSERL, E. *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*, Bloomington, INA: Midland Books, 1966

INGOLD, T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge, 2000

JACOBY, William G. 2009. "Ideology and Vote Choice in the 2004 Election" In: JACOBY, W. *Electoral Studies. Forthcoming*. 2009

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001[1936]

JOHNSON, P. *História dos Judeus*. Imago: Rio de Janeiro, 1995

JOHNSON, P. *História do Cristianismo*. Imago: Rio de Janeiro, 2001

JORION, P. "Reprendre a Zéro" In: *L'Homme* 97-98 (Anthropologie: État des Lieux). Paris: Éditions de l'EHESS, 1986, pp. 335-346

KAHNEMAN, D. *Thinking Fast and Slow*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2011

- KAHNEMAN, D. and A. TVERSKY, (eds.) *Choices, Values and Frames*. New York: Cambridge University Press and the Russell Sage Foundation. 2000
- KANT, I. *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999
- KELLEY, D. *The Human Measure*. Cambridge: Harvard University Press, 1990.
- KIRCH, W. (ed.). *Encyclopedia of Public Health Springer*. Dresden e Nova York, 2008
- KOTLER, P. e ZALTMAN, G. "Social Marketing: An Approach to Planned Social Change" In: *Journal of Marketing*, 1971, vol. 35, pp. 3-12
- KOTLER, P. e LEE, N. *Marketing in the Public Sector: A Roadmap for Improved Performance*. New Jersey: Pearson Education, 2007
- KOTLER, P., ROBERTO, N. e LEE, N. *Social Marketing: Improving Quality of Life*. Thousand Oaks: Sage, 2002
- KUSEK, J.Z e RIST, R.C. *Ten Steps to a Results-Based Monitoring and Evaluation System*. Washington: The World Bank, 2004
- KLINE, M. *Mathematics, the Loss of Certainty*. New York: Oxford University Press, 1980
- KOYRÉ, A. *Do Mundo Fechado ao Universo Infinito*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Forense Universitária, 1979
- KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Filosófico*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Forense Universitária, 1991
- KULA, W. *Lés Mesures et Les Hommes*. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1983
- KUHN, T. S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003
- KUPER, A. *Anthropology and Anthropologists*. The British School - 1922-1972. Londres e Nova York: Allen Lane The Penguin Press, 1973
- LAKATOS, I. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," In LAKATOS e MUSGRAVE. 1970, pp. 91-196
- LAKOFF, G., e JOHNSON, M., *Philosophy In The Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. Basic Books, 1999
- LAKOFF, G; e NÚÑEZ, R. *Where mathematics comes from*. New York: Basic Books, 2000
- LATOUR, B. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994

LEACH, E. R. *Sistemas políticos de la Alta Birmania* – Estúdio sobre la estructura social Kachin. Barcelona: Editorial Anagrama, 1976

LEAVITT, J. “Présentation: Le mythe aujourd’hui” In: *Anthropologie et Sociétés*. Québec: Département d'anthropologie de l'Université Laval, 2005, vol. 29, n. 2, pp.7-20

LÉPINAY, V. *Codes of Finance: engineering derivatives in a global bank*. New Jersey: Princiton University Press, 2011

LESKY, A. *A Tragédia Grega*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003

LÉVY-BRUHL, L. *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. Paris: Felix Alcan, 1918

LÉVY-BRUHL, L. *L'Ame Primitive*. Paris: PUF, 1963

LÉVI-STRAUSS, C. “A Ciência do Concreto” e “História e Dialética” In: LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 1962

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural I*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1955.

LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1982

LÉVI-STRAUSS, C. *O Cru e o Cozido* (Mitológicas I). São Paulo: Cosac & Naify. 2004

LÉVI-STRAUSS, C. *De la Miel a las Cenizas* (Mitológicas II). México: Fondo de Cultura Econômica, 1972

LÉVI-STRAUSS, C. *El Origen de las Maneras de Mesa* (Mitológicas III). México: Siglo XXI Editores, 1970

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978

LEWIS, D. *Convention*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1969

LINHARDT, G. *Edward Tylor* In: RAISON, T. (org.). *Os Precursores das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971

LLOYD, G. E. R. *Une histoire de la science grecque*. Paris: Édition La Découverte, 1990

LOCKE, J. “Of Identuity and Diversity” In: *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1975, Livro 2, Cap 27

LOGAN, R.K. *Que é Informação? A programação da organização na biosfera, na simbolosfera, na tecnosfera e na econosfera*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2012

- MACHADO, R. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2005
- MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2006
- MACKIE, J. L. *The Cement of the Universe: A Study of Causation*. Oxford University Press, 1974
- MÄKI, U. “How to Combine Rhetoric and Realism in the Methodology of Economics” In: *Economics and Philosophy*, 1988, 4: 89–109
- MÄKI, U. “On the Method of Isolation in Economics,” In: DILWORTH, E. (ed) *Intelligibility in Science*. Amsterdam: Rodopi, 1999, pp. 317–51
- MÄKI, U. “Missing the World. Models as Isolations and Credible Surrogate Systems” In: *Erkenntnis*, 2009, 70: 29–43
- MÄKI, U., (ed.) *Fact and Fiction in Economics: Models, Realism and Social Construction*, Cambridge University Press, 1991
- MAUSS, M. - “La Nacion” e “La Nacion y el Internacionalismo.”. In: MAUSS, M. (org.). *Obras*. Barrad, Barcelona. (pp. 275 - 327 e 328 - 341), 1969
- MALINOWSKI, B. *Uma Teoria Científica da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975
- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, Coleção Os Pensadores, 1976
- MARX, K. *Contribución a la crítica de la economía política*, Traducido por Marat Kuznetsov Editorial Progreso, 1989
- MARX, K., *Karl Marx: Selected Writings*, MCLELLAN (ed.) Oxford: Oxford University Press, 2000
- MERCIER, P. *História da Antropologia*. São Paulo: Editora Moraes Ltda
- MERTON, R. K. “The Normative Structure of Science” In: *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1973
- MILL, J. S., “On the Definition and Method of Political Economy” In: HAUSMAN, D. (ed.) *The Philosophy of Economics. An Anthology*, New York: Cambridge University Press, 2008
- MILLER, D. *Capitalism: An Ethnographic Approach*. Oxford: Berg Publisher, 1997

MINTZ, S. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books, 1986

MIRANDA, C. *A Linguagem como Ação: filosofia analítica e alteridade*. Monografia para seleção do mestrado em Filosofia. PUC-Rio, 2005

MORIN, E. *Enigma do Homem - Para uma nova Antropologia*, Zahar, Brasil, Paradigma Perdido: a natureza humana, Europa América, Portugal, 1979

MORIN, E. O método, vol.1. A natureza da natureza. Rio Grande do Sul: Sulina, 2001

MIROWSKI, P. "The When, the How and the Why of Mathematical Expression in the History of Economic Analysis" In: The Journal of Economic Perspectives, Vol. 5, No.1 Winter, 1991, pp. 145-157

MIROWSKI, P. (ed.) *Natural Images in Economic Thought: Markets read in tooth and claw*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994

MIROWSKI, P. *More Heat Than Light: Economics as Social Physics, Physics as Nature's Economics*. Cambridge University Press, 1989

MIROWSKI, P. *The When, the How and the Why of Mathematical Expressions in History of Economics Analysis* In: The Journal of Economic Perspectives, 1991, vol. 5, ed. 1, pp. 145-157

MORAZÉ, C. *La Science et les Facteurs de L'Inégalité: Leçons du passé et espoirs de l'avenir*. UNESCO, 1979

MORESCHINI, C. *História da Filosofia Patrística*. São Paulo: Loyola, 2008

MORGAN, S. L. e WINSHIP, C. *Counterfactuals and Causal Inferences: Methods and Principles for Social Research*. Cambridge University Press, 2007

NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia – ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006

NYE, M. J. (ed) "The Cambridge History of Science" In: The Modern Physical and Mathematical Sciences. Cambridge University Press, vol. 5, 2002

ORTNER, S. B. "Theory in Anthropology Since the Sixties" In: ORTNER, S. B. *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vol. 26, n. 4, pp. 126-66

ORTNER, S. B. *Future(s) of Anthropology*, Mimeo Online Printing, 1996.

OSTROM, E. GARDNER, R. E WALKER, J. (ed.) *Rules, Games, and Common Pool of Resources*. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

PIAGET, J. *Traité de logique*, Colin, PDF: 1949

PIAGET, J. e BETH, E. *Mathematical Epistemology and Psychology*, PDF: 1966

PIAGET, J. *Biologie et Connaissance*, Gallimard, PDF: 1967

PIAGET, J. *Logique et connaissance scientifique*, Encyclopédie de la Pléiade, vol. XXII (com a colaboração de 18 autores).

PARSONS, T. *Structure and process in modern societies*, Glencoe, Free Press, 1960

PEREZ, C. *Technological Revolutions and Financial Capital: The Dynamics of Bubbles and Golden Ages*. London: Elgar 2002

PINGUELLI ROSA, L. *Tecnociência e Humanidades: novos paraigmas, velhas questões*. In: O determinismo newtoniano na visão de mundo moderna. São Paulo: Paz e Terra, 2005, vol.1

POLANYI, M. "The Republic of Science: Its political and Economic Theory" In: SHILS, E. (ed.) *Criteria For Scientific Development: Public Policy and National Goals*. Cambridge e London: The MIT Press, 1968

POLANYI, K. *A grande Transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000

POLANYI, K. "The Economy as Instituted Process" In: ARENSBERG, C., POLANYI, K. e PEARSON, H. (eds.) *Trade and Markets in the Early Empires*. Economies in History and Theory. New York: Free Press, 1957, pp. 64-95

POLANYI, M. "The Republic of Science: Its political and Economic Theory" In: SHILS, E. (ed.) *Criteria For Scientific Development: Public Policy and National Goals*. Cambridge e Londres: The MIT Press, 1968.

POPPER, K. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson & Co. 1968

POPPER, K.R. *The Poverty of Historicism*. Routledge & Paul Kegan, 1957

POPPER, K.R. *Objective Knowledge: an evolutionary approach*, Oxford, 1972

PORTER, T. *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. New Jersey: Princeton University Press, 1995

PORTER, T. e ROSS, D. (eds.) "The Cambridge History of Science" In: *The Modern Social Sciences*. Cambridge University Press, 2003, vol. 7

- PORTER, T. *Trust in Number: The Search for Objectivity*. Princeton: Princeton University Press, 1995
- PRICE, D. J. S. *Little Science, Big Science*. Nova York: Columbia University Press, 1963.
- PRIGOGINE, I. *O Fim das Certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: UNESP, 1996
- RADCLIFFE-BROWN. A.R. “Sanções Sociais” In: PIERSON, D. (org) *Estudos de Organização Social*. São Paulo: Martins Editora, 1949
- RADCLIFFE-BROWN. A.R. *Method in Social anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1968
- RADCLIFFE-BROWN. A.R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes. 1973
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971
- RICHARDS, A. “Bronislaw Malinowski” In: RAISON, T. (org.). In: *Os Precursores das Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971
- ROBBINS, L. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan, 1931
- ROMANO, R. (ed.) *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1987, v.12, pp.93-94
- ROSS, D. e DUMOUCHEL, P. “Emotions as Strategic Signals” In: *Rationality and Society*, 2004, 16: 251–286
- ROSS, D. e LACASSE, C. “Towards a New Philosophy of Positive Economics” In: *Dialogue*, 1995, 34: 467–493
- ROTMAN, B. *Jean Piaget: Psychologist of the Real*. New York: Cornell University Press, 1978
- ROTMAN, B. *Signifying Nothing: The Semiotics of Zero*. Stanford: Stanford University Press, 1987
- ROTMAN, B. *Becoming Beside Ourselves: the alphabet, ghosts, and distributed human being*. Durban & London: Duke University Press, 2008
- RUSSEL, B. *O Impacto da Ciência na Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976
- RUTHVEN, K. K. *O Mito*. São Paulo: Perspectiva, 1997

- SAHLINS, M. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000
- SAHLINS, M. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 [1976]
- SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. London and New York: Routledge, 2004
- SAMPAIO, L.S.C. *Notas Para uma Teoria das Subjetividades*. Mimeografado: Rio de Janeiro, 1981
- SAMPAIO, L.S.C. *Teoria das Objetividades*. Rio de Janeiro: Embratel: 1982
- SAMPAIO, L.S.C. *Lógica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Instituto Cultura Nova, 1985
- SAMPAIO, L.S.C. *Noções Elementares de Lógica*. Rio de Janeiro: Instituto Cultura Nova, 1987
- SAMPAIO, L.S.C. *Lógica e Economia*. Rio de Janeiro: Instituto Cultura Nova, 1988
- SAMPAIO, L.S.C. *Lógica Ressuscitada: sete ensaios*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000
- SAMPAIO, L.S.C. *Filosofia da Cultura – Brasil: Luxo ou Originalidade*. Rio de Janeiro: Agora da Ilha, 2002
- SAMPAIO, L.S.C. *Física Moderna*. Rio de Janeiro: Editora H.P. Comunicação, 2005
- SAMUELSON, P. "A Note on the Pure Theory of Consumers' Behaviour" In: *Economica*, 1938, 5 (17): 61–71
- SAMUELSON, P. *Foundations of Economic Analysis*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1947
- SAMUELSON, L. *Evolutionary Games and Equilibrium Selection*. Cambridge, MA: MIT Press. 1997
- SEN, A. *Collective Choice and Social Welfare*. San Francisco: Holden-Day, 1970.
- SCHREMPF, G. *Magical Arrows: The Maori, the Greeks and the Folklore of the Universe*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992
- SCHUMPETER, J. A. *A History of Economic Analysis*. London: Routledge, 1996
- SERRAT, O. *The Future of Social Marketing*. Knowledge Solutions/ Asian Development Bank, 2010
- SERRES, M. *O Nascimento da Física no Texto de Lucrécio*. Correntes e Turbulências. São Paulo: Editora UNESP, 2003

SIMONDON, G. *L'individu et as gênese physico-biologique*. Vaucanson: Edition Jérôme Millon, 1995

SIRINIVAS, M.N. "Introduction" In: SIRINIVAS, M.N. *Method in Social Anthropology*. Chicago Press, 1958.

SMITH, A. *The Theory of Moral Sentiments*. A Millar, PDF, 1761

SMITH, P. "A Natureza dos Mitos" In: Para uma Antropologia Fundamental. São Paulo: Editora Cultrix, 1974, vol.3

SMITH, P. "O nacionalismo dos historiadores." In: Gopal Balakrisnan (org.). Um mapa da questão nacional. Rio de Janeiro. Contraponto. pp. 185 - 208. 2000

SIMMEL, Georg. "A Metr pole e A Vida Mental " . In: VELHO, Otávio (org.). 4a Ed Rio de Janeiro: Zahar Editores. 1979, pp 11-25

SINGULARITY UNIVERSITY. *Executive Course Core Notes*. Mountain View: 2013

SPERBER, D. *Le Savoir des Anthropologues*. Trois Essais. Paris: Hermann, 1982

SRAFFA, P. *Production of Commodities by Means of Commodities: Prelude to a Critique of Economic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960

STENGERS, I. *A Invenção das Ciências Modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002

STERN, F. *The Varieties of History: from Voltaire to the presente*. New York: Vintage Books, 1976

STOCKING JR, G. *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, Chicago: University of Chicago Press: 1968

STRATHERN, M. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988

STRATHERN, M. *Out of Context: the Persuasive Fictions of Anthropology* In: Current Anthropology, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, vol.28 no3, pp 251-281

TAMBIAH, S. J. "A Performative Approach to Ritual" In: TAMBIAH, S. J. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, pp.123-166

TAMBIAH, S. J. *Magic, science, religion, and the scope of rationality* (Lewis Henry Morgan Lectures), Cambridge University Press, 1995

TAYLOR, C. *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, Part 2

THE WORLD BANK. *Operations Evaluation Department: Monitoring and Evaluation: Some tools, methods, and approaches*. Washington: The World Bank, 2004

TURCHIN, P. *Complex Population Dynamics: A Theoretical/Empirical Synthesis*. Princeton University Press. Princeton, NJ: 2003

TURNER, B. S. *Max Weber: From history to modernity*. London & New York, Routledge, 1992

TYLOR, E. B. *The Origins of Culture*. Gloucester: Peter Smith, 1970

TYLOR, E. B. *Religion in Primitive Culture*. Gloucester: Peter Smith, 1970.

TSUJI, M.; Da COSTA, N.; e DORIA, F. "The incompleteness of theories of games" In: J. Philos. Logic 27, 1998, no. 6, pp. 553-568.

ULLMO, J. *La Pensée Scientifique Moderne*. Paris: Flammarion, 1969

VERNAT, J.P. *Mito e Pensamento Entre os Gregos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2002

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002

VON NEUMANN, J. e MORGENTHAU, J. *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton: Princeton University Press. 1947

WACQUANT, L. "Toward a Social Praxeology: The Structure and the Logic of Bourdieu's Sociology" In: BOURDIEU, P e WACQUANT, L. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, pp. 1-59

WAGNER, R. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981

WEBER, M. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo, Cultrix, 1970

WEBER, M. *Histoire Économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* In: La naissance du capitalisme moderne. Paris: Gallimard, 1991, cap. 4, pp. 295-388.

WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, T. Parsons (trans.), A. Giddens (intro), London: Routledge: 1992

WEINREICH, N. K. *Hands-on social marketing: a step-by-step guide*. Los Angeles: Sage Publications, 1999

WEINTRAUB, E.R. *General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal*, Cambridge: Cambridge University Press. 1985

WEINTRAUB, E.R. *How Economics Became a Mathematical Science*, Durham, NC: Duke University Press. 2002

WHITE, H. *Theory-based impact evaluation: Principles and practice*. Working Paper 3, In: International Initiative for Impact Evaluation. New Delhi, 2009

WHITEHEAD, A. N. *Science and Philosophy*. New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1964

WINCH, P. *A Idéia de uma Ciência Social*. São Paulo: Editora Nacional. 1970

WINCH, P. "Understanding a Primitive Society" In: WILSON, B. (ed.) *Rationality – Key concepts in the Social Sciences*. Oxford: Basil Blackwell, 1977

WINER, E. "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences" In: CAMPBELL, D. AND HIGGINS, J. (eds.) *Mathematics. Belmont*, Califórnia: Wadsworth, 1984

WITTGENSTEIN, "Remarks on Frazer's 'The Golden Bought'". R. Rhees (org.). In: *Philosophical Occasions*. Indianapolis: Hackett, 1993

WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. São Paulo: Editora Nova Cultural (Edição os Pensadores). 1999

ZALOOM, C. "Ambiguous numbers: trading technologies and interpretation in financial markets" In: *American Ethnologist*, vol. 30, 2003

ZELIZER, V. "Intimate Transactions" In: *The New Economic Sociology: Developments in an Emerging Field*, Russel Sage Foundation, Princeton University, 2001

ZELIZER, V. "Circuits Within Capitalism" In: NEE, V. e SWEDBERG, R. (eds.) *The Economic Sociology of Capitalism*, Princeton University, 2002