

A FILOSOFIA, AS CIÊNCIAS E A QUESTÃO ANTROPOLÓGICA

Ivan Domingues

UFMG

Ao longo do artigo iremos examinar a situação da antropologia filosófica no ambiente do pensamento contemporâneo. Vimos trabalhando esse tema em livros e em cursos, colocando em evidência ora as ciências humanas, ora a filosofia. Recentemente, abrimos um novo caminho e exploramos uma outra maneira de colocar a questão, focalizando as biotecnologias, a reengenhagem do ser humano e a visada das bioengenharias e das ciências naturais. No presente artigo, vamos deixar de lado a perspectiva das biotecnologias, para considerar os aportes da biologia e das ciências naturais, e voltar às ciências humanas e sociais, que ocuparão o primeiro plano de nossas análises e que serão abordadas desta vez com um propósito diferente. Ou seja, não mais com a intenção tão-só, como fizemos antes, de aquilatar a influência da filosofia sobre elas, ao mapear as diferentes antropologias filosóficas que as acompanharam (antropologias do homem interior, do *homo duplex*, do homem máquina, do homem pulsional, etc). Mas, igualmente, com o intuito de evidenciar o lado reverso, ao focalizar a visão de homem patrocinada pelas ciências humanas e sociais, e perguntar pelo seu impacto sobre a filosofia e a questão antropológica.

A intenção é, pois, em suma, mostrar os legados e os desafios que cercam a questão antropológica na atualidade, tendo ao centro a ideia de natureza humana e seu questionamento e mesmo abandono pelas duas vertentes das ciências contemporâneas. De um lado, o desafio e o legado da biologia e de seus dois mais importantes campos, a genética molecular e a história natural (evolucionismo). Sem poder ajustá-las e descobrir-lhes um denominador comum, as ciências

da vida irão oscilar entre a visada transformacionista da última e a abordagem fixista da primeira, porém com o mesmo resultado: a dissolução da natureza humana, ficando em seu lugar os blocos ou tijolos da vida (moléculas, cromossomos, genes, DNA) e a cadeia do ser ou árvore da vida, com os seres humanos compartilhando os mesmos blocos com uma infinidade de seres vivos, e ao mesmo tempo deixados na companhia dos símios antropóides, com os quais dividem um ancestral comum e dele se separam por um sem-número de elos perdidos e bifurcações. De outro lado, o desafio do relativismo cultural patrocinado pela antropologia e o desafio do historicismo radical proveniente da história, dos quais não é exagerado dizer que são os dois mais importantes legados das ciências humanas para a filosofia contemporânea. Neste quadro, a situação da antropologia filosófica não é nada confortável. Na esteira de Nietzsche e Heidegger, recairá sobre ela a suspeita de metafísica popular, espiritualismo cristão e humanismo decadente. Em contraste, de Kant a Habermas, passando por Bergson e Cassirer, ela aparecerá mergulhada numa espécie de sono antropológico, falando de essências, naturezas, faculdades e correlatos, indiferente às distinções de sexo, idade, compleição, costume e etnia, consideradas como efeitos de superfície e sem pertinência filosófica. As exceções são poucas, como Arnold Gehlen, que coloca no centro de sua antropologia a ação e trata de articular natureza e cultura, prevalecendo nos dois extremos, para além da indiferença e da arrogância, a mal disfarçada impotência do filósofo, sem os meios para enfrentar os desafios do real comum e elaborar as informações que vêm das ciências.

Para a consecução de nossa tarefa, consultamos as mais diversas fontes, dentro e fora da filosofia, e do conjunto trabalhado três foram especialmente importantes e podem ser consideradas como obras de referência. O artigo de Tim Ingold publicado em 1994, seguido de várias reimpressões, no *Companion Encyclopedia of Anthropology* da Routledge que ele organizou e intitulado “Humanidade e animalidade”. O estudo de Sahlin intitulado “A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental”, de 1996, e publicado no Brasil em *Cultura na Prática*, Ed. UFRJ. E o ensaio de Clifford Geertz “Anti anti-reativismo”, originariamente em inglês, com tradução publicada em *Nova luz sobre a antropologia*, pela Jorge Zahar, 2001.

O raciocínio que vamos desenvolver se moverá em quatro direções: 1 – comparar a visão de homem e de natureza humana da biologia e das ciências humanas e sociais; 2 – evidenciar o legado da filosofia e da antropologia filosófica para as ciências humanas e sociais; 3 – mostrar o *feed-back* ou o retro-efeito das ciências humanas e sociais ao impactar a questão antropológica, desafiando a filosofia e pondo a antropologia filosófica em questão; 4 – a resposta da filosofia.

1. A visão de homem e de natureza humana da biologia e das ciências humanas e sociais

O ponto de partida é a idéia de “natureza humana”, ideia tão desgastada quanto recorrente, à qual se associa a de “condição humana”, levando-nos ora a aproximar as duas, ora a afastá-las. As duas noções aparecem p. ex. em *O livre-arbítrio*, de Santo Agostinho, que em várias passagens se remete a uma e a outra, sem a preocupação de distingui-las, como se fossem sinônimas, sendo-lhe indiferente falar da natureza pecaminosa ou da condição pecadora do homem. Assim, na terceira parte, cap. XVII, Agostinho dirá “Com efeito, não penses que se possa dizer nada de mais verdadeiro do que esta máxima: ‘A raiz de todos os males é a cobiça’ (I Tim 6,10), isto é, a disposição de querer além daquilo que é suficiente e que cada natureza exige conforme sua própria condição a fim de se conservar”¹. E ainda, ao se referir ao termo natureza, antes e depois da queda: “Entendemos de um jeito, quando falamos em sentido próprio, isto é, a respeito da natureza específica, na qual o homem foi primeiramente criado no estado [poderia ele também dizer: condição] de inocência. De modo diferente, entendemos o termo ‘natureza’ quando tratamos dessa natureza na qual, como consequência do castigo imposto ao primeiro homem, após sua condenação, nascemos mortais, ignorantes e escravos da carne, tal como disse o Apóstolo (...)”².

Por sua vez, em outros tempos e numa atmosfera mais laica, a ideia de condição humana foi explorada por Hannah Arendt no seu livro famoso, numa perspectiva diferente da do bispo de Hipona, mostrando-se mais preocupada em apartar do que em assimilar a humana condição e a natureza humana. Com este propósito, ela reterá de Agostinho a distinção entre “quem sou eu” e “que sou eu”, relegando a última à perspectiva da fé e da divindade (só Deus sabe o que sou eu: *quid ergo sum, Deus meus?* – pergunta-se o santo padre) e vendo na primeira mais propícia ao trabalho da razão e pertinente à abordagem do filósofo, que não falará de essência (natureza) do homem, mas de condição humana. Assim, de acordo com o filósofo, comenta Arendt, a resposta à questão “Quem sou” é simplesmente “és um homem – seja isso o que for”, enquanto a resposta à pergunta “O que sou” só pode ser dada por Deus, que fez o homem, e

1 SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*, 1995, p. 206.

2 *ibid.*, p. 212.

desde logo uma questão teológica, nem mais nem menos que a questão da natureza de Deus³. Daí Hannah Arendt, não podendo apelar às verdades reveladas das sagradas escrituras, e trocando as essências e os substratos da natureza humana pelas qualidades e atributos da humana condição, onde prevalece não o que Deus fez do homem, mas o que o homem fez de si mesmo, colocar no centro de suas análises a categoria de ação e perguntar pelas potências, condicionantes e limitações dos seres humanos. De um lado, ao tematizar as noções de *vita activa* e *vita contemplativa*, ela irá definir o ser humano e a humana condição não exatamente como um ser de necessidade e a condição de *homo faber* e animal laborante, às voltas com a labuta quotidiana e a luta pela existência, condição que os humanos compartilham com os outros animais, mas como ser de ação e a atividade (no sentido grego do termo: *práxis*) como a marca por excelência da condição humana⁴. De outro lado, a condição de corporeidade, natalidade, mortalidade, socialidade e politicidade, a maioria delas compartilhadas com os animais, havendo aquelas próprias aos humanos, como a política⁵. Um pouco antes, no cap. 1, a filósofa fornece uma outra lista das qualidades que definem a condição humana: “a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra”⁶. A essa lista poderiam ser acrescidos ainda como integrando a humana condição o pensamento, a linguagem e a moral. Foi em parte o que fez a filósofa no cap. 2 ao reter o animal racional de Aristóteles (em grego: *zoon logon ekhon*), porém colocando no topo das atividades intelectuais não o pensamento discursivo, mas o *nous*, ou a capacidade de contemplação, que não pode ser reduzida ao raciocínio inferencial nem à mera faculdade de falar⁷. E é o que poderíamos fazê-lo no tocante à moral e à linguagem, que não são centrais no pensamento da alemã ilustre, mas que facilmente seriam integráveis a uma lista mais completa, seguindo as pegadas de outros filósofos.

3 Sobre esse ponto, ver ARENDT, H. *A condição humana*, 1983, cap. 1, p. 18-19, n. 2.

4 Sobre esse ponto, ver ARENDT, H., *op. cit.*, todo o cap. 1 e também o cap. 6, onde é focalizada a inversão na era moderna entre ação e contemplação.

5 Ver ARENDT, H., *op. cit.*, cap. 2, p. 36, onde a autora, ao se referir ao *zoon politikon* de Aristóteles, se insurge contra a tradição que verte a expressão famosa como animal social, ignorando que o Estagirita nunca assimilou o modo de vida político à vida em comunidade e menos ainda à “associação natural da vida no lar”.

6 *Ibid.*, cap. 1, p. 19.

7 *Ibid.*, cap. 2, p. 36.

Fora do terreno da filosofia, um autor que se ocupou do assunto e conseguiu formular uma compreensão diferente, e como tal capaz de iluminar as visadas das ciências humanas e das ciências biológicas, é o já referido antropólogo inglês Tim Ingold, que estudou em Cambridge e atua em Aberdeen, na Escócia. Há anos ele escreveu um capítulo para o *Companion* de Antropologia da Routledge, organizado por ele, conforme observamos antes, e ao qual ele deu o título de “Humanidade e animalidade”. O artigo é excelente. Lá ele faz um balanço das perspectivas das ciências humanas e naturais, mostrando que tudo vai depender da maneira como focalizamos a expressão “natureza humana”. Se o acento recai sobre a noção de *natureza*, como fazem os biólogos e a história natural, então o ser humano vai se encontrar ao lado dos animais e é a animalidade que definirá sua natureza ou condição. Se o acento recai sobre a noção de *humana*, como fazem os antropólogos e as ciências sociais, o ser humano – podemos dizê-lo – vai habitar um mundo à parte, erigindo um império dentro do império (o mundo da cultura e da história), a sua animalidade será esquecida e é a espiritualidade ou algo que o valha (consciência, razão, pensamento) que definirá o ser humano e a humana condição⁸.

Tim Ingold, como Hannah Arendt, distingue condição humana e natureza humana, mas não parece levar a sério as duas maneiras de se referir ao ser humano, e ao falar da condição humana se dá por satisfeito ao reter a noção de pessoa e a idéia de moralidade, porém sem tematizá-las e desenvolvê-las. Por fim, Tim Ingold maneja as duas definições famosas do ser humano: o *homo sapiens*, de largo uso em filosofia e nas ciências, sociais e naturais, e a da ONU, que aparece no artigo primeiro da Declaração Universal dos Direitos do Homem, segundo a qual “Todos os seres humanos são dotados de razão e consciência”. Quem se desse ao trabalho de listar as definições oferecidas ao longo do tempo acerca do ser humano, logo iria descobrir que a lista é grande, devendo ser incluídas as duas famosas de Aristóteles do *zôon politikón* e do *zôon lógon echon*, e nela não faltariam definições algo ridículas, como o bípede implume, ou de cunho teológico, como o ser pecaminoso e o meio besta / meio anjo da cristandade. Ingold não se deu a esse trabalho, e o que ele fez foi logo de saída contrastar as visões da biologia e das ciências humanas, uma colocando o acento no elemento “natureza” da natureza humana, as outras no elemento “humana”. O problema que fica, e este é um pouco o problema de Ingold,

8 INGOLD, T. “Humanidade e animalidade”, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, número 28, ano 10, junho de 1995. Cf. original inglês: INGOLD, T. *Companion Encyclopedia of Anthropology*. New York / London: Routledge, 2002, p. 22.

é justamente como fazer o liame das duas ou refazer a ponte que permite ligá-las após ela ter sido dinamitada, depois que passou a imperar o choque das duas culturas – a humanística e a científica –, de que falou Snow em seu livro famoso.

Pois bem, a par da genética e da biologia molecular, a biologia reservou à zoologia e à história natural as duas disciplinas que inicialmente se encarregariam de dar conta da natureza do *Anthropos* e demarcar o espaço onde o alojaria na Cadeia do Ser. A noção de Cadeia do Ser é de origem teológica, envolvendo o criador e as criaturas, tendo sido a Ordem das Criaturas convertida em Cadeia do Ser e o Criador em Natureza e *Natura Mater*. Ao se ocupar da “natureza” do ser humano e da sua posição na Cadeia do Ser os biólogos e historiadores naturais se dividiram.

Buffon por exemplo dizia que o ser humano “é dotado das faculdades do pensamento e da fala”, as quais foram introduzidas desde o início no homem por intervenção divina, não podendo ser maior o fosso que separa o ser humano mais primitivo do macaco mais hábil. Entretanto, do ponto de vista físico e anatômico, o macaco e o homem são extremamente próximos, podendo o símio ser considerado uma variante da espécie humana⁹. Segundo Ingold, essa maneira de ver as coisas era bastante comum. Na época de Buffon, “os macacos antropóides eram geralmente chamados de orangotangos – palavra de origem malaia que significa ‘homem da floresta selvagem’, e hoje indica uma espécie particular (*Pongo Pygmaeus*), natural de Bornéu e Sumatra”¹⁰.

Mais ou menos à mesma época – continua Ingold –, Lineu publicou um tratado intitulado *Amoenitates academicae* onde figura um homem com rabo de nome Lúcifer, que tinha sido observado por um aluno seu, de nome Nikolas Köping, na baía de Bengala. O pupilo relatou depois ao grande sábio, que lhe deu fé, que ele avistou numa ilha, com seus próprios olhos, indivíduos humanos que andavam “nus, portavam caudas semelhantes às dos gatos e tinham um porte felino assemelhado”¹¹. Ao que parece, ninguém mais viu homem com rabo e o relato do aluno de Lineu caiu em descrédito –, mas a possibilidade de aproximar o homem de outros

9 Ibid., p. 44; original inglês, p. 20.

10 Ibid., p. 20.

11 Ibid., p. 40; original inglês, p. 15.

animais, com ou sem rabo, como os chimpanzés, ficava tacitamente admitida. E por que não, indaga Ingold? A espécie humana é por demais diversificada, há populações de pele branca e outras de pele negra, alguns grupos humanos têm estatura elevada e outros uma estatura diminuta, como os pigmeus –“por que não seria possível que uns tivessem rabo e outros não?” Sem dúvida, em termos de espécie ou sub-espécie, não tem nada de mais uns indivíduos terem rabo e outros não, da mesma forma que achamos normal uns indivíduos terem a tez branca, outros amarela e outros negra. Do ponto de vista do gênero humano, nenhuma dessas características fenóticas nos proporciona os critérios válidos que permitam incluir uns e excluir outros para fora dos limites do humano.

Mais tarde, em meados do século XIX, Darwin publicará seu livro famoso, dando o golpe final ao nos retirar os últimos privilégios ontológicos na Cadeia do Ser e nos colocando ao lado dos símios antropóides, com o mesmo ancestral comum, mas perfazendo caminhos diferentes na linha evolutiva. Já habituados a tais companhias, um tanto desagradável e pouco digna na opinião de muitos, a biologia não só deu razão a Darwin, mas terminou por mostrar no terreno da genética que, do ponto de vista do genoma, são ínfimas as diferenças que nos separam de outros antropóides: os seres humanos e os chimpanzés compartilham mais de 98% de seus genes! Não obstante, há bem uma história na Cadeia do Ser, uma longa história com linhagens, ascendências, descendências e elos perdidos, até chegar ao *Anthropos* em sua forma atual. Assim, a visão formatada pela biologia e a história natural terminou por dar livre curso a uma concepção de homem e de natureza humana bastante sólida e difundida segundo a qual o gênero humano não é fixo e imutável. Ao contrário, é um ser plástico e variável tanto no espaço quanto no tempo, mutabilidade e variedade que, aliás, não são exclusivas dos seres humanos, mas comuns a todos os seres vivos, à diferença das coisas mortas e dos processos da natureza física.

Bem pesadas as coisas, a biologia moderna não hesitou em reconhecer a nossa animalidade, dividindo nossa condição animal com outros seres vivos, e mostrando que “a humanidade se apresenta como um campo contínuo de variação, composto de uma miríade de diferenças sutilmente graduadas (...) Como cristais, os organismos crescem, e (...) parecem ser dotados de uma estrutura invariante subjacente às transformações (...). Mas, se essa estrutura é igual em cada cristal de um elemento ou composto inorgânico, ela é diferente em cada organismo de uma espécie. Todo cristal é uma réplica, todo organismo é uma inovação [“novelty” no original inglês

= novidade]”¹². Quanto ao mais, podemos, sim, falar de natureza humana, mas não é necessário invocar essências ou coisas do gênero para nos referirmos às estruturas que permanecem em meio às mudanças, reconhecendo subjacente ao fenótipo que varia o genótipo que permanece. Como viu Darwin, a natureza não dá saltos (*Natura non facit saltum*), e há um continuum na Cadeia do Ser. Além disso, como acrescentou Ingold, “ela também não segue um curso fixo e predeterminado”¹³. O campo do possível é vasto, e tudo em princípio pode ser ou vir a existir, até mesmo indivíduos humanos com cauda: e se a natureza não dá a cauda, a engenharia genética põe e se encarrega de transmiti-la à descendência. Mas há restrições: não podemos sair voando por aí, como os pássaros e as borboletas; somos mortais e finitos, e nascemos de dois. Um macaco é um macaco e um ser humano é um ser humano; porém, somos parentes e compartilhamos quase o mesmo patrimônio genético.

Assim, sentencia Ingold, “Na perspectiva da evolução da vida como um todo, a linhagem humana representa apenas um pequeno e insignificante ramo de um esplêndido e frondoso arbusto. Cada ramo expande-se numa direção que jamais foi seguida antes e jamais será retomada. Os chimpanzés do futuro poderão ser muito mais inteligentes do que hoje, mas não serão humanos. Os seres humanos são animais que, pelo que me é dado saber, poderão vir a ser os co-ancestrais de meus futuros descendentes. Como esses meus descendentes efetivamente se parecerão daqui a alguns milhões de anos (...), ninguém tem a menor idéia”¹⁴.

Esta é a visão do homem formatada pela biologia evolucionista e que venceu ao longo do século XX, integrando o *mainstream* a partir do qual o biólogo médio pensa e cuja principal fonte é o darwinismo com seu imenso caudal e suas explicações abrangentes, capazes de dar coerência às linhas evolutivas de um sem-número de seres vivos, do protozoário aos símios superiores. Trata-se de uma abordagem dinâmica, fundada na mutação e adaptação dos seres, resultando numa visão historicista ou, antes, evolucionista: simplesmente, na ordem dos seres não há mais essências, há apenas meios e ambientes, e o ser humano que soube se impor e vencer os rivais na luta pela vida não passa de um elo na imensa Cadeia do Ser, podendo até mesmo vir a desaparecer um dia, como desapareceram no passado os sauros, depois da gran-

12 Ibid., p. 42; original inglês, p. 17-18.

13 Ibid., p. 43; original inglês, p. 19.

14 Ibid., p. 43; original inglês, p. 19.

de catástrofe. Este é o principal legado da biologia evolucionista e a partir do qual os biólogos pensam a questão antropológica na perspectiva da antropologia física e de um conjunto de disciplinas próximas ou auxiliares, figurando a natureza como um grande continuum e integrando as diferenças específicas dos seres vivos ao modo de gradientes e gradações.

Ao afirmar que o darwinismo venceu, não queremos dizer que ele foi o único vencedor, pois há bem um segundo, que deu vazão a um sistema de explicações não evolucionista como o darwinismo, mas fixista, em busca da chave da permanência dos seres vivos, que afinal permanecem ao longo da cadeia evolutiva e passam as mesmas características para a descendência, a saber, a genética molecular pós-Darwin e pós-Mendel.

Trata-se de um campo disciplinar poderoso com realizações extraordinárias em diferentes segmentos da biologia e da medicina, sendo uma delas a realização do programa do genoma humano, e outra, entre tantas, a compreensão do desenvolvimento fetal no terreno da embriologia, ao decifrar aquilo que vai ser o ser humano usando um léxico e um conjunto de entidades que em nada fazem lembrar a ordem das essências e das substâncias dos filósofos. Assim, o zigoto, célula única gerada pela fecundação do óvulo pelo espermatozóide, irá dividir-se um sem-número de vezes, até atingir a espantosa cifra de 100 trilhões de células, formando os 220 tecidos que constituem o corpo humano. E o que é importante: nesse processo que tinha tudo para dar errado, o resultado é invariavelmente o mesmo, capaz de subverter a segunda lei da termodinâmica. Simplesmente, a divisão celular se dá de um modo tão organizado que no fim, sem surpresa, teremos sempre um bebê com dois olhos, dois ouvidos, dois braços, duas pernas, uma boca, uma cabeça, etc. – “tudo no mesmo lugar e distribuído de forma simétrica”. A chave de tudo está num grupo especial de genes, chamados de genes controladores e conhecidos como *homeobox*, cerca de 100 nos seres humanos, os quais se mantiveram intatos ao longo da evolução e nos fazem ser o que somos, seres humanos, não monstros ou uma crisálida. Não bastasse, o mesmo processo irá ocorrer com outros seres vivos, colocando em ação outros tantos genes controladores, com a função de ensinar a “outros genes o caminho a seguir para dar continuidade às espécies” e não deixar “a receita da vida se perder pelo caminho”, como diz o geneticista Emanuel Dias-Neto, da Universidade do Texas, em entrevista à revista *Veja*¹⁵.

15 *Veja*, 22/04/2009, p. 95.

Esta é, pois, a visão do segundo ramo da biologia que venceu: a genética molecular. Desde então, por outros meios, fomos colocados nas proximidades de outros seres, numa extensão ainda mais vasta que a história natural e o darwinismo, quando descobrimos não apenas que tudo está nos genes, mas que compartilhamos os mesmos genes com uma imensidão de seres vivos. O resultado naquelas versões mais extremadas da genética molecular é o determinismo genético, cujo dogma central foi formulado por Crick, um dos descobridores do segredo do DNA: “DNA faz RNA, RNA faz proteínas e proteínas fazem a nós”¹⁶.

Todavia, concluído o programa do genoma humano, a genética mostra-se mais e mais desconfiada do determinismo e o propósito hoje da biologia é articular a genética molecular e o darwinismo evolucionista, cujo maior desafio no tocante ao ser humano será como dar coerência, num quadro teórico abrangente, os princípios da permanência dos seres provenientes da genética e os princípios de sua mutação, operados pelo evolucionismo. Junto com esses princípios antagônicos, os conceitos capazes de realizar o liame certamente passarão longe das essências fixas dos filósofos pela simples razão de que o ser humano é um ser plástico e transformável, porém algo permanece e replica nos processos temporais da linha evolutiva. Em vez das essências e da ordem das essências, estão em jogo ambientes, moléculas, nitrogênios e átomos de carbono.

Por seu turno, se a biologia e a história natural forçam a “natureza” da natureza humana e nos ensinam a ver na imensa Cadeia do Ser o continuum de seres e de indivíduos, mostrando que a natureza não dá saltos, as ciências humanas e sociais forçam a componente “humana” da natureza humana e nos ensinam a ver *gaps* e descontinuidades onde o biólogo vê continuidades, mostrando que há saltos entre o mundo humano e o mundo animal, bem como cisões entre a cultura e a natureza. Esta idéia de descontinuidade e *gaps* entre a natureza e a cultura e entre a humanidade e a animalidade, além de segmentos importantes das ciências humanas e sociais, é patrocinada pela filosofia e por inúmeros sistemas religiosos, com a tradição judaico-cristã à frente. Todavia, a biologia e a história natural não estão impedidas de reconhecer e operar tais *gaps*, como mostra Buffon, que era cristão, e como aliás mostrará o próprio Darwin, ao manejar os ramos das famílias dos seres e das espécies, falando de troncos comuns e elos perdidos. Quanto ao mais, a biologia e a história natural com suas taxionomias e genealogias

deixam claro que as *taxis*, na acepção grega de arranjo e ordem, ao mesmo tempo em que estabelecem o continuum dos seres, introduzem recortes e bifurcações, fazendo o vazio entre os ramos da forquilha co-extensivo ao pleno das linhas e das descendências.

A diferença, no tocante à filosofia e às ciências humanas, é a tentativa de aprofundar o fosso entre a humanidade e a animalidade, e entre a cultura e a natureza. Este foi caso de Descartes no terreno da filosofia, ao introduzir o dualismo corpo e alma ou entre matéria e espírito, dualismo já presente em Santo Agostinho e que pode ser remontado a Platão. Aceito o dualismo, poderá ser enxertada na alma uma série de qualidades especiais, próprias dos seres humanos e as quais eles não dividem com mais ninguém: a intangibilidade, a perenidade, a vontade e a liberdade. Então, o ser humano se descobrirá como um ser muito especial, vivendo num mundo só seu, algo como um império dentro do império ou um império totalmente à parte. Espinosa se insurgirá contra essa visão, e ela reaparecerá triunfalmente em Kant, que assim resumirá na 3ª *Crítica* o pensamento da ortodoxia filosófica ou do *mainstream* da filosofia: “Como único ser dotado de discernimento na face da terra, [o homem] certamente é o senhor da natureza e (...) nasceu para ser seu fim último”¹⁷.

No campo das ciências humanas e sociais vamos encontrar coisas parecidas; porém, as vias percorridas não são as mesmas e nem as mesmas as visões de homem formatadas. No campo da biologia, Buffon diz do *Homo Sapiens* que foi Deus em pessoa que no início dos tempos insuflou-lhe a alma ou o espírito, distinguindo-o e afastando-o das bestas. Em contraste, mas igualmente reconhecendo o especificamente humano da humanidade, Lineu em sua taxionomia estabelecida em *Systema Naturae* (1735) levará em consideração as características morfológicas ao descrever os humanos: bípede, número de dedos das mãos, etc., e também as notas da alma e da vida interior, ao estabelecer a pertinência do *Nosce te ipsum* ou o conhece-te a ti mesmo. Ou seja: em nosso esforço de conhecer o *Anthropos*, devemos voltar nossa atenção para dentro, para a alma, e não para fora, para a natureza, e assim descobriremos qual é a essência dos seres humanos. As ciências humanas e sociais, por sua vez, ainda que gostassem da idéia do império dentro do império e do mundo à parte, acreditaram que só seriam bem sucedidas em sua empreitada se, olhando para dentro ou para fora, conseguissem descobrir as regularidades e as leis que governam os indivíduos e os agrupamentos humanos. Assim, não hesitaram em se

17 KANT, I. *Critique of Judgement*, vol. 2, 1952, p. 431; *apud* INGOLD, T., *op. cit.*, p. 48; original inglês, p. 25.

livrar da liberdade (ilusão da subjetividade) e correram atrás dos mecanismos: dos indivíduos (Freud e as pulsões), das sociedades (Durkheim e as formas de solidariedade: orgânica e mecânica), da economia (Marx: leis da concorrência e da oferta e da procura), da linguagem (Jakobson: estrutura bi-polar do significante) e da cultura (Lévi-Strauss: lei da interdição do incesto).

Sem dúvida, esses mecanismos impessoais e inconscientes se assemelham aos mecanismos da natureza física e do mundo orgânico, e, em vez de cavar o fosso, bem que poderiam suprimi-lo ou preenchê-lo, trazendo a cultura de volta para a natureza. Mas não foi isso que aconteceu. De um lado, há Durkheim insistindo na autonomia do social e pondo na base da ciência nova, a sociologia, justamente o *homo duplex*, definido pelas polaridades indivíduo/sociedade e forças naturais/coerções morais. De outro, há Lévi-Strauss que procura fundir a natureza e a cultura ou então, sendo a fusão de todo impossível, estabelecer a dobradiça que permita tanto ligar quanto separar as duas esferas. Acrescente-se Malinowski que põe na raiz do social e da cultura um sistema de necessidades e disposições naturais: abrigo, fome, sexo, etc., não sendo a cultura outra coisa senão uma resposta humana às necessidades da natureza.

Então, também no campo das ciências humanas e sociais vamos encontrar as mesmas inclinações e tendências já encontradas na biologia e história natural ao pensar a natureza do homem, porém radicalizando-as: de um lado, o continuísmo e o monismo, que levam a um ente único e universal; de outro, o descontínuísmo e o dualismo, que levam à divisão dos seres e ao estabelecimento de *gaps* entre eles. Este é o caso da humanidade ao se falar da natureza humana, focalizando o pólo “natureza” ou então o pólo “humana”, toda vez que se procura dar-lhe a definição: o ser humano é ... isto ou aquilo (animal, racional, bípede, etc).

Conquanto haja mais de um paralelismo, as perspectivas da biologia e das ciências humanas não são a mesma: a biologia tratará de encontrar na base da humanidade a animalidade; as ciências humanas e sociais farão o caminho inverso e procurarão descobrir acima da animalidade a humanidade – porém, ainda que diferentes, os dois esforços são complementares e o liame é o homem. Conforme veremos, as ciências humanas e sociais irão percorrer dois caminhos: depois de introduzir o *gap* entre a natureza e a cultura, um grupo expressivo delas partirá em busca de regularidades e de mecanismos parecidos com os das ciências naturais, paralelamente à recusa por vários segmentos em procurar regularidades e mecanismos nos processos, haja vista a estonteante diversidade dos costumes e das comunidades humanas. O resultado

da segunda tendência é o relativismo cultural e o historicismo radical, já referidos mais de uma vez, a que se seguiu em anos recentes a tentativa, senão de superá-los, ao menos de contê-los em limites menos ameaçadores à inteligência das coisas.

2. Legado da filosofia e da antropologia filosófica para as ciências humanas e sociais

Ao focalizarem a realidade humana e social, caracterizada pelo esforço de construir um meio artificial que pudesse proporcionar o conforto e a vida boa aos seres humanos – justamente o mundo da cultura, da sociedade e da história –, protegendo-os das penas do habitat natural e dos acidentes de uma natureza cega e indiferente aos seus desígnios, as ciências humanas foram levadas a tomar distância do paradigma das ciências naturais. Não podendo manter os padrões e os esquemas da biologia, seja via redução, seja via ampliação do escopo, elas trataram de encontrar uma chave de explicação diferente para os problemas e os fenômenos atinentes ao *Anthropos*, visto da perspectiva da cultura espiritual, da civilização material e da história total dos povos. Assim, no lugar do carbono, dos genes, dos genótipos, dos fenótipos e dos ambientes, vamos encontrar as forças sociais, as instituições, a educação, a linguagem, a técnica/tecnologia, as mercadorias, as moedas, a concorrência, a divisão das tarefas, os imperativos morais, a religião, as guerras, as conquistas, as derrotas, a escravização dos derrotados, o poder do Estado, e assim por diante.

A questão que está em jogo é como dar coerência e uma explicação unificadora para a estonteante diversidade dos povos, das culturas, de tempos e de lugares, considerando que a humanidade é a mesma, mas os indivíduos e os grupos variam, e muito. E mais: não só dar coerência e descobrir a chave, mas ajustar aquilo que no mundo humano parece reclamar e depender da liberdade de iniciativa e de criação dos indivíduos e aquilo que reclama e depende de forças coercitivas e se impõem de toda necessidade: pactos, contratos, convenções, obrigações, leis, etc. Tais são os casos da moral, da economia e da política, que mais do que freios, corveias, relações de poder e domínio do mais forte, devem ser vistos como estabilizadores da ação humana, provedoras do habitat humano e o mundo humano por excelência. Mas como explicar o imperativo do trabalho, a necessidade da técnica, a imposição de coerções e de regras de convívio, e as diferenças de toda sorte, os quais, em vez de creditados à atividade cega da natureza e às pressões do ambiente, são fabricados, chancelados, transformados e ensejados pelos humanos?

Para responder a essas questões sem dúvida difíceis, várias antropologias foram formatadas pela filosofia, pela religião e a própria ciência, cada uma delas pondo o foco num conjunto de características dos seres humanos. Assim, a antropologia do homem interior, de Sócrates, que define o homem por uma essência interna : a alma-*psyché*; a antropologia do homem lacunar, a um só tempo ser da falta e de necessidade e ser de artifício e de invenção, formulada por Platão no *Banquete*; a antropologia da queda e do homem pecaminoso, elaborada por Agostinho e de grande influência na cristandade; a antropologia do homem dual, meio besta e meio anjo, formatada por São Tomás, mas cujos fundamentos remontam a Platão e Agostinho (dualismo alma/corpo); a antropologia do homem perfectível e vazada na ideia do aprimoramento do gênero humano, elaborada pelos renascentistas (Pico della Mirandola) e adotada pelos modernos, como Herder e Kant; a antropologia do homem bestial que faz do homem vivendo em estado de natureza o lobo do homem (*homo homini lupus*), proveniente de Thomas Hobbes; a antropologia do homem-máquina, ou antes do corpo-máquina, oriunda de Descartes e de grande impacto na medicina e nas ciências humanas; a antropologia do homem-histórico, vinda da biologia, Darwin à frente, que historicizou a espécie humana, e a qual será adotada pela escola histórica alemã, não sem antes trocar a perspectiva da história natural pela da história espiritual ou cultural; a antropologia do *homo duplex*, de Durkheim, fundada não no dualismo corpo/mente, mas do indivíduo e da sociedade; a antropologia do homem-pulsional, centrada no desejo e no mal infinito do desejo, proposta por Freud e com raízes em Platão. Vamos parando por aqui. O que não faltaram foram antropologias e diferentes visões de homem, e as ciências humanas nascentes puderam se servir à vontade de cada uma delas, e mesmo fazendo-lhes um mix ou um amálgama, ao se defrontarem com os diferentes problemas e fenômenos humanos e sociais.

Dito isso, vamos tentar mostrar na sequência como essas antropologias e esses traços impactaram um conjunto de disciplinas das ciências humanas e sociais, salientando a economia, a política, a sociologia e a antropologia. Deixaremos de lado em nosso esforço os casos da linguística, da psicanálise e da psicologia, que ao se constituírem tiveram que se livrar de ou acomodar certas heranças, como a língua adâmica originária e a Babel das línguas (linguística), bem como a alma decaída e a culpa originária – o pecado –, convertida em remorso e crise de consciência (psicanálise: desejo inconfessado de Édipo) ou mesmo em consciência reflexa ou em mente sem mais, sem qualquer referência ao pecado, e tomada como epifenômeno do corpo ou do cérebro (psicologia).

Voltando às quatro disciplinas, ao procurarmos sumariar o que será apresentado em seguida, podemos dizer que, da mesma forma que a filosofia, as ciências humanas e sociais não elaboraram uma visão unificada do ser humano, havendo mais de uma maneira como elas lidaram com as potências e as características dos humanos, ao invocarem os instintos e as tendências que nos caracterizam em nossa vida em sociedade e nas relações interpessoais. Assim, ao falarem do ser humano, a sociologia e a antropologia abrem a caixa de bondades, por assim dizer, e colocam em primeiro plano os instintos gregários e as disposições cooperativas dos seres humanos. Em contrapartida, a política abre a caixa de maldades, seguindo as pegadas de Maquiavel e Hobbes, que diziam que a maldade está inscrita no mais recôndito do nosso ser, que o homem é o lobo do homem e que não há nada de virtuoso em nossas ações políticas, mas vícios renitentes e inclinações nada éticas, como a vontade de poder e o desejo de glória e de fama. Por fim, a economia, que embaralha as virtudes e os vícios e ao tratar do *homo oeconomicus* põe na raiz das atividades econômicas as inclinações mais vis e os chamados baixos instintos, como viu Santo Agostinho: o roubo, a avareza, o entesouramento, a competição implacável e a busca da riqueza a qualquer custo e por qualquer meio.

Com o intuito de processar essas tendências algo díspares encontradas nessas disciplinas, iremos nos apoiar em um estudo notável de Sahlins, já referido no início e intitulado «A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental», de 1996. Do *mix* das ideias que serão acionadas pelas ciências humanas encontraremos, com certeza, o par queda do primeiro homem / providência divina ou o par ser da falta e de necessidade/ser de artifício e de invenção e seus correlatos, como a polaridade natureza avara / cultura provedora ou ainda o par forças naturais (instintos, pulsões) / convenções culturais ou sociais (regras, contratos). Estes pares serão elaborados e sofrerão toda sorte de deslocamentos ao serem arrancados dos contextos grego, romano e cristão onde nasceram e se transportarem para um ambiente mais laico e propriamente moderno, quando ficarão sob o comando de duas ideias-força que irão definir o rumo das novas ciências: o programa do Iluminismo e o imperativo da Secularização. Então, haverá o apelo à Providência, não à Providência Divina, mas ao Estado Providência e à Mão Invisível do Mercado e da Natureza. Assim:

Economia – Segundo Sahlins, quem nos dá uma boa pista para compreendermos a natureza da atividade econômica é o inglês Lorde Lionel Robbins, economista da London School, já falecido, que assim descrevia seu fundamento: a escassez originária de bens naturais para

satisfazer as carências e demandas humanas, gerando a necessidade – dirão outros economistas, desde os tempos de Adam Smith – de remediar a situação de penúria por outros meios, inclusive artificiais, mediante a inventividade e o trabalho. “Fomos expulsos do Paraíso – escreve Robbins. Não temos a vida eterna nem meios ilimitados de gratificação. Para onde quer que nos voltemos, ao escolher uma coisa, temos de abrir mão de outras, às quais, em circunstâncias diferentes, não desejaríamos renunciar. A escassez de meios para satisfazer fins de importância variável é uma condição quase que ubíqua do comportamento humano. É essa, portanto, a unidade do objeto da Ciência Econômica: as formas assumidas pelo comportamento humano ao dispor de recursos escassos”¹⁸. Tal vai ser a *ratio* da economia e do *homo oeconomicus*: um ajuste interminável entre meios e fins, com o intuito de aliviar nossos sofrimentos e mitigar a imperfeição humana, tendo ao fundo uma natureza madrasta e avara, e como remédio a técnica e o trabalho. Na raiz de tudo, a exemplo de outras atividades humanas, está o mal metafísico, a saber: nossa condição de ser de desejo e de necessidade, desejo e necessidade que são infinitos e ultrapassam a nossa capacidade de realizá-los ou satisfazê-los. Trata-se, pois, da velha antropologia cristã, que via no desejo uma espécie de escravidão, gerando a necessidade de freá-lo ou de deslocá-lo e sublimá-lo de algum modo, uma vez que é impossível anulá-lo completamente. Esta é a visão de Agostinho, que deixa a economia na companhia dos baixos instintos e dos desvios de caráter (a avidez de riqueza, a avareza odiosa e a busca de lucro), e vê na sua origem a queda do homem e uma natureza estranha a ele, conforme Sahlins: “O mundo ‘não cumpre o que promete’, escreveu Santo Agostinho; ‘é um mentiroso e um enganador’. Por isso, o homem está fadado ‘a perseguir uma coisa após outra. (...) (S)uas necessidades multiplicam-se a tal ponto que ele não consegue encontrar a [uma] única coisa necessária”, e vê-se obrigado a buscar outra, e outra, e outra¹⁹. Essa visão é um lugar comum na cristandade e antes de Agostinho São Basílio já tinha escrito coisa parecida, ao dizer que depois da queda “a natureza ficou corrompida, assim como os homens, e deixou de lhe prover suas necessidades”²⁰. A saída foi então o trabalho, na sua ambivalência de condenação e castigo (com o suor de teu rosto obterás o teu sustento), e atividade digna e abençoada. Quanto ao mais, a atividade econômica era vista como algo à parte e uma atividade humana, demasiada humana, prevalecendo o comando do

18 SAHLINS, M. *Cultura na prática*, 2007, p. 566.

19 *Apud* SAHLINS, M, *op. cit.*, p. 566-567.

20 *Apud* SAHLINS, M, *op. cit.*, p. 566.

Evangelho nessas matérias: dá a César o que é de César, dá a Deus o que é de Deus. O que fará a ciência econômica será reconhecer a economia como atividade laica, sancionar a busca do lucro, trocar a providência divina pela mão invisível do mercado e transformar os vícios privados em virtudes públicas. Duas foram as revoluções econômicas que alteraram profundamente a condição humana, transformando-o de ser decaído e imperfeito em ser opulento e melhorado: a revolução agrícola do neolítico e a revolução industrial moderna. O resultado é a sociedade de bem-estar e a instalação do Estado-providência, em que muitos vêem o próprio paraíso sobre a terra. Mas, até quando?

Política – Quanto à política, ou melhor a ciência política, a sua situação não é diferente da economia, imperando a mesma visão providencial secularizada. Santo Irineu dizia que “A lei terrena foi decretada por Deus em benefício das nações, a fim de que, temerosos da lei humana, os homens não devorem uns aos outros como os peixes”²¹. Agostinho assinala na *Cidade de Deus* que nossa espécie consegue ser pior em voracidade do que os leões e outras feras, ao se insurgir contra os vizinhos e os antigos aliados nas carnificinas, todas as vezes em que for o caso, não poupando nem mesmo os laços de família, rompidos por maquinação e traição secreta. Em nossa condição dual de meio besta e meio anjo, seres especiais mas decaídos, vivemos uma vida miserável e seríamos levados a um estado de anarquia e de luta fratricida, não fosse o temor da lei e a ação benfazeja da providência divina, ao conduzir os homens à criação do Estado secular. Esta foi a visão de Hobbes que, como Agostinho, fala do estado de natureza como barbárie e a guerra de todos contra todos, e vê no Leviatã o deus mortal capaz de vencer o estado de natureza e instaurar o estado de sociedade. Estava aberta desde a idade média a via para a sacralização da política e a divinização do Estado, com a monarquia por direito divino no centro, bem como a via para a laicização da providência divina no transcurso da modernidade, com as formas mais humanas e populares da democracia. Lá e cá podemos ver no Estado algo como uma potência providencial, capaz de remediar o mal e a imperfeição dos seres humanos, proporcionando uma vida mais digna e elevada, como notou Edmund Burke: “Aquele que nos deu nossa natureza, para ser aperfeiçoada por nossa virtude, determinou o meio necessário de aperfeiçoamento: assim, determinou o Estado”²².

21 *Apud* SAHLINS, M, *op. cit.*, p. 582.

22 *Apud* SAHLINS, M, *op. cit.*, p. 594.

Sociologia – Já a sociologia, diferentemente da política, tendo compreendido que a sociedade política com o Estado no centro é apenas uma das formas de organização da comunidade humana, será levada a buscar outro caminho em seu esforço de se instituir como ciência positiva. Um caminho possível já tinha sido aberto por Aristóteles, com seu *zôon politikón*, que rápido demais, nas mãos do Estagirita, nos leva à política, ao se referir ao varão virtuoso que vive na *pólis*. Outro caminho seria postular a sociabilidade natural, deixando-nos na companhia das formigas, dos macacos e das abelhas. Contudo, como viu Helvetius, até mesmo os lobos vivem em sociedade, e mostram que do simples fato de alguém viver em bandos ou em comunidade não quer dizer que esse alguém seja bom ou uma boa pessoa – por isso, a origem da sociedade deve ser procurada em outro lugar. Segundo Mandeville, a origem da sociedade deverá ser buscada na queda do homem. Mais precisamente, não nas qualidades boas e amáveis do homem, mas nas qualidades más e odiosas: quer dizer, não foram as perfeições e as excelências, mas as “Imperfeições e a falta das Excelências de que outras criaturas são dotadas, foram as Causas primeiras que tornaram o homem mais sociável do que outros Animais, no momento em que ele perdeu o Paraíso; e (...) se houvesse permanecido em sua Inocência primitiva, e continuando a desfrutar das bênçãos que lhe eram concomitantes, não há a mais remota Probabilidade de que ele jamais se houvesse transformado na Criatura sociável que é hoje”²³. Mais uma vez, assim como na economia e na política, estamos na rota cristã da queda e da providência divina, que a ciência dará um jeito de sublimar e racionalizar. Porém, é bem uma visão providencialista que está em jogo. “*Oh Felix culpa!*”, escreve Sahlins. “Aí estava mais um paradoxo redentor do Afortunado Erro”, conforme viu Lovejoy, como se uma mão invisível guiasse as coisas, e foi então do pecado que nasceu a sociedade, e também a política e a economia. As três coisas vão juntas. Afinal – continua Sahlins –, “o complemento da antropologia ocidental do homem apegado a seus interesses foi uma idéia igualmente arraigada da sociedade como disciplina e da cultura como coerção. Quando o interesse próprio é a natureza do indivíduo, o poder é a essência do social”²⁴. Foi o que mostrou Durkheim ao invocar o *homo duplex*, cindido pelas potências que levam ao encapsulamento do indivíduo e ao mesmo tempo o conduzem a buscar a companhia do outro e a viver em sociedade, aparecendo a sociedade como a potência das normas e a força moral capaz de frear os desejos infinitos do indivíduo e arrancar-lhe do estado de natureza.

23 Apud SAHLINS, M., *op. cit.*, p. 568.

24 SAHLINS, M., *op. cit.*, p. 583.

Antropologia – Por fim, nascida da expansão do colonialismo europeu, em meio de um gosto pelo exótico que sempre marcou a humanidade e de uma espécie de remorso da consciência ocidental após destruir povos inteiros das Américas, da África e da Oceania, a antropologia foi levada a reconhecer a diversidade dos povos e das culturas, oferecendo uma visada relativista. Tal reconhecimento está presente em Montaigne, por exemplo, conforme veremos na sequência, ao se referir aos Tupinambás do Brasil nus e descalços e compará-los com o Europeu branco vestido e calçado. Todavia, foi a antropologia que se deu ao trabalho de fazer o inventário das diferenças das sociedades exóticas. Em suas diversas linhagens, prevaleceu o entendimento de pensar as comunidades dos povos ditos primitivos como diferentes estratégias ou maneiras de satisfazer as necessidades dos agrupamentos humanos, dando voz à crença de que a penúria e a carência levaram à criação das sociedades dos homens. Segundo Sahlins, esta foi a visão de Malinowski, Radcliffe-Brown e Herbert Spencer, no ambiente anglo-saxão, e também – podemos acrescentar – a visão de Mauss e de Durkheim, que do outro lado do Canal enxergavam nas instituições sociais uma maneira de sublimar as pulsões egoístas dos indivíduos em estado de natureza. Trata-se da mesma mão invisível que guia os povos civilizados e que acompanha os passos do primitivo. “Escolas antropológicas como o estrutural-funcionalismo e o materialismo cultural – escreve Sahlins – manifestam uma espécie de confiança ingênua numa ordem social benéfica e auto-reguladora, que determina um bem ou utilidade em toda e qualquer prática costumeira. É como se, na sociedade e na cultura, tudo se desse para o melhor. Para os estrutural-funcionalistas, a sociedade é projetada de tal modo que qualquer costume, ou relação particular, por mais pernicioso ou conflituoso que seja, promove misteriosamente o bem geral (...)”²⁵. Todavia, como veremos em seguida, desde cedo a antropologia viu-se desafiada pela necessidade de elaborar as visões de homem patrocinadas pela antropologia cristã, como a professada pelos espanhóis e portugueses desembarcados nas Américas, que discreparam ao considerar o nativo como ser humano cuja alma era preciso catequizar ou então como uma besta sem alma, nada mais, assemelhado às mulas e aos cães.

Estas são, pois, as visões de homem que podemos encontrar nas principais disciplinas das ciências humanas e sociais. Numa palavra, não uma única concepção, mas um amálgama de concepções em cujas camadas internas iremos discernir um *mix* das visões grega, medieval

25 Ibid., p. 594.

e renascentista, esta última moldada com ajuda de Pico della Mirandola em seu famoso *Discurso sobre a dignidade humana*, onde põe o homem no centro do universo, não por capricho seu, mas conforme aos desígnios do criador. A esse *mix* se acrescenta a camada propriamente moderna, oriunda da filosofia e da história natural, e também das próprias ciências humanas, ao darem os mestres-pensadores modernos ao intelectualismo grego, à providência cristã e ao antropocentrismo renascentista uma outra orientação intelectual, conformada pela Ilustração ou o Iluminismo, como dissemos antes.

O resultado é a grande bifurcação que irá clivar as ciências humanas e as biológicas ao se ocuparem de um mesmo objeto, o homem, porém visto de ângulos diferentes, dando razão à Snow ao falar do choque das duas culturas, conforme comentamos antes, e mais ainda a Ingold, ao se referir ao ponto de inflexão. De um lado, a biologia e a história natural, ao forçarem o componente “natureza” da natureza humana, colocando em evidência a animalidade do homem e a passagem lenta e gradual da natureza à cultura. De outro lado, as ciências humanas e sociais, ao forçarem a componente “humana” da natureza humana, colocando em evidência a humanidade do homem e a passagem abrupta da natureza à cultura.

Estes pontos serão desenvolvidos na seqüência.

3. Impacto das ciências humanas sobre a questão antropológica: repercussões na filosofia

Não é exagerado dizer que as ciências humanas e sociais, juntamente com as ciências naturais e biológicas, são os dois maiores legados do projeto Iluminista, que retoma o legado do intelectualismo grego do *logos* e o coloca em outro patamar. Precisamente, o patamar de uma razão mais bem equipada para pensar e conhecer os fenômenos empíricos, ao passar a ser dotada dos instrumentos de observação e dos aparelhos de precisão. Por seu turno, o projeto Iluminista, formulado por Bacon e Descartes, é justamente o projeto da conquista da Natureza e do Homem, estendendo as luzes da razão à natureza viva e à natureza morta, ao corpo e à mente, ao indivíduo e à sociedade. As ciências humanas chegaram mais tarde e o ideário Iluminista persiste até hoje, podendo ser percebido na seguinte formulação de Tylor no terreno da antropologia, ao se referir ao estudo do mito e da religião primitiva: “Entre os que desejarem

dar-se ao trabalho de compreender os princípios gerais da religião primitiva, serão bem poucos, sem dúvida, os que voltarão algum dia a acreditar que se trata nesse assunto de fatos ridículos, cujo conhecimento não pode trazer algum proveito para o resto da humanidade. Longe dessas crenças e práticas se reduzirem a um acúmulo de resíduos, vestígios de alguma loucura coletiva, são tão coerentes e lógicas que, logo assim que começamos a classificá-las, mesmo grosseiramente, podemos aprender os princípios que regeram seu desenvolvimento. Vê-se, então, que esses princípios são essencialmente racionais, embora atuem sob o véu de uma profunda e inveterada ignorância (...). A ciência moderna tende cada vez mais a concluir que, se em algum lugar há leis, estas devem existir em toda parte"²⁶.

Passado tanto tempo depois que o projeto Iluminista foi formulado, podemos dizer que ele foi realizado e é considerado bem sucedido no terreno da física e da astronomia, graças aos trabalhos de Galileu, Newton, Einstein e Niels Bohr, que irão promover a fusão da física celeste e da física terrestre, bem como o conhecimento do infinitamente grande e do infinitamente pequeno. A essa conquista de vastas regiões da realidade física pelo pensamento, soma-se a conquista do mundo da vida e do devir histórico dos seres vivos, dos sauros gigantes à ameba e aos micro-organismos, pela história natural e a biologia, graças aos trabalhos de Darwin, Mendel e da dupla Crick/Watson, que descobriu a estrutura do DNA. No terreno das ciências humanas, as conquistas não chegam a ser tão espetaculares quanto às da biologia e das ciências exatas, mas nem por isso menos densas e significativas, redundando numa compreensão maior e mais acurada do mundo humano: no terreno da história, por exemplo, com a conquista da memória das civilizações antigas e a compreensão dos grandes acontecimentos que marcaram a era moderna e cujas repercussões chegaram até nós; no campo da lingüística, com o inventário dos mais diversos grupos lingüísticos dos quatro cantos do planeta e a construção de uma ciência experimental exata: a fonética; a economia que, ao se associar à história, permite-nos vencer a conjuntura, indo além do aqui e do agora, e compreender o alcance e o significado, com profundas repercussões em nossa maneira de viver, das duas mais importantes revoluções econômicas da história da humanidade, já citadas: a invenção da agricultura do neolítico, 10.000 anos atrás, e a revolução industrial dos séculos XVIII-XIX; a própria antropologia, ao franquear

26 TYLOR, E. B. *Primitive Culture*, Londres, 1871, p. 20-22; citado por Lévi-Strauss em frontispício de *As estruturas elementares do parentesco*, 1976.

o registro dos costumes, das crenças e das maneiras de viver dos chamados povos primitivos, vivendo nos confins da civilização, e mesmo fora de sua zona de influência, mas sentenciados de morte certa e com suas lembranças fadadas a se perder na noite do esquecimento – donde a importância do trabalho dos antropólogos, trabalho que se assemelha ao do historiador, e isto antes que os vestígios desses povos virem peças de museu e se convertam em matérias da arqueologia, como já vem acontecendo.

Ao se darem a missão de estender ao mundo humano as luzes da razão e da ciência, enfrentando os desafios imensos que as acompanham, nem todos os antropólogos sustentaram a mesma opinião de Tylor: a de que há leis no mundo humano, e se há leis numa esfera do real, também há alhures e por toda parte, inclusive na esfera do pensamento e da religião dos povos primitivos. Tal não é o caso de Franz Boas, que é outro herói legendário da antropologia, oriundo da física onde fazia pesquisa sobre água, depois migra para a geografia e enfim se domicilia na ciência do *Anthropos*: segundo ele, não podendo fixar ou descobrir leis gerais, os antropólogos deveriam se contentar com fazer comparações e estabelecer correlações parciais. Situação que aliás não é exclusiva da antropologia ou de outras disciplinas das ciências humanas, como a história: de fato, esta é também a situação da biologia ao se ocupar de uma escala vastíssima de seres vivos, quando se vê forçada a trocar as leis gerais abstratas da física por causalidades e correlações mais precisas, ainda que menos abrangentes.

Tal não é a opinião de Lévi-Strauss que, embora reconheça a dificuldade, julga não obstante ter chegado lá e formulado aquela que seria a lei maior das ciências humanas e sociais, a saber: a lei da interdição do incesto, que vive em sua universalidade nos quatro cantos do planeta, ainda que sua forma de expressão varie, algumas comunidades considerando incestuoso o casamento entre primos paralelos, outras não. Trata-se de fato de uma lei exclusiva das sociedades humanas, e portanto desconhecida do mundo animal, onde há incesto o tempo todo. Afora a interdição do incesto, é difícil e quase impossível encontrar outra lei de alcance tão geral e capaz de rivalizar com o Interdito: a lei da concorrência, tão venerada em economia, deve ser restringida às sociedades capitalistas, tendo portanto uma abrangência bem menor. Quanto ao Interdito, se ele funda as sociedades humanas, definindo as regras da formação das famílias e dos laços de parentesco, ele o faz deixando aberta as formas de organização social, que vão variar enormemente no espaço e no tempo. Tal parece ser a marca por excelência das comunidades humanas: a diversidade dos caminhos e a singularidade das formas. Contudo,

mesmo que as leis sejam raras e a diversidade impere por toda parte, podemos inventariar as constantes e as estruturas: parentesco, gramática, classe social, disposições de caráter, normas morais, sistemas jurídicos, etc. Esta vai ser a tarefa a que se dedica o conjunto das disciplinas das ciências humanas e sociais. Junto com essa tarefa haverá outra, correlativa: mapear as diferenças e inventariar a diversidade.

Ao se dar essa tarefa no campo da antropologia, às voltas com a particularidade dos povos e das culturas, não havendo a menor comum medida entre certas práticas, o conjunto dos valores e uma multidão de costumes, o inventário da diversidade e a descoberta da relatividade das coisas levarão ao relativismo cultural. Relativismo do qual podemos dizer que é sem dúvida um dos maiores legados das ciências humanas para a cultura ocidental e de conseqüências talvez mais pesadas do que as descobertas de Copérnico e de Darwin. Vejamos então como isso se dá: Copérnico ao promover o sistema heliocêntrico descentra a terra; Darwin com a teoria da evolução descentra o homem e o coloca ao lado dos macacos; Marx e Durkheim descentram o indivíduo em favor da sociedade e das classes sociais; Freud descentra aquilo que sobrou do indivíduo: a consciência, e busca o centro da subjetividade em outro lugar: o inconsciente; Saussure, em lingüística, descentra o pensamento e vai atrás dos elementos puros da linguagem: o signo, o significado e o significante. Já a antropologia, depois de experimentar as vias do etnocentrismo, bem entendido o etnocentrismo do europeu, decide descentrar tudo: simplesmente não tem mais centro, tudo está fora do centro, e o resultado é o relativismo cultural.

Dizendo isso, não queremos sugerir que o relativismo cultural seja uma criação moderna e obra da antropologia. Ao contrário, ele tem uma longa história que remonta aos povos primitivos ao se verem desafiados pela descoberta do Outro e a tomada de consciência da diversidade. E mais: uma história carregada de intolerâncias e incompreensões, como é sabido, mas que a antropologia, em meio a objeções de consciência e crises de remorso, terminou por desenhar uma atitude diferente, ao mostrar que o relativismo não é tão ruim assim, ao minar os parâmetros e os valores, mas pode promover a tolerância e a aceitação. Todavia, nem sempre foi assim, e o que predominou – do mundo antigo à modernidade – foi a suspeição do Outro, vizinho e estrangeiro, e a tentativa de sua desqualificação e destruição, levando-o à morte.

Este foi o caso dos gregos que desqualificavam os metecos e tratavam os estrangeiros como bárbaros – aqueles que falavam mal o grego ou não o falavam absolutamente. Mas havia

outras maneiras de ver as coisas: como os sofistas, que entronizaram o relativismo do homem-medida, e o próprio Heródoto, que viajou pelo Egito e outras paragens, e se comprazia em anotar em seu livro a diversidade de costumes dos povos, como no Egito, onde as mulheres urinavam em pé e os homens agachados.

A cristandade, por sua vez, tendo se aclimatado numa Europa enfeudada, com enorme desconfiança do Outro, vizinho do burgo ou do castelo, não poupou meios e vocábulos ao se referir ao Outro discrepante, com credos diferentes ou incrédulos de todo: Ímpios, Gentios, Fariseus, Mouros, Bruxas, Eslavos. Mas ficava assegurada a possibilidade de assimilação do estrangeiro: como nos casos do apóstolo Paulo, de Agostinho e do imperador Constantino, que eram cidadãos romanos e adotaram o cristianismo, assim como, em fins da idade média e nos primeiros séculos da era moderna, o caso dos judeus em Portugal e na Espanha, admitidos como cristãos novos. Foi neste quadro que, na descoberta das Américas, a Igreja se dividiu face aos índios, como dizíamos: alguns achando que eles não tinham alma, como julgava o padre dominicano Ginés de Sepúlveda, outros que eram seres humanos e poderiam ser cristianizados, como acreditava o também dominicano Las Casas. Autor da *História das Índias*, o frade ilustre diz dos povos das Américas que eles são bons, doces e hospitaleiros, e recomenda aos Espanhóis tratá-los com consideração, em vez de desprezá-los, tomá-los como animais e dizimá-los.

Mais ou menos na mesma época de Las Casas, no terreno da filosofia, Montaigne irá comparar a atitude dos nativos e dos europeus diante do Outro, ao focalizar a fogueira da Inquisição e a dos Canibais ameríndios: «Não me aborrece que salientemos o horror barbaresco que há em tal ação, mas sim que, julgando com acerto sobre as faltas deles, sejamos tão cegos para as nossas. Penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em dilacerar por tormentos e por torturas um corpo ainda cheio de sensibilidade, assá-lo aos poucos, fazê-lo ser mordido e rasgado por cães e porcos (como não apenas lemos mas vimos de recente memória, não entre inimigos antigos mas entre vizinhos e concidadãos, e, o que é pior, sob pretexto de piedade e de religião), do que assá-lo e comê-lo depois que ele morreu»²⁷. Na mesma linha, ao se ocupar do problema do Outro, mas numa outra perspectiva, focalizando desta feita o fenômeno cultural por excelência da «aculturação», Montesquieu nas *Cartas Persas* irá comparar as atitudes dos europeus e dos persas diante da vida, dos costumes e das mulheres,

tendo um dos persas deixado seu harém no velho país e experimentando todos eles um certo estranhamento face ao casamento dos europeus e ao seu estilo de vida, amontoados em pequenos cômodos nas cidades. No caso de Montesquieu, não estamos exatamente diante de uma obra etnográfica, como nos antropólogos, ou de um comentário sobre fatos que realmente ocorreram, como em Montaigne, mas de uma obra de ficção composta de trocas de missivas entre confrades persas, um vivendo em Paris, outro em Veneza e outro na longínqua Isfahan. Trata-se, não obstante de uma etnologia *avant la lettre*, que focaliza entre outras coisas o fenômeno da aculturação, como dizíamos, mostrando que os persas acabam por se render aos encantos do Ocidente, quase que se convertendo em europeus, numa viagem sem retorno, como muitas vezes ocorre nessas situações.

Ora, a antropologia vai fazer coisa parecida, e algo mais, levando a atração pelo diferente e o gosto pelo exotismo a alturas estonteantes. As etnografias poderão focalizar tanto a assimilação e a aculturação de povos, quanto o estranhamento, a soberba e o repúdio. Montezuma, o Imperador Azteca, recebeu Hernan Cortez, o invasor Espanhol, como se fosse um deus, o Deus de barba há muito esperado por seu povo, soterrou-o de presentes para lhe agradar, por pouco se converte ao Cristianismo, e no fim é deposto por seu povo e atacado e morto pelos Espanhóis. Lévi-Strauss, por sua vez, ao se referir aos povos do Caribe diante do Conquistador Branco, mais ou menos na mesma época do episódio de Montezuma, mostra outra coisa, uns buscando a prova da humanidade do Outro na alma, outros no corpo. Assim, «enquanto os Espanhóis enviavam comissões de inquérito para verificar se os indígenas tinham ou não alma, os [nativos] tratavam de imergir [na água] os brancos prisioneiros, a fim de verificar, através de uma vigília prolongada, se seus cadáveres estavam ou não sujeitos à putrefação»²⁸. Sahlins, no capítulo «Cosmologias do capitalismo: o sistema transpacífico do 'sistema mundial'», relata os mal-entendidos e embaraços de toda sorte experimentados pelos Ingleses da Cia das Índias Orientais em seu esforço por impressionar os chineses e conquistar-lhes a confiança, presenteando o Imperador com artigos finos e engenhos maravilhosos – tentativas sempre malogradas, devido à arrogância dos chineses, que se julgavam superiores e consideravam os Ingleses um bando de bárbaros²⁹. Em contraste com os chineses, os povos

28 LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale deux*, 1973, p. 384.

29 O contexto histórico dos eventos relatados por Sahlins é a passagem do século XVIII ao XIX. Os perso-

do Hawai e da Oceania sempre se mostravam receptivos face ao Ocidental Branco, eram ávidos de quinquilharias e dos artigos que vinham de longe, terminando submetidos aos ingleses e completamente aculturados³⁰.

A literatura que vem da antropologia é extremamente rica ao relatar essas coisas, mostrando a plasticidade do comportamento dos grupos humanos, em cujos extremos vamos encontrar a abertura e o fechamento cultural – uma levando ao relativismo, outro ao etnocentrismo. De fato, se há uma constante cultural, o etnocentrismo é certamente uma delas, e talvez a mais arraigada de todas, mas há o outro lado, a aculturação e a assimilação dos povos, de modo que, não podendo isolar um dos extremos, devemos ficar com os dois e inserir no meio deles o gradiente de formas intermediárias. Contudo, nos quatro cantos do planeta, muitos povos continuam etnocêntricos, até mesmo os esquimós, enquanto a antropologia – com horizontes mais largos – está mais e mais relativista. Porém, esse traço da antropologia vai junto com outro,

nagens são o Lorde George Macartney, representante do rei inglês George III, e o Imperador Celestial Quianlong. Consta dos registros ingleses um documento onde o soberano chinês se dirige ao colega inglês em tom imperial, dando-lhe instruções e tratando-o como subalterno. O documento começa assim: «Nós, Imperador pela Graça Celestial, instruímos o Rei da Inglaterra a tomar nota de nossa recomendação». Depois faz saber, aludindo aos presentes recebidos, que «O Império Celestial, que tudo governa dentro dos quatro mares (ou seja, o mundo), concentra-se tão-somente em exercer com propriedade as funções de Governo e não valoriza coisas raras e preciosas». E conclui, referindo-se aos engenhos e artigos manufaturados recebidos dos ingleses: «nunca valorizamos artigos engenhosos nem temos a menor necessidade dos produtos manufaturados em nosso país» (SAHLINS, M., *op. cit.*, p. 450-451). Do lado inglês, há o registro de um membro da comissão de Macartney, um tal de Dinwiddie, sobre os preconceitos chineses e a dificuldades deles entenderem o nexo entre tecnologia e civilização, e portanto de reconhecer a superioridade dos britânicos: «Os preconceitos deles são imbatíveis. Basta perguntar-lhes se os inventores e produtores dessas máquinas curiosas e elegantes não devem ser homens de inteligência e pessoas superiores, e eles respondem: «Essas coisas são curiosas, mas qual é a sua serventia? Os europeus entendem que a arte de governo é igualmente refinada?» (Ibid, p. 460). Assinale-se que os artigos da boa manufatura inglesa são pequenas maravilhas: carruagens de última geração, instrumentos para experiências científicas, um globo com a rota das descobertas do capitão Cook, etc (Ibid., p. 458). Os chineses não se mostravam interessados, mas deram aos ingleses a permissão de estabelecer entrepostos em Cantão para vender artigos da Ilha e importar chá, seda e outras raridades chinesas. Em troca eles queriam prata, por vezes artigos de lã, e nada mais. Pragmáticos e persistentes, os ingleses descobriram mais tarde a maneira de penetrar na vasta China e dobrar o Império Chinês: o comércio do ópio.

30 Cf. SAHLINS, M., *op. cit.*, seqüência do capítulo, seção As ilhas Sandwich, p. 469-477, onde é estabelecido o contraste entre os nativos do Pacífico Sul e os chineses.

a saber, a tentativa, ainda assim, de descobrir as estruturas e as constantes culturais: Tylor, Lévi-Strauss e mesmo Geertz.

No ensaio “Anti anti-relativismo”, Geertz nota que há hoje em dia um grande mal-estar e uma enorme resistência dentro da antropologia contra o relativismo e seus males. Diferentemente de décadas passadas, hoje é cada vez maior o número de antropólogos anti-relativistas e que vê no relativismo uma ameaça. Cabe então perguntar o que há de errado com o relativismo. Segundo o antropólogo, não há nada de errado e de perigoso nas idéias de diversidade e de relatividade. O exemplo é a física – podemos dizer –, que um belo dia pôs a relatividade geral no núcleo duro de seu sistema teórico, e nem por isso se desintegrou ou se sentiu ameaçada. O que há de errado com seu congênera nas ciências humanas é com o *ismo* – relativismo = doutrina – nem maior nem menor que seu irmão gêmeo: o absolutismo ou, antes, o universalismo, ao gosto da ciência tradicional e da filosofia desde os gregos.

Em abono à ideia de mal-estar e à tentativa da antropologia de superá-lo, e mais ainda superar o relativismo, Geertz cita vários antropólogos americanos, além de um filósofo de renome na Inglaterra e nos Estados Unidos. Aliás, a reação vindo de onde veio, de antropólogos americanos, é uma excelente credencial para o argumento de Geertz, visto que a antropologia cultural é uma criação americana, em contraste com a escola britânica, que criou a antropologia social. Assim:

William Gass: “Antropólogos ou não, todos costumávamos chamá-los de ‘nativos’ – aquele povo ilhéu, distante, selvagem e de baixa estatura – e acabamos reconhecendo o esnobismo nada científico dessa atitude. Até nossas publicações mais respeitáveis podiam exibí-los nus sem ser ofensivas, porque as tetas caídas ou pontudas de suas mulheres eram tão inumanas para nós quanto os úberes de uma vaca. Logo caímos em nós e fizemo-los vestir-se. Começamos por suspeitar de nossas próprias opiniões, de nossas certezas, e abraçamos o relativismo, embora este seja uma rameira das mais miseráveis; e acabamos por endossar uma bela igualdade entre as culturas, cada qual desempenhando sua tarefa de aglutinar, colocar em interação e estruturar uma sociedade. A enorme sensação de superioridade era um dos fardos do homem branco, e esse peso, aliviado, foi substituído por um sentimento de culpa igualmente pesado”³¹.

31 Apud GEERTZ, C. Anti anti-relativismo, in: *Nova luz sobre a antropologia*, 2001, p. 51.

Ian C. Jarvie (antropólogo e filósofo, assistente de Popper): Segundo o próprio, o relativismo é a “postura segundo a qual toda avaliação é relativa a algum padrão, seja qual for, e os padrões derivam de culturas”. Algo parecido se dá com a relatividade, de Einstein, poderíamos dizer, pois para o físico famoso tudo é relativo – espaço e tempo incluídos – à velocidade da luz = padrão. No caso da antropologia, a relatividade leva ao relativismo e, segundo Jarvie, o relativismo tem as seguintes conseqüências negativas. “(...) ao limitar a avaliação crítica das obras humanas, ele nos desarma, desumaniza e incapacita para entrarmos numa interação comunicativa, ou seja, deixa-nos incapazes de criticar interculturalmente e intersubculturalmente; em última instância, o relativismo não deixa nenhum espaço para a crítica (...). [P]or trás desse relativismo espreita o nihilismo”³².

Melford Spiro : “Em suma, [minhas pesquisas de campo] convenceram-me de que muitas disposições motivacionais são culturalmente invariáveis, assim como muitas orientações cognitivas. Tais disposições e orientações invariáveis decorrem (...) de constantes biológicas e culturais pan-humanas e incluem aquela natureza humana universal que rejeitei anteriormente, junto com a opinião antropológica adquirida, como mais um preconceito etnocêntrico”³³.

Robin Horton: Em *Padrões do pensamento na África e no Ocidente*, defende segundo Geertz “um ‘núcleo cognitivo comum’, uma ‘teoria primordial’ do mundo, culturalmente universal e apenas com variações banais, que é cheia de objetos duradouros e de tamanho médio, inter-relacionados em termos de um conceito de causalidade tipo ‘liga-desliga’, cinco dicotomias espaciais (esquerda/direita, acima/abaixo, etc), uma tricotomia temporal (antes/ao mesmo tempo/depois) e duas distinções categóricas (humano/não humano, *self/outro*), cuja existência assegura que o ‘Relativismo está fadado a fracassar, enquanto o Universalismo poderá ter sucesso um dia’.”³⁴.

Todas essas observações são, sem dúvida, pertinentes e dão muito no que pensar. Geertz, contudo, não aponta a saída. Em vez de buscar a alternativa ou um novo caminho, limita-se no ensaio a se insurgir contra os anti-relativistas, dizendo-se que ele é um anti-anti-relativista e,

32 *Apud* GEERTZ, C., *op. cit.*, p. 52.

33 *Apud* GEERTZ, C., *op. cit.*, p. 59.

34 GEERTZ, C., *op. cit.*, p. 63-64.

com isso, ele não quer dizer, com a dupla negativa, que o relativista está certo, mas que ele quer outra coisa – algo como uma hermenêutica ou uma teoria hermenêutica da cultura, poderíamos dizer, a qual lançaria uma nova luz sobre a antropologia e que dá o título do livro.

De nossa parte, pensamos que o mal do relativismo é que ele deixa o cientista desamparado, sem parâmetros e tábua de valores. Então, não há certo nem errado em nossos pensamentos, não há verdadeiro ou falso, tudo é relativo – esta foi a conclusão da velha sofisticada, e também da nova, também conhecida como pensamento pós-moderno, que hoje grassa inclusive na antropologia. Daí a resistência³⁵.

Por fim, ao relativismo cultural patrocinado pela antropologia soma-se o historicismo radical vindo da história, propagado pela escola histórica alemã no século XIX, aprofunda-se no século XX e por fim chega ao XXI, e do qual podemos dizer, sem exagero, que é o segundo grande legado e desafio das ciências humanas à cultura e ao pensamento contemporâneos. Como acabamos de ver, o relativismo cultural é a doutrina segundo a qual os valores, as formas de vida, as visões de mundo, as expressões artísticas e os modos como os diferentes povos organizam a comunidade e a sociedade política são diversos e relativos, havendo mais de um caminho e mais de uma maneira, os quais ao fim e ao cabo são equivalentes e niveláveis – os dos primitivos e os nossos. Já o historicismo radical, diferentemente, é a doutrina segundo a qual as sociedades humanas, os pensamentos produzidos pela humanidade e a verdade das coisas e dos processos não apenas são diferentes, mas se modificam e se desenvolvem ao longo do tempo e da história. Todavia, embora diferentes, o relativismo cultural e o historicismo

35 Ao concluir o inventário do Relativismo Cultural, não poderíamos deixar de acrescentar, para além das limitações cognitivas até agora evocadas, sua função social e política, e sob esse aspecto com um legado positivo, de poderosa arma contra o racismo, o colonialismo, o paroquialismo e o etnocentrismo do Europeu Branco. O resultado, porém, não foi necessariamente a defesa do cosmopolitismo, mas em parte dos antropólogos uma espécie de racismo às avessas – daí a ambivalência –, como bem viu Melford Spiro, citado por Geertz: “[O] conceito de relativismo cultural ... foi acionado para combater as noções racistas em geral e, em particular, a de uma mentalidade primitiva ... [Mas] o relativismo cultural também foi usado, ao menos por alguns antropólogos, para perpetuar uma espécie de racismo às avessas. Quer dizer, foi usado como poderoso instrumento de crítica cultural, com a conseqüente depreciação da cultura ocidental e da mentalidade que ela produziu. Abraçando a filosofia do primitivismo ..., a imagem do homem primitivo foi usada ... como meio para conduzir utópicas investigações pessoais e/ou como veículo para expressar o descontentamento pessoal com o homem e a sociedade ocidentais” (*Apud* GEERTZ, C., *op. cit.*, p. 59).

radical são intercambiáveis, de modo que podemos falar de relativismo histórico e tomar um pelo outro. Assim, esquematicamente, o relativismo cultural patrocinado pela antropologia leva à relatividade do espaço, ao passo o historicismo radical alimentado pela história leva à relatividade do tempo. Resultado: sendo intercambiáveis e reversíveis, os dois se associam e se confundem e, ao fazê-lo, irão reforçar um ao outro e turbinar um e outro, revelando-se com um poder desestabilizador e um efeito corrosivo extraordinário capaz de jogar por terra o edifício da ciência e da filosofia.

Por isso, não menos do que o antropólogo, o historiador se viu às voltas com a necessidade de encontrar o antídoto contra os males do relativismo histórico: as constantes, as estruturas, as instituições e mesmo as leis da história. Este foram os casos de Ranke e de Braudel, especialmente Braudel ao propor uma visão da história fundada sobre três temporalidades: a temporalidade curta dos acontecimentos, a média das conjunturas e a longa da estrutura, como na sua obra famosa *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II*.

A saída buscada contra os descaminhos do relativismo e do historicismo consistirá, pois, em restabelecer o padrão, mostrando que por trás da diversidade cultural e do devir histórico há constâncias e regularidades, as quais serão procuradas nas sociedades humanas, no corpo, na ação, na linguagem e na mente, e que serão vistas como alicerces da cultura e do mundo humano (regras, pulsões, disposições, estruturas):

- Jung: arquétipos
- Freud: estrutura do aparelho psíquico
- Marx: economia e modo de produção = infraestrutura / sistema de normas e representações = superestrutura
- Durkheim: morfologia social
- Saussure e Chomski: estrutura da linguagem e gramática profunda
- Lévi-Strauss: estruturas elementares do parentesco, lei da interdição do incesto e estrutura do córtex
- Neurociências e psicologia cognitiva: disposições do cérebro, redes neurais e processos fisiológicos.

Estes são os dois lados ou, antes, os dois grandes partidos das ciências humanas e sociais contemporâneas, ao contrapor os relativistas e os «universalistas», cujo embate é constante e cuja crispação é permanente. Na origem de tudo está a desintegração da natureza humana e os sucessivos descentramentos que acorreram ao ser humano no transcurso da modernidade, só sobrando o indivíduo pós-moderno desgarrado. Na sequência, vamos verificar como a filosofia está processando tudo isso e perguntar pela possibilidade da antropologia filosófica.

4. A resposta da filosofia

A pergunta que deve ser feita agora, ao concluir, é: E a filosofia? Ou antes: E a antropologia filosófica? O que ela tem a dizer do relativismo, do historicismo e da questão antropológica?

Parece que pouco e mesmo muito pouco, ao fim e ao cabo.

A via adotada pela filosofia ao pensar a questão antropológica, desde os tempos de Sócrates, foi a rota do «homem interior», definido pela *alma-psyché*, centro em torno do qual vão gravitar as categorias antropológicas de pessoa, sujeito, intersubjetividade, corporeidade, psiquismo, e, mesmo, espiritualidade, nas linhas cristã e católica.

Porém, ao procurar ocupar esse terreno e voltar-se para o interior do homem, visando conquistar a sua fortaleza interior, a antropologia filosófica vai sofrer a concorrência da psicologia e da psicanálise, e em vez da unidade da pessoa, da consciência e do ser humano, descobrirá a cisão do eu, o inconsciente e a fragmentação do indivíduo.

A outra alternativa é voltar-se para fora e explorar as formas objetivadas ou as expressões objetivas do ser humano, como fizeram Hobbes e Hegel, tomando como objeto as normas jurídicas e as instituições políticas. Ao seguir essa rota e procurar ocupar esse terreno, como Cassirer na filosofia das formas simbólicas em ambiente contemporâneo, a antropologia filosófica não tardará a descobrir a concorrência da antropologia científica e de outras disciplinas das ciências humanas, ocupadas não com a unidade, mas como a diversidade das culturas e das instituições humanas.

O ponto é que a filosofia não tem os meios ou as ferramentas para lidar com o empírico, e a situação da antropologia filosófica não poderia ser diferente. Seu propósito é levar a cabo sua

tarefa, ao pensar a questão antropológica, por meios puramente especulativos e formatar um discurso universal, apoiando-se em conceitos abstratos e definições essenciais, e procurando circunscrever seu objeto – o homem – sem a menor referência ao espaço e ao tempo, diferentemente da ciência. Contudo, ao propor a definição do homem, cada filósofo terá a sua, em regra mediante o isolamento de um aspecto ou propriedade da mente ou do corpo humano, pretendendo que ela é determinante e universal. Em consequência, havendo mais de uma propriedade, como a capacidade de pensar, falar e agir, haverá mais de uma definição, sem chegar a um denominador comum: *zôon politikón*, *zôon lógon echon*, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo pictor*, animal simbólico – o que não faltaram foram definições essenciais, correlacionando atributos e substratos, e neste aspecto a imaginação do filósofo mostrou-se fértil, acreditando que bastava uma definição para abarcar o conjunto da humanidade. Todavia, quando a referência ao espaço e ao tempo é feita ou se infiltra em suas considerações, o filósofo se vê às voltas com a opacidade e a contingência do empírico e logo parte para o tudo ou nada: ou o tudo do universal da razão ou o nada do particular do empírico ou da experiência. Simplesmente, não há formas intermediárias ou generalidades médias, como as *taxis*, os *clusters*, os agregados estatísticos e as classes das ciências biológicas e humanas. Então, não tem como e o que fazer: a relatividade das culturas e dos costumes dos povos é uma realidade, e se a ciência pode neutralizar o relativismo – histórico ou cultural – com o método e a ajuda de alguns parâmetros, como a estrutura, os modelos e as constantes culturais, conforme mostrou Lévi-Strauss, a filosofia não tem o que fazer e como lhe contrapor uma doutrina: uma nova doutrina do homem, que pudesse competir com a ciência e mesmo vencê-la, ao vencer o relativismo.

Resultado: não podendo seguir o caminho de Sócrates e de escolher a vida interior contra a exterior e o espírito contra a matéria, a filosofia contemporânea viu-se diante de uma nova bifurcação. Ou seja: ou tomar o caminho da ciência e escolher a matéria contra o espírito, buscando a unidade do ser humano na natureza, tomando-a como co-extensiva ao animal e professando o naturalismo biologizante, ou então abandonar de vez a natureza humana e trocar a perspectiva da unidade das coisas pela da cisão ou do fragmento, como na filosofia francesa pós-moderna. Este vai ser o caminho de Derrida, de Foucault e de Deleuze, ao se insurgirem contra o logocentrismo, ao falarem do fim do homem e ao denunciarem o sono antropológico. Em contraste, o primeiro caminho vai ser a via de Nietzsche e de Stuart Mill (utilitarismo).

Saída de Stuart Mill ao pensar a questão antropológica junto com a questão moral: tomar a busca do prazer e do menor dano como algo comum aos humanos e aos animais, visto que uns e outros buscam o prazer e evitam a dor, e desde logo compreendendo essa propensão como constante ou lei, fazendo do sentimento o fundamento da moralidade e da razão um instrumento calculador da maximização da felicidade.

Saída de Nietzsche ao pensar a questão antropológica, a moralidade e a decadência dos homens: psicologia das profundezas, aliando o ponto de vista do médico e do fisiólogo (patologias do corpo e da mente) e a perspectiva do artista que Alberti havia introduzido na arquitetura, perspectiva espacial no caso, e que com Nietzsche em sua genealogia da moral se converterá em temporal – então, o antídoto do relativismo será buscado no perspectivismo, na multiplicação dos pontos de vista e na adoção de uma perspectiva elevada ou superior, marcada pelo *pathos* da distância: a perspectiva do nobre.

A saída buscada por Nietzsche é sedutora e atrai muita gente, mas não resolve o nosso problema: basta multiplicar as perspectivas e as posições para que o relativismo de um só se converta no relativismo de muitos, na falta de parâmetro ou de uma referência externa constante ou absoluta, como na velocidade da luz em Einstein.

A saída no nosso modo de ver deverá ser buscada em outro lugar e pensada de uma outra maneira. Não tendo o que dizer e como escrutinar o empírico, a filosofia deve perguntar por alguma coisa que o transcende e pelo que ele significa, ao explorar outras camadas da experiência humana, interrogando pelo sentido da vida e da existência, quando descobrirá com Kierkegaard que o solo da existência é o nada e com Heidegger que a existência é derrilação no nada. Aqui residem – acreditamos nós – a pertinência da pergunta filosófica e a possibilidade da antropologia filosófica como parte da ontologia ou da metafísica.

O desafio consistirá então em encontrar os meios intelectuais – os conceitos – para dar sentido à diversidade e à relatividade das coisas, sem cair no relativismo. O caminho, a nosso ver, são os universais *in situ*, fortemente contextualizados, com abrangências diversas e definidos como síntese do uno e do múltiplo. Assim, a razão, a linguagem, a experiência, a moral e a existência. E assim, também, as categorias existenciais de finitude, corporeidade, pessoalidade, sentido, não-sentido, etc. Ou seja, como no caso da linguagem, em linguística, que reconhece uma única faculdade da linguagem junto com a diversidade das línguas, e a exemplo das espé-

cies em biologia, cujo fenótipo varia sem cessar no tempo e o genótipo segue sendo o mesmo, ao se transmitir para a descendência, a humanidade em sua diversidade é um contínuum e a mesma (título de um livro do geneticista Sérgio Pena, ao se referir à natureza humana, que ele não aceita : «Somos igualmente diferentes»).

Caberá à filosofia tirar o sentido existencial dessa experiência fundamental que lhe vem das ciências – humanas e naturais –, ao reconhecer a diversidade da humanidade, e elaborá-la não só na antropologia filosófica, mas também em outras disciplinas, como a ética e a filosofia política. Quanto ao mais, as armas contra o relativismo devem ser buscadas na lógica, pois, se é verdade que a experiência existencial é a fonte perene da filosofia, a lógica é a ferramenta do filósofo que permite trabalhá-la, nem mais nem menos que a matemática é a ferramenta do físico – mas este ponto não temos condições de desenvolver neste artigo.

Para concluir nossas reflexões, gostaríamos de acrescentar duas observações, com cuja ajuda esperamos perspectivar a situação e o programa da antropologia filosófica. A primeira é a invectiva de Lévi-Strauss nas *Mitológicas* ao dizer que o mundo começou sem o homem e vai terminar sem ele, acrescida do cálculo dos astrofísicos segundo o qual a vida na Terra desaparecerá em um bilhão de anos, quando o sol se converterá numa gigantesca estrela vermelha. Desafiada por esta situação, caberá à filosofia e, por extensão, à antropologia filosófica dar sentido a tudo isso, ao abraçar a perspectiva da finitude e da passagem das coisas. Antes, porém, será preciso desfazer-se do vocabulário das essências e das faculdades e criar um novo léxico mais adequado, do qual vão fazer parte certamente termos como homem, ser humano, espécie humana, condição humana e similares, pensando-os como algo plástico e transformável, junto com estruturas que permanecem e moléculas/órgãos que replicam. A segunda observação, na ausência de uma superciência, é a possibilidade de unificação dos dois pontos de vista do ser humano adotados pela biologia e as ciências humanas – a natureza e a cultura – pela filosofia e a antropologia filosófica, trazendo-os para o seu terreno e sem o propósito de substituí-las ou ficar no lugar das ciências. Um pouco como mostrou Arnold Gehlen em sua *Antropologia filosófica*, ao se insurgir contra a clivagem natureza / cultura, sentenciando: «Não há humanidade natural em sentido estrito: isto é, não há sociedade humana sem armas, sem fogo, sem alimentos preparados e artificiais, sem teto e sem formas de cooperação elaborada. A cultura é, pois, a ‘segunda natureza’: isto quer dizer que é a natureza humana, elaborada pelo [homem]

ele mesmo e a única na qual pode viver»³⁶. Pensamos que, ao adotar uma perspectiva parecida com a de Gehlen, o filósofo poderá tanto introduzir os *gaps* quanto operar as passagens da natureza à cultura.

RESUMO

O objetivo é examinar o impacto da biologia e das ciências humanas e sociais sobre a questão antropológica. Para tanto, iremos explorar as interfaces da filosofia e das ciências, colocando em relevo as implicações filosóficas das descobertas e dos legados dos dois campos das ciências, para no fim indagar pela possibilidade da antropologia filosófica depois que a ideia de natureza humana foi colocada em xeque, dentro e fora da filosofia. Concluído o balanço do status quaestionis, procuraremos apontar o caminho para a recolocação da questão antropológica no terreno da filosofia e justificar a pertinência da abordagem filosófica.

Palavras-chave: Filosofia / Biologia / Ciências Humanas e Sociais / Questão Antropológica / Antropologia Filosófica

ABSTRACT

The aim of this article is to examine the impact of Biology and Human and Social Sciences on the Anthropological Issue. With this purpose, we are going to explore the interfaces among Philosophy and Sciences, emphasizing the philosophical implications of the discoveries in- and legacies from both scientific domains, in order to ask for the possibility of a Philosophical Anthropology after the collapse of the idea of Human Nature, inside and outside Philosophy. Once the status quaestionis exposition is concluded, we are going to point out the way for putting the Anthropological Issue back into the field of Philosophy and try to justify the pertinence of the philosophical approach.

Key-words: Philosophy / Biology / Human and Social Sciences / Anthropological Issue / Philosophical Anthropology

36 GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, 1980, p. 42.

Referências bibliográficas

ARENDDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro / São Paulo: Forense Universitária (RJ), Salamandra (RJ), EDUSP (SP), 1983.

GEERTZ, C. “Anti anti-reativismo”, in: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GEHLEN, A. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1980.

INGOLD, T. Humanity and Animality, in: INGOLD, T. (Org.). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. New York / London: Routledge, 2002.

_____. “Humanidade e animalidade”, in: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, número 28, ano 10, junho de 1995, p. 39-53.

KANT, I. *Critique of Judgement*, vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1952.

KELLER, E. F. *O século do gene*. Belo Horizonte: Crisálida, 2002.

LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Vozes: Petrópolis, 1976.

MONTAIGNE, M. Dos canibais, in: *Ensaíos*, Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Revista *Veja*. São Paulo: Ed. Abril, 22/04/2009.

SAHLINS, M. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2007.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.