

CLAUDE LÉVI-STRAUSS E A PESQUISA: RIGOR E SENSIBILIDADE¹

Maria da Conceição de Almeida

AS TRÊS AMANTES: GEOLOGIA, PSICANÁLISE, MARXISMO

Obstinado em compreender as estruturas universais e as invariantes do pensamento que estão na base da diversidade cultural, Lévi-Strauss busca apoio nos modelos interpretativos da geologia, da psicanálise e do marxismo, para ele, suas ‘três amantes’. Mesmo que todo conhecimento seja proveniente das mensagens que nos chegam pelos sentidos – som/ouvidos, luz/olhos, odores/nariz – é preciso ultrapassar os níveis de racionalização impregnados nas experiências culturais.

O problema é, pois, transpor a ordem primeira das mensagens que nos são evocadas pelos fenômenos. E isso tanto nos fenômenos naturais como nos sociais. Questionar as percepções conscientes da realidade permite acessar domínios mais profundos. Por isso uma fenda, uma mudança de paisagem ou o formato de uma rocha são incompreensíveis para um leigo. Um geólogo, entretanto, os percebe como símbolos que revelam milhões de anos da história da Terra; ele sabe que por trás de uma aparente desordem reside uma ordem maior só compreendida se ultrapassamos a informação superficial. O mesmo deve ser dito da psicanálise: os desejos inconscientes quase sempre são incompatíveis com a experiência consciente. Como o geólogo, o psicanalista se esmera em ultrapassar a superfície confusa da experiência. Quanto ao marxismo, o importante é a noção de história em Marx: os fatos empíricos por si só são desprovidos de sentido. Somente quando eles se encaixam num sistema expressivo de pensamento, num modelo (por exemplo, um modo de produção social) ganham significado científico, podem ser compreendidos cientificamente.

Com base nos ensinamentos de suas três amantes dirá Lévi-Strauss: “a compreensão consiste na transformação de um tipo de realidade em outra”; “a verdadeira realidade nunca é a mais óbvia”; e, “em todos os três casos (geologia, psicanálise, marxismo) põe-se o mesmo problema: o das relações entre o sensível e o racional; e o objetivo que se pretende atingir é sempre o mesmo: uma espécie de supra-racionalismo que visa a integração do primeiro no segundo sem sacrifício de nenhuma de suas propriedades” (1986, p. 52).

¹ Fragmento do artigo “Claude Lévi-Strauss e três lições de uma ciência primeira” (Revista Cronos, UFRN, n. 2, vol. 9, jul/dez, 2008). Fragmento para aula da Bolívia, nov/dez 2011.

Aqui se coloca a importância da noção de *descontinuidade* para Lévi-Strauss. Sejam histórico-estruturais ou princípios de método, as descontinuidades oferecem como que enigmas para a compreensão do homem, da cultura, da história. Fragmentos de uma falha geológica, incompatibilidade entre consciente e inconsciente e a ausência a priori de sentido nos fatos empíricos, poderiam suscitar, no espírito atento, um modelo mental capaz de formular a hipótese da multiplicidade e do paralelismo da aventura humana. Longe da decifração do enigma, entretanto, o problema que se põe é de um permanente e inacabado processo de conhecimento que não se completa nunca pelo aumento numérico de informações e conexões interpretativas. De resto, diz Lévi-Strauss a Boris Wiseman, “quanto mais descobrimos conexões menos obtemos informações”. Na contramão do evolucionismo linear que advoga uma distinção de graus na longa trajetória do homem, é em Rousseau do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre homens*, que busca sustentação:

É preciso não tomar as investigações que se podem fazer sobre esse tema por verdades históricas, mas somente por raciocínios hipotéticos e condicionais, mais próprios para esclarecer a natureza das coisas que para mostrar sua verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem todos os dias nossos físicos sobre a formação do mundo (ROUSSEAU *apud* LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 313).

Essas palavras de Jean-Jaques Rousseau encontram eco na axiomática levistrausiana que defende e enaltece as investigações empíricas, mas unicamente na condição de que elas, como as plantas para o pensamento selvagem, são “boas para pensar” e, de forma alguma, se constituem em chaves de decifração da verdade da história da espécie. Nas palavras de Edgard Carvalho,

Essas bases metodológicas exigirão um retorno sobre o tempo e o espaço, assim como um exercício de descentramento que permite pensar a si mesmo de modo menos sociocêntrico e unilateral. Os saberes das alteridades são apenas expressões de um universal que está, simultaneamente, em nós e fora de nós. Daí decorre o papel subalterno que a comparação assume em todo o dispositivo: não é ela que funda a generalização, como o funcionalismo advoga até hoje, mas a generalização que subsidia a comparação, dada a universalização da atividade inconsciente do espírito, que se incumbe de impor formas finitas à pluralidade dos conteúdos da cultura (CARVALHO, 2003, p. 26).

TRÊS LIÇÕES DE UMA CIÊNCIA PRIMEIRA

Do conjunto das construções argumentativas de Claude Lévi-Strauss – que inclui o estudo dos mitos, da linguagem do parentesco e da alimentação, das regras de

interdição do incesto, das leis universais de construção das sociedades, e da linguagem e papel da arte e da estética na cultura – se sobressaem, certamente, suas formulações acerca da reabilitação de uma *ciência primeira*, próxima de uma lógica do sensível.

Distante do protocolo intelectual e acadêmico que se esmera em reificar as experiências das culturas não letradas ou que ainda resistem a ocidentalização do conhecimento, os argumentos levistraussianos realçam a exuberância dessas constelações cognitivas, problematizam o estatuto hegemônico da cultura científica e explicitam estilos outros de pensar o mundo e sistematizar saberes e experiências vividas. Mas, mesmo que uma *ciência primeira* tenha por referencia a dinâmica do conhecer nas sociedades imersas na natureza, dessa circunstancia se desloca uma vez que os operadores cognitivos de uma tal ciência se acondicionam e se objetivam nos domínios estéticos da arte e de outras constelações do pensamento e do conhecimento como a literatura e a música. Algumas hipóteses matriciais ou princípios fundadores estão na base dos argumentos de Lévi-Strauss a esse respeito. Destaco aqui algumas dessas hipóteses:

- a) a universalidade do pensamento se objetiva por meio de constelações diversas, mas é sempre movida por uma escala que se alterna entre uma maior proximidade com as coisas do mundo ou um maior distanciamento delas;
- b) não há um pensamento *do selvagem*, mas um *pensamento selvagem* cujas estratégias se diferenciam do *pensamento domesticado* pelo fato de operar por meio de atributos mais totalizadores da sensibilidade. As expressões *selvagem* e *pensamento selvagem* não dizem respeito, portanto, a um homem em “estado natural”, (idéia, absurda para ele) nem a um pensamento inferior ao pensamento científico respectivamente. Denotam mais propriamente uma estratégia de viver e conhecer arcaica e universal própria da condição humana. *Essas* duas estratégias de pensar – selvagem e domesticada – não se distinguem por natureza nem grau;
- c) a objetividade não é uma exclusividade do pensamento científico, e como regra geral, todas as sociedades, cada uma por sua vez, tende a realçar e defender a natureza objetiva de suas representações e conhecimentos. Nas palavras de Lévi-Strauss “cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento e é por isso, então, que ela nunca está ausente. Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso” (1976, p.21);

d) a unidade do pensamento humano pode ser observada pela universalização das propriedades cognitivas expressas nas operações de distinguir, opor, relacionar, hierarquizar e aferir sentido as coisas do mundo, em qualquer sociedade, independente da variação e diversidade de suas elaborações simbólicas;

e) o *pensamento selvagem*, as narrativas míticas e a experiência estética cumprem a importante função de manter, alimentar e expandir reservas antropológicas complexas e respondem por ordenações cognoscentes totalizadoras da condição humana corpórea. E isso porque mito e arte são operadores do pensamento capazes de edificar “métodos razoáveis para inserir, sob o duplo aspecto da contingência lógica e da turbulência afetiva, a irracionalidade na racionalidade” (1976 p. 279);

f) a dinâmica operativa do *pensamento selvagem* não se reduz à função pragmática de discernir o que serve e o que não serve, o que faz bem e o que faz mal. Parasitada pela unidualidade do pensamento expressa pelo binômio especulação-utilitarismo, essa estratégia de pensar o mundo exhibe, com maestria, as propriedades da abstração e especulação, por vezes identificadas unicamente como característica do pensamento filosófico. Uma síntese totalizadora a respeito da universalidade do pensamento, em Lévi-Strauss, pode ser assim anunciada, nas palavras de Edgard Carvalho: “todos os humanos pensam de forma semelhante, sempre pensam, pensaram e pensarão com o mesmo aparato neuronal com as mesmas possibilidades cognitivas, apesar dos avatares da história. São simultaneamente unos e múltiplos, selvagens e civilizados, egoístas e altruístas, racionais e desracionais.” (CARVALHO, 2003, p. 34).

No livro *O pensamento Selvagem* um longo argumento que reproduzimos a seguir, explicita a hipótese segundo a qual o *filósofo selvagem* e o *cientista moderno* são duas faces, dois modos, duas estratégias de uma mesma ciência.

O homem da era neolítica ou da proto-história é, portanto, o herdeiro de uma longa tradição científica; entretanto, se o espírito que o inspirou, assim como os seus antepassados, tivesse sido o mesmo que o dos modernos, como poderíamos compreender que ele tenha *parado* e que vários milhares de anos de estagnação se intercalem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo só admite uma solução: é que há duas formas distintas de pensamento científico, ambas função, não certamente de estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas de dois níveis estratégicos, onde a natureza se deixa atacar pelo conhecimento científico: um aproximadamente ajustado ao da percepção e da imaginação, e outro sem apoio; como se as relações necessárias, objetivos de toda ciência – seja ela neolítica ou moderna – pudessem ser atingidos por dois caminhos diferentes: um muito perto da intuição sensível e o outro mais afastado. (LEVÍ-STRAUSS, 1976, p. 35-36, grifos nossos).

Assinaladas essas seis constelações argumentativas que dizem respeito ao reconhecimento e reabilitação de uma *ciência primeira* passamos agora a anunciar o que poderiam ser três das muitas lições dessa estratégia de pensar e construir conhecimento.

Primeira lição – proximidade com a natureza viva

Ainda no livro *O pensamento Selvagem*, Claude Lévi-Strauss se esmera em descrever, com detalhes, as características da dinâmica do conhecer entre as populações que estão imersas na natureza. Prestar atenção a tudo que vê, ouve, toca, presencia e experimenta em seu ambiente; se munir de cautela em fazer um diagnóstico sobre o que é um fenômeno, ou porque as coisas são como são; construir cadeias de relações entre elementos que nós entendemos como pertencentes a domínios diversos - físicos, biológicos, metafísicos; e, por fim, transferir explicações de um domínio a outro pelo artifício da analogia e, em particular, pela construção abundante de metáforas, são alguns dos principais operadores do pensamento selvagem.

É importante sublinhar que a emergência e destreza desses artifícios cognitivos são, em grande parte, determinados pela contingência do modo de vida dessas populações próximas da natureza, mas tal modo de ser do pensamento permite arquitetar uma reflexão que, de fato, extrapola a experiência vivida por essas constelações culturais. Refiro-me ao que é possível classificar como escalas de aproximação entre o pensamento humano e as coisas do mundo. Explico: a partir de uma concepção mais ampliada de conhecimento, – que inclui a decodificação de informações pelo domínio do vivo em geral – podemos falar de três níveis de conhecimento.

O primeiro operado por sistemas vivos e seres mais difusamente imerso na natureza: as plantas, os microorganismos, os insetos etc. Eles recebem e decodificam, à sua maneira, informações sobre situações adversas e situações favoráveis. O segundo e o terceiro níveis de conhecimento dizem respeito aos saberes propriamente humanos. O segundo nível opera por meio de uma escala de proximidade maior com o meio ambiente e condiciona as construções de conhecimentos das populações tradicionais, dos intelectuais da tradição, dos conhecimentos edificadas longe dos bancos escolares e da educação formal. Por conviver com intimidade com outros sistemas leitores do mundo; por desenvolver uma escuta e uma visão apuradas dos fenômenos físicos, do comportamento dos animais e plantas e das dinâmicas climáticas, esse modo de conhecer parece operar com mais facilidade e nitidez a dialógica entre a diversidade da

natureza e a unidade do ‘padrão que interliga’ conforme expressão de Gregory Bateson. Uma referência de pesquisa de D. Jennes usada por Lévi-Strauss demonstra com vigor, como um “saber desinteressado e atento, afetuoso e terno” permite expressar uma certa ontologia dessa estratégia de conhecimento.

Sabemos o que fazem os animais, quais as necessidades do castor, do urso, do Salmão e de outras criaturas, porque antigamente, os homens se casavam com eles e adquiriram este saber de suas esposas animais (...). Os brancos viveram pouco tempo neste planeta e não sabem muita coisa a respeito dos animais; nós estamos aqui há milhares de anos e há muito tempo que os próprios animais nos instruíram. Os brancos anotam tudo num livro, para não esquecer, mas nossos ancestrais casaram com animais, aprenderam todos os seus costumes e fizeram passar estes conhecimentos de geração em geração (JENNES *apud* LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 58-59).

A essa forma de narrar a ‘origem’ do conhecimento e seu débito com outros domínios que antecederam a história humana, seria descabido, ou mesmo absurdo, contrapor argumentos racionalistas e ‘hipóteses bizarras’. É esse o entendimento de Lévi-Strauss diante do que “é aqui descrito com tão nobre simplicidade”.

Como se fosse um eco descontínuo dessa ontologia do conhecimento, uma variação da narrativa citada por D. Jennes, em 1945, ganha vida na evocação da história do ‘cachorro filósofo’ por Francisco Lucas da Silva, contada em setembro de 2008.

Um caçador saía todos os dias com seu cachorro para caçar a fim de garantir a alimentação de sua família – a mulher e os filhos ainda crianças. Um dia, durante a caçada, esse homem foi picado por uma cobra e morreu na hora. O cachorro voltou correndo para casa para avisar a família, que foi até o lugar onde estava o caçador morto e fez seu enterro. A partir daí, todos os dias o cachorro saía para caçar a fim de trazer o alimento para a mulher e as crianças. Pergunto: esse cachorro não era um filósofo?

Essas relações entre o homem e os animais que expõem, nas duas narrativas, as propriedades de simbiose, paralelismo e transferência da aptidão cognoscente, podem ilustrar o segundo nível de conhecimento aludido acima.

O terceiro nível de conhecimento se realiza por meio de uma escala de afastamento maior em relação aos ‘objetos’ que pretende conhecer, dos quais fala, aos quais imputa sentido e edifica interpretações: aqui está a ciência moderna. As pesquisas de laboratório com ratos, a simulação de ambientes ‘naturais’ para observar o comportamento social e sexual dos animais, tanto quanto dezenas de outras experiências programadas e controladas nas áreas da zoologia, botânica e etologia demonstram o esforço para minimizar o déficit em relação a uma leitura mais próxima do laboratório natural da vida e do mundo. Portanto, mesmo considerando o progresso cumulativo do

conhecimento científico no mundo moderno, urge compreender que o excessivo afastamento das qualidades sensíveis compromete, em parte, o “diálogo com a natureza” – expressão de Ilya Prigogine para propor um novo modelo para a ciência. Certamente é a esse diálogo que se refere Lévi-Strauss quando fala de “dois níveis estratégicos [de pensar] onde a natureza se deixa atacar” ou ainda de modos distintos de “observação e de reflexão” que a “natureza autoriza” (1976, p. 36-37).

Essa seria uma primeira lição a aprender com as reservas de saberes mais próximos da natureza e com um modo de operar do pensamento mais hibridado com outros padrões de conhecer próprios do domínio do vivo em geral. E, mesmo resguardando os alertas de Lévi-Strauss de que “sempre haverá o inacessível”; de que “os meios de que dispomos como observador e como escritor nunca estão na medida do que vemos e do que tentamos descrever”; e que “há sempre uma distância que deve inevitavelmente persistir”, (*apud* WISEMAN, 2005), o desafio de recrutar as qualidades sensíveis recalcadas na cognição humana se impõe como uma atitude importante e necessária à reordenação da cultura científica no Ocidente.

Segunda lição – estranhamento e rigor crítico

A estadia de Lévi-Strauss no Brasil por três anos e o rico acervo fruto de suas pesquisas com culturas indígenas brasileiras, são consideradas por ele, e por seus comentadores, como as referências de base para a edificação de sua obra. Entretanto, o sentimento de estranhamento do qual foi possuído em sua convivência com essas populações é um fato importante a destacar como uma reflexão que lança luzes sobre a atitude do antropólogo, do pesquisador, do cientista. Mesmo manifestando seu apreço e carinho especial pelos nhambiquaras, por exemplo, dos quais diz – “eram pessoas extremamente cativantes, havia simpatia recíproca entre nós”, Lévi-Strauss não confessa sua identificação com esses cenários culturais e essas pessoas. “O senhor se identificou com os índios que estudou?”, pergunta Boris Wiseman, na entrevista. “De modo algum!”, responde ele. “É importante que o etnólogo evite a identificação?” pergunta o entrevistador. “Depende. Alguns etnólogos escreveram coisas muito boas ao se identificarem”, (Wiseman, 2005).

Quando vem para o Brasil, confessa que vem em parte movido pelo desejo de conhecer experiências culturais outras, mas também para fugir do enfadonho cotidiano das aulas no Liceu. Quando está entre as populações indígenas diz sentir falta da música de Beethoven e Bach. Quando está em Paris foge dos eventos e festividades: ‘Não

aprecio muito os contatos sociais. Meu primeiro movimento é fugir das pessoas e voltar para casa’. Faz com afinco e disciplina as “pesquisas de campo” mas não imputa a essa prática científica a única condição para construir conhecimento. Na segunda Guerra Mundial ao interromper suas pesquisas diz: ‘Fui obrigado a fazer trabalhos de gabinete. Eu gosto desse gênero de vida, mas não das rotinas de pesquisa. Falta-me paciência’. (Wiseman, 2005).

Seja como for, além das tão anunciadas características lévi-straussianas de austeridade, disciplina intelectual, obsessão pelo trabalho acadêmico, ele parece, sobretudo, assumir para si uma atitude de estrangeiro. Tal estado de ser extrapola seu estranhamento e não identificação com as culturas indígenas, para se alargar na estrangeiridade diante do seu próprio microcosmo, a cultura francesa. Um apetite guloso e paciente por transformar suas experiências de pesquisa em fragmentos cognoscentes para aprimorar seu modelo de pensar a unidade da diversidade humana está na base desse seu lado insaciável. Ao falar sobre sua prévia imaginação do Brasil e do cheiro de ‘perfume queimado’, imagem recorrente para ele, dirá:

Aprendi que a verdade duma situação não se encontra através duma observação quotidiana, e sim nessa destilação paciente e fraccionada que o equívoco do perfume me levava já talvez a pôr em prática, sob a forma de um trocadilho espontâneo, veículo de uma lição simbólica que eu não me encontrava capaz de formular com clareza. A exploração é mais uma busca do que um percurso; só uma cena fugidia, um recanto de paisagem, uma reflexão apreendida no ar, permitem compreender e interpretar horizontes que de outro modo permaneceriam estéreis. (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 42).

O espírito inquieto, impaciente, austero e metódico parece servir de apoio a um pensamento cujo rigor crítico é exercido em relação a seus opositores mas também recai sobre os seus próprios escritos e argumentos. Em toda a obra ganha destaque uma estrutura narrativa que prima pela construção e desconstrução de argumentos, por hipóteses que se desdobram mais na frente acolhendo exemplos que as contradizem. Em seguida e aos poucos, as contradições e paradoxos são absorvidos por uma tela narrativa cuja pintura está sempre a receber fragmentos novos absorvidos num modelo mental em permanente construção. Tal escritura condiz com uma concepção de conhecimento a meio caminho entre as coisas do mundo e os modelos mentais. “O conhecimento não se baseia numa renúncia ou troca, mas sim numa seleção dos aspectos *verdadeiros*, isto é, aqueles que coincidem com as propriedades do meu pensamento”. E isso porque, diz, “o

meu próprio pensamento é igualmente um objeto. Pertencendo a este mundo, participa da mesma natureza”. (1986, p. 50).

Rigor, aqui, difere das consensuais idéias de rigidez, imutabilidade e impessoalidade, tão propaladas pela comunidade científica cartesiana e pelo velho paradigma do Ocidente. Mesmo diante de ‘fenômenos aparentemente impenetráveis’, o pesquisador terá que por em movimento um método que remonta à geologia. Ele, “vê-se obrigado, a inventariar e aferir os elementos de uma situação complexa, a pôr em ação qualidade de perspicácia, sensibilidade, faro e gosto” (op. cit., p. 51).

Terceira lição: o pôr do sol como modelo do pensamento

Uma ordem simultaneamente fugaz, recorrente, repetitiva e inapreensível expressa a compreensão de Lévi-Strauss sobre o que é o pensamento. Pelo menos, o seu pensamento. Como em muitas situações argumentativas é ao uso da metáfora que ele recorre. Dessa vez, o pôr-do-sol lhe permite uma imagem sofisticada de como opera o seu pensamento.

Na edição portuguesa de *Tristes Trópicos* a descrição de um pôr-do-sol que ele havia presenciado à bordo do navio que o trouxe ao Brasil pela primeira vez, se desdobra em sete longas páginas. Interrogado por Boris Wiseman porque dessa descrição em *Tristes Trópicos*, e novamente quinze anos depois, no IV volume das *Mitológicas – O Homem Nu*, diz ele que parece haver uma espécie de constante em seu pensamento. Tendo adotado esse fenômeno físico como modelo para pensar os problemas etnológicos, nada mais natural que, quinze anos mais tarde esse mesmo fenômeno servisse de modelo para expor a repetição e o lado inapreensível da aventura humana. “Em que um pôr-do-sol fornece o modelo dos problemas etnológicos que o senhor estudou?” Pergunta Wiseman.

Estamos diante de uma realidade extraordinária complexa, cujo desenrolar é imprevisível e que devemos, de todo modo, tentar descrever com precisão. E no final, uma vez encontrada uma organização, ou pelo menos tendo imaginado que poderia encontrá-la, eu a via inevitavelmente terminar como o espetáculo do sol poente. (LÉVI-STRAUSS, apud WISEMAN, 2005).

Esse sentimento de inacessibilidade do real pelo pensamento e essa confissão de incompletude do conhecimento expõem a face de um pensador que honra as qualidades mais nobres do espírito científico – a consciência da verdade transitória, o fracasso sempre latente em todo ato cognoscente, o poder ilusório do saber.

Predecessor experimentado desses devoradores de selva, serei eu o único a não ter conservado nas minhas mãos senão cinzas? Será a minha voz testemunho do fracasso da evasão? À imagem e semelhança do índio do mito, fui até tão longe quanto mo permitia a Terra; e quando cheguei ao fim do mundo interroguei os seres e as coisas para encontrar uma decepção igual à dele: « Lá ficou lavado em lágrimas; orando e gemendo. E no entanto não ouviu nenhum ruído misterioso; nem sequer foi adormecido para ser transportado durante o sono ao templo dos animais mágicos. Para ele não podiam subsistir dúvidas de espécie alguma: nenhum poder, oriundo de ninguém, lhe caberia em sorte...» (LÉVI-STRAUSS, 1986, p. 36).

A natureza fugidia da realidade, a incompletude da relação pensamento-mundo e uma atitude intelectual de permanente curiosidade e espanto diante das objetivações culturais, fará Lévi-Strauss defender, para o etnólogo, o estatuto cognoscente de um desenraizamento permanente e radical. Esse estado de ser, no entanto, não advém da formação científica *strictu sensu*, uma vez que estaria na base da construção humana. O espírito etnográfico não se aprende nas aulas de antropologia. Ele emerge do cultivo de um descentramento obstinado do sujeito cognoscente, que pode ser facilitado pela experiência do etnógrafo. “As suas condições de vida e trabalho isolam-no fisicamente do seu grupo durante longos períodos de tempo; adquire, em virtude da brutalidade das modificações a que se sujeita, uma espécie de desenraizamento crônico: nunca mais se poderá sentir em casa em lugar nenhum, ficará mutilado psicologicamente. Tal como acontece com as matemáticas ou com a música, a etnografia é uma das raras vocações autênticas. Podemos descobri-la dentro de nós mesmos sem nunca a termos aprendido.” (LÉVI-STRAUSS *apud* WIESEMAN, 2005)

PRINCÍPIOS EPISTEMOLÓGICOS PARA UMA ECOLOGIA DO CONHECIMENTO COMPLEXO²

A ecologia dos conhecimentos é o coração de uma ciência da complexidade tecida pacientemente por Edgar Morin. Ela já está em curso. Os apelos do pensamento complexo tornam-se cada dia mais audíveis na comunidade científica, apesar dos naturais e necessários espaços de resistência. A religação de áreas de conhecimento; uma atitude mais dialogal diante dos fenômenos; uma postura não estritamente analítica de pensar se constituem em horizontes abertos de uma reorganização dos saberes. Aceitar o paradoxo, a incerteza e o inacabamento como um estado de ser dos fenômenos

² Fragmento do último capítulo do livro “Complexidade, Saberes Científicos. Saberes da Tradição”.

e do sujeito cognoscente; admitir o erro e o limite difuso entre realidade, ilusão e ficção expressam uma sugestão desafiadora. Compreender que as interpretações e as teorias científicas, tanto quanto as mitologias e os saberes da tradição são sempre mais ou menos do que os fenômenos aos quais se referem configuram hoje um estilo cognitivo em construção. Feromonas de complexidade no ar!

O fato de que o observador interfere na realidade da qual trata (Edgar Morin, Humberto Maturana) ou é sobredeterminado pelos fatos (Henri Atlan) tem permitido reduzir a cisão entre sujeito e objeto; objetividade e subjetividade; mundo fenomenal, teoria e prática; fazer e saber. A relação entre política e ciência, ética, vida e ideias assume um papel importante no debate sobre Ciência e Sociedade.

Esses sintomas de uma ecologia dos conhecimentos alimentam práticas investigativas mais múltiplas e flexíveis, bem como um novo intelectual igualmente múltiplo e mestiço. Como na atmosfera de uma metrópole onde se misturam hidróxido de carbono com uma boa essência francesa é importante dizer que esses sintomas aparecem como odores difusos no interior dos diversos domínios e áreas do conhecimento.

Cabe-nos o enorme desafio de saber sentir o ar dos tempos de uma nova ciência. Isso requer obstinação para estar informado sobre algumas das pesquisas de ponta em vários domínios da cultura científica; supõe disciplina intelectual para compor um mapa cognitivo de várias entradas sem, no entanto, deslizar na superfície das generalidades; exige um espírito investigativo alimentado pela curiosidade e espanto, estados de ser dos saberes da tradição tão adormecidos na cultura científica.

Uma ecologia dos conhecimentos, isto é, uma operação do pensamento que leva em conta a cadeia de múltiplas correlações, determinações, aproximações e também distintos padrões de auto-organização dos fenômenos se configura como um dos metaprincípios para a comunicação interna aos saberes científicos, e destes com outras formas de saberes. Seguido esse princípio maior é salutar manter-se a distinção entre áreas e domínios do conhecimento, mas certamente perde sentido as oposições inconciliáveis entre eles. Tal como no ecossistema, uma ecologia dos conhecimentos supõe comunicação e troca entre a diversidade de informações e saberes constituídos por vezes por hibridismos, por vezes por mestiçagens entre domínios de especialidades. Trata-se de ultrapassar, ou pelo menos de reduzir, os efeitos danosos de uma ciência esotérica (uma vez que se edifica por meio de uma linguagem acessível somente aos

iniciados) e de reaver as bases de uma atitude exotérica, isto é, aberta ao diálogo e a compreensão por uma comunidade maior e diversa. A desigualdade entre alfabetizados e analfabetos perde sentido se compreendemos a diversidade de códigos e tecnologias da inteligência cultural e historicamente construídos pela espécie humana.

É certo que não estamos a vivenciar de forma hegemônica essa desejada ecologia dos conhecimentos. Talvez mesmo sua paradigmática enfraqueça a criatividade e permanente auto-organização. Podemos dizer, entretanto, que os cenários dessa ecologia estão em plena gestação, e alguns de seus alimentos ou princípios podem ser assim anunciados mesmo que de forma parcial e provisória.

Aceitação dos limites da cultura científica

Uma epistemologia da complexidade recomenda a atitude intelectual da humildade diante da ideia de que o progresso do paradigma científico é ilimitado. Sempre que dizemos “só conhecemos “x” por cento do mecanismo cerebral”, ou de qualquer outro tema de pesquisa estamos a proclamar a infalibilidade e a completude dos saberes científicos, tão logo se conheça, controle e domine todas as causas e circunstâncias de um determinado fenômeno. É só uma questão de tempo e do progresso da ciência! Ora, sabemos hoje que propriedades como emergência (o que é da ordem do novo e não previsível), resiliência (conceito originário da física e que diz respeito a capacidade de certos materiais de se recompor após de uma deformação), ubiguidade (uma mudança que sabemos que pode acontecer mas não identificamos o ponto que levará a tal mudança), ressonância morfica (aptidão de aprendizagem de comportamento novo de uma espécie pela experiência de um indivíduo e fora do mecanismo de transição genética), entre outros conceitos, nos instigam a aceitar que haverá sempre um fosso, uma brecha, uma dissintonia, e mesmo uma dissimetria entre o cérebro e o mundo, o conhecimento e a experiência fenomenal.

A ideia de que o conhecimento científico não tem limites é problematizada por vários ângulos em *A ciência terá limites?* (2008). George Steiner argumenta que na ciência ocidental o que é axiomático “não é apenas o conceito de progresso: é o conceito de progresso constante, *ilimitado*”. Para o autor, trata-se de uma suposição profundamente enigmática, mesmo escandalosa, tendo em vista o sentido metafórico de

skandalon grego³. Mesmo afirmando que apesar de suas limitações e dilemas a ciência tem sido e permanecerá sendo a iluminadora filha da razão é necessário discutir o pressuposto da ausência de limites que têm sido, até hoje, triunfalmente justificado. O preço a pagar por esse espírito crítico é evidente. “Levantar sequer esta questão pode convidar ao ridículo, porque toca em tabus, em dogmas que têm servido de garantia e de fiança da nossa civilização e das nossas melhores esperanças. Mas a inquietude intrínseca do espírito é o seu cancro necessário. Levantar questões mesmo quando a resposta parece improvável ou até danosa”⁴.

Aceitação dos limites dos saberes da tradição

Compreender os conhecimentos sistematizados pelos intelectuais da tradição como verdades absolutas, originárias, intocáveis ou puras equivale a uma postura relativista e reacionária, ao mesmo tempo que expressa um preconceito invertido e perigoso. Nada mais imobilizador do que as atitudes de condescendência e o desejo de manutenção do estoque das supostas primitividades. A suposição da pureza e da ausência de erro só encontra lugar na idealização de um “estágio” da cultura marcada pela ausência da desordem e equívocos do pensamento. Como os intelectuais-cientistas, os intelectuais da tradição também se equivocam e constroem interpretações que excede a dinâmica dos fenômenos. Não tendo como prática cotidiana a institucionalização de espaços para permanentemente expor e discutir seus experimentos, observações e interpretações, esses conhecimentos não podem ser largamente aferidos ou criticados pela comunidade de iguais – como é o esperado nos espaços formais da cultura científica, mesmo que nem sempre seja essa a sua prática. Dessacralizar esses saberes é condição *sine qua non* para reconhecê-los como uma ciência aberta a crítica, em permanente autoorganização. Daí porque essa ciência pode e deve ter assento na mesa de negociação sobre o presente e o futuro do nosso destino humano comum.

Recusa a universalização

É importante distinguir universalidade das aptidões para conhecer – propriedade de distinguir, relacionar, articular sentidos em campos conexos, hierarquizar – de

³ Steiner, 2008: 16.

⁴ Idem: 19.

universalização da Ciência – propriedade por meio da qual as ciências modernas e seus paradigmas consagraram macrointerpretações, argumentos e hipóteses válidas para todo lugar e tempo. A recusa a um conhecimento marcado pela *monocultura da mente* e pela imposição de uma linguagem unitária e universal sugere de forma preliminar cautela diante das generalizações. “Toda generalização é perigosa” como dizia doutora Nise da Silveira. Isso porque embota e dissolve as expressões singularizantes dos fenômenos, dos sujeitos, da dinâmica da vida, da diversidade cultural e de narrativas sobre o mundo.

Aceitação do antropomorfismo

Dessa atitude cognitiva poderiam emergir metaprincípios capazes de reconhecer o elo indissociável entre as chamadas ciências exatas e ciências humanas. Sejam constituídos por engenheiros, matemáticos, físicos, sociólogos, filósofos ou antropólogos, todo conhecimento é uma construção humana, de sujeito de carne e osso e que vivem a contigência de ser humano – portanto, de conceber o mundo exterior a partir de sua experiência humana. Daí a necessidade de se produzir conhecimento a partir de certas regras que inclui um certo descentramento do cientista, experimentos, trabalho coletivo etc. Mesmo assim, da contigência humana – simultaneamente histórica, individual, subjetiva – não podemos nos abstrair jamais. Antropomorfizar, ou seja, imputar qualidades humanas ao que não é humano é uma propriedade do processo cognitivo da qual não podemos nos livrar, mas sim, procurar reduzir. As ideias de Gaston Bachelard, em particular os argumentos explicitados em *Psicanálise do conhecimento objetivo* merecem ser repensados. É preciso reconhecer que seus alertas quanto aos “obstáculos epistemológicos” que dificultam a compreensão da dinâmica dos fenômenos estão escritos no tempo histórico de construção da ciência. Hoje, novos aportes teóricos e epistemológicos afirmam o antropomorfismo como uma propriedade inerente ao ato humano de conhecer.

Boris Cyrulnik (1993) é mais incisivo a esse respeito. Afirma que podemos nos livrar do etnocentrismo, ou seja, de compreender as outras culturas tendo como modelo a nossa; do antropocentrismo, que dizer, de compreender o mundo a partir da centralidade do homem; mas não poderemos nos livrar do antropomorfismo, essa propriedade cognitiva a partir da qual imputamos qualidades humanas a todas as coisas. Um impedimento fenomenológico estaria na base de todo conhecimento: só podemos compreender o mundo a partir de nossa experiência corpórea humana. Não nos é dada a

condição de experimentar a existência de uma rocha, de uma formiga, de uma estrela. É justamente por causa da natureza antropomórfica do conhecimento que nos valem tanto das analogias e metáforas. Os cosmólogos falam em berçários de estrelas. Como sabemos, berçário é, a princípio, o lugar de crianças humanas recém-nascidas. São inumeráveis os exemplos de antropomorfização nos saberes científicos, nos saberes da tradição, nas mitologias.

Distinguir sim, separar e opor não

Esse é um princípio caro às ciências da complexidade e se constitui num dos operadores cognitivos importantes em toda a obra de Edgar Morin. Faz sentido certamente distinguir os domínios do vivo e não-vivo. Classificar espécies e eventos, elaborar taxinomias, afirmar a singularidade do fenômeno social, da condição humana, do regime do imaginário. “Toda classificação é superior ao caos; e mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis, é uma etapa para uma ordem superior”, lembra Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem*⁵. Mas, se a distinção é uma exigência da organização do pensamento e responde mesmo pelo senso estético de observar o mundo, deve-se dizer também que tal operação do pensamento não corresponde ao estado de ser das coisas, dos fenômenos.

Essa obsessão por distinguir e em seguida separar e opor é fruto, por um lado, de um conhecimento recente que se solidifica com a paradigmática da cultura científica; por outro, é fruto da ocidentalização do mundo e disseminação de um conhecimento domesticado. A separação e oposição entre natureza e cultura, por exemplo, não faz parte dos modelos de pensar de populações que vivem em forte simbiose com o meio natural, com o ecossistema. É emblemático a esse respeito uma crônica de Mia Couto. Conta ele que certa vez acompanhava uma delegação presidencial a uma província do norte de Moçambique. “O presidente apresentava os membros de sua comitiva ministerial. Quando chegou a vez do ministro da cultura o tradutor fez uma pausa e depois se decidiu e anunciou: Este é o ministro das brincadeiras”⁶.

⁵ Lévi-Strauss, 1976: 36.

⁶ Couto, 2009: 22.

Esse fato não pode ser tomado como isolado nem singular, uma vez que a inexistência de significado para a palavra cultura se estende por numerosas populações do planeta. Para Mia Couto não se trata de dificuldade da tradução de palavras, mas de pensamento. Para as pessoas e grupos culturais que se sentem em simbiose estreita com as coisas do mundo não faz sentido expressões que denotam a separação e oposição entre sujeito e mundo. Daí porque as expressões “meio ambiente” e “educação ambiental” escondem muitas vezes uma arrogância messiânica, assinala Mia Couto. Em síntese, “conceitos que nos parecem universais como Natureza, Cultura e Sociedade são de difícil correspondência. Muitas vezes não existem palavras nas línguas locais para exprimir esses conceitos. Outras vezes é o inverso: não existem nas línguas europeias expressões que traduzam valores e categorias das culturas moçambicanas”⁷.

Nos domínios das áreas de especialidades dos saberes científicos, o modelo mental de distinguir e opor acaba por gerar patologias esquisitas e muito comuns. Os pesquisadores da área biomédica por vezes têm horror a tudo que lembra a história, o social; os pesquisadores das chamadas ciências humanas têm horror a tudo que lembra a condição biológica, física ou cósmica do homem. Ampliando esse cenário, as pessoas que se enraizam excessivamente no passado, expressam sua recusa e horror as novas tecnologias do mundo moderno. Tais patologias, próprias do pensamento redutor e fragmentado são designados de sociofobia, biofobia, fisiofobia, tecnofobia, e assim por diante.

Complementaridade entre regularidade e desvio

Os princípios e protocolos da pesquisa científica são, regra geral, orientados para perceber e registrar a regularidade, a repetição e o padrão dos fenômenos estudados, e isso em qualquer área do conhecimento. Tudo que é variante e singular não diz muito para o pesquisador, a exceção dos chamados estudos de caso e dos experimentos controlados. Esse paradigma foi e está sendo ultrapassado – mesmo que não suprimido – pela ótica da complexidade. Ilya Prigogine que se empenhou no estudo dos fenômenos longe do equilíbrio pode ser recrutado aqui como exemplo de um pesquisador que procurou compreender a mudança e a dinâmica de criatividade no interior mesmo do que entendemos como invariante e repetitivo. Mas é certamente

⁷ Idem: 18-19.

Edgar Morin quem discute com mais detalhes a importância de operar a complementaridade entre padrão e variação, regularidade e desvio no que diz respeito a pesquisa. Em *Sociologia* (1995), no capítulo intitulado “El método in vivo” temos uma crítica a uma sociologia da pesquisa que insiste em não levar em conta o desvio, e o que isso denota do ponto de vista político do pesquisador e da aposta na transformação social. Somos orientados pelos inumeráveis manuais de metodologia a recusar o singular e o estatisticamente insignificante ou a descrevê-los como casos que fogem à regra. O texto final da pesquisa “elimina pura e simplesmente o eventual, considerando-o como acidente, como contingente que precisa ser descartado para conceber a verdadeira realidade social, que tende à repetição, à regularidade, ou seja, à estrutura”⁸.

Acontece que o eventual, o desvio ou o fenômeno minoritário e não regular, tem uma importância crucial para compreender a mudança na direção ou na dinâmica de um fenômeno. O desvio é “um teste ativo” no conjunto das regularidades. Toda mudança, transformação ou salto na evolução de um sistema começa por meio de um desvio em uma de suas partes. “Aquilo que era excluído como insignificante, imponderável ou estatisticamente minoritário, aquilo que perturba a estrutura ou o sistema, tudo isso para nós é extremamente significativo como revelador, desencadeante, enzima, vírus, acelerador, modificador”⁹. Operar a complementaridade entre regularidade e desvio é pois fundamental. Quando nos detemos no que é singular no que foge a regra, no que é marginal podemos estar diante de uma circunstância que se tornará tendência e por vezes padrão no futuro.

A esses princípios poder-se-iam acrescentar alguns outros, desde que resguardemos a ideia de princípios gerais aludidos por Edgar Morin. Dessa perspectiva, não se trata de um conjunto axiomático de verdades que se desdobram em receitas de como se proceder para exercitar uma ecologia dos conhecimentos. Nosso desafio é de outra natureza: supõe e requer a criatividade suficiente para empreender uma atitude cognoscente simultaneamente paradigmática e pragmática. Sendo assim, tais princípios podem se constituir em meta-argumentos capazes de orientar proposições curriculares atinentes as várias áreas da cultura científica. Mas isso não basta, e foi esse o metaponto de vista que norteou todo esse livro. Uma ecologia dos conhecimentos requer também, e, sobretudo, promover a aproximação e o diálogo entre os saberes científicos e os

⁸ Morin, 1995: 186.

⁹ Idem: 189.

saberes da tradição nos níveis que forem possíveis – nas experiências de observação dos fenômenos, na discussão de concepções ou quaisquer outros. Uma ecologia dos conhecimentos é possível. Necessária. Há razões para uma boa dose de otimismo, desde que entendamos tal ecologia como a repolitização do pensamento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, Edgard de Assis. **Enigmas da cultura**. São Paulo: Cortez Editora, 2003.
- COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano? e outras interinvenções**. Lisboa: Editorial Caminho, 2009. (Outras Margens).
- CYRULNIK, Boris. **Memória de macaco e palavras de homem**. Tradução Ana Maria Rabaça. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Tradução de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Jorge Constante Pereira e revisão de Ruy de Oliveira e Henrique Fiuza. Lisboa: Edições 70, 1986.
- MORIN, Edgar. **Meus demônios**. Tradução Fernando Martinho. Lisboa: Europa-América, 1995.
- PACE, David. **Claude Lévi-Strauss. O guardião das cinzas**. Tradução de Maria Clara Fernandes. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Bertrand Brasil, 1992.
- STEINER, George et al. **A ciência terá limites?** Tradução Patrícia Beldade. Lisboa: Gradiva, 2008.
- WISERMAN, Boris. **O remorso da ficção**. Entrevista com Lévi-Strauss. Folha de São Paulo. Caderno Mais! 22 de maio de 2005, p. 6.