

# HÁ MUITAS MANEIRAS DE NARRAR A HUMANIDADE: POR OUTRA ABORDAGEM ANTROPOLÓGICA POSSÍVEL

## THERE ARE MANY WAYS OF NARRATING HUMANITY: FROM ANOTHER POSSIBLE ANTHROPOLOGICAL APPROACH

Karlla Christine Araújo Souza<sup>1</sup>  
<http://orcid.org/0000-0002-3992-2163>

Ozaías Antônio Batista<sup>2</sup>  
<http://orcid.org/0000-0003-1351-9728>

### RESUMO

Objetivando colocar em xeque o paradigma científico Ocidental Moderno, o presente texto apresenta outra abordagem antropológica a partir do método de observação inspirado pela etologia e no diálogo com a biologia. Tal método viabiliza pensar a constituição humana por um prisma não disjuntivo, mas compreendendo o homem a partir das múltiplas dimensões que o constituem: biológica, social, cultural e psicológica. Para tanto, se tomou de empréstimo as reflexões teóricas dos seguintes autores: Almeida (2010), Cyrulnik (1993), Lévi-Strauss (1982), António Damásio (2008), Humberto Maturana e Francisco Varela (1997) e Sigmund Freud (2016). Tal antropologia traz consigo uma proposta epistemológica fundamentada em uma ecologia dos conhecimentos (Almeida, 2010), entendida enquanto estratégia cognitiva voltada para a conjunção dos saberes da tradição e o conhecimento científico. Trazendo, por consequência, outras interpretações para a cultura, a humanidade e a sociedade.

**Palavras-chave:** Etologia; Biologia; Antropologia; Natureza-Cultura; Complexidade.

<sup>1</sup> Professora adjunta IV do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – DCSP/UERN, e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e Humanas PPGCISH/UERN onde exerce a função de coordenadora. Membro dos grupos de pesquisa Mythos-logos: imaginário e parcerias do conhecimento (UFRN/CNPq) e Grupo de Estudo do Pensamento Complexo (GECOM/UERN/CNPq).

<sup>2</sup> Professor de Sociologia na Licenciatura em Educação do Campo da Universidade Federal do Piauí (UFPI - Bom Jesus). Doutor em Ciências Sociais (UFRN). Mestre e Licenciado em Ciências Sociais (UFRN). Coordenador do Núcleo de Estudo, Pesquisa e Extensão em Educação, Ciência Descolonial, Epistemologia e Sociedade (NEPEECDES) - UFPI e vice coordenador do Grupo de Pesquisa Mythos-Logos: imaginário e parcerias do conhecimento, sendo este vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS/UFRN).

## ABSTRACT

Aiming to call into question the Modern Western scientific paradigm, this text presents another anthropological approach based on the observation method inspired by ethology and the dialogue with biology. This method makes it possible to think about the human constitution through a non-disjunctive prism, but understanding man from the multiple dimensions that constitute him: biological, social, cultural and psychological. Therefore, the theoretical reflections of the following authors were borrowed: Almeida (2010), Cyrulnik (1993), Lévi-Strauss (1982), António Damásio (2008), Humberto Maturana and Francisco Varela (1997) and Sigmund Freud (2016). Such anthropology brings with it an epistemological proposal based on an ecology of knowledge (Almeida, 2010), understood as a cognitive strategy aimed at bringing together traditional knowledge and scientific knowledge. Consequently, bringing other interpretations to culture, humanity and society.

**Keywords:** Ethology; Biology; Anthropology; Nature-Culture; Complexity.

## CIÊNCIA REORGANIZADA

A formação do pensamento científico moderno é marcada pela disjunção e hierarquização dos saberes, que ganhou força com a fragmentação entre as culturas científica e humanista iniciada no século XVI, adensada no século XX. Dessa forma, os saberes filosófico, artístico e literário foram relegados à cultura humanista e a ciência ficou pautada na especialização dos conhecimentos (MORIN, 2012; ALMEIDA, 2010).

A gradativa valorização dada ao conhecimento produzido pela ciência trouxe consigo a fragmentação dos saberes, os quais foram divididos em compartimentos desconexos que não levam em consideração a integralidade do *antropos*. Ou seja, o indivíduo foi esvaziado de sua composição bioantroposocial em favor de leituras fragmentárias que tendem a interpretar os fenômenos por referenciais metodológicos limitados por barreiras disciplinares (MORIN, 2012; ALMEIDA, 2010).

Diante dessa realidade, que prima pela fragmentação do sujeito e a valorização do conhecimento científico, Morin (2012) apresenta uma reforma do pensamento a fim de suscitar outra proposta concomitantemente epistemológica e política, uma vez que tal reforma fomenta um ideal de civilidade conduzido pelo respeito à diversidade cultural e de saberes, próximo a um paradigma científico que vê a ciência enquanto construção socio-histórica, fruto dos pressupostos inerentes à dimensão subjetiva pertencente ao humano.

A mudança paradigmática proposta por esta reforma do pensamento dar-se-á através da valorização dos saberes produzidos nas Universidades, mas também dos conhecimentos elaborados pelo “homem comum”, o qual faz uso de uma observação metódica do seu cotidiano para construir os saberes necessários para realização de suas práticas socioculturais (ALMEIDA, 2010).

Essa aproximação entre o conhecimento acadêmico e da tradição garante a constituição de uma realidade social mais democrática, seja no plano cognitivo ou político (ALMEIDA, 2010), pois deixa de existir uma relação hierárquica entre os saberes tradicionais e acadêmicos na leitura da cultura. Sabendo que essa aproximação em nada contribui para que tais saberes percam suas características *sui generis*; visa apenas uma maior abertura epistêmica na leitura da realidade.

Tal reforma do pensamento poderá trazer outra compreensão antropológica, através da qual o sujeito passará a ser visto não apenas enquanto detentor da dimensão racional, mas também o imaginário será assumido na interpretação e produção do sociocultural. Compreendo as faculdades racional e imaginária enquanto os fios do prosaico e poético que tecem o viver, faço uso das palavras de Morin para subsidiar minha interpretação do homem e da vida: “Poesia-prosa constituem, portanto, o tecido de nossa vida” (1998, p. 36).

Tal reforma do pensamento se torna necessária, porque, reitero, o conhecimento produzido pela ciência moderna ocidental foi colocado em uma posição superior frente a outros saberes, que passaram a ser vistos com inferioridade por utilizarem outros modelos de racionalidades distintas das adotadas pelo conhecimento científico (ALMEIDA; 2010). Por consequência, foi emergindo o epistemicídio de saberes, fenômeno que se caracteriza pela extinção de conhecimentos alternativos à ciência, os quais detêm uma narrativa própria no tocante à interpretação da sociedade e da cultura.

Assim, ao serem desvalorizados, esses saberes caem no campo da invisibilidade epistemológica, principalmente por lhe serem imputados o descrédito no tocante a interpretação dos fenômenos sociais – uma vez que tais conhecimentos trazem em sua estrutura elementos que destoam do modelo de racionalidade científica.

Tais saberes extra científicos se caracterizam por conhecimentos produzidos em espaços não necessariamente acadêmicos e/ou enquanto narrativas que utilizam outra lógica para construção do pensamento, como é o caso, por exemplo, da narrativa oral, que aciona elementos linguísticos e imaginários para produzir uma interpretação da cultura e sociedade.

Porquanto, Almeida (2010) apresenta a ecologia dos conhecimentos enquanto proposta epistemológica e política que visa à aproximação dos conhecimentos a fim de se ter uma interpretação ampliada dos fenômenos socioculturais. Isto é, uma leitura da realidade que não esteja limitada a monocultura do saber científico, mas que dialogue de forma não hierarquizada com distintas propostas metodológicas, visando uma interpretação ampliada do real.

Para tanto, se faz necessário um paradigma científico assumidamente autobiográfico, detentor de uma racionalidade subjetivamente orientada. Tal modelo coloca em xeque os pressupostos matemáticos que acompanham o rigor científico moderno, abrindo brechas para a superação das dicotomias existentes entre ciências sociais/ciências naturais, objetividade/subjetividade, sujeito/objeto, neutralidade/parcialidade.

Esse paradigma científico une sujeito e objeto de pesquisa, colocando o pesquisador em uma dimensão analítica de intimidade, onde o indivíduo está no objeto e o objeto integra o indivíduo. Consequentemente, fazemos uso de uma transgressão metodológica

para articular as distintas narrativas, objetivando imprimir uma compreensão antropológica não disciplinar para o pensamento.

Trata-se de uma transgressão metodológica<sup>3</sup> porque aproximamos, não hierarquicamente, os conhecimentos científicos e não científicos na tentativa de ler os fenômenos socioculturais para além de uma perspectiva unidisciplinar. Tendo em vista que na mesma proporção da ciência, os saberes da tradição (ALMEIDA, 2010) também trazem uma interpretação autônoma acerca da realidade, fazendo uso de pressupostos que lhe são singulares para construção de sua narrativa.

## INTRODUÇÃO AO MÉTODO ETOLÓGICO

As lentes utilizadas para se elaborar certas leituras da realidade sempre estarão condicionadas pelos pressupostos socioculturais construídos a partir da interação e estado no mundo dos sujeitos. Assim, será possível o engendramento de cosmovisões para os fenômenos que circundam o real construído, estando estas apreensões fundamentadas por princípios míticos, científicos ou políticos.

Com esta perspectiva, se pode afirmar que a cultura pode ser entendida enquanto um operador lógico, através do qual os sujeitos atribuem nomes – e, por consequência, interpretação e sentido – as coisas e aos objetos, que passam a possuir o *status* de familiar. Entendendo, dessa forma, o fenômeno da cultura enquanto comunicação, o qual viabiliza estabelecer a troca simbólica que mantém a coesão e a interação social entre os indivíduos.

Tal conceito de cultura também dialoga com a abordagem lévi-straussiana (1982), que aponta a inexistência do fosso que segrega o estado de cultura e o estado de natureza inerente à constituição humana. O autor argumenta que não se pode encontrar o homem em estado natural, nem mesmo fazendo uso das emblemáticas narrativas das crianças selvagens. Isso se dá em decorrência dos seres humanos não constituírem para si comportamentos que pudessem caracterizá-los enquanto pertencentes a um estado pré-cultural. De modo que, em nossa constituição antropológica os seres humanos se configuram enquanto sujeitos de natureza e cultura, sendo inviável estabelecer a fenda que separa tais dimensões na constituição do *antropos*.

A abordagem antropológica adotada neste texto toma de empréstimo os pressupostos metodológicos derivados da etologia (CYRULNIK, 1993), a fim de problematizar a condição humana de forma mais profícua, isto é, negando modelos binários com caráter oposicionistas: indivíduo/sociedade, biológico/cultural, psicológico/social.

Por certo a etologia se debruça nos aspectos comportamentais de uma espécie animal, buscando identificar singularidades que viabilizem identificar nuances da sua interação com o meio, sobretudo mediante o método comparativo. Nesse sentido, a etologia se caracteriza enquanto ciência que propõe uma interpretação genérica, não segregando o ser vivo do habitat possuído, muito menos negligenciando elementos que constituem

<sup>3</sup> Transgressão se entendermos o método enquanto estratégia (ALMEIDA 2009).

seu aparato biológico. Esses princípios metodológicos irão nortear uma interpretação antropológica alternativa, fugindo dos parâmetros científicos disjuntivos elencados pela ciência moderna. Nas palavras do autor:

Já não se trata de encarar a psicologia do homem isolado, como no século XIX, mas de procurar compreender as interações do homem no seu meio e na sua história. Ao estudar o homem em relação, funcionando dentro de um conjunto, a etologia participa no movimento ecológico. (CYRULNIK, 1993, p. 29).

Embora o etólogo tenha enquanto campo empírico o comportamento animal, não se trata de traspor as interpretações comportamentais oriundas deste, no intuito de explicitar pressupostos constitutivos da interação humana, ao contrário. Por se observar os animais, tornou-se possível aferir que os seres humanos não podem ser considerados como tais. E sim, através do desenvolvimento da linguagem, os mesmos puderam construir códigos culturais que possibilitaram a construção de outras formas de interação.

Consequentemente, os homens superaram os animais, deixando poucos indícios de animalidade em suas manifestações comportamentais. Dessa forma, a etologia auxiliará na compreensão da totalidade humana – apagando os traços que dicotomizam natureza/cultura. Assim, sabemos que “Como muitas vezes acontece em etologia, o facto de um comportamento se basear no domínio biológico não o impede de sofrer as pressões do ambiente. Ou seja, esta fisiologia do espaço não exclui a sua socialização” (CYRULNIK, 1993, p. 108).

Não se tratando de compreender em que medida os seres humanos são majoritariamente regidos por aspectos que remetem ao estado natural, psicológico ou cultural, mas abordar os mesmos a partir destas múltiplas dimensões que os constituem, não os colocando em dimensões opostas, e sim em complexa interação.

## UMA “VIRAGEM EPISTEMOLÓGICA”

Pensar essa concepção antropológica como uma “viragem epistemológica”, uma nova maneira e saber.

Boris Cyrulnik

Essa outra abordagem antropológica requer um esforço epistemológico e político, na medida em que se trata de uma concepção de ciência fundamentada por um paradigma conjuntivo (distinto do modelo adotado pelo pensamento científico moderno). Tal paradigma é capaz de abordar um mesmo fenômeno pelas múltiplas dimensões que o constituem, não o esfacelando com uma leitura apenas sociológica, antropológica, psicológica, biológica, literária, política ou artística. Mas, estabelecendo parâmetros

metodológicos que possibilitem certa dialogia entre as diversas singularidades deste mesmo fenômeno.

A forte resistência diante das propostas voltadas para um modelo de ciência aberta – complexa, portanto, – se instituem em decorrência dos espaços de produção do conhecimento acadêmico se configurar por intensas disputas, as quais legitimam certos saberes em decorrência do esquecimento ou descrédito de outros. Entretanto, o modo como está sendo produzido e disseminado o conhecimento científico não corresponde mais com os anseios existentes na conjuntura atual. A ciência academicista está cada vez mais se distanciando dos outros saberes, se colocando enquanto detentora de asserções que melhor trazem respostas para os questionamentos produzidos pelos sujeitos na atualidade.

Tal postura traz sérias implicações culturais, sociais e políticas, uma vez que o sujeito da ciência produzida no laboratório se coloca em um patamar superior ao sujeito da ciência construída na mata. Com tal postura o primeiro desconsidera o saber produzido por este último, enquadrando-o enquanto senso comum. Imprimindo, nesse sentido, uma interpretação verticalizada para os aspectos culturais e sociais; como se apenas os cientistas formados na academia estivessem condicionados a intervirem na realidade.

Todavia, Almeida (2010) contrapõe esta concepção verticalizada de intercâmbio de saberes, apresentando a imagem do intelectual para além do sujeito que detém os elementos da cultura científica, caracterizando-o como qualquer indivíduo que observa os fenômenos ao seu redor de forma detida, construindo métodos de elucidação. Sendo um equívoco caracterizar os saberes da tradição enquanto senso comum, pois os saberes da tradição e os saberes da cultura científica são frutos da mesma capacidade cognitiva do homem, estando os primeiros mais próximos à “lógica do sensível”, conforme apresenta Lévi-Strauss (1986).

Porquanto a leitura que o “intelectual da tradição” constrói em torno da realidade a sua volta (fenômenos físicos, fauna, flora) não deve ser abordada pela perspectiva da tradução, a qual, tomando como parâmetros os pressupostos pertencentes à ciência moderna, tenta averiguar a potencialidade analítica de tal saber – chegando a classificá-lo enquanto saber não científico (por isso devendo ser traduzido para uma linguagem científica).

Portanto é preciso compreender os princípios que estruturam o saber da tradição, estabelecendo certo diálogo com o conhecimento elaborado pelo “pesquisador da ciência”. Essa aproximação torna possível tal afirmação: a mesma curiosidade que move os cientistas naturais formados nas universidades também impulsiona os intelectuais da tradição (ALMEIDA, 2010).

Ambos os intelectuais não estão em posições antagônicas, mas se diferenciam por utilizar estratégias cognitivas díspares, não excludentes reciprocamente. Sabendo que o “pesquisador da ciência” está mais distante do objeto de experimentação, procurando construir postulados com parâmetros que levem a um conhecimento objetivado, enquanto o “intelectual da tradição” opera com uma proximidade do objeto experimentado. O primeiro trabalha no laboratório acadêmico, o outro no laboratório da mata. O “pesquisador da ciência” prima pelas técnicas investigativas, longe de impossibilidades

ou surpresas no processo de elaboração do seu estudo, ou seja, com um projeto previamente definido, já o “intelectual da tradição” atua como *bricoleur*, dispensando um projeto construído anteriormente, fazendo uso de objetos que estão ao seu alcance, os quais irão adquirir uma organização complexa (ampliada) ao término da análise.

Essa outra proposta epistemológica abarca o processo de dessacralização dos saberes, seja ele científico ou da tradição, pois esse processo culminará na construção de uma ciência aberta, capaz de estar em constante auto-organização, bem como uma nova concepção de cultura e sociedade.

Juntamente com essa dessacralização Almeida (2010) defende que a pluralidade social e cultural só se concretizará mediante a consolidação de uma ecologia dos conhecimentos:

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. (ALMEIDA, 2010, p. 151).

Esta ecologia traz em sua estrutura pressupostos que igualam a limitação analítica entre os saberes, distinguindo-os, mas não os separando. Estando os intelectuais, sejam da mata ou do laboratório, em posições de igualdade, podendo dialogar, tomando como referência elementos que constituem seus saberes e cosmovisões.

## DIÁLOGOS POSSÍVEIS

Mediante um novo paradigma, um novo modo de reler os já existentes, há discussões intermináveis sobre a origem da vida, origem da consciência, da sexualidade, da linguagem, todas com respostas incertas, mas que procuram apresentar consensos que nos tornem conscientes de nossa capacidade enquanto humanidade e nos faça responsáveis das consequências de nossos conhecimentos e escolhas.

Há muitas maneiras de refazermos a narrativa da saga da humanidade sobre o planeta Terra. Diante delas, o olhar da ciência é mítico, ficcional, abstrato e especulativo. Ainda há muito o que se ignora. Entre tantas maneiras de contar, a produção de conhecimento assinalada pelo contexto sócio-histórico-cultural vai delineando as mais convenientes e prováveis. Em qualquer época, uma pergunta deve nortear o caminho da ciência: Quais as narrativas nos permitem imaginar um mundo melhor? Para tanto, é necessário recontar os começos: Para Michel Serres:

O grande relato se desdobra sob nossos olhos desde que aprendemos a decifrar aqueles da natureza, gravados sobre ou dentro das radiações cósmicas, o brilho das estrelas, o peso dos átomos, os extratos terrestres, os fósseis e as moléculas. Como começamos a ler, a livro aberto, nessas coisas tácitas, inertes ou vivas, nosso tempo contemporâneo se dobra a seus traços, ilegíveis no decorrer da história; ela abriu uma fenda que devemos atravessar. (SERRES, 2015, p. 31-32).

Porque não há conexão entre o que somos e o que fomos, é preciso contar uma história, para que algo aconteça, para que alguma coisa se explique, ou que um nascimento surja. A cada nascimento vêm as perguntas: Quem é você? Quem sou eu? Quem somos nós? Essa resposta pode se dá pela via dos impulsos, dos desejos, dos afetos ou do imperativo da própria vida.

António Damásio, professor de psicologia, filosofia e neurociência procurou decifração no mundo das emoções e sentimentos enquanto forças motrizes para entender o que somos e como construímos coletivamente as atividades culturais. Inicialmente suas investigações passam pelas contribuições da perspectiva biológica, ou mais apropriadamente, por uma perspectiva do contar a história da humanidade que possa reconhecer nossa realidade biológica e os mecanismos de regulação da vida. Para começar a narrar essa trilha, Damásio associa os sentimentos humanos ao mecanismo da homeostase e com isso reforça as relações entre natureza e cultura.

Nessa simbiose, pode-se afirmar que a necessidade de lidar com o sofrimento faz com que a humanidade mergulhe nessa viagem aventureira de fazer arte, literatura, música, dança e, sobretudo, na satisfação de contar histórias, nossos casos de amor e de perda.

Nessa aventura, relatamos sentimentos de idas e partidas, de retornos e reencontros:

Sim, não cessamos de partir, de nos deixar, abandonar, de esquecer, de nos esquecer, cada um seguindo para seu lado, até o momento terminal e inaugural em que, tendo marcado com seus artilhos e suas esperanças, choros e algumas infâmias todo o espaço terrestre do planeta diante de si, a humanidade retorna a si. (SERRES, 2015, p. 23).

Para Damásio, faz parte da poesia da vida narrar o mundo natural, em descobrir as raízes humanas na biologia não humana, este percurso esquecido não diminui a condição e a compreensão do que somos. De modo que a reação ao sofrimento, aos estímulos, não começa quando o ser humano tenta entender seus problemas e procurar compensações para os mesmos. Muito menos quando inventa organização social ou crenças religiosas. Antes de tudo isso, aparecem em cena a homeostase e os sentimentos.

O cientista português assegura que as tendências de comportamentos têm bases naturais que se podem verificar nas formas mais simples de vida, tal como a bactéria, forma mais antiga de vida surgida há quatro bilhões de anos. Na bactéria já operam as regras da homeostase que complexificam suas propriedades químicas.

As condutas bacterianas são variáveis e testáveis cientificamente, entre elas, respostas dos grupos a ataques gerais reagindo pela força do número e obedecendo ao princípio da mínima ação. Isto não iguala o comportamento das bactérias à complexidade das regras de associação humana, da aplicação da justiça ou da classificação de grupos entre amigos e inimigos. Porém, os princípios de cooperação e de luta são tendências naturais que estão presentes em numerosas formas de vida e não exclusivamente na consciência humana. O que acontece é que os humanos usaram seus recursos intelectuais para inventar uma variedade de respostas.

Do mesmo modo, sofrimento e prosperidade são dois pares dialógicos que se encontram nesse espectro de aspectos primordiais da vida e da cultura. Além desses sentimentos, podemos atribuir papéis às

[...] experiências de afetos relacionadas a desejos fundamentais – fome, desejo sexual, companheirismo social – ou a medo, raiva, ânsia de poder e prestígio, ódio, impulso de destruir oponentes e todo o que eles possuíam ou coletavam. De fato, encontramos afeto por trás de muitos aspectos da sociabilidade, guiando a constituição de grupos grandes e pequenos e manifestando-se nos laços que indivíduos criaram em torno de seus desejos [...]. (DAMÁSIO, 2008, p. 25-26).

Para compreendermos a relação entre homeostase e sentimentos, primeiramente precisamos entender a homeostase enquanto “conjunto fundamental de operação no cerne das vidas” (DAMÁSIO, 2008, p. 35) e os sentimentos enquanto “experiências subjetivas dos estados da vida” (DAMÁSIO, 2008, p. 35). De maneira geral, as condições para a realização da homeostase acontecem por meio de dois eventos cruciais, as condições/percepções do mundo interno e as condições do ambiente no organismo. Nos organismos humanos, os sentimentos comunicam à mente, com muito sucesso, e prescindindo o uso da palavra, a direção dos processos da vida no corpo. Os sentimentos são “resultado de uma parceria cooperativa entre o corpo e o cérebro que interage por meio de moléculas químicas livres e vias nervosas” (DAMÁSIO, 2008, p. 20).

A diferença entre sentimentos e homeostase é, portanto, que esta última permite a cada organismo vivo, mesmo que desprovido de mente, perdurar e prevalecer à morte. No caso dos organismos dotados de mente consciente “os sentimentos são os representantes mentais da homeostase” (DAMÁSIO, 2008, p. 36). Não é à toa que o cérebro se torna a referência orgânica da capacidade de manipular símbolos.

No seu trabalho de regulação equilibrada da vida, a homeostase garante os processos de sobrevivência e prosperidade. Presente na explicação biológica, a homeostase está no cerne de diversos fenômenos como a evolução da espécie e o desenvolvimento do aparelho genético. Porém, os afetos e os sentimentos são pouco considerados no campo dos fenômenos culturais. Mas, provavelmente,

Quando temos um momento de introspecção e buscamos na mente o modo como seria aconselhável agir, encontramos ‘pressentimentos e tendências’, que são inspirados por sentimentos ou que são sentimentos. Com delicadeza ou com ímpeto, esses sentimentos guiam nossos pensamentos e ações em certa direção, constituindo o andaime para as elaborações do intelecto e até mesmo sugerindo justificativa para nossas ações – por exemplo, acolher e proteger quem nos ajuda quando necessitamos, rejeitar quem é indiferente aos nossos problemas, punir quem nos abandona ou nos trai. (DAMÁSIO, 2008, p. 31).

Por meio da linguagem e do manejo das relações de poder e de grupo, a cultura atende às mesmas regras fundamentais da vida. Entre o começo e a evolução atual da biologia humana, há um salto temporal nessa síntese explicativa do pensamento de

Damásio favorecida pelo limite de páginas que por ora se impõe. Mas há algumas questões indispensáveis para prosseguirmos em nosso percurso é sobre a regulação da vida, ela se dá de modo consciente ou não-deliberado? É espontânea, aleatória ou segue uma programação estrutural? Como ocorrem os mecanismos desestabilizadores da vida? Qual o sentido biológico e subjetivo da morte?

## O SENTIDO DA VIDA E DA MORTE

Recorremos a Humberto Maturana e Francisco Varela (1997) para evocar o conceito de *autopoiese* como centro da dinâmica constitutiva dos seres vivos. No prefácio à terceira edição do livro *De Máquinas a Seres Vivos. Autopoiese – a organização do vivo*, Humberto Maturana declara que a gestação deste conceito surgiu com o fito de responder à pergunta científica de como começa a vida na terra e como tem se conservado até hoje. Sua resposta filosófica para esta questão é a de que “a vida não tem sentido fora de si mesma” (ROMESÍN; GARCÍA, 1997, p. 12), e portanto, “o ser humano é resultado de uma dinâmica não proposital” (ROMESÍN; GARCÍA, 1997, p. 12).

Acerca da origem do fenômeno biológico, este pesquisador nos auxilia a pensar a caracterização dos sistemas vivos por meio de uma dinâmica autônoma e relacional, eles são resultado de um conjunto de fatores. Enquanto sistema autorreferido os seres vivos resultam da “conservação da circularidade produtiva de todos seus componentes” (ROMESÍN; GARCÍA, 1997, p. 14). é esta dinâmica autossustentável que constitui sua autonomia. Por seu turno, o autor apresenta o argumento de que “[...] todos os fenômenos biológicos resultaram, direta ou indiretamente, como consequência de diferentes contingências históricas na realização da *autopoiese* de pelo menos um ser vivo” (ROMESÍN; GARCÍA, 1997, p. 23). Assim, todas as características do que é vivo na terra se dão como resultado de sua autofabricação, sua *autopoiese*, de modo que não previsto exterior ao próprio organismo opera como característica própria do seu viver.

Na extrapolação da metáfora dos sistemas vivos para as organizações humanas, Maturana (1997) afirma que o viver humano tem lugar na relação com o outro, “na responsabilidade e liberdade como formas de conviver, e nessa relação ocorrem também as emoções: como modos de conduta relacional com o outro e ao outro”. (ROMESÍN; GARCÍA, 1997, p. 33).

Apesar das ressalvas quanto à extensão do conceito de *autopoiese* em associação à constituição do humano e cultural, Francisco Varela afirma que:

A constituição da *autopoiese* como continuidade é outra: trata-se de tomar a sério o fato de que a *autopoiese* procura por a autonomia do ser vivo no centro da caracterização da biologia, e abre ao mesmo tempo a possibilidade de considerar os seres vivos como dotados de capacidade interpretativa desde sua origem própria. Quer dizer que permite ver que o fenômeno interpretativo é contínuo desde a origem até sua manifestação humana. (ROMESÍN; GARCÍA, 1997, p.53).

Aplicada ao domínio do desenvolvimento cultural e humano a *autopoiese* abre espaço para as especulações sobre o fenômeno interpretativo da vida, tendo que “o homem e a vida são as condições de possibilidade de significado e dos mundos em que vivemos” (ROMESÍN; GARCÍA, 1997, p. 60).

Sobre a interpretação da vida, Freud (2016) traz uma leitura singular no escrito *Além do Princípio do Prazer* (1920), em que promove uma explicação sobre a vida na interface entre os sistemas psíquico e o biológico. Primeiramente esboça a conhecida tópica do sistema psíquico: Consciente (Cs), Pré-Consciente (P – Cs) e Inconsciente (Ic), onde se tem que o Consciente (Cs) é um mecanismo específico de percepções de excitações internas e externas responsáveis pelas sensações de prazer e desprazer. Esse sistema consciente seria contrário à memória, pois as marcas do vivido se dissipam no fenômeno da conscientização.

A fim de aprofundar sua investigação sobre o sistema psíquico, Freud lança mão da aproximação entre a consciência e o organismo vivo:

Imaginemos o organismo vivo em sua maior simplificação possível, sob a forma de uma vesícula indiferenciada de substância estimulável; então sua superfície voltada para o mundo exterior é diferenciada pela sua própria posição e serve como órgão receptor de estímulos. A embriologia como repetição da história evolutiva também mostra realmente que o sistema nervoso central provém do ectoderma, e o córtex cerebral cinzento ainda é um derivado da superfície primitiva e poderia ter assumido qualidades essenciais dela por via hereditária. Seria facilmente imaginável, então, que o choque incessante dos estímulos externos na superfície da vesícula modificasse sua substância de maneira permanente até uma certa profundidade, de modo que seu processo excitatório transcorresse de maneira distinta do que em camadas mais profundas. Formar-se-ia assim um córtex que por fim está tão marcado pelo efeito dos estímulos que ele oferece as condições mais favoráveis à sua recepção e não é suscetível de modificação adicional. (FREUD, 2016, p. 49).

O sistema consciente (Cs) seria esse “órgão” capaz de resistir aos sucessivos estímulos externos sem suscetibilidade aos efeitos desses estímulos. A consciência surge quando é possível dar passagem à excitação sem necessariamente passar por modificações permanentes. Essa substância primeira, submetida a intensas energias seria “fulminada” se não se dotasse da proteção contra estímulos. Sua superfície mais externa abandona a estrutura específica das coisas vivas e tona-se de certa maneira inorgânica. Em outras palavras, a camada mais externa morre para dar vida às camadas mais profundas.

Para Freud (2016), o mecanismo de proteção e toda a energia dispendida nele é muito mais importante que o mecanismo de recepção. Assim, os próprios órgãos sensoriais assimilam pequenas quantidades de estímulos externos. No entanto, o aparelho psíquico tem uma característica diferenciada, porque este recebe energia de fora e de dentro. Sua posição para receber excitações de dentro e de fora torna-se determinante em sua caracterização, com sofisticada proteção para o que vem de fora, mas sem proteção para o que vem de dentro. Ou seja, não temos proteção de nós mesmos, contra nossa própria dinâmica, então admitimos a tendência de não tratar como se agisse de dentro o desprazer que vem de nós e o atribuímos a qualquer fenômeno exterior. Esse seria o mecanismo psíquico da projeção.

Algo que precisamos compreender sobre o impulso da vida é que “a energia que flui para dentro do aparelho psíquico consiste numa passagem do estado de livre fluxo ao estado de repouso” (FREUD, 2016, p.55). Outra novidade da explicação de Freud é que as moções de impulsos partem do sistema inconsciente e não do consciente. Essa realidade leva a uma independência entre os mecanismos de controle das excitações e a percepção de sentidos de prazer, sendo que o princípio do prazer ocorre pela repetição e o reencontro com a identidade. Este dilema se traduz na seguinte questão levantada por Freud: “De que maneira o impulsional se relaciona com a compulsão à repetição?” (FREUD, 2016, p.62). Freud defende a ideia de que os impulsos procuram restabelecer um estado anterior:

Um impulso seria, portanto, uma pressão, inerente às coisas orgânicas vivas, para restabelecer um estado anterior ao qual essas coisas vivas precisaram renunciar sob a influência de forças perturbadoras externas; seria uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quisermos, a expressão da inércia na vida orgânica. Essa concepção do impulso soa estranha, pois nos acostumamos a ver nele o fator que impele à modificação e ao desenvolvimento, e agora devemos reconhecer nele precisamente o oposto, a expressão da natureza conservadora do que é vivo. (FREUD, 2016, p. 62).

Nesta relação entre o vivo e o meio-ambiente, seria então o psiquismo humano mais conservador e resistente às influências externas. Assim, se todos os impulsos orgânicos são conservadores, são ao mesmo tempo,

[...] orientados para a regressão, para o estabelecimento de coisas anteriores, então devemos colocar os sucessos do desenvolvimento orgânico na conta de influências externas, perturbadoras e desviantes. Desde seu início o ser vivo elementar não teria querido se modificar; teria, sob condições imutáveis, repetido sempre o mesmo curso de vida. Mas, em última análise, deve ter sido a história do desenvolvimento de nossa Terra e sua relação com o Sol que deixou sua marca no desenvolvimento de todos os organismos. Os impulsos orgânicos conservadores acolheram cada uma dessas modificações impostas ao seu curso de vida e as guardaram para fins de repetição, tendo assim de dar a impressão enganosa de forças que aspiram por modificação e progresso, enquanto apenas almejam atingir uma meta antiga por caminhos antigos. (FREUD, 2016, p. 63).

Nesse ponto, deparamo-nos com a mesma questão de Maturana e Varela (1997), a origem da vida. Mas nesse caso, Freud investiga como isso ocorre em termos interpretativos na consciência, por meio de certa camada da matéria viva. A conclusão a que o psicanalista chegará é de que para o primeiro impulso da vida é mais fácil procurar o caminho da morte do que atravessar o longo caminho vital desconhecido. De modo que, a sobrevivência como fenômeno da vida nada mais é do que longos rodeios até atingir a meta inicial e final que é a morte. A vida é estranha à própria vida, ela é impulsionada por algo que a ela mesma é contrária.

Em termos de cultura humana, poder e busca por reconhecimento são subterfúgios para manter distante a possibilidade da morte biológica, em termos de subjetivismo “o que resta é que o organismo quer morrer apenas à sua maneira”. (FREUD, 2016, p. 68). A

imortalidade é apenas a ideia que preenche o percurso entre a vida e a morte. O impulso de morte é a grande descoberta de Freud.

Com isso, podemos crer que o impulso de morte seria mais eficiente que a homeostase no seu afincado de preservação da vida. É bem verdade que a homeostase é um aspecto positivamente definidor da existência, é um esforço para preservar o ser e este esforço através do qual cada coisa tende a se preservar nada mais é que a própria essência da homeostase. Há no argumento de Damasio, algo que é contrário ao impulso da morte que afirma e justifica a própria vida. Porém, há um aspecto da homeostase que coincide com as constatações de Freud, é que seu trabalho de combater a desordem e manter a ordem só obtém sucesso porque encontra de modo muito eficiente, um estado estacionário. Seria esse estado estacionário similar ao estado de repouso?

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A vida, a consciência, a língua, as principais referências do humano, não sabem dizer ao certo sobre seu nascimento, talvez por isso: “Quanto mais dura a coisa, mais profunda a sua amnésia” (SERRES, 2015, p. 15). O humano se faz em relatos de si, de memórias, de esquecimentos, de viagens, de perdas, de abandonos, de desconhecidos. Em tudo, a fragilidade comanda, o inesperado e o não-objetivo operam. Por todas essas condições, que são também de nossa natureza, decidimos que o amor passionai seria a única forma de nos ligarmos e permanecermos vivos. A parte esquecida de nós permanece e continuamos a procurar por ela, seja no velho ou no novo que se desdobram.

Mais do que uma alternativa epistemológica, compreender o homem enquanto animal complexo é construir novos parâmetros para as relações sociais, estabelecendo outros mecanismos de produção e interação cultural. O homem que produziu um extenso saber em um âmbito não acadêmico poderá dialogar com o cientista que possui um saber acadêmico efetivado.

Desta interação surgirão propostas políticas que congregarão pessoas, uma vez que juntamente com a disjunção dos fenômenos, a ciência moderna também segrega os indivíduos. Principalmente porque o conhecimento é tido como uma importante ferramenta de dominação.

Outra maneira de apreender traz inevitavelmente distintas alternativas de sentir e conceber o outro em sua inteireza...

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição**. São Paulo: Livraria da Física, 2010.

ALMEIDA, Maria da Conceição de. “Método complexo e desafios da pesquisa”. *In*: ALMEIDA, Maria da Conceição de. **Cultura e pensamento complexo**. Natal, RN: EDUFRN, 2009.

CYRULNIK, Boris. **Memória de macaco e palavras de homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

DAMÁSIO, António. **A Estranha ordem das coisas**. As origens biológicas dos sentimentos e da cultura. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio do Prazer**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2016. (Coleção L&PM Pocket).

LÉVI-STRAUSS, Claude. Natureza e cultura. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A ciência do concreto. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1986.

MORIN, Edgar. **A cabeça bem-feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

MORIN, Edgar. **Amor Poesia Sabedoria**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

RAMESÍN, Humberto Maturana; GARCÍA, Francisco Varela. **De Máquinas e Seres Vivos**. Autopoiese – a organização do vivo. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

SERRES, Michel. **Narrativas do Humanismo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.