

EPISTEMOLOGIA EVOLUTIVA, ETNOCIÊNCIA E ÉTICA: ENSAIO PARA UMA ECOLOGIA DO CONHECIMENTO

por

Marina Prieto Afonso Lencastre*

Resumo: O presente artigo faz a apresentação de aspectos da epistemologia evolutiva, desenvolvendo a sua relação com a antropologia cognitiva, a etnociência e a ética.

Summary: The paper presents some aspects of evolutionary epistemology, developing their relation to cognitive anthropology, ethnoscience and ethics.

1. EPISTEMOLOGIA EVOLUTIVA E REALISMO CRÍTICO

A epistemologia evolutiva corresponde a um programa de investigação amplo e multiparadigmático (W. Callebaut, R. Pinxten, 1987), que procura compreender a articulação das condições biológicas do conhecimento, com as suas condições sociais e simbólicas. O seu ponto de partida naturalista e comparado apoia-se sobre a hipótese de que os seres vivos são sistemas de conhecimento e de que as formas biológicas de conhecimento partilham alguns elementos comuns (F. Vandamme, 1987). Assim, a existência de regimes cognitivos diferentes pode ser compreendida a partir de princípios potencialmente semelhantes em organismos filogeneticamente aparentados, e actualizados em nichos ecológicos diferentes; isto significa que a teoria permite a formulação de hipóteses comparadas, abrindo-se necessariamente à sua precisão segundo os grupos, e segundo as espécies. Assim, se podemos aplicar, à partida, a grelha selectiva e interactiva (epigenética) que resulta numa metodologia análoga para grupos eco-etológicos aparentados, essa apenas facultará a precisão preliminar dos *contextos conceptuais* a partir dos quais se definirá a problemática concreta. Esta última ver-se-á confrontada com os pontos de vista independentes da observação e da descrição fenomenológicas,

* Prof. Assoc. da FPCE da UP.

que ditarão a adequação, ou não, do conteúdo dos termos instrumentais às intuições do sujeito da ciência (Lencastre, 1999).

A epistemologia evolutiva permite-nos interrogar a raiz biopsicológica de alguns processos da consciência humana e de algumas das intuições que sustentam espontaneamente o conhecimento do sujeito, na sua relação com o meio. Ela interessa-se pelas estratégias perceptivas/motoras, linguísticas, formais e imaginativas entre o sujeito e o seu meio, partindo da ideia de que a mente humana evoluiu a partir de experiências passadas até chegar às aptidões presentes (Dennet, 2001). Neste processo, interessa-se pelas estratégias de aprender, mas também pela necessidade de comunicar, pelo uso da linguagem descritiva e argumentativa, pela urgência do consenso intersubjectivo, pela crítica. Esta perspectiva é indissociável da ideia de que o mundo material existe em si mesmo e induz a produção de saberes necessários para a vida humana. Estes saberes derivam, entre outros, de processos biocognitivos que gerarão diversas formas mais ou menos aparentadas de relação ao real e ao imaginário¹ Esta epistemologia relaciona-se com a epistemologia genética de Piaget (L. Apostel, 1987) que corresponde a uma descrição sobre a interacção entre o organismo e os objectos, e o conhecimento que resulta dessa relação². No entanto, alguns trabalhos recentes orientam-se no sentido de mostrar que certos elementos dos estádios identificados por Piaget durante o desenvolvimento cognitivo da criança parecem organizar-se mais precocemente, e levantam algumas questões novas não só sobre as competências precoces dos bebés e das crianças, como sobre o desenvolvimento cognitivo e linguístico na sua relação com aspectos inatos.

Trabalhos sobre as competências precoces do bebé mostram que este possui um tipo de percepção organizada sobre o mundo físico e social que o rodeia (J. Mehler, E. Dupoux, 1990). As experiências de associação intermodal, que foram realizadas com bebés de três meses, mostram que estes não associam qualquer imagem a qualquer som: as associações facilmente estabelecidas correspondem a associações sensoriais fisicamente coerentes (Bahrick, 1988 in Mehler, Dupoux op. Cit.). Bebés muito pequenos parecem ser capazes de uma avaliação numérica correcta para conjuntos que comportam menos de quatro elementos (Treiber e Wilcox, 1984; Strays e Curtis, 1981 in *ibidem*), e antes dos cinco meses parecem reconhecer os objectos como entidades materiais densas, demonstrando agitação face a situações perceptivas que contradizem o princípio da substancialidade

¹ Sobre o parentesco entre a criação poética e a criação científica consultar, por exemplo, G. Thines, 2001.

² A epistemologia evolutiva aceita genericamente, para os organismos dotados de cérebros complexos, a interacção entre mecanismos filogenéticos da selecção individual e processos epigenéticos durante a ontogénese; não aceita, ao contrário da epistemologia biológica de J. Piaget, a existência de fenocópias a nível genético para explicar a fixação da informação adquirida.

(Baillargeon, 1987, in *ibidem*). A conservação do número de objectos também aparece mais cedo quando o critério de avaliação é o comportamento e não a resposta verbal. Assim, J. Mehler (1990) mostrou que quando a criança pode comer os bonbons da experiência, escolhe o conjunto com mais elementos, e não o conjunto mais comprido (mas com menos elementos), que geralmente escolhe quando é interrogada.

Premack (1993) mostrou também que é possível reconhecer a existência de um certo tipo de expectativas em bebés muito pequenos relativamente aos modos de acção de um objecto sobre o outro, conforme estes são ou não por ele dotados de intenção. Os critérios utilizados pelos investigadores para medirem o interesse, a estranheza e a habituação do recém-nascido às situações apresentadas consiste na orientação do olhar, no nível de atenção e no índice de sucção de uma tetina artificial. O bebé distingue os objectos dotados de intenção quando estes são capazes de se moverem e de pararem por si próprios num ecrã, enquanto que os objectos não dotados de intenção deverão ser acompanhados e/ou impulsionados por outros objectos. A reacção do bebé muito pequeno a situações experimentais de interacção entre os objectos varia segundo estas atribuições, e segundo as expectativas de congruência, simultaneamente sociais e formais, que o bebé apresenta face à situação percebida. Já em 1951 Michotte realizara experiências análogas sobre a atribuição causal em adultos, mostrando que pequenas variações na localização, na deslocação e na velocidade relativa de diferentes objectos num ecrã determinavam a percepção de objectos 'animados' e 'inanimados', e a percepção amodal de relações de causalidade simples, de coexistência não causal e de movimento intencional.

As ilusões visuais correspondem portanto a uma área de investigação em que é tangível a existência de leis internas organizando a percepção. A discrepância entre a simplicidade da imagem retiniana e a riqueza com que *vemos* a realidade exterior mostra que a constituição subjectiva desta última depende de um conjunto de informações internas, integradas segundo esquemas que se ajustam em função da experiência. A Psicologia da Forma (Gestalt) dedicou-se ao estudo das formas aparentes, nomeadamente com os trabalhos de Wertheimer, Koehler e Koffka cujos resultados experimentais sobre os princípios gerais da organização perceptiva foram determinantes para a crítica ao associacionismo molecularista do behaviorismo da época. Para estes autores, a experiência subjectiva (fenomenal) dos sujeitos experimentais equivalia ao ponto de partida válido para o estudo da experiência perceptiva; posteriormente, a lei do isomorfismo psicofísico de Koehler, que tentou explicar a importância da percepção subjectiva através da coincidência de formas internas e externas, gerou críticas ao modelo gestaltista, sem que a sua influência tenha sido rejeitada, nomeadamente pelos trabalhos que se desenvolveriam na psicologia comparada de inspiração fenomenológica (Thinès,

1966, 1978, 1991). De facto, é interessante notar que algumas destas ilusões visuais, tradicionalmente estudadas pela Psicologia da Forma, foram igualmente encontradas em certos animais, o que aponta para a existência de leis de estruturação formal da percepção que são comuns. Uma das experiências mais conhecidas é a de Révész (1924 in Thinès, 1966), que mostra através do condicionamento alimentar clássico a duas figuras de tamanho diferente, que as galinhas discriminam os tamanhos das figuras testadas no mesmo sentido ilusório que os seres humanos. Outras ilusões óptico-geométricas foram utilizadas com peixes, e as experiências mostraram que na maioria das vezes, os animais reagem no mesmo sentido perceptivo que os humanos. O movimento aparente conseguido através da manipulação da posição relativa, assim como do tempo de exposição à luz, mostraram também que é possível induzir a percepção subjectiva de movimento na ausência de qualquer deslocação real.

Premack (1993) mostrou ainda que a existência de certas 'crenças' tenazes nas crianças, ou seja, a existência de associação persistente entre duas ordens de avaliações (por exemplo bom e belo) poderá sustentar a orientação das avaliações normativas futuras (no campo da ética e da estética, por exemplo). Esta normatividade poderá ocorrer tanto no campo social como no campo epistémico, seja pelo desvio da influência social nas comunidades de saber, seja pela associação, aparentemente tenaz também, entre o 'belo' e o 'verdadeiro' (ver mais à frente os comentários de Bishop sobre esta questão). É claro que os processos sociais que estão na origem da produção e generalização dos saberes legítimos dependem de muitos outros factores que orientarão, modelarão ou inverterão as associações mais antigas. O trabalho de investigação sobre os processos sociais na ciência que é realizado pela antropologia e pela sociologia da ciência (ver, por exemplo, a obra de B. Latour, 1994; I. Stengers, 1997, 2000; J.M. Lévy-Leblond, 1996, entre outros) mostra como certos aspectos da produção/legitimação do conhecimento se ligam a aspectos sociais e culturais mais vastos. Seria interessante associarem-se à etologia cultural que estuda o comportamento humano em contexto institucional. De facto, aspectos sociais como a necessidade afiliativa e de integração grupal e a consequente urgência de consenso inter-subjectivo, a influência social ligada à ocorrência de diferentes expressões da dominância (verbal, estatutária, etc) assim como processos competitivos de tendência normativa, subentendem em muitos casos a orientação dada a determinada investigação ou o modo como os resultados são apresentados. Os procedimentos verificacionistas dentro de uma mesma área disciplinar podem corresponder tanto às necessidades de congruência cognitiva, como a reforços das teorias dessa área, afirmando-a face a outras. Do mesmo modo, a utilização da língua natural, mesmo quando se trata de investigação experimental de ponta, conserva a vitalidade e fecundidade do pensamento, em acção (J.M. Lévy-Leblond, 1996), mostrando que na ciência,

como noutras áreas do pensamento humano, operam mecanismos psicolinguísticos semelhantes.

Assim, a epistemologia evolutiva interessa-se pelos modos espontâneos de conhecer os objectos do mundo material, e pela maneira como estes modos produzem e complexificam áreas particulares de conhecimento. Ela interessa-se pelas intuições topológicas, temporais, inferenciais, causais e sociais a um nível *meso-cósmico*, isto é, ao nível da percepção e da acção sobre um mundo médio (nem micro nem macroscópico; Vollmer, 1987). Este mundo médio é o mundo antropológico, o mundo da vida humana. No entanto, a teoria da selecção natural na qual se baseia revela-se altamente insuficiente para, por si só, explicar por exemplo a “irrazoável eficácia da matemática” (Castoriadis, 1999) em coincidir com o mundo físico. De facto, a validade epistémica da reconstrução cognitiva interna não pode ser avaliada pela simples sobrevivência (selecção) do organismo que a apresenta. A reconstrução cognitiva produz, para além do acto de sobrevivência, uma necessidade interna não intencionalizada (não contida na intenção original de sobrevivência) que lhe advém do estatuto performativo particular que institui: no caso da matemática, o estatuto do conhecimento “objectivo” (universalizável – ver o exemplo dos números primos apresentado por Popper, 1997)³ relativamente ao estatuto do conhecimento “subjectivo” (da sobrevivência ecosocial, que é sempre localizado). De facto, a sobrevivência depende, em muitos casos, de circunstâncias oportunistas que podem incluir certos erros cognitivos. Não é de esperar, no entanto, que estes erros se perpetuem, sob pena de desadaptação do organismo. No ser humano, este mesmo raciocínio pode ser aplicado a certos saberes locais que são relativos à vida material e social, o que levanta interessantes questões sobre a *indexação de verdade* (Santos, 1997) dos saberes antropológicos e sobre a constituição de critérios epistemológicos transculturais susceptíveis de serem utilizados numa análise cultural comparada.

A epistemologia evolutiva, ao pressupôr o conhecimento como sinergia biocognitiva entre o organismo e o meio, concebe o saber científico como *uma determinada modalidade epistémica* resultando da mente humana inscrita num corpo e numa comunidade social, do mundo material e de uma atitude performativa genericamente partilhada pela comunidade científica (os métodos da ciência). Assim, os resultados específicos que produz, reflectem a relação dessa atitude com essas realidades. A especificidade da epistemologia evolutiva consiste em situar a ciência (e os seus métodos) num contexto histórico e cognitivo particular, relacionando-a com outras dinâmicas de conhecimento igualmente estruturantes da condição humana. Não se pronuncia em princípio sobre a *verdade intrínseca*

³ Este é o sentido dos objectos do Mundo 3 de Popper.

das asserções científicas. De facto, a coincidência entre os algoritmos cognitivos humanos com registos de materialidade afastados dos cenários antropogénicos (registos da física microscópica, da física relativista, da moderna astronomia) permanece um mistério para a ciência e para a filosofia do conhecimento. Não se exclui deste cenário a coincidência, igualmente misteriosa, entre certas intuições profundas do ser humano (intuições filosóficas, poéticas, místicas...) com realidades fundamentais para a vida individual e colectiva. Mas a epistemologia evolutiva pronuncia-se sobre alguns dos processos cognitivos que sustentam a produção de conhecimentos, assim como sobre a sensação subjectiva de evidência que os acompanha. Neste contexto, esta epistemologia estabelece a diferença entre o que chama de realismo *ingénuo* (ou subjectivo), e o realismo *crítico* (ou objectivo).

Bishop (1975) escreve a este propósito: “a experiência subjectiva (ou o nosso mundo fenomenal) pode entender-se como a ‘informação’ contida na totalidade dos nossos estados de preparação (*readiness*) comportamentais. Dito de outro modo, o mundo fenomenal de qualquer sujeito encontra-se numa relação de correspondência com a realidade objectiva (material), à qual corresponde mais ou menos exactamente, mas sem lhe ser idêntico, de forma alguma... A dicotomia crítico-realista entre mundo objectivo e mundo subjectivo é indispensável desde o instante em que queremos tratar de maneira teórica o conceito de ‘falsa informação’ como por exemplo, no caso de uma ilusão de óptica ou de qualquer erro cognitivo... Portanto, é vital para o sujeito dispôr, no seu mundo fenomenal, de índices que lhe indiquem em que casos há boas razões para supor que a representação cognitiva é exacta... Em termos de psicologia da forma, os problemas não resolvidos aparecem como ‘estruturas imperfeitas’: são estruturas às quais faltam algumas partes, ou em que algumas partes se contradizem... No decurso do pensamento produtivo, observamos bruscos esforços de equilíbrio, e são estes ganhos súbitos de equilíbrio e de harmonia que se encontram reflectidos emocionalmente na experiência do ‘Ah’... este efeito é a verdade da cognição: ‘verdade’ no sentido crítico-realista de adaptação óptima das estruturas cognitivas à realidade objectiva. Neste sentido, podemos dizer que, enquanto a verdade é o efeito (da adequação) objectiva do pensamento, a experiência da evidência é o seu efeito subjectivo. A evidência nasce, como vimos, do equilíbrio estrutural, da harmonia e da ordem, que em última análise são categorias estéticas em vez de categorias epistemológicas. Mas, de acordo com a maneira como o nosso sistema cognitivo é construído, a beleza parece ser considerada como conduzindo à verdade... ‘verdadeiro’ e ‘belo’ são conceitos intermutáveis, sinónimos, que tendem um para o outro, em caso de insuficiência verbal, em direcção a um mesmo Inexprimível. O único aborrecimento é que esta fórmula (pode) encobrir um realismo ingénuo, quer dizer, um realismo que confunde correlação e identidade.” (ibid, p. 333, 335)

Assim, se o crivo da experiência comum é fundamental para a construção daquilo que Bishop chama de formas de realismo ingénuo, ela não é suficiente para a construção de formas de conhecimento universalizável, como o conhecimento científico. Deste modo é possível falar de uma *semântica* informacional na ciência, que corresponde ao resultado da avaliação crítica de ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ susceptível de ser feita a propósito de experiências perceptivas na origem de formações epistémicas. Um exemplo retirado uma vez mais do campo das ilusões ópticas ligadas ao movimento, permitirá compreender esta afirmação: o ser humano apresenta uma série de movimentos oculares involuntários que são controlados pelo vestibulo e que correspondem a movimentos reaccionais ao movimento do corpo. Se o organismo humano for colocado numa situação artificial de aceleração lateral linear, os olhos apresentarão uma adaptação reflexa (reflexos oculares vestibulares) que, para ser adaptativa e permitir manter a estabilidade da imagem retiniana, deveria corresponder a um deslocamento lateral dos olhos. No entanto, a reacção ocular consiste numa inclinação estável em torno do eixo óptico, apesar da ausência de inclinação lateral do corpo. A reacção ocular adaptativa nesta condição não corresponde ao movimento real do corpo. Pode-se portanto dizer que o organismo ‘interpretou’ erradamente o movimento linear lateral como uma inclinação estável do corpo – de facto a aceleração lateral interferiu com a força gravitacional para provocar uma deflexão dos otólitos que é equivalente a uma inclinação do corpo. Assim, a informação contida no movimento ocular sobre a situação espacial do corpo é falsa (Bishop, op. Cit., p. 332). Acrescentemos, ainda, que a distinção entre realismo ingénuo e crítico é contextual isto é, ela depende da quantidade e da qualidade do conhecimento estabelecido pela comunidade de saber; a sua relação estrutura-se, em larga medida, sobre processos interpretativos ligados à experiência e à linguagem.

Teoria do objecto e teoria do sujeito compõem assim as duas vertentes desta epistemologia complexa que trabalha tanto ao nível empírico, sobre os objectos e os sujeitos, como na interface emergencial dos efeitos epistémicos que nascem dessa relação. “Um dos charmes da epistemologia evolutiva é ser auto-reflexiva” (in Callebaut, Pinxten, 1987) isto é, em tomar o conhecimento como um fenómeno empírico susceptível de alimentar a compreensão e a modificação dos seus próprios modelos. Os resultados do conhecimento balancam assim entre certas modalidades cognitivas próprias ao sujeito que está confrontado com os objectos e a maneira como este confronto é gerador de conjecturas e de saberes espaço-temporais validados. Este tipo de realismo *temperado* concebe o conhecimento como uma emergência interna de formas resultando dos modos de relação do corpo e da mente, em ligação com os objectos do mundo externo; ele aceita explicitamente a história (memória) do corpo e as suas ligações com o sistema nervoso central, assim como a existência objectiva do mundo material.

A perspectiva da epistemologia evolutiva gera pontos de vista multidisciplinares e multiculturais sobre os saberes, na medida em que resulta da aceitação de nichos eco-sócio-culturais distintos que, sem abandonarem o registo da espécie, estiveram na origem histórica e eco-social de formulações distintas de saber. Estas formulações resultam, simultaneamente, de processos de adaptação material e social, e de processos de subjectivização do mundo exterior, tornando-o em mundos culturalmente constituídos, cujos eixos estruturantes começamos lentamente a compreender. Esta parece ser uma das questões reincidentes da antropologia cognitiva contemporânea: reconhecendo, por um lado, a pertinência formativa das culturas na emergência da diversidade cultural, aceita, por outro lado, a intuição de que esta é suportada por uma estrutura neurobiológica e cognitiva semelhante⁴. Esta semelhança constitui a possibilidade de uma análise comparada dos saberes culturais, instituindo também a possibilidade de uma epistemologia comum.

2. EPISTEMOLOGIA EVOLUTIVA E ETNOCIÊNCIA: ANÁLISE COGNITIVA DO RELATIVISMO

A relação entre as competências culturalmente assentes e os mecanismos cognitivos subjacentes, foi desde muito cedo apreendida pela etnociência de inspiração cognitiva. Esta última corresponde a uma sub-disciplina da antropologia cultural cujo objectivo consiste em estudar os saberes (*knowledges*) que sustentam os comportamentos sociais dos membros de determinadas sociedades.

No seu início, a etnociência baseou-se numa analogia entre o código linguístico e o código cultural, pretendendo construir uma espécie de “gramática cultural” que considerava que as culturas eram constituídas por domínios cognitivos distintos, redutíveis à construção mental de objectos. Mais tarde, esta atitude mentalista complexificou-se com a re-entrada em cena da vida social como globalidade de significação, de onde emergiam atitudes de saber comuns e tena-

⁴ Coll., *Anthropologie et Cognition*, Journal des Anthropologues, n° 70, AFA, 1997. Este duplo registo de funcionamento do SNC leva a que se levantem questões difíceis no plano da *ética dos saberes*, junto de outras culturas e/ou junto de micro-culturas idiossincráticas. O *nomadismo intelectual* defendido por Isabelle Stengers (1997), assim como o *Parlamento das Coisas* de Bruno Latour (1994) consistem, no plano da ética dos saberes, em propostas de solução operatória que estabeleçam as redes de pertinência dos objectos no seio da multiculturalidade contemporânea. Eles reflectiriam, por outro lado, o modo como o objecto de saber é capturado pelas malhas do tecido social. Esta discussão serve para distinguir os *diferentes regimes das práxis* (teorias práticas) antropológicas (entre as quais a ciência, a ética e o senso comum – que, aliás, poderão igualmente transformar-se em objectos de interrogação científica, ética e do senso comum), e não significa a anulação da ciência como modo legítimo de saber.

zes, como certos saberes populares. Os anos seguintes foram dedicados à investigação dos processos de produção de saberes naturalistas populares implicados pela gestão e exploração do meio ambiente, acentuando a ligação entre as representações e as práticas. Um dos exemplos característicos deste tipo de estudos, consiste na análise dos modos e categorias de classificação dos elementos do meio natural. Assim, aos processos classificatórios dos elementos do meio natural – um dos objectos clássicos da etnociência – foram acrescentadas as relações sociais no interior das quais estes processos adquirem um sentido para o grupo.

É preciso observar que uma das maiores dificuldades com a qual esbarra a etnociência comparativa consiste na utilização da linguagem articulada para a comunicação das classes de ordem respectivas. Este facto complica substancialmente a procura dos mecanismos cognitivos comuns na origem dos processos de conhecimento, na medida em que o objecto conhecido se apresenta no interior de uma grande diversidade de denominações.

A linguagem é ela própria um sistema auto-produtivo a partir de registos linguísticos básicos (filo e ontogenéticos) que evoluem em função da história dos indivíduos e do grupo falante. Assim, a nomenclatura cultural não pode ser considerada como directamente ligada à percepção, na medida em que neste processo cognitivo, psicossocial e histórico, *não se mantém necessariamente uma ligação imediata entre a percepção e a linguagem*; esta última sofre processos etnohistóricos de contágio, generalização e transformação (D. Sperber, 1996) que a tornam num sistema independente dos locutores, ou seja, da sua motivação linguística original. No entanto, a ligação estruturante entre a percepção e a linguagem é visível em muitos casos, sendo essa a hipótese para os trabalhos de psicolinguística que se interessam pelo estudo da *motivação lexical* (ver por exemplo M. Johnson, 1987, 1993; G. Lakoff, 1987; Abreu e Lima, 2001 – no prelo).

O contexto neurobiológico e cognitivo que poderá estar na origem da relativa independência da linguagem e da percepção encontra uma interessante ache-ga com a investigação de M. S. Gazzaniga (1996) sobre o cérebro dividido e as memórias falsas. Neste trabalho, o autor expõe alguns resultados do seu já longo trajecto de investigação com pacientes humanos, e animais. Gazzaniga foi, juntamente com Sperry, Bogen e Vogel, um dos primeiros autores a escrever sobre a neurologia do cérebro dividido – situação em que os dois hemisférios cerebrais não comunicam devido a uma lesão do corpo caloso que os une. Descreveu as diferentes funções dos hemisférios esquerdo e direito, mostrando como estes controlam aspectos diversos do pensamento e da acção, apresentando assim especializações, limitações e vantagens específicas. O hemisfério esquerdo, que controla o campo visual e o sistema motor direito, é dominante no que toca a linguagem e a fala, o hemisfério direito, que controla o campo visual e o sistema motor esquerdo, é especializado em tarefas visuais e emocionais. O interesse do último

trabalho de Gazzaniga reside na descoberta das *memórias falsas*: estas últimas têm origem na actividade do *intérprete* (Gazzaniga, 2000) situado no hemisfério esquerdo, como demonstram as imagens por ressonância magnética (IRM) das regiões cerebrais envolvidas nas tarefas em que ao sujeito é pedida uma interpretação da situação experimental.

Uma das experiências utilizadas pelo autor para testar a existência de memórias falsas no cérebro dividido, é a seguinte: a cada hemisfério são apresentadas 4 pequenas imagens, sendo uma delas relacionada com uma imagem maior que também é apresentada a esse hemisfério. O paciente deve escolher entre as 4 imagens, aquela que é mais adequada à imagem maior, para cada hemisfério, o que faz sem grande dificuldade. A parte interessante surge quando o paciente é interrogado sobre a escolha da sua mão esquerda – dominada pelo hemisfério direito. Como só o hemisfério esquerdo possui a habilidade de falar, é este que responde; mas como, por sua vez, não pode conhecer as razões do hemisfério direito para agir daquele modo, inventa uma história sobre o que pode ver – ou seja, a imagem grande da direita apresentada ao hemisfério esquerdo, e a imagem escolhida pela mão esquerda apresentada ao hemisfério direito. A explicação inventada não corresponde em nada às experiências reais de cada um dos hemisférios. Trata-se de uma interpretação *ad hoc*, inventada para o efeito (embora o sujeito acredite genuinamente nela).

A dominância do hemisfério esquerdo para actividades cognitivas como a resolução de problemas (tarefa para a qual o hemisfério direito é altamente deficiente), assim como para a invenção de narrativas interpretativas, demonstrou, através destas experiências, como pode afectar a memória de acontecimentos passados. Postos perante situações experimentais controladas, os sujeitos com o cérebro dividido mostraram uma maior fidelidade às experiências do hemisfério direito, e uma maior inventividade a partir das experiências feitas pelo hemisfério esquerdo falante. Além disso, outras experiências mostram que o hemisfério esquerdo contextualiza de modo genérico a recordação, inserindo-a em esquemas interpretativos lógicos, enquanto que o hemisfério direito se ocupa directamente com os aspectos perceptuais da situação.

O hemisfério esquerdo especializado de cérebro humano, particularmente as regiões pré-frontais quando se trata de memórias falsas, está permanentemente à procura de ordem e de significado, mesmo quando estas não existem. Os erros derivados dessas generalizações são minimizados, no cérebro inteiro, pela actividade do hemisfério direito.

Estas experiências mostram como a inventividade da linguagem, em grande parte na origem da criatividade simbólica e da sua capacidade formal, corre o risco de uma hiper-virtualização que isola os significados do registo perceptivo/motor e emocional de onde nasceram (Damásio, 1994, 2000) e os leva para registos de

interpretação simbólicos afastados da experiência real. Deacon (1997) apontou assertivamente este aspecto no seu trabalho sobre a competência simbólica do cérebro humano, sugerindo que o resultado evolutivo da simbolização é justamente a capacidade para se afastar dos referentes perceptivos e intencionais, e elaborar a experiência de forma desincarnada (*disembodied*) isto é, mais próxima do que poderá aparecer como um efeito e prova do livre-arbítrio humano. Mas como o que se diz não coincide necessariamente com o que se faz, torna-se fundamental compreender esta distância assim como as consequências efectivas produzidas pelas formações linguísticas na organização da vida individual e colectiva.

Esta questão sobre as relações indirectas entre a percepção e a linguagem consiste num dos elementos importantes para perceber a origem de fenómenos culturais e psicossociais que fomentaram a ideia de *relativismo cultural* e que, tanto no contexto da antropologia comparada como no contexto da educação multicultural, tem originado múltiplos debates. Mas na realidade, sem ter que se postular a diferença nos mecanismos cognitivos na origem das representações e categorizações culturais, a ausência de relação necessariamente linear entre a linguagem e a percepção desemboca na apreciação de realidades culturais virtualmente distintas, apesar da semelhança provável dos estados mentais (emotivos) e sociais (estatuto, vinculação, sexualidade, etc...) que lhe são subjacentes.

A antropologia cognitiva, associada à etnolinguística, fornece instrumentos fundamentais para compreender como se processam as categorizações do mundo natural e/ou social, e até formas mais elevadas de raciocínio formal nas diferentes culturas. Para ilustrar esse ponto de vista, Varela (1993) analisa a questão trans-cultural da classificação das cores.

O trabalho sobre a classificação das cores efectuado a partir de mais de 90 línguas, publicado por B. Berlin e P. Kay em 1969, mostrou que existem 11 categorias essenciais de cor codificadas em língua falada, apesar de que nem todas as línguas apresentam todas essas categorias. As 11 categorias essenciais de cor são o vermelho, o verde, o azul, o amarelo, o preto, o branco, o cinzento, o laranja, púrpura, o castanho e o rosa. Os dois investigadores descobriram que apesar de haver uma variação importante dos locutores relativamente às fronteiras das categorias de cor, os indivíduos concordavam quase unanimemente com o melhor exemplo para uma determinada categoria de cor, independentemente da língua. Assim, mesmo se a estrutura interna das categorias essenciais de cor não é totalmente uniforme, ela apresenta elementos que lhe são centrais, constituindo "pontos focais" (protótipos) da categoria. Como estes elementos são objecto de um assentimento universal, Berlin e Kay concluem que as 11 categorias de cor essenciais são universais perceptivos pan-humanos.

Como se faz a nomeação destas categorias universais? "Pode-se pôr a hipótese de que nas taxonomias de objectos concretos existe um nível elementar de

categorização onde se encontram tanto a biologia, a cultura e a funcionalidade cognitiva definida em termos de eficácia e de economia na transmissão da informação... O objecto aparece para o sujeito da percepção como aquilo que permite um determinado tipo de interacção; e o sujeito da percepção utiliza os objectos, com o seu corpo e o seu espírito, segundo as modalidades que assim lhe são possibilitadas. A forma e a função, normalmente estudadas como propriedades opostas, são aspectos de um mesmo processo, e os organismos são fortemente sensíveis à sua coordenação. As actividades realizadas pelo actor/sujeito da percepção... são parte integrante das formas de vida culturais, consensualmente validadas, da comunidade na qual os humanos e o objecto se situam.”⁵.

Mark Johnson (1987), propôs um processo de classificação conceptual próximo destas ideias. Segundo Johnson, os seres humanos possuem estruturas cognitivas muito gerais chamadas *esquemas de imagens cinestésicas* que correspondem a experiências sensorio/motores básicas a nível do corpo – por exemplo o esquema do *recipiente*, o esquema *da parte e do todo*, o esquema da *fonte*, o esquema da *via e do objectivo*. Estes esquemas têm origem na experiência corporal e podem ser definidos em termos de elementos estruturais dotados de uma lógica elementar que pode ser projectada metafóricamente. Esta projecção metafórica serve para estruturar diferentes domínios cognitivos; no esquema do recipiente por exemplo, os elementos estruturais são *o interior, a fronteira, o exterior*, e a sua lógica elementar é *o dentro ou o fora*, de modo que a sua projecção metafórica confere uma estrutura conceptual à experiência visual (as coisas *entram ou saem* do nosso campo visual), às relações pessoais (*entra-se e sai-se* de uma relação), à lógica dos conjuntos (os conjuntos *contêm* os elementos), etc.⁶.

Este tipo de exemplos mostra que os esquemas-imagem se formam a partir de certas actividades e interacções sensorio-motoras que formam estruturas pré-conceptuais da experiência vivida, projectadas no imaginário e na linguagem. Estas projecções não são arbitrárias, elas são realizadas, entre outros, através de procedimentos metafóricos e metonímicos⁷.

Segundo M. Abreu e Lima (2000, comunicação pessoal), as emoções na base dos sentimentos, por exemplo, são interpretadas noutras línguas e em portu-

⁵ F. Varela, 1993, op. Cit., p. 240-241.

⁶ Ibid, p. 242.

⁷ *Metáfora*: figura de estilo que consiste em designar um objecto ou ideia por uma palavra que convém a outro objecto ou ideia – ligados àqueles por uma analogia. A metáfora funde em um único os dois termos da comparação.

Metonímia: etimologicamente, significa mudança de nome. Toma a causa pelo efeito, o efeito pela causa, a parte pelo todo, o todo pela parte, o continente pelo conteúdo, o nome do lugar onde se fabrica um objecto para designar o próprio objecto, o nome do fabricante pelo nome do objecto fabricado, ou o nome do artista para designar a própria obra.

guês como conteúdos do corpo, que obedece ao esquema-imagem cinestésico do contentor: as palavras portuguesas designando por exemplo o sentimento de vaidade, revelam um fundamento cinestésico ligado ao *enchimento do corpo pelo ar* que é traduzido metaforicamente pelos termos seguintes: enchouraçado, cheio de si, embófia, panturra, enfunado, empesçoçado. Encontramos aqui não só a referência directa à postura cheia e erecta caracterizando a dominância (vaidade) no mundo animal e humano, como a tradução metonímica e metafórica do 'cheio' na terminologia cultural. Esta última é, por sua vez, sujeita a processos históricos de contágio e de generalização/especificação que tornam a análise linguística altamente complexa.

É interessante notar que os processos de tradução imaginária e linguística são largamente inconscientes, e parecem coincidir, em parte, com os mecanismos de estruturação do inconsciente já identificados por J. Lacan em 1953. Ele escrevia, no seu *Discurso de Roma* (1953), que a metáfora e a metonímia correspondem aos dois pólos fundamentais da linguagem. A partir delas é possível fazer uma análise da dinâmica formal do inconsciente: podem perceber-se os mecanismos das formações actuando nos sonhos, nos *lapsus linguae*, nos sintomas, tais como foram anteriormente identificados por S. Freud em 1900 na sua obra *A interpretação dos sonhos*. A substituição e a deformação, a condensação e o deslocamento correspondem assim a mecanismos metafóricos e metonímicos da imaginação tendentes a iludir a censura sobre as imagens do inconsciente⁸. Segundo estes autores, a análise destes mecanismos actuando no discurso (narrativas) dos sujeitos, permite encontrar o fio do desejo pulsional. Este traduz as intencionalidades etológicas em termos psicodinâmicos.

Continuando com a análise da biocognição da cor, Varela avança com a ideia de que tanto a sua percepção como a sua denominação linguística – que resultam, em última instância, no fenómeno psico-cultural *cor* – podem ser melhor compreendidas a partir de uma concepção complexificada da psico-fisiologia da cor. Segundo ele, as operações neuronais cooperativas que sub-entendem a percepção resultam da longa história evolutiva do grupo dos primatas. Estas operações determinam, em parte, as categorias de cor essenciais que são visíveis para a espécie humana. Mas para a cor se manifestar enquanto *fenómeno* para o sujeito

⁸ A *substituição*: mecanismo de substituição de uma imagem afectiva inconsciente por outra diferente e tornada consciente.

A *deformação*: mecanismo de transformação de uma representação inconsciente através da sua deformação.

A *condensação*: mecanismo pelo qual uma representação inconsciente concentra os elementos de uma série de outras representações.

O *deslocamento*: fenómeno em que uma motivação, um valor afectivo ou a escolha de um objectivo são deslocados do seu objecto original para um objecto substitutivo.

(e enquanto *realidade* susceptível de ser comportamentalmente considerada e simbolizada), ela necessita ser experienciada pelo sujeito, e nomeada a partir da categorização linguística (e semântica) que o grupo cultural faz dela. Por outras palavras, a cor é *enagida* (enacted) como fenómeno emergente a partir destes diversos atributos de base: ela é, ao mesmo tempo, um fenómeno biológico, um fenómeno psicolinguístico e psicossociológico, e um fenómeno cultural. Uma cultura que não disponha de termo linguístico para a cor azul, verá essa faixa do espectro colorido ser nomeada no seio de uma outra e próxima categoria perceptiva da cor. É precisamente o que se passa com os Dani da Nova Guiné, que dispõem unicamente de dois termos de base para a cor. Mas estes termos que, no início da investigação feita por Rosch em 1973, tinham sido simplesmente traduzidos por preto e branco, foram melhor restituídos no seu conteúdo semântico a partir dos termos branco-quente e preto-frio: o primeiro termo cobria o branco e todas as outras cores quentes (o vermelho, o amarelo, o laranja, o púrpura avermelhado, o rosa) e o segundo termo cobria o preto e todas as outras cores frias (azul e verde).

As outras espécies animais cujos sistemas visuais diferem do nosso sistema visual tricromático (3 tipos de fotoreceptores interconectados a 3 canais de cor), como por exemplo os esquilos, os coelhos, certos peixes (sistema visual dicromático) ou os peixes vermelhos e as aves diurnas (sistema visual tetracromático), apresentarão imagens de cor diferentes das nossas, na origem de diferentes mundos coloridos próprios. Como não possuem um sistema denotativo como a linguagem humana, a percepção mantém-se próxima das situações funcionais em que adquire valor selectivo; é importante, no entanto, acrescentar que as estruturas perceptivas animais sofrem processos de semantização filo e ontogenética dependentes, em parte, de mecanismos de aprendizagem e de ritualização que apresentam certas semelhanças com os humanos. Não é de excluir também que nos primatas superiores actuem processos abstractos que permitem ao animal comunicar a partir de um abstracto que já é simbólico, e não meramente consumatório.

Com efeito, algumas investigações actualmente incluídas na corrente cognitivista tiveram por objectivo ensinar aos primatas antropóides certos tipos de linguagem (ASL – *American Sign Language*; manipulação de lexigramas em quadros magnéticos e manipulação de objectos de plástico simbolizando arbitrariamente o objecto real). A ideia era conseguir distinguir entre uma real capacidade de utilizar e recriar uma linguagem a partir de símbolos abstractos, de uma simples imitação e contextualização funcional dos elementos aprendidos por associação.

Os casos de aprendizagem simbólica pelos chimpanzés não permitem decidir ainda quanto à qualidade da utilização que estes animais fazem dos símbolos aprendidos; a grande e substancial diferença relativamente à linguagem humana parece residir no facto de que esta última se constitui de modo *denotativo*, no

sentido em que opera a partir de um campo *inteiramente* simbólico, tanto no referente como no referido, enquanto que os chimpanzés manipulam os símbolos sempre num contexto funcional em que a referência ao objecto real é quase sempre requerida. Há, no entanto, observações feitas em estudos que não tiveram por objectivo directo o estudo da linguagem que mostram que estes animais são capazes de agir independentemente do contexto real, utilizando objectos de jogo de modo imaginário ou agindo de modo diferido no tempo e no espaço. Estes animais apresentam uma complexidade cognitiva e social notável, muito superior à dos seus parentes macacos. Ela assenta nomeadamente na possibilidade de desenvolverem uma 'teoria da mente' (theory of mind) a partir da observação dos congéneres, e numa capacidade de prospectiva 'político-social' consequente (de Waal, 1987, 1992, 1996), que leva a crer na capacidade interpretativa e estratégica da sua memória e inteligência sociais. A utilização contextualizada que fazem da linguagem simbólica ensinada, no dia a dia, demonstra também como assimilam e devolvem os significados abstractos aprendidos. É possível que, independentemente da linguagem articulada e denotativa que conferiu ao ser humano uma indubitável superioridade na comunicação e na sistematização perceptiva e simbólica, já actuem nestes animais, e talvez também noutros, mecanismos de integração subjectiva muito mais complexos do que se pensava, e que não se tornam visíveis nas situações artificiais de aprendizagem da linguagem.

3. ANTROPOLOGIA, SABERES E ÉTICA

A questão que nos ocupa neste ponto consiste em saber de que modo os trabalhos em antropologia cognitiva comparada (surgidos no contexto ocidental de saber) permitem não só a compreensão, como a legitimação antropológica de outros saberes não ocidentais, onde os procedimentos de tradução etnolinguísticos e culturais se revelem diferentes dos ocidentais. Como decidir da legitimidade de uns ou de outros, evitando a solução simplista (e contraditória) do relativismo?⁹ Tendo em vista a perspectiva desenvolvida pela epistemologia evolutiva, parece claro que ela poderá fornecer um *contexto* para a resposta: com efeito, sem abandonar artificialmente o registo do pensamento ocidental, ela oferece os conceitos e os métodos necessários à consideração do saber como emergência idiossincrática a partir de registos biopsicológicos e culturais distintos.

⁹ A posição relativista é contraditória na medida em que, afirmando o localismo dos saberes, se assume a si mesma como uma afirmação verdadeira para todos os contextos, atribuindo-se características universais.

Escrevemos noutro lugar, a propósito da análise epistemológica do conhecimento: “o saber válido... constrói-se a par e passo da explicitação e da reformulação das premissas autorizadas pelo isomorfismo hipotético ou seja, pela hipótese possível sobre o mundo. ... A epistemologia evolutiva é assim uma reflexão fundamental sobre a hipótese isomórfica, ... suas leis, sua emergência na evolução humana e, sobretudo, sobre si mesma, como princípio de geração epistémica.”¹⁰

No sentido enunciado pelo texto, a epistemologia dá-se como origem uma posição do pensamento que toma o conhecimento válido como um empreendimento possível, mas não necessário. Mas isto não significa a impossibilidade de conhecer; implica antes que o conhecimento deverá ser remetido aos processos de constituição material e histórica dos objectos, mas também dos sujeitos, já que estes resultam, ao mesmo título que os objectos, de uma história evolutiva (do tempo) e de uma dinâmica ecológica (do espaço). Assim, a epistemologia não poderá ser exclusivamente um exercício de legitimação lógica e disciplinar de um só tipo de saber; ela deverá ser multi-epistémica e, ao mesmo tempo, ciência empírica de si mesma, já que as formulações que é capaz de estabelecer se convertem em indícios de funcionamento material, ao mesmo tempo que são instaurações de novas possibilidades de conhecimento.

A epistemologia evolutiva implica a existência de diferentes regimes de saber, e interessa-se por uma perspectiva comparativa desses mesmos saberes; ela reconhece mecanismos de constituição dinâmicos na sua origem, assim como distintos níveis de necessidade objectal aos quais eles se referem. Reconhece ainda que, do fundo de mecanismos cognitivos largamente comuns à partida, emergem diversas formas de conhecer e de habitar o mundo, com efeitos diversos sobre esse mesmo mundo.

Não está aqui em causa confundir os critérios de validação dos saberes ocidentais, claramente marcados pela metodologia e teorização científicas, com os critérios de validação dos saberes de outras culturas, e vice-versa. Correspondem a regimes instrumentais e imaginários com percursos histórico-sociais distintos, assim como a ontologias regionais próprias. Mas ao nível de uma antropologia dos saberes ou seja, ao nível da comparação entre os distintos *episteme*, não se trata só de saber qual das epistemologias (teorias e práticas do conhecimento) é portadora de mais ampla coincidência com o mundo material (mais informação crítica sobre esse mundo – ver atrás), embora essa questão seja *absolutamente pertinente* do ponto de vista interno às teorias do conhecimento; trata-se, também,

¹⁰ M. P. A. Lencastre, *Epistemologia evolutiva e teoria da emergência. Contribuição para uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 83 ss. Esta concepção da epistemologia é consentânea com a afirmação de H. Jonas de que “as ciências da natureza não fornecem toda a verdade a propósito da natureza” (1997, processo da ética, p. 27).

de realizar de que modo elas se adequam à existência colectiva, isto é, de que modo o conhecimento está aberto a consideração sociais e normativas, ou seja, de que modo o conhecimento está, ultimamente, aberto a considerações éticas.

Esta distinção permite, por um lado, salvaguardar a substancialidade da apreciação social e ética sobre os saberes, porque lhe confere uma independência relativamente aos regimes epistémicos das culturas que lhe servem de informantes; e permite, por outro lado, manter o rigor e exigências próprios aos sistemas de conhecimento, que crescem numa independência relativa dos sistemas histórico-sociais em que nasceram, pois dependem de regimes performativos próprios, iniciados pelos próprios objectos (mentais ou materiais). Trata-se portanto de conciliar as possibilidades epistémicas do espírito humano com a sua inscrição eco-social.

Tim Ingold é um antropólogo social com interesses etnográficos nas regiões circumpolares norte. Num artigo escrito na obra colectiva *Brain and Environment* de 1998¹¹, Tim Ingold conta a maneira como os caçadores do povo Cree, nativos do noroeste do Canadá, explicam o comportamento do caribu durante a caçada. Quando são perseguidos, e num dado momento crítico da corrida, estes ongulados em vez de fugirem estacam, viram a cabeça e olham fixamente para o rosto do caçador. São, nessa altura, mortos muito facilmente¹².

Os Cree dizem que o animal se oferece intencionalmente e com espírito de boa vontade, e até de amor para com o caçador. A substância corporal do caribu não é tomada, é recebida. Oferece-se no momento do encontro, quando o animal estaca e olha o caçador nos olhos. Escreve Tim Ingold: “Como muitos outros povos caçadores do mundo, os Cree traçam um paralelo entre a perseguição de um animal e a sedução de uma jovem mulher, entre o matar e a relação sexual. Nesta perspectiva, matar não consiste no fim da vida mas num acto que é vital para a sua regeneração.”¹³

Mas os etólogos fornecem uma explicação muito diferente para o comportamento dos caribus. Este é apresentado como uma adaptação à predação pelos lobos. Quando o caribu é perseguido pelo lobo e a certa altura pára, o lobo que o persegue pára também, e esta interrupção da corrida permite aos dois animais recuperarem do esforço antes de se lançarem na recta final da perseguição. Como é o caribu quem toma a iniciativa de parar, tem uma ligeira vantagem sobre o lobo e, de facto, geralmente observa-se que um caribu adulto e saudável consegue escapar do seu predador, o lobo¹⁴.

¹¹ T. Ingold, Culture nature, environment: steps to an ecology of life in B Cartledge (ed.) *Mind, brain and the environment*, Oxford Un. Press, 1998.

¹² Ibid, p. 159.

¹³ Ibid, p. 159-160.

¹⁴ Ibid, p. 160-161.

A partir deste exemplo, T. Ingold observa que as relações entre a ciência ocidental e o saber indígena são tradicionalmente analisadas pela antropologia cultural do ponto de vista das relações *externas* que mantêm com uma humanidade e uma natureza definidas abstractamente, enquanto *natura naturata*, isto é, enquanto realizações independentes e incomensuráveis das quais se trata de desvelar as essências; isto significa que a antropologia, tendo nascido no mesmo contexto metodológico das ciências naturais relativas a objectos constituídos, comunga da mesma externalidade epistémica na hora de avaliar os saberes culturais. Estes aparecem como essencialmente acabados e irreduzíveis entre si, porque relativos aos percursos sócio-culturais próprios, e pressupondo um duplo corte entre o sujeito (humanidade) e o objecto (natureza), e entre os sujeitos culturais entre si.

Este esquema apoia-se na assunção da independência antropológica do método científico, sem o inscrever num contexto e num projecto históricos de conhecimento onde as suas extensões conceptuais e instrumentais foram possíveis. Esta afirmação não *relativiza* o conhecimento científico, colocando-o na companhia inexorável de outras afirmações de conhecimento humano, no contexto implícito de uma definição absoluta de objecto (face ao qual todas as afirmações seriam relativas), ou de um condicionamento social inescapável. O que esta afirmação mostra é que o conhecimento humano se constitui *mesmo na ausência de uma definição absoluta de objecto, mesmo no seio de condições sócio-culturais concretas*. Ele vai constituindo os critérios da sua própria medida de valor: critérios que são relativos à consistência interna, e externa, das afirmações sobre os objectos (critérios lógicos, formais, instrumentais, estéticos, sociais...) e que mostram bem a íntima correlação entre o espírito humano e o mundo material e social que habita.

Uma visão sinérgica geral entre o organismo e o meio ambiente mostra como emergem distintos regimes epistémicos a partir de diferentes contextos eco-sociais e simbólicos. Esta análise essencialmente antropológica não se confunde com um nível de análise epistemológica comparativa *interna* aos saberes. Pois se um critério robusto para uma apreciação epistemológica, *centrada nos objectos*, parece ser a coincidência dos algoritmos de pensamento com registos de adequação material cada vez mais e diferentes (contra-intuitivos) do ser que conhece (e, nesse sentido, a ciência ocidental, com os seus métodos, apresenta um interesse evidente), o critério para uma apreciação antropológica dos saberes, *centrada nos sujeitos*, consiste na relação entre os saberes e o conjunto da vida psicológica, social e cultural em que adquirem pertinência e valor.

Trata-se então de deliberar em torno dos cenários epistémicos apresentados; e essa deliberação é moral na sua essência, pois cresce de uma tensão geral para o bem.

Este tipo de reflexão (entre a epistemologia e a ética) inclui a compreensão das próprias deliberações morais no contexto da socialidade humana (Lencastre, 1998). Ela interessa-se tanto pela *função de indexação de verdade* dos saberes

enagidos na relação entre o sujeito e o seu meio, como pela *função de regulação normativa* dos valores no individuo e na sociedade. Mas ela não se pronuncia, em princípio, nem sobre a verdade enquanto registo do real, nem sobre a ética enquanto necessidade metafísica.

Esta concepção do conhecimento e do valor enquanto modos específicos de relação aos objectos do mundo procura impedir a confusão dos níveis, e o derrapamento do objecto, na hora de pensar as relações entre ciência ocidental, etnociência e ética. Na antropologia, “se a noção de saber tem alguma utilidade, é porque, com evidência se refere a um tipo de relação particular entre o sujeito e o mundo, ou entre o sujeito e os objectos supostos existirem no mundo, uma relação indexada sobre uma função de verdade, mesmo que esta seja insuficientemente definida, ou mesmo em parte errada... é inevitável, por esta razão, que a relação entre saber e conhecimento verdadeiro [*adequado ao seu objecto, localmente e globalmente* – acrescentamos nós] se apresente, tendencialmente, como o horizonte do discurso antropológico sobre os saberes.”¹⁵

No contexto da antropologia, foi o reconhecimento da presença ubíquista de valências simbólicas em *todos* os fenómenos culturais que esteve na origem da recusa da classificação como “saber” somente a um subconjunto desses fenómenos.¹⁶ Este tipo de hipótese holista sobre a estrutura simbólica da cultura impediu que se reconhecesse a existência de formações locais que escapam, em certa medida, às determinações da totalidade cultural porque dependem de uma relação ao imaginário dotado de um regime performativo próprio (o regime do saber adequado ao objecto). Não se pretende com isto afirmar que o conhecimento científico, por exemplo, escape ao tecido social e simbólico da cultura em que se constitui enquanto conhecimento, ou escape à tensão gnóstica do sujeito¹⁷. Mas a sua inserção na cultura faz-se a partir de um registo que lhe confere exigências internas e instrumentais próprias. Não é de excluir, neste processo, que tanto no pensamento científico como noutras formas de pensamento simbólico intervenham poderosas formas de intuição cinestésica e imaginária que, em raros momentos, restabelecem a íntima conexão em que convivem no sujeito (Thinès, 2001). Esta convivência poderá estar na origem da recorrente associação intuitiva, operada na nossa cultura de raiz grega, entre o verdadeiro, o belo e o bom. Resta saber se, no plano das deliberações colectivas contemporâneas, uma tal associação se mantém válida.

¹⁵ J. R. Santos La Notion de “Savoir” en anthropologie in *Antropologie et Cognition*, Journal des Antropologue n.º 70, 1997, pag. 26 e 27.

¹⁶ Ibid, p. 22.

¹⁷ Esta ligação é visível nas vulgarizações dos trabalhos pelos próprios cientistas, assim como nas generalizações de carácter “metafísico” que muitas vezes lhes surgem associadas.

BIBLIOGRAFIA

- APOSTEL, L. (1987), Evolutionary epistemology, genetic epistemology, history and neurology in Callebaut, W., Pinxten, R., *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- BISHOP, N. (s/d), Observações sobre Lorenz e Piaget: como podem ser “necessárias” as “hipóteses de trabalho”? in Piaget, J., Chomsky, N., (eds.) *Teorias da linguagem e teorias da aprendizagem*, Lisboa: Ed. 70.
- CALLEBAUT, W. & PINXTEN, R. (1987), *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- CASTORIADIS, C. (1999), *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, Paris: Seuil.
- DAMÁSIO, A. (1994), *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*, Lisboa: Pub. Eur.-Am..
- DAMÁSIO, A. (2000), *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Lisboa: Pub. Eur.-Am..
- DENNET, D. (2001), *Tipos de mentes*, Lisboa: Temas e Debates.
- GAZZANIGA, M.S. (1996), *O espírito natural*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- GAZZANIGA, M.S. (2000), *O passado da mente. Como o cérebro constrói a nossa experiência*, Lisboa: Inst.º Piaget.
- INGOLD, T. (1998), Culture nature, environment: steps to an ecology of life in B Cartledge (ed.) *Mind, brain and the environment*, Oxford Un. Press.
- JOHNSON, M. (1987), *The body in the mind: the bodily basis of imagination, reason and meaning*, Chicago: Chic. Un. Press.
- JONHSON, M. (1993), *Moral imagination. Implications of cognitive science for ethics*, U.S.A.: University Chicago Press.
- LACAN, J. (1953), *Discours de Rome*, Paris.
- LAKOFF, G. (1987), *Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind*, USA: Chicago Un. Press.
- LATOURE, B. (1994), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte.
- LENCASTRE, M.P.A. (1999), *Epistemologia e teoria da emergência. Contribuição para uma perspectiva fundamental em biologia do comportamento*, Fundação Calouste Gulbenkian.
- LENCASTRE, M.P.A. (1998), Da etologia à ética ambiental: Reflexões axiológicas a partir do comportamento animal in *Relatório do First Summer Institute on Global Environmental Issues*, Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento.
- LÉVY-LEBLOND, J.M. (1996), *La pierre de touche. La science à l'épreuve*, Paris: Folio.
- MEHLER, J. & DUPOUX, E. (1990), *Naître Humain*, Paris: Odile Jacob.
- MICHOTTE, A. (1946), *La perception de la causalité*, Belgique: Louvain.
- POPPER, K. (1997), *O conhecimento e o problema corpo-mente*, Lisboa: Ed. 70.
- PREMACK, D. (1993), “Conhecimento” moral do recém-nascido in J.P. Changeux (dir) *Fundamentos naturais da ética*, Lisboa: Inst.º Piaget, 1996.
- ROSCH, E. (1973), Natural categories in *Cognitive Psychology*, 4: 328-50.
- SANTOS, J. R. (1997), La Notion de “Savoir” en anthropologie in *Antropologie et Cognition*, Paris: Journal des Antropologues n.º 70.
- SPERBER, D. (1996), *La contagion des idées*, Paris: Odile Jacob.

- STENGHERS, I. (1997), *Cosmopolitiques* (7 tomos), Paris: La Découverte.
- STENGHERS, I. (2000), *As políticas da razão: Dimensão social e autonomia da ciência*, Lisboa: Ed. 70.
- THINÈS, G. (1966), *Psychologie des animaux*, Brux.: Dessart.
- THINÈS, G. (1978), *Fenomenologie y ciencia de la conducta*, Madrid: Pir. Ed.;
- THINÈS, G. (1991), *Existence et subjectivité. Etudes de psychologie phénoménologique*, Ed. Un. Brux.
- THINÈS, G. (2001), *Textes, contextes. Études de poétique et de littérature*, Belgique: LLN.
- VANDAMME, F., Language and evolutionary or dynamic epistemology in Callebaut, W., Pinxten, R., *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- VARELA, F.; THOMPSON, E. & ROSCH., E. (1993), *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*, Paris: Seuil.
- VOLLMER, G. (1987), What evolutionary epistemology is not in Callebaut, W., Pinxten, R., *Evolutionary epistemology. A mutiparadigm program*, USA: D. Reidel Publ. Comp.
- WAAL, F. de (1987) (trad.), *La politique des chimpanzés*, Paris: Ed. Rocher.
- WAAL, F. de (1992) (trad.), *De la réconciliation chez les primates*, Paris: Flammarion.
- WAAL, F. de (1996) (trad.), *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*, USA: Harv. Un. Press.