

Impedimento ao pensar

Lúcia Arrais Morales

Como citar: MORALES, L. A. Impedimento ao pensar. *In:* HOFBAUER, A. (org.) **Desafios da prática antropológica:** relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 9-18. DOI: <https://doi.org/10.36311/2011.978-85-7983-142-3.p9-18>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Sin derivados 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0).

IMPEDIMENTO AO PENSAR

Lúcia Arrais Morales

Pensar uma questão da atualidade, além de falar da vida que estamos vivendo, permite tomar uma posição em relação ao presente. A escolha do objeto desse artigo está inscrita nessa exigência. Ele pretende examinar impedimentos naturalizados ao exercício do pensamento. Parte do princípio de que essa atividade não é um ato privado acontecendo no interior de um indivíduo, tampouco é o produto exclusivo da neurologia e da fisiologia do sistema nervoso humano. Ele é construído historicamente, mantido em sistemas sociais e aplicado a cada indivíduo. Se comparado a outros atos sociais, suas consequências são as de mais longa duração (GEERTZ, 2001). Portanto, o pensamento humano é, em sua origem, função, forma e aplicação, uma atividade social. Daí porque “seu ambiente natural é o pátio familiar, o mercado e a praça da cidade” (GEERTZ, 1978, p. 57).

Contudo, é necessário acrescentar a essa lista um espaço instituído como o locus do seu exercício em excelência: escolas e universidades. Essas últimas produzem os profissionais que, através de projetos políticos pedagógicos, imprimem determinado uso à memória, à atenção, à imaginação e à reflexão de uma coletividade. Desse modo, esses atos seletivos geram um distinto rendimento e produzem um determinado indivíduo para operar em consonância com o tempo e o lugar em que vive (KUHN, 1989; STRATHERN, 1999; ROSSI, 2002).

Essas considerações explicam porque instituições de ensino superior, destinadas a desenvolver o pensamento, também abrigam impedimentos a ele: universidades também fazem parte de projetos políticos. Então, a natureza e a magnitude desses impedimentos estão diretamente relacionadas à vigência de um modelo de convivência humana nelas praticado.

As universidades brasileiras, sejam públicas ou privadas, funcionam através do modelo contemporâneo de ciência, no qual empresas não apenas financiam as pesquisas, mas gerenciam seus objetos e linhas de investigação (BEN-DAVID, 1974). Essa circunstância engendra condições específicas tanto na transmissão de um conhecimento acumulado quanto na renovação desse conhecimento. Para a manutenção desse modelo, ações sobre corações e mentes são vigorosamente realizadas debilitando ensaios do livre pensar (LATOURET, 2000). Cabe, então, a pergunta: quais são e como operam esses impedimentos sobre o pensamento inovador?

O trabalho de Claude Lévi-Strauss oferece indicações para uma primeira aproximação. O autor dedicou grande parte de sua reflexão para demonstrar a ausência de equivalência entre restrições ao entendimento alargado do mundo e limites inescapáveis da condição humana à execução desse entendimento. Ele reflete sobre as condições de possibilidade do exercício da autonomia intelectual e discute um modelo de conhecimento gerador de alienação. Com isso, inspira o leitor para perceber restrições naturalizadas, ou seja, ocorrências corriqueiras, próximas a um cânone em um modo de pensar considerado o de mais alta excelência humana. Quando Lévi-Strauss (1989) dá o título de *O Pensamento Selvagem* a um de seus mais importantes livros, não está falando do pensamento de “selvagens”, mas de condições da atividade cognitiva do gênero humano, não submetidas a uma dada rentabilidade. Ou seja, o autor está se referindo ao exercício de um pensamento não domesticado por uma determinada lógica.

Compreender a atualidade do pensamento selvagem exige também inscrevê-la dentro de uma perspectiva histórica. Para efeitos de demonstração, toma-se aqui o final do século XIX. Nele está em curso esforços de transformação em modos de pensar e de intervir no mundo. Esforços que correm em paralelo com aqueles voltados para a manutenção do modelo binário de estruturas em equilíbrio estável e de elevada previsibilidade.

Em 1879, o físico inglês James Maxell, através de seus estudos sobre eletricidade e magnetismo demonstrou que um corpo não pode nunca tocar diretamente outro corpo. Quando seguramos um objeto são as cargas elétricas da mão influenciando as cargas elétricas do objeto que possibilitam segurá-lo, movê-lo ou derrubá-lo. Com Maxell, percebeu-se que não há contato direto e que o mundo físico também é mediatizado.

Em 1905, Einstein publica sua teoria da Relatividade através da qual demonstra que a posição do observador tem conseqüências sobre a definição que confere a coisa observada. Em 1920, um conjunto de físicos descobre que o átomo é divisível. Inaugura-se aí a física quântica e com ela a incerteza ganha mais densidade. Entre o objeto medido e o instrumento de medição há um terceiro elemento. Elemento, aliás, de discórdia: o observador humano. A determinação da posição e do momento de uma partícula móvel contém necessariamente erros e, embora esses erros sejam negligenciáveis na escala humana, eles não podem ser ignorados nos estudos sobre o átomo. A esse fenômeno, o físico alemão Werner Heisenberg, em 1927, deu o nome de o princípio da incerteza. A incerteza, então, torna-se um parâmetro legítimo de investigação, passando a primeiro plano na estruturação do pensamento científico do século XX, embora alguns domínios das ciências sociais tenham dificuldades de entendê-la e, por vezes, a associa ao relativismo e, outras vezes, ao niilismo.

Essas descobertas têm desdobramento que alcançam o trabalho do físico-químico russo naturalizado belga Ilya Prigogine que formula a teoria das estruturas dissipativas ou teoria do caos. Ele se dedica a estudar os sistemas instáveis, de baixa previsibilidade e irreversíveis. Com isso, redefine o conceito de caos retirando-o da noção exclusivista de desordem absoluta. Prigogine mostra que o caos é regido por uma ordem e antes de ser uma exceção, o caos é estruturante do mundo em que habitamos. As idéias de Prigogine tiveram um efeito profícuo, por exemplo, na obra do geógrafo marxista David Harvey. A teoria do caos forneceu elementos que organizam sua argumentação no livro "A condição Pós-Moderna". Para ele, não tem sentido designar como pós-moderna a circunstância em que vivemos. As conseqüências de transformações tecnológicas, arquitetônicas e de códigos semânticos da literatura, da música e do cinema são inerentes à estrutura presente no modo de vida moderno. Não são elementos de exceção, mas sim presenças constitutivas dessa realidade humana.

Para a física clássica, o não equilíbrio era considerado a exceção. Prigogine reverte esse pressuposto: os sistemas estáveis passam a ser vistos como casos especiais de uma dinâmica onde predomina a instabilidade e a irreversibilidade. O mundo e a vida no planeta terra estão longe de estabilidade e nos sistemas vivos essa dinâmica opera em magnitude. A teoria do caos, portanto, não é uma celebração do caos, mas a compreensão de que a ordem que preside o mundo possui a dinâmica da instabilidade, da irreversibilidade e suas interações não são transitórias, mas persistentes. A teoria do caos abre outros parâmetros para o pensamento: ao invés de determinismo, probabilidade. Ao invés de necessidade, a liberdade, a criatividade e o acaso; ao invés de certeza, limites sobre a previsibilidade; ao invés do transitório, a persistência. Para Prigogine, a vida é o reino do não linear, da autonomia do tempo; da multiplicidade das estruturas, e são nos sistemas vivos onde isso é visto com mais facilidade. O instável e o não equilíbrio

tornam-se objetos por excelência. Essa perspectiva oferecida pela teoria do caos, além de alterar a noção de natureza, reivindica ao humano, enquanto ser vivente, uma outra percepção de si (MASSONI, 2008).

Prigogine faleceu em 2003, aos 88 anos. Não foi um cientista social, um escritor, um artista plástico ou um músico. Foi um físico-químico cujo pensamento se constituiu através da legitimação da incerteza como parâmetro de investigação. Então, cabe perguntar: qual foi o movimento básico de Ilya Prigogine que resultou na produção de sua teoria sobre as estruturas dissipativas ou teoria do caos?

A partir do momento que a criatividade é um requisito para o trabalho intelectual, Lévi-Strauss fornece a pista para a solução dessa pergunta. Em *O Pensamento Selvagem*, ele expande a noção de ciência, fazendo-a sair da restrição que a localiza como uma prática executada em um determinado recinto, um laboratório, e própria de uma forma de sociedade humana, a ocidental, moderna, industrial e capitalista. No capítulo 1, *A ciência do concreto*, Lévi-Strauss lança o leitor, sobretudo o leitor que frequenta as atuais escolas de segundo e de terceiro grau, a estranharem o tratamento que populações, percebidas como atrasadas, primitivas ou selvagens, conferem ao conhecimento. Por “ciência do concreto” Lévi-Strauss procura dar conta de um movimento específico do pensamento humano, deixado em segundo plano pela modernidade e, portanto, não reconhecido como vigoroso e fecundo a não ser pelos indivíduos criativos: artistas e pesquisadores inovadores. Lévi-Strauss demonstra que, além de ser um fenômeno recente na história da humanidade (aproximadamente três séculos), a ciência moderna para existir precisou voltar às costas ao mundo dos sentidos e, com ele, arrastar a imaginação e a intuição (LÉVI-STRAUSS, 1978). Assim, o desafio de toda atividade de pesquisa no ocidente moderno é restituir esse nível de operação do pensamento do qual se foi afastado. O autor mostra que a ciência do concreto e a ciência moderna são dois modos diferentes de pensamento científico, ou antes, dois níveis estratégicos: “um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 30).

Com essa perspectiva, o autor nos permite perceber um tipo de alienação a que somos submetidos no ocidente moderno: a despossessão do corpo. As sensações de incomodo, as percepções de confusão, a intuição de uma outra interpretação e a imaginação de uma possível solução não são validadas enquanto experiências escolares nem consideradas como fundamentais para inaugurar uma nova rota de análise e pensamento. A sensibilidade é considerada algo de menor valor e associada a atributos femininos. Contudo, é nesse nível que ocorre o estranhamento, a perplexidade, a dúvida, a pergunta que pode desencadear o novo, o turvo, o disruptivo.

A ênfase de Lévi-Strauss é demonstrar que esses dois modos de produzir conhecimento não são iguais tanto em termos práticos quanto teóricos, mas essa desigualdade não impede que as operações mentais do primeiro sejam tão sofisticadas e complexas quanto o segundo. O foco de Lévi-Strauss é fazer uma profunda intervenção no etnocentrismo europeu e, por extensão, em todos aqueles que nele se miram. Com isso, mostra que há uma forma de pensar própria às populações designadas como primitivas que, além de rica e fecunda não é prerrogativa apenas delas, mas faz parte das condições do pensamento humano.

Na primeira seção do capítulo A ciência do concreto, Lévi-Strauss trabalha com um conjunto de dados etnográficos de diversas regiões: América do Norte, África, Ásia, Oceania. Seu propósito é gerar a percepção da diversidade e, ao mesmo tempo, mostrar que uma atividade intelectual está presente em todas aquelas sociedades. Ao trabalhar com essas etnografias, a maioria oriunda de linhas pioneiras de pesquisas, que recebiam o nome de etnobotânica e refletiam a emergência da ecologia enquanto campo de investigação, o autor transcreve as observações daqueles que se viram diante de indivíduos iletrados e dotados do que ele define como “ânsia de conhecimento; curiosidade assídua e sempre alerta, vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, atenção apaixonada e gosto pelo saber” (LÉVI-STRAUSS, 1989, p.18, 20).

Essas disposições foram encontradas tanto em adultos quanto em crianças. Ao ler essas considerações, o jovem leitor atual percebe o quão distantes são a experiência escolar e a atitude face aos estudos naqueles cujo sistema senso-perceptual foi inscrito como de segunda ordem e, por causa disso, permaneceu refratário a outras possibilidades do exercício de seu pensamento. Nesses indivíduos, a separação entre o sensorial e o intelectual se reveste de valor e seu destino é a reprodução do capital cultural e simbólico de orientadores, professores e teóricos. Aposar-se de sua pergunta e reconhecê-la como atividade constitutiva de sua condição humana não apenas produz autonomia, mas expressa atitude política, uma vez que todo o entorno está organizado para que esse nível estratégico de contato com a realidade opere sem o reconhecimento de seu valor.

Perguntar, duvidar e imaginar foram os procedimentos que Ilya Prigogine pôs a serviço de seu trabalho de pesquisador no campo da físico-química. Não indagar, portanto, é operar através de naturalizações. É, por exemplo, viver sem perguntar sobre o estatuto da inexistência do reconhecimento de que os coletivos indígenas possuem um sistema de pensamento. No país com uma diversidade de aldeias indígenas, presentes em todo o território nacional, brasileiros não associam índio a pensamento, à existência de atividade intelectual. Índio está ligado à mata, a arco e flecha, a cocar etc. (Rocha, 1984). Essa é uma idéia visceralmente estabelecida e, portanto, imperceptível a não ser por alguns e bem poucos. Esse pensamento é tratado como fabulação, atividade de

mentes desocupadas ou infantis, mas jamais como fruto de um sofisticado procedimento mental. Essa é a razão de Macunaíma ser imediatamente ligado a Mário de Andrade. Poucos sabem que Macunaíma é fruto do pensamento de Macuxis e Wapixanas que habitam o estado de Roraima e, atualmente, estão sob a ação da ocupação de rizicultores em sua reserva, a Raposa Serra do Sol. Esse mito foi recolhido na primeira década do Século XX pelo etnólogo alemão Koch-Grünberg e elaborado pelo paulista Mário de Andrade. Assim, Macuxis e Wapixanas também contribuíram para a formulação de uma ideologia nacional.

Perguntar, imaginar e intuir são operações cognitivas que permitem a tomada de posse de si e, conseqüentemente, condição para um agir consciente e para inaugurar uma reflexão em novos termos.

Essa preocupação está ilustrada também em Marx. Ao fazer, em 1867, o prefácio da primeira edição de *O Capital*, ele se dirige ao leitor alemão e o convoca a desfazer-se de uma percepção falsa. Seu intento é oferecer elementos concretos que suspendam a tentação desse leitor para circunscrever geograficamente apenas à Inglaterra o que descreve e analisa em seu livro. Marx destaca dois caminhos possíveis para o exercício desse impedimento à tomada de consciência do plano do vivido. Em ambos, o indivíduo entrega-se com afinco a um ideário produtor do ato de obscurecer a apreensão de elementos concretos da experiência imediata. Ao fazê-lo, um dado problema torna-se inexistente e situado em outro lugar. Desse modo, Marx (1978, p. 5) apresenta sua obra não apenas esclarecendo sua opção metodológica pela Inglaterra, mas assumindo um dever moral de agir sobre consciências:

Até agora a Inglaterra é o campo clássico dessa produção. Este o motivo por que a tomei como principal ilustração de minha explanação teórica. Se o leitor alemão, farisaicamente, encolher os ombros diante da situação dos trabalhadores ingleses, na indústria e na agricultura, ou se, com otimismo, tranquilizar-se com a idéia de não serem tão ruins as coisas na Alemanha, - sinto-me forçado a adverti-lo: a história é a teu respeito.

O farisaísmo e o otimismo são os dois caminhos sinalizados. Ao contrário do que ficou correntemente em uso, fariseu não está no texto sob o sentido de hipocrisia ou dissimulação. Marx usa o termo em sua acepção originária. Os fariseus surgiram dois séculos a.C. como uma dissidência dos hasydhim. Essa oposição surgiu pelo descontentamento com a liderança religiosa que olhava a tradição de modo secundário. Disso resulta que o termo pharysaym (fariseu) significa separado e ligou-se à estrita observância formal aos ritos da lei mosaica. Portanto, os fariseus literalizavam o judaísmo. Assim, através do termo fariseu procura-se capturar a situação de um grupo ou de um indivíduo cujos atos estão automatizados pela prevalência da dimensão

estruturante do passado na produção do seu entendimento do mundo. Desse modo, o que sai do âmbito da rotina de interesses é deslocado para fora e visto não apenas como secundário, mas sem o poder de afetar um grupo ou um indivíduo. Com isso, o imediato, o circunstancial e uma visão abrangente ficam comprometidos. É sobre isso que Marx está alertando os alemães. Eles estão automatizados no seu fazer e isso os impede de enxergar uma transformação em curso acontecendo no seu presente imediato e não sujeita a um contorno geográfico definido.

Se o farisaísmo é um modo de aderir ao já estabelecido e, portanto, expressão de pouca permeabilidade ao circunstancial, o otimismo, por sua vez, também desconsidera o presente e afeta a ação de um grupo ou de um indivíduo. Ao conceber que sempre haverá um desfecho favorável independente das variáveis em jogo, o indivíduo não necessita perceber ativamente seu entorno para obter os elementos indispensáveis a um esforço reflexivo que possibilite uma ação. Há a crença, portanto, de que a realidade porta um dispositivo automático para a correção do rumo dos acontecimentos. Basta apenas manter-se confiante.

Desse modo, tanto o farisaísmo quanto o otimismo operam através de sistemas de referência impedidores da apreensão da realidade imediata: o farisaísmo pelo apego à tradição e o otimismo pela fuga ao enfretamento de adversidades. Marx estabelece a seguinte homologia: o farisaísmo está para o encolher os ombros diante de determinados acontecimentos assim como o otimismo está para o tranquilizar-se em relação a acontecimentos adversos. O encolher os ombros é uma expressão de indiferença. O tranquilizar-se, por sua vez, é crer não haver motivos para ocupar-se em elaborar uma linha de ação. Ou seja, é produzir uma posição na qual a nota distintiva é tornar desnecessária a realização de um movimento. Assim, de modos distintos, tanto o fariseu quanto o otimista reduzem o peso das evidências e eximem-se de uma responsabilidade. O primeiro desdenha; o segundo se ufana.

Desse modo, com o propósito de falar sobre essa disposição do pensamento moderno para operar em dualismo e, conseqüentemente, opor o sensorial ao intelectual, Marx escolhe concretizá-la em dois modi vivendi: o farisaísmo e o otimismo. Com isso, comunica posições existências que optam por afastar-se do imediatamente presente e local. Para isso ocorrer é necessário antes de tudo desconsiderar seu sistema senso-perceptual e colocar-se ao abrigo de perspectivas já consagradas, de definições já estabelecidas. O indivíduo pode até ser hábil em uma retórica acionando frases prontas, palavras-chave, expressões clichês e perguntas treinadas. Contudo, reproduz sem saber o projeto político de um grupo.

Posição inteiramente distinta revelam as populações, objeto dos estudos etnográficos apresentados por Lévi-Strauss. Nelas, o ato de formular está a serviço do

ato de investigação direta, compromissada e sincera. O afazer intelectual não é um acréscimo supérfluo e extrínseco às suas vidas, mas constitutivo delas. Não se trata do fato de que esses grupos iam fazendo suas vidas e, num dado momento, caso lhes fossem conveniente ou sentissem alguma curiosidade especial, aí, então, emprenderiam uma investigação. É o contrário. Eles reagiam continuamente ao seu ambiente. Isso fica demonstrado pelo impressionante volume de classificações botânicas dos hanunoos nas Filipinas, apresentado pelo antropólogo americano Harold Conklin, atual professor emérito em Yale, que na década de 50 fez pesquisa entre eles e escreveu:

Toda ou quase todas as atividades dos hanunoos exigem uma íntima familiaridade com a flora local e um conhecimento preciso das classificações botânicas. Contrariamente à opinião segundo a qual as sociedades que vivem em economia de subsistência utilizariam apenas uma fração mínima da flora local, esta última é utilizada numa proporção de 93%. “Os hanunoos classificam as formas locais da fauna de aves em 75 categorias, distinguem por volta de 12 espécies de serpentes, 60 tipos de peixes” e o autor prossegue e termina dizendo: “ao todo, 461 tipos zoológicos recenseados”. (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 18).

Lévi-Strauss apresenta dados do espanto de outros biólogos não apenas com a extensão e profundidade do conhecimento dessas populações, mas também por constatarem a presença de outros rentáveis caminhos investigativos. Eles perceberam soluções criativas e isso evidência a construção de problemas, pois as coisas à nossa volta não nos dizem por si mesmas, o que são. Somos nós que temos de dizer, e isso é o afazer intelectual. Para exercitá-lo de forma criativa, é necessário apossar-se de um sistema senso-perceptual. Caso contrário, a reprodução heteronômica de respostas se instala. Se essa modalidade de impedimento ao pensar acontece em universidades, corre-se o risco da inexistência de uma reflexão sobre o nosso tempo, havendo, ao contrário, uma adesão tácita a ele. Isso tem sérias implicações uma vez que, de modo direto ou indireto, essa instituição fornece coordenadas para a elaboração de políticas públicas e atua na formação de profissionais especializados em produzir conteúdo didático e administrar o ensino básico.

REFERÊNCIAS

- BEN-DAVID, J. *O papel do cientista na sociedade*. São Paulo: Ed. Pioneira, 1974.
- GEERTZ, C. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 45- 66.
- GEERTZ, C. O pensamento como ato moral: dimensões éticas do trabalho de campo antropológico. In: GEERTZ, C. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2001. p. 30 - 46.

DESAFIOS DA PRÁTICA ANTROPOLÓGICA

KUHN, T. *A tensão essencial*. Lisboa: Edições 70, 1989.

LATOUR, B. *A ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. São Paulo: UNESP, 2000.

LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In: LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus, 1989. p. 15-49.

LÉVI-STRAUSS, C. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.

MARX, K. *O capital*. Rio de Janeiro: Ciências Humanas, 1978. v. 1.

MASSONI, N. T. Ilya Prigogine: uma contribuição à filosofia da ciência. *Revista Brasileira de Ensino da Física*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 2.308.1-2.308.8, 2008.

ROCHA, E. Um índio didático: notas para o estudo de representações. In: ROCHA, E.; VEIGA, R.; QUINTELLA, M.; WAITZFELDER, D.; PEREIRA, C. *Testemunha ocular: textos de antropologia social do cotidiano*. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.13-43.

ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: EdUSC, 2002.

STRATHERN, M. *No limite de uma certa linguagem*. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 157-175, 1999.