

EDGAR MORIN

**O PARADIGMA
PERDIDO:
A NATUREZA HUMANA**

4ª edição

PUBLICAÇÕES EUROPA-AMÉRICA

PRIMEIRA PARTE

A sutura epistemológica

“Tudo nos incita a pôr termo à visão de uma natureza não humana e de um homem não natural.”

Serge Moscovici

1. A ciência fechada

A evidência estéril

Todos sabemos que somos animais da classe dos mamíferos, da ordem dos primatas, da família dos hominídeos, do gênero *homo*, da espécie *sapiens*, que o nosso corpo é uma máquina com trinta bilhões de células, controlada e procriada por um sistema genético que se constituiu no decurso de uma longa evolução natural de 2 a 3 bilhões de anos, que o cérebro com que pensamos, a boca com que falamos, a mão com que escrevemos, são órgãos biológicos, mas este conhecimento é tão inoperante como o que nos informa que o nosso organismo é constituído por combinações de carbono, de hidrogênio, de oxigênio e de azoto.

Admitimos, desde Darwin, que somos filhos de primatas, embora não nos consideremos primatas. Convencemo-nos de que, descendentes da árvore genealógica tropical em que vivia o nosso antepassado, dela nos escapamos para sempre, para construirmos, fora da natureza, o reino independente da cultura.

O nosso destino é, evidentemente, excepcional em relação aos animais, incluindo os primatas que domesticamos, reduzimos, reprimimos e metemos em jaulas ou em reservas; fomos nós que edificamos cidades de pedra e de aço, inventamos máquinas, criamos poemas e sinfonias, navegamos no espaço; como não havíamos, pois, de acreditar que, embora vindos da natureza, não tenhamos passado a ser extra naturais e sobrenaturais? Desde Descartes que pensamos contra a natureza, certos de que a nossa missão é dominá-la, subjugá-la, conquistá-la. O cristianismo é a religião de um homem cuja morte sobrenatural escapa ao destino comum das criaturas vivas; o humanismo é a filosofia de um homem cuja vida sobrenatural escapa a esse destino: homem que é sujeito num mundo de objetos e soberano num mundo de sujeitos. Por

outro lado: embora todos os homens provenham da mesma espécie, *homo sapiens*, esse traço comum da natureza continua a ser negado ao homem pelo homem, que não reconhece o seu semelhante no estrangeiro, ou que monopoliza a plena qualidade de homem. O próprio filósofo grego encarava o persa como um bárbaro e o escravo como uma ferramenta animada. E, se fomos obrigados a admitir hoje em dia que todos os homens são homens, apressamo-nos à excluir aqueles a que chamamos “desumanos”.

No entanto, o tema da natureza humana não parou de suscitar interrogação, de Sócrates e Montaigne e a Pascal, mas só se descobriu o desconhecido, a incerteza, a contradição, o erro. Não alimentava um conhecimento, mas sim a dúvida sobre o conhecimento. Quando, finalmente, com Jean-Jacques Rousseau, a natureza humana emergiu como plenitude, virtude, bondade, foi para nos considerarmos imediatamente exilados e para a deplorar como um paraíso irremediavelmente perdido. Em seguida, não foi preciso muito para descobrir que esse paraíso era tão imaginário como o outro.

Paradigma inexistente de Pascal, paraíso perdido de Rousseau, a ideia da natureza humana ainda havia de perder o núcleo, tornar-se protoplasma informe quando se adquiriu consciência da evolução histórica e da diversidade das civilizações: se os homens são tão diferentes no espaço e no tempo, se se transformam de acordo com as sociedades, nesse caso a natureza humana não passa de uma matéria-prima maleável que só adquire forma por influência da cultura ou da história. Além disso, na medida em que a ideia de natureza humana foi imobilizada pelo conservantismo, a fim de ser mobilizada contra a transformação social, a ideologia do progresso chegou à conclusão de que, para haver transformação no homem, este não podia ter natureza humana. Deste modo, esvaziada por todos os lados de virtudes, de riqueza, de dinamismo, a natureza humana surge como um resíduo amorfo, inerte, monótono: aquilo de que o homem se desfez, e não aquilo que o constitui.

Mas não é certo que a natureza comporta um princípio de variedade que é testemunhado pelos milhões de espécies vivas? Não comporta um princípio de transformação? Não comporta em si própria a evolução, que conduziu ao homem? Será a natureza humana desprovida de qualidades biológicas?

A casa isolada

Poder-se-ia supor que a extensão ao homem dos métodos quantitativos e das formas de objetivação próprias das ciências da natureza fosse romper a insularidade humanista, reintegrando o homem no universo, e que a filosofia do homem sobrenatural fosse um dos últimos fantasmas, uma das últimas resistências opostas à ciência do homem.

Na verdade, estabeleceu-se unidade quanto ao método, mas não quanto à teoria.

Houve, no entanto, tentativas teóricas para firmar a ciência do homem sobre uma base natural. Nas páginas fulgurantes do manuscrito de 1844, Marx colocava no centro da antropologia não o homem social e cultural, mas o “homem genérico”; longe de opor natureza e homem, Marx afirmava que “a natureza é o objeto imediato da ciência que trata do homem”, visto que “o primeiro objeto do homem - o homem- é natureza”, e enunciava o princípio básico: “As ciências naturais englobarão em seguida a ciência do homem, assim como a ciência do homem englobará as ciências naturais: apenas haverá uma única ciência.” (Segundo a tradução Molitor.) Engels esforçou-se por integrar o homem na “dialética da natureza”. Spencer baseava a explicação sociológica na analogia entre o corpo social e o organismo biológico, e, posteriormente, houve diversas tentativas para desenvolver um darwinismo social com base na seleção natural. Freud, por seu lado, procurava a origem dos problemas psíquicos no organismo humano, e encontrava-a no sexo. Mas o organismo spenceriano não podia ir além de analogias triviais e o darwinismo social tornava-se uma grosseira racionalização da livre concorrência. O primeiro movimento de Marx e de Freud refluíu, não teve continuação, por lhe ter faltado terreno propício, e foi classificado como um engano do jovem Marx; depois, os epígonos da era estruturalista fizeram tudo para purificar as duas doutrinas de quaisquer resíduos “naturalistas”, ao mesmo tempo que arrumavam no museu a embaraçosa “dialética da natureza”.

A antropologia da primeira metade do nosso século lançou-se exactamente no sentido contrário, repudiando firmemente qualquer ligação com o “naturalismo”. O espírito humano e a sociedade humana, únicos na natureza, devem encontrar a sua inteligibilidade não só em si próprios, mas também como antítese de um universo biológico sem espírito e sem sociedade.

Ainda que objeto de ciência e dependente dos métodos próprios às outras ciências, o homem permanece insular e a *filiação* que o liga a uma classe e a uma ordem naturais – mamíferos, primatas - nunca é concebida como *afiliação*. Pelo contrário, o antropologismo define o homem como oposto de animal; a cultura como oposto de natureza; o reino humano, síntese de ordem e de liberdade, opõe-se tanto às desordens naturais (“lei da selva”, pulsões não controladas) como aos mecanismos cegos do instinto; a sociedade humana, maravilha de organização, define-se por oposição aos ajuntamentos gregários, às hordas e aos bandos.

Deste modo, o mito humanista do homem sobrenatural reconstituiu-se no próprio seio da antropologia e a oposição natureza/ cultura assumiu a forma de paradigma, quer dizer, de modelo conceptual que dirige todos os seus discursos.

No entanto, esta dualidade antitética homem/animal, cultura/natureza, esbarra contra toda a evidência: é evidente que O homem não é constituído por duas camadas sobrepostas, uma bionatural e outra psicossocial, é evidente que não transpôs nenhuma muralha da China que separasse a sua parte humana da sua parte animal; é

evidente que cada homem é uma totalidade biopsicossociológica. E, desde que se encaram tais evidências, a antropologia insular suscita paradoxos que não consegue superar: se o *Homo sapiens* surgiu bruscamente todo armado, isto é, dotado de todas as suas potencialidades, como Atena nasceu do cérebro de Zeus, mas de um Zeus inexistente, como Adão nasceu de Eloim, mas de um Eloim recusado, nesse caso donde veio o homem? Se se concebe o ser biológico do homem, não como produtor, mas como matéria-prima da qual se modela a cultura, nesse caso, *donde veio a cultura?* Se o homem vive na cultura, mas trazendo em si a natureza, como pode ser simultaneamente antinatural e natural? Como se pode explicar isso a partir duma teoria que apenas se refere ao seu aspecto antinatural?

Daqui para diante, a antropologia abstém-se de abordar estas questões e, como sucede tanta vez, rejeita-se o inexplicável, a pretexto de ser insignificante, até que o problema desapareça do campo da percepção. *Mas também é preciso dizer que a relação homem/ natureza ainda era inexplicável para a própria biologia na primeira metade deste século e que a impotência da biologia permite compreender não a anestesia da antropologia em relação ao problema, mas a sua impotência para o resolver.*

Com efeito, a ciência biológica não podia fornecer à ciência do homem nem um quadro de referência nem os meios de ligação bioantropológicos. Pelo menos até aos anos 50, a vida era concebida como uma qualidade original própria dos organismos; a biologia mantinha-se fechada para o universo físico-químico, recusando-se a reduzir a este último; mantinha-se fechada para o fenómeno social, que, embora muito espalhado no reino animal, e até no vegetal, apenas era percebido, por falta de conceitos adequados, sob a forma de tênues semelhanças; as sociedades patentes de abelhas ou de formigas eram relegadas como casos de espécies, como exceções surpreendentes, e não interpretadas como sinal duma socialidade profundamente inscrita no universo vivo; por fim, a biologia mantinha-se fechada a todas as qualidades ou faculdades que fossem estritamente para além da fisiologia, quer dizer, a tudo aquilo que, nos seres vivos, é comunicação, conhecimento, inteligência.

Deste modo, a biologia estava cingida ao *biologismo*, isto é, a uma concepção da vida fechada sobre o organismo, como a antropologia se cingia ao *antropologismo*, isto é, a uma concepção insular do homem. Cada uma delas parecia referir-se a uma substância própria, original. A vida parecia ignorar a matéria físico-química, a sociedade, os fenómenos superiores. O homem parecia ignorar a vida. Portanto, o mundo parecia constituído por três estratos sobrepostos, mas não comunicantes:

Homem - Cultura

Vida - Natureza

Física - Química

2. A “revolução biológica”

Ora nós últimos vinte anos a situação modificou-se radicalmente, apesar de isso ainda ser muitas vezes quase invisível. Deixou de existir a tal fronteira adiabática entre os três domínios. Surgiram brechas no seio de cada paradigma isolado, brechas essas que são, ao mesmo tempo, aberturas para os outros domínios até então interditos e através das quais se operam as primeiras conexões e emergências teóricas novas.

A lógica do vivo

A mudança começa pouco antes de 1950: Shannon 1949)¹ com a teoria da informação, Wiener com a cibernética (1948), abrem uma perspectiva teórica aplicável simultaneamente às máquinas artificiais, aos organismos biológicos, aos fenômenos psicológicos e sociológicos. Um pouco mais tarde, em 1953, o esforço marginal da biologia molecular consegue realizar a brecha decisiva que abre a biologia para “baixo”, pela descoberta da estrutura química do código genético (Watson e Crick).

O ato inicial da “revolução biológica” está bem reconhecido: é essa abertura da biologia para “baixo”, isto é, para as estruturas físico-químicas. Mas só muito raramente se compreendeu que a abertura para “baixo” era *ao mesmo tempo* uma abertura para “cima”. Pelo contrário, chegou a dar a impressão de que a conversão molecular afastava mais do que nunca a biologia da realidade humana. Surgia essencialmente como a redução dos fenômenos vivos aos fenômenos físico-químicos, o que iria pôr termo à polêmica que opunha os “vitalistas” aos “reducionistas”, a favor destes últimos. Efetivamente, estava demonstrado que não existe *matéria* viva, mas sim *sistemas* vivos, quer dizer, uma organização particular da matéria físico-química. Mas, enquanto os triunfadores insistiam sobre os termos fisioquímicos, eles tendiam, ao mesmo tempo, a ocultar a significação paradigmática do termo “organização particular”, apesar de terem sido eles a pôr em evidência essa organização e a elucidá-la progressivamente no decurso dos anos 50 e 60. Com efeito, a nova biologia não fazia mais do que reconduzir a vida celular aos seus substratos nucleoproteínicos. Descobria ela que o jogo das combinações e das interações dos milhões de moléculas que constituem o mais pequeno sistema celular obedece a regras estatisticamente

¹ Nota do editor: as obras cuja data de publicação se indica no texto agrupam-se na lista bibliográfica inserida no fim do volume.

improváveis em relação aos processos “normais”, os quais deveriam ter levado à decomposição do sistema e à dispersão dos seus constituintes.

A nova biologia também teve de recorrer a princípios de organização que eram desconhecidos da química, quer dizer, às noções de informação, de código, de mensagem, de programa, de comunicação, de inibição, de repressão, de expressão, de controlo. Todas estas noções têm um carácter cibernético, na medida em que identificam a célula com uma máquina autocomandada e controlada informacionalmente. A aplicação da noção de máquina à célula, isto é, à unidade fundamental de vida, já constituía por si própria um acontecimento de importância capital. Este acontecimento não foi verdadeiramente reconhecido, visto que as pessoas eram mais sensíveis à conotação 'mecânica do que à conotação organizacional do termo. Contudo, tratava-se de um verdadeiro salto epistemológico (Gunther, 1962) em relação à física clássica: a máquina é um todo organizado, que não se pode reduzir aos seus elementos constituintes, os quais não podiam ser corretamente descritos isoladamente, a partir das suas propriedades particulares; a unidade superior (a máquina) não 'se pode dissociar nas suas unidades elementares, mas, pelo contrário, traz a inteligibilidade das propriedades que elas manifestam. Ainda muito mais do que isso, as noções informacionais e cibernéticas não só se referem a máquinas altamente organizadas, como cada uma delas comporta ainda uma conotação antropossociomorfa. Aí reside o aspecto realmente surpreendente desta abertura para “cima”: informação, código, mensagem, programa, comunicação, inibição, repressão, etc., são conceitos extraídos da experiência das relações humanas e pareciam até então indissociáveis da complexidade psicossocial. Não era extraordinário que pudessem aplicar-se a máquinas artificiais, visto que, ao fim e ao cabo, o controlo, o comando, o programa, eram produzidos e fabricados pelo homem, integrados nas suas relações sociais. O que era extraordinário era conceber esta alta organização na própria origem da vida, como se a célula fosse uma sociedade complexa de moléculas regidas por um governo.

A partir de então, tornava-se aparente que tanto as células, como as máquinas, como as sociedades humanas, podiam obedecer a princípios organizacionais. A cibernética, capaz precisamente de se aplicar a essas diversas realidades, agrupou pela primeira vez (e de forma rudimentar) aqueles princípios organizacionais. Deste modo, a nova biologia matava três coelhos com a mesma cajadada. Por um lado, a íntima ligação estrutural com a química inseria radicalmente a vida na *physis*. Por outro lado, a ligação cibernética operava uma aproximação espantosa com formas de organização que se consideravam metabiológicas (a máquina, a sociedade, o homem). Finalmente, o princípio da inteligibilidade biocibernética afastava-se dos princípios da física clássica; esta última passava a ser incapaz de fornecer a mínima noção organizadora de carácter cibernético, ao mesmo tempo que o seu aspecto mais complexo, a termodinâmica, só podia fornecer um princípio de desorganização (segundo princípio).

É aqui que surge um problema fundamental, que foi levantado por Schrödinger (1945). Enquanto o segundo princípio significa entropia crescente, quer dizer,

tendência para a desordem molecular e para a desorganização, a vida, pelo contrário, significava tendência para a organização, para a complexidade crescente, isto é, para a neguentropia. A partir deste momento, fica aberto o problema da *ligação* e da *ruptura* entre entropia e neguentropia, problema esse que foi esclarecido por Brillouin (1959), a partir da noção de informação. *É o paradoxo da organização viva, cuja ordem informacional que se constrói no tempo parece contradizer um princípio de desordem que se difunde no tempo*; como veremos, este paradoxo só pode ser abordado a partir duma concepção que liga estreitamente ordem e desordem, isto é, que faz da vida um sistema de reorganização permanente baseado numa lógica da complexidade. Mas posso colocar aqui entre parênteses esse problema simultaneamente inicial e central, de que tratarei na minha próxima obra (*O Método - La Méthode*). O importante era assinalar que a nova biologia, ao procurar a Índia, foi parar à América: no próprio ato que a abria para o universo físico-químico, descobria ela os princípios originais da organização viva, com os quais pode fazer saltar o ferrolho de “cima”, que a mantinha fechada às formas superiores (às mais complexas) da vida.

Conscientes de ter realizado uma grande revolução, mas inconscientes da revolução ainda maior que apenas esboçavam, os biólogos moleculares consideraram os conceitos cibernéticos de que se serviam como meros utensílios para apreender a derradeira realidade físico-química da vida, e não como tradutores de uma primordial realidade organizacional.

Também não prestaram atenção à etapa metacibernética levada a cabo pelo matemático Von Neumann, cuja reflexão, nos seus últimos anos de vida, conduzia à teoria dos *automata* (Von Neumann, 1966). Deixando entre parênteses a diferença fenomenológica evidente entre a máquina artificial mais aperfeiçoada possível e a máquina viva mais elementar que se possa conceber, Von Neumann evidenciou a diferença entre as respectivas naturezas. Com efeito, uma vez constituída, a máquina artificial não pode senão degenerar, ao passo que a máquina viva é, mesmo temporariamente, não degenerativa, ou mesmo generativa, isto é, capaz de aumentar a sua complexidade. Ora essa diferença contém um carácter verdadeiramente paradoxal e revelador, que se evidencia quando pensamos que uma máquina artificial, embora seja muito menos segura do que uma máquina viva, é constituída por elementos muito mais seguros do que os desta última. Assim, por exemplo, um motor de automóvel é constituído por peças cuidadosamente verificadas, mas os riscos de avaria são iguais à soma dos riscos de deterioração de cada um dos seus elementos (vela, carburador, etc.); por seu lado, a máquina viva, embora seja constituída por elementos pouco seguros (moléculas que se degradam, células que degeneram), é extremamente segura; por um lado, é eventualmente capaz de regenerar, reconstituir, reproduzir, os elementos que se degradam, isto é, pode autoreparar-se, e, por outro lado, é eventualmente capaz de funcionar apesar da “avaria” local; quer dizer, é capaz de realizar os seus fins com os recursos que o acaso lhe proporciona, enquanto a máquina artificial é, quando muito, capaz de diagnosticar o erro e parar em seguida. Ainda mais: enquanto a desordem interna, isto é, em termos de comunicação, o “ruído” ou erro, degrada sempre a máquina artificial, a máquina viva funciona sempre com uma parte de “ruído” e o aumento de complexidade ainda vai aumentar, em vez

de reduzir, a parte de ruído que é tolerada. Mais: parece existir, entre certos limiares, uma relação generativa íntima, como veremos mais adiante, entre o aumento do “ruído” ou desordem e o aumento de complexidade.

Para Von Neumann, a complexidade surgiu como uma noção-chave. Não só significava que a máquina natural põe em jogo um número de unidades e de interações infinitamente mais elevado do que a máquina artificial, mas também significava que o ser vivo está submetido a uma lógica de funcionamento e de desenvolvimento completamente diferente, lógica essa em que a indeterminação, a desordem, o acaso, intervêm como fatores de organização superior ou de auto-organização. Esta lógica do vivo é, sem dúvida, mais complexa do que aquela que o nosso entendimento aplica às coisas, embora o nosso entendimento seja produto dessa mesma lógica.

Como compreender a lógica de um sistema que se *auto-organiza* reproduzindo continuamente os próprios elementos que o constituem e que se auto-reproduz na sua globalidade? Este tema ocasionou três simpósios entre 1959 e 1961 (Yovits, Cameron, Von Foerster), mas a ideia voltou a cair: os esboços de teoria sobre a auto-organização não podiam, em contraste com a cibernética que se aplicava diretamente às máquinas informáticas, produzir qualquer máquina dotada de caracteres vivos, nem podia fecundar nenhuma das descobertas concretas da biologia que visava essencialmente a identificação química das unidades e das interações do sistema; a teoria da auto-organização é ainda demasiadamente formal em relação à investigação empírica, e prematura para aplicações práticas, mantendo-se embrionária, desprezada, marginal; embora não tenha falhado, mantém-se falhada, à espera da nova maré.

Deste modo, a “revolução biológica” apenas começou. O velho paradigma reduziu-se a migalhas, mas o novo ainda não está constituído. Mas a noção de vida modificou-se: está ligada, implícita ou explicitamente, às ideias de auto-organização e de complexidade.

A revelação ecológica

Mesmo incompleta, a nova teoria biológica modifica a noção de vida. A nova teoria ecológica, por muito embrionária que seja, modifica a noção de natureza. A ecologia é uma ciência natural fundada por Haeckel em 1873, que se propõe estudar as relações entre os organismos e o meio em que vivem.

Mas sucedeu que, ou a preocupação ecológica se manteve secundária no conjunto das disciplinas naturais, ou o meio era concebido essencialmente como um molde geoclimático ora formativo (lamarckiano) ora seletivo (darwiniano), no seio do qual as espécies viviam numa desordem generalizada onde só reinava uma lei: a do mais forte ou a do mais apto. Só muito recentemente é que a ciência ecológica concebeu

que a comunidade dos seres vivos (biocenose)² num espaço ou “nicho” geofísico (biótopo)³ constitui com este último uma unidade global ou ecossistema. Porquê sistema? Porque o conjunto das restrições, das interações, das interdependências no seio de um nicho ecológico constitui, apesar de, e por intermédio de acasos e incertezas, uma auto-organização espontânea. Com efeito, criam-se e recriam-se equilíbrios entre os índices de reprodução e dos índices de mortalidade. Estas regularidades, mais ou menos flutuantes, estabelecem-se a partir das interações. Estabelecem-se complementaridades a partir das associações, das simbioses, dos parasitismos, mas igualmente entre o que come e o que é comido, entre o predador e a presa; estabelecem-se hierarquias entre as espécies; assim, tal como nas sociedades humanas, em que as hierarquias, os conflitos e as solidariedades fazem parte dos fundamentos do sistema organizado, a competição (*matching*) e o ajustamento (*fitting*) contam-se entre os complexos fundamentos do ecossistema. Através de todas estas interações, constituem-se ciclos fundamentais: da planta ao herbívoro e ao carnívoro, do plâncton ao peixe e à ave: um ciclo gigantesco transforma a energia solar, produz oxigênio, absorve anidrido carbônico, e une por meio de mil malhas o conjunto dos seres do nicho ao planeta; neste sentido, o ecossistema é realmente uma totalidade auto-organizada. Portanto, não foi um delírio romântico considerar a natureza como um organismo global, como um ser matricial, se se tiver o cuidado de recordar que esta mãe é criada pelos próprios filhos, e que também é madrastra, utilizando a destruição e a morte como meio de regulação.

Deste modo, a nova consciência ecológica deve modificar a ideia de natureza, tanto nas ciências biológicas (em que a natureza era apenas a seleção dos sistemas vivos, e não o ecossistema integrador desses sistemas), como nas ciências humanas (em que a natureza era amorfa e desordenada).

O que também deve modificar-se é a concepção da relação ecológica entre um ser vivo e o meio que o rodeia. De acordo com o velho biologismo, o ser vivo evoluía no seio da natureza e, limitando-se a extrair-lhe energia e matéria, só dependia dela para se nutrir e para as necessidades físicas. Ficamos a dever a Schrödinger, um dos pioneiros da revolução biológica, a ideia fundamental de que o ser vivo não se nutre só de energia, mas também de entropia negativa (Schrödinger, 1945), quer dizer, de organização complexa e informação. Esta proposição foi desenvolvida de diversas maneiras, e pode acrescentar-se que o ecossistema é co-organizador e coprogramador do sistema vivo que nele se integra (Morin, 1972). A proposição tem uma enorme consequência teórica: a relação ecossistêmica não é uma relação externa entre duas entidades isoladas; trata-se de uma relação integrativa entre dois sistemas *abertos*, em que cada um deles é parte do outro, embora constitua um todo. Quanto

² O termo "biocenose" (do grego *bios*, vida, e *koinos*, comum, público) foi criado pelo zoólogo alemão Karl August Möbius, em 1877, para ressaltar a relação de vida em comum dos seres que habitam determinada região. A biocenose de uma floresta, por exemplo, compõe-se de populações de arbustos, árvores, pássaros, formigas, microorganismos etc., que convivem e se inter-relacionam. (Wikipédia)

³ Em Ecologia, um **biótopo** ou **ecótopo** (do grego *βίος* - *bios* = vida + *τόπος* = lugar, ou seja, lugar onde se encontra vida) é uma região que apresenta regularidade nas condições ambientais e nas populações animais e vegetais. Corresponde à menor parcela de um habitat que é possível discernir geograficamente. (*ib idem*)

mais autônomo é um sistema vivo, tanto mais ele é dependente em relação ao ecossistema; com efeito, a autonomia pressupõe complexidade, que por sua vez pressupõe uma enorme riqueza de relações de toda a ordem com o meio ambiente, isto é, depende de inter-relações, as quais constituem muito exatamente as dependências que condicionam a independência relativa. Assim, a sociedade humana, que é tudo o que há de mais emancipado em relação à natureza, alimenta a sua autonomia com multidependências. Quanto maior é a complexidade da ordem ecossistêmica mais esta é capaz de nutrir a sociedade com uma extrema riqueza e diversidade de objetos e produtos, e mais capaz de nutrir a riqueza e diversidade da ordem social, ou seja, a sua complexidade. A individualidade humana, que é a flor final dessa complexidade, é ao mesmo tempo tudo o que há de mais emancipado e de mais dependente em relação à sociedade. O desenvolvimento e a manutenção da sua autonomia estão ligados a um número enorme de dependências educativas (longa escolaridade, longa socialização), culturais e técnicas. Quer isto dizer que a dependência/independência ecológica do homem se encontra em dois graus sobrepostos e interdependentes, que são o do ecossistema social e o do ecossistema natural. Fato este que só agora se começa a descobrir ...

A ecologia, ou, melhor, a ecossistemologia (Wilden, 1972), é uma ciência que nasce. Mas já constitui uma contribuição capital para a teoria da auto-organização do vivo, e, no que diz respeito à antropologia, reabilita a noção de natureza, na qual enraíza o homem. A natureza não é desordem, passividade, meio amorfo: é uma totalidade complexa. O homem não é uma entidade isolada em relação a essa totalidade complexa: é um sistema aberto, com relação de autonomia/dependência organizadora no seio de um ecossistema.

A revelação etológica

A etologia, que abre a biologia para “cima”. começou a ter sucesso nos últimos quinze anos. Mas tal sucesso não deve esconder que foi preciso muito tempo para que o trabalho dos pioneiros solitários, que observavam os comportamentos animais no seu meio natural (e não nas condições simplificadas dos laboratórios), atingisse um desenvolvimento importante. Enquanto a ecologia modifica a ideia de natureza, a etologia modifica a ideia de animal. Até então, o comportamento animal parecia regido quer por reações automáticas ou reflexos, quer por impulsões automáticas ou “instintos”, simultaneamente cegos e extralúcidos, que tinham por função assegurar a necessidade de salvaguardar a sobrevivência e a reprodução do organismo. Ora as primeiras descobertas etológicas indicam-nos que o comportamento animal é simultaneamente organizado e organizador. Em primeiro lugar, surgem as noções de comunicação e de território. Os animais comunicam, quer dizer, exprimem-se de uma forma que é recebida como mensagem e interpretam como mensagens determinados comportamentos específicos (Sebeok, 1968).

As mensagens não são só sonoras, como o canto das aves, mas também são visuais (gestos, mímicas), olfativas (secreção de substâncias químicas chamadas feromonas,

que comunicam uma mensagem ao vizinho ou ao parceiro). Podia julgar-se que estas comunicações fossem extremamente simples e só se referissem à relação sexual. Na verdade, vêem-se desenvolver, quer sobre uma base analógica, quer sobre uma base digital, e frequentemente numa combinação de ambas, comportamentos simbólicos ou rituais, não só de namoro, mas também cooperação, de advertência, de ameaça, de submissão, de amizade, de brincadeira. E, o que é extraordinário, acontece muitas vezes que um comportamento significativo, originado a partir de uma determinada situação, é transportado para fora dessa situação para exprimir uma mensagem simbólica. Assim, uma gansa cinzenta, para manifestar a um macho a sua estima, vai imitar um pedido de proteção contra um ataque imaginário, de modo a significar: “tu és o meu senhor” (Lorenz, 1969). Em numerosas espécies de aves, o comportamento de submissão pode exprimir-se pela abertura completa do bico, o que imita o comportamento de dependência infantil; o comportamento de amizade pode exprimir-se pelo gesto de oferecer uma palha a um companheiro, que é a transdução, em campo não sexual, do convite matrimonial “façamos um ninho juntos” (Wickler, 1971). Num contexto mais geral, imitar os jovens, imitar a fêmea, pode significar um ato de submissão ou de respeito.

Por outro lado, como sublinhara Bateson (1955), a brincadeira animal pressupõe uma comunicação sobre a natureza da comunicação (metacomunicação): morder parece-se com morder, mas significa o contrário, brincar, isto é, amizade, e não conflito; o pseudoconflito lúdico transforma-se em expressão de entendimento. Verifica-se assim que, naquilo que parecia tão evidente e tão simples, a brincadeira, emerge a complexidade comunicacional, a qual se pode desenvolver de outra maneira no estratagema, no disfarce, na camuflagem.

Desta forma, as comunicações animais já abrangem um campo semiológico complexo e, ultrapassando muito a relação sexual, dizem respeito a uma grande variedade de relações interindividuais: submissão, intimidação, acolhimento, rejeição, eleição, amizade. Além disso, também dizem respeito a fenômenos organizacionais básicos, como a regulação demográfica, o arranjo e a proteção do território.

Insistiu-se, muito judiciosamente, sobre a importância da noção de território para a maioria das espécies animais, mas alguns cometeram o erro de terem isolado essa noção, ou de terem pretendido fazer dela a pedra angular da etologia (Ardrey, 1967). Com efeito, o território é a aplicação no plano espacial (*mapping*) duma organização multidimensional da vida animal, quer dizer, não é unicamente o arranjo da esfera de atividades de um indivíduo, de um casal ou de um grupo, mas é também a organização da relação com os outros - o animal ou o povo do outro território.

Indo mais longe, a etologia descobre que o sistema de comunicações une muitas vezes os indivíduos numa relação social até então invisível, e aquilo que parecia um ajuntamento sem forma revela-se subitamente em ordem organizada: o próprio galinheiro não é um harém desordenado submetido ao galo, mas sim uma sociedade rígida, hierarquizada segundo a *pecking-order*, a ordem de prioridade a debicar, que estabelece uma *rank-order* rigorosa entre as galinhas; a alcateia de lobos não é uma horda conduzida por um macho dominador, mas sim uma sociedade em que a

hierarquia se estabelece segundo um ritual de submissão, e que sabe utilizar a estratégia coletiva no ataque e na defesa (desdobramento das forças para cortar o caminho do inimigo, diversão da retaguarda para cobrir a retirada do grosso da alcateia).

A revelação biossociológica

Como é sabido, a sociologia humana julgava-se sem precedente no mundo vivo, e as únicas sociedades reconhecidas, as das formigas, das térmitas e das abelhas, pareciam não só exceções extraordinárias, mas também exemplos monstruosos de anti-sociedade, por se basearem unicamente na obediência a um “instinto cego”. O biologismo, por sua vez, não dispunha nem dos conceitos nem do desejo de sair do seu paradigma organísmico e concebia as sociedades organizadas de insetos como casos de espécie, e não como desenvolvimentos particulares da sociologia animal. De uma maneira muito curiosa e reveladora, a sociologia animal emerge da periferia da etologia. É pela relação dos diversos dados evidenciados pela etologia que se pode hoje constituir uma noção de sociedade. Esta sociedade arranja e defende, evidentemente, a sua base territorial, estrutura-se hierarquicamente, mas essa hierarquia resulta de competições e conflitos que se resolvem provisoriamente por meio de relações interindividuais de submissão/dominação; estas últimas, encadeadas umas nas outras, constituem precisamente a hierarquia. Ao mesmo tempo, a sociedade implica solidariedades em relação a inimigos e a perigos exteriores e suscita atividades de cooperação que são muitas vezes organizadas e diferenciadas de forma subtil. A riqueza das comunicações realizadas por meio de sinais, de símbolos, de ritos, é precisamente função da complexidade e da multiplicidade das relações sociais; nas aves, e sobretudo nos mamíferos, a grande diversidade de indivíduo para indivíduo determina e aumenta essa complexidade, como se verá-mais adiante.

Tudo isto significa que a sociedade, concebida como organização complexa de indivíduos diversos, baseada ao mesmo tempo na competição e na solidariedade, comportando um sistema de comunicações rico, é um fenómeno extremamente espalhado na natureza. E ainda vamos ao início da prospecção.

De qualquer modo, a substituição das noções de hordas, bandos, colônias, pela de sociedade torna-se necessária quando se descobre a organização complexa desses grupos. Também neste caso é em volta do conceito de organização que emerge uma nova complexidade biossociológica, e é em volta do conceito de complexidade que emerge a fisionomia da organização social.

Hoje já é possível conceber que a sociedade é uma das formas fundamentais mais largamente espalhadas, desenvolvida de uma maneira muito desigual mas muito variada, da auto-organização dos sistemas vivos. E, assim, a sociedade humana surge como uma variante e um desenvolvimento prodigioso do fenómeno social natural; e, assim, a sociologia - ciência humana - perde a sua insularidade e passa a ser o

coroamento da sociologia geral - ciência natural (Moscovici, 1972).

Deste modo, as consequências da etologia e da sociologia animal são igualmente mortais para o paradigma fechado do antropologismo. Chega-se à conclusão de que nem a comunicação, nem o símbolo, nem o rito, são exclusividades humanas, e de que têm raízes muito remotas na evolução das espécies.

Da mesma maneira que é bem evidente que a espécie humana não inventou os comportamentos de namoro e de submissão, a estruturação hierárquica do grupo, ou a noção de território (Cosnier, 1969), também não deixa agora de ser menos evidente que a sociedade não é uma invenção humana. Digamos mesmo que certas características próprias das sociedades humanas (ligação ambígua e complexa entre conflitos e solidariedades, entre oposições e complementaridades, combinação de indivíduos diferentes num sistema de comunicação-organização) já emergem em muitas sociedades animais. Já não se pode opor a ordem social humana à desordem dos comportamentos animais; já não se podem opor as incertezas complexas que reinam no seio das sociedades humanas (a parte de variabilidades, de conflitos e de tensões que elas pressupõem) ao constrangimento mecânico que reinaria nos grupos animais. Já existe, nas sociedades animais, e designadamente nos mamíferos, uma ordem complexa que pressupõe uma certa desordem ou “ruído” como ingrediente indispensável à sua própria complexidade. Tudo isto, que apenas se esboça na etologia animal, surge subitamente nos magníficos trabalhos de primatologia dos últimos dez anos. Desta vez, não muda só a ideia de sociedade, mas muda igualmente a ideia de símio e a ideia de homem.

3. “Os nossos irmãos inferiores”

O estudo dos grupos de símios e de antropóides em liberdade renovou a visão da respectiva vida social e até simplesmente da sua vida⁴ (Carpenter, De Vore, Washburn, Itani, Chance, Kawamura, Tsumori, etc.). O grupo dos babuínos, dos macacos resos, dos chimpanzés, já não é a horda submetida à tirania desenfreada do macho polígamo, mas sim uma organização social com diferenciação interna, intercomunicações, regras, normas, proibições.

A sociedade do símio

Estas sociedades são territorializadas, e das mais auto-reguladas

⁴ Que se pensava conhecer desde os trabalhos de Yerkes e de S. Zuckerman

demograficamente, mantendo constante um número médio de indivíduos, por vezes da ordem de várias dezenas, e uma repartição de sexos e idades relativamente invariável. Existe exclusão ou êxodo dos excedentes, isto é ou dispersão solitária ou fundação de colônias autônomas.

O tipo de sociedade varia, não só consoante a espécie, mas também consoante o meio ambiente. Desta forma, foi possível distinguir, ou mesmo contrapor, as sociedades da floresta (chimpanzés) e as sociedades das savanas (babuínos); por vezes encontram-se sociedades de floresta e de savana no seio duma mesma espécie. As sociedades de floresta, em que a vida arborícola oferece uma grande segurança, são descentralizadas e a *leadership* (chefia) parece adquirir-se principalmente pelo “bem me viste” exibicionista, ou, para empregar a expressão de Chance, pelas qualidades “hedônicas”. As sociedades da savana são centralizadas e a escala hierárquica adquire-se de forma “agonística” (Chance, 19701; os subordinados têm a atenção constantemente fixada sobre o macho chefe, o qual adquire o poder em função da sua agressividade ou “vontade de dominar”.

No seio destas diversas sociedades (babuínos, macacos resos, chimpanzés) estabelecem-se clivagens muito nítidas entre machos adultos, fêmeas e jovens, clivagens essas que vão até à constituição de castas (machos adultos), de pandilhas ou bandos (jovens) e de gineceus. Trata-se não só duma diferenciação hierárquica, mas também de uma diferença de estatuto; de papel, de atividades, que nos indica que estamos em presença de um embrião de classes biossociais. Assim, os machos protegem o território, dirigem a luta contra os predadores, guiam o grupo, mantêm a estrutura hierárquica (afastando os jovens, mantendo-os o mais tempo possível no estatuto de menores, privando-os muitas vezes do livre acesso às fêmeas). As fêmeas são votadas não só aos cuidados maternos da primeira infância, mas também à socialização dos pequenos. Os jovens, marginalizados, brincam, aprendem, exploram e, por vezes, inovam. As fêmeas constituem o núcleo de estabilidade e de coesão social. Em contraste, no vértice do poder existe instabilidade e competição, quer larvada, quer aberta; mais cedo ou mais tarde, um macho dominante acaba por ser destituído e substituído por um novo chefe. Os jovens marginalizados têm um estatuto diferente, instável, entre a exclusão e a integração.

As relações de dominação/submissão regulam as relações hierárquicas entre as “classes” e também entre os indivíduos. O princípio da dominação é complexo; não é a potência sexual, como se julgou durante muito tempo, nem a pura força física, nem a inteligência, que, por si sós, incitam ao poder e o obtêm. Uma vez que o domínio social oferece plenos poderes, sexuais e “políticos”, e permite a livre expansão pessoal, pode supor-se que o que incita ao poder é uma mescla obscura e variável, muito difícil de analisar, como sucede com os humanos. Já se chegou a dizer que o exercício do poder oscila entre dois pólos, o da agressividade e o do exibicionismo. No primeiro sentido, o chefe mantém a autoridade pela intimidação, pela mímica da ameaça (*threat behavior*); no segundo sentido, pela repetição histriônica da sua presença e da sua importância.

A subordinação ainda é mais complexa do que a dominação, visto que, para o

subordinado, se trata de aceitar a sua sorte com o mínimo de danos possível. Manifesta-se pelo comportamento de evitação, em que se procura não pisar o caminho do chefe, pelos comportamentos de submissão, de complacência, de servilismo (assim, o inferior que apresenta o traseiro ao macho dominante, à maneira duma fêmea, imita a feminidade e a homossexualidade para exprimir os seus sentimentos da maior devoção e respeito). Ainda há uma atitude mais extraordinária, embora pareça bastante rara (Itani, Rowell, Hinde, Spencer, Both), em que uma fêmea de estatuto médio sem filho, ou um macho também de “classe média”, se oferecem para proteger e acariciar os filhos duma fêmea de estatuto superior. O servilismo destas “tias” e “tios” temporários parece dissimular quer o servilismo, quer a pequena ambição de subir um degrau, quer o prazer de servir uma alta personalidade, ou, ainda, as três coisas ao mesmo tempo. Por outro lado, verificasse que se dispõem à periferia ora indivíduos temporariamente solitários, ora pequenos grupos de “semi-fora-da-lei” rejeitados, desviantes, marginais. Por vezes, chega a acontecer que um rejeitado no exílio se associa a um companheiro, com quem vai lutar, com vista à ascensão social.

Como acabamos de ver, não existe apenas a hierarquia coletiva de “classe”, mas existe também a hierarquia individual de escalão, que se estabelece em função da relação ameaça/evitação ou de servilismo, e, entre as fêmeas, em função do escalão do respectivo macho. A cada escalão corresponde um estatuto, quer dizer, um conjunto de direitos e de deveres: a cada escalão e estatuto corresponde um papel, isto é, um estilo de conduta que não está imutavelmente ligado a um indivíduo, mas que depende da posição ocupada no escalão e na “classe” social. Como diz Crook, “pode-se descrever um comportamento social de primata em termos de estatuto de idade e de sexo, de papel e de afiliação num grupo-tipo” (Crook, 1971, p. 39).

De tudo isto deduzem-se duas consequências, que são simultaneamente antagonistas e complementares. A primeira é a desigualdade social, a segunda a mobilidade social.

Em primeiro lugar, sobretudo quando a hierarquia é rígida, a desigualdade social é uma verdadeira desigualdade de vida; na casta elevada, os indivíduos têm uma grande liberdade de movimentos, a faculdade de realizar os seus desejos e os seus prazeres com muito poucas inibições. O poder já confere todas as vantagens, todas as liberdades e sobretudo a livre expansão pessoal. Nos escalões muito baixos, a subordinação acompanha-se de restrições, de frustrações, de proibições, de inibições, talvez mesmo de “neuroses”. Deste modo, a desigualdade social também é, de certa maneira, a desigualdade da felicidade. Essa desigualdade é muito menos marcada nas sociedades descentralizadas da floresta e muito mais opressiva, pesada, dura, nos bandos militarizados das savanas.

Em segundo lugar, essa desigualdade é atenuada por uma relativa mobilidade social; os jovens tornam-se adultos e os adultos tornam-se velhos, quer dizer, destituídos; mas a idade não é um fator automático de promoção; existe uma grande diversidade de escalões e de destinos individuais na ascensão e na decadência sociais.

As sociedades de babuínos, de macacos resos e de chimpanzés têm características de hierarquia, de castas, quase de classes, e também de diversidade, de variedade, muito maiores do que se podia imaginar. Em contraste, nunca se desenvolveu a família, que fora muitas vezes concebida como o núcleo primordial da sociedade.

Enquanto, em certas espécies, os grupos com um único macho constituem como que um esboço rudimentar da sociedade e da família, no grupo com muitos machos a formação da família está atrofiada em benefício da organização social do conjunto. Existe ligação entre mãe e filho, entre macho e fêmea, mas não existe núcleo familiar pai-mãe-filhos, nem relação entre pai e filhos. Salvo algumas exceções, designadamente entre os macacos resos (pelo menos no estado atual das informações), o papel do macho não implica quaisquer cuidados paternos. Se falta a figura “original” do pai, falta igualmente a relação sexual entre geradora e progenitor; as observações feitas em macacos de Kyushu e nas sociedades de chimpanzés não evidenciam relação incestuosa entre mãe e filho. Ainda não é possível afirmar que se trate de um fenômeno geral; mas, se, quando o filho atinge a maturidade sexual, a mãe não esquece que ele é seu filho nem este último esquece que ela é sua mãe, podemos supor que persiste uma inibição, cuja natureza é, evidentemente, necessário elucidar, mas que, de qualquer forma, já parece ligada à existência de um estatuto e de um papel (de filho, de mãe) que persistiria para além da infância. Pelo contrário, existe “objetivamente” (mas não “sociologicamente”, visto nunca ter surgido a relação de pai) possibilidade de incesto entre pai e filha, e este incesto deve, sem dúvida, ter sido praticado até ao nascimento da noção do pai, que ocorreu muito tardiamente no decurso da hominização; com efeito, a mutação decisiva que reduz o número de cromossomas de 48 (antropóide) para 46 (homem) pressupõe, para a sua própria consolidação e generalização, uniões incestuosas entre pais e filhas (Ruffié, em publicação).

No entanto, em volta da relação mãe-filhos tecem-se laços mais profundos e mais duráveis do que nos mamíferos e nos primatas inferiores. O prolongamento do período da infância acarreta o prolongamento das relações afetivas maternas e filiais para lá da própria infância; além disso, nos chimpanzés e talvez noutras espécies, surgem laços pessoais entre irmãos e irmãs. Existe, pois, desenvolvimento de um núcleo pré-familiar em torno da mãe, mas não existe núcleo familiar trinitário pai-mãe-filhos.

Se a formação do núcleo familiar é mais rudimentar, a emergência da individualidade é, pelo contrário, muito maior do que se julgava. Por um lado, a grande diversidade social dos papéis e dos estatutos permite o desdobramento da diferença individual no comportamento; mas, reciprocamente, o desenvolvimento da individualidade permite, tanto no plano da inteligência como no da afetividade, a diversificação e o enriquecimento das relações sociais. Notemos aqui a importância e a diversidade das relações afetivas entre indivíduos. Assim, o despiolhamento, a catação (*grooming*), são manifestações de afeição, que, de resto, sabe utilizar o comportamento de apaziguamento ou de servilismo (“sejamos amigos”). Estabelecem-se amizades entre adolescentes, entre “excluídos” ou desviantes, entre pares de casta superior.

Simetricamente, a coexistência social, e não só o antagonismo latente entre castas, nutre antipatias, inimizades, rivalidades, e a fonte dos conflitos mantém-se, ainda que estes sejam apaziguados na relação de submissão, de servilismo, como se verifica no rito do despiolhamento e da catação.

Desta forma, distinguem-se claramente linhas de força, umas simpáticas e outras antipáticas, que vão colorir de maneiras muito diversas as relações entre os indivíduos. A origem das primeiras reside, sem dúvida, na conservação da seiva afetiva dá infância na vida adolescente, e por vezes adulta, assim como a sua transferência para novos companheiros, por meio de afinidades eletivas. A origem das segundas encontra-se provavelmente nas competições repulsivas entre machos, muito frequentes e fortes entre os mamíferos, nos “ciúmes” entre as fêmeas, que a relação hierárquica estabiliza mais ou menos, sem chegar a reabsorver. Portanto, há dois tipos de comportamento, ambos originariamente ligados ao domínio da reprodução biológica (atração mãe-filho, repulsão de macho a macho) que se expandem e transformam, um, sobretudo, na vida adolescente e o outro, principalmente, na vida adulta, e que vão ambos constituir elementos da individualidade complexa e da sociedade complexa, em que as relações se diferenciam e se constroem a partir e para além da esfera da reprodução biológica.

O ambissistema: indivíduo e sociedade

Agora, é preciso tentar compreender esta unidade complexa da sociedade e da individualidade dos primatas mais evoluídos⁵.

A diversidade e a variedade dos indivíduos alimenta a diversidade dos papéis e dos estatutos, fornecendo à sociedade postulantes chefes, servidores, desviantes, marginais; ela não se dispersa ao acaso (o que desorganizaria a sociedade por entropia), mas integra-se na hierarquia e no papel numa forma semialeatória, o que produz uma certa maleabilidade auto-organizadora (ordem/ desordem). Digamos mesmo que a diversidade individual, num certo sentido, co-produz a diferenciação hierárquica do estatuto e do escalão em que esta se insere. Mas, nesta co-produção, a sociedade dispõe de *pattern*⁶ transindividuais, designadamente a classe e o papel, que

⁵ Notemos que a complexidade também se manifesta como diversidade e variedade no próprio determinismo social: não reina a mesma lei para todos, visto que, no vértice, se vive acima da lei a que estão sujeitos os subordinados, que os marginais vivem nas fronteiras da lei e que até os solitários são perseguidos ou se colocam “fora da lei”. Não existe determinismo estrito ao nível microssocial das atrações/repulsões. embora o conjunto obedeça a um determinismo global.

⁶ Em inglês no original: padrões. (N. do T.)

permanecem estáveis, enquanto os indivíduos transitam, da adolescência à idade adulta e à velhice, de uma classe para outra, de um papel para outro, subindo e voltando a descer a escala hierárquica do grupo a que pertencem. Deste modo, trata-se realmente duma estrutura social “objetiva” independente dos indivíduos, ainda que ela não possa existir sem os indivíduos e ainda que a sua diversidade lhe seja dada pela diversidade individual; reciprocamente, ela confere aos indivíduos certa independência, visto que estes não só podem eventualmente circular na hierarquia, mas também não se identificam exatamente com o seu papel social.

Portanto, a sociedade dos antropóides avançados controla os indivíduos por meio das suas restrições e hierarquias, mas não uniformiza as individualidades, permitindo-lhes o desdobramento relativo das respectivas diferenças. Quando a hierarquia é rígida e autoritária, só os privilegiados do vértice, ou até mesmo só o chefe, é que podem dar largas à sua própria individualidade.

A sociedade e a individualidade surgem-nos, assim, como duas realidades simultaneamente complementares e antagonistas. A sociedade, ao mesmo tempo em que maltrata a individualidade, impondo-lhe os seus limites e as suas coações, oferece-lhe estruturas que lhe permitem exprimir-se. Utiliza, para a sua variedade, a diversidade individual, que, caso contrário, se dispersaria na natureza; a variedade individual utiliza a variedade social para tentar expandir-se. Portanto, já ao nível da sociedade primática, não pode conceber-se a sociedade como um *simples* enquadramento nem um indivíduo como uma unidade correspondente a um compartimento, visto que o enquadramento é constituído pelas relações interindividuais e que não existe compartimento vazio enquanto não houver um indivíduo para ocupá-lo. Por outras palavras, trata-se da noção fundamental de que *sociedade e individualidade não são duas realidades separadas que se ajustam uma à outra, mas existe um ambissistema em que, complementar e contraditoriamente, indivíduo e sociedade são constituintes um do outro, ao mesmo tempo em que se parasitam entre si.*

Do ponto de vista da sociedade, a inserção do indivíduo não é estritamente funcional, existindo muito «ruído», muita desordem e muito desperdício; se tomarmos a sociedade mais individualizada, que é a dos chimpanzés, há muito tempo e muitas agitações que são aparentemente «perdidos» para a sociedade, da mesma forma que observamos nas sociedades humanas um prodigioso desperdício de atos, de palavras, de gracejos, etc. sem «utilidade» social. Mas esta agitação browniana, epifenomenal (este “ruído”), é, ao mesmo tempo, um aspecto da riqueza metabólica do ambissistema, que se exprime através da intensidade das relações afetivas, de mil pequenas satisfações individuais, de mil eflorescências, de mil pequenos nada. Inversamente, do ponto de vista do indivíduo, as coações sociais de toda a ordem intervêm sem interrupção, como o “ruído” que lhe perturba a livre expressão e plena expansão.

Portanto, no ambissistema existe equívoco e “ruído” de cada um em relação ao outro. *Mas, através destes movimentos muito desordenados, por um lado, e destas*

coações muito rígidas, por outro lado, estabelecem-se as interferências que constituem a própria existência da sociedade e do indivíduo. A complexidade reside, portanto, nesta combinação indivíduos/sociedade, com desordens e incertezas. na ambiguidade permanente da sua complementaridade, da sua concorrência e, em última análise, do seu antagonismo.

Vê-se claramente que se manifesta aqui um traço de complexidade lógica que se vai desenvolver nas sociedades humanas: a relação entre indivíduos, como a relação entre o indivíduo e o grupo, é comandada por um duplo princípio de cooperação-solidariedade, por um lado, e de competição-antagonismo, por outro lado. A relação de indivíduo a indivíduo, ora solidária, ora conflituosa, alimenta o duplo princípio complementar-antagonista da organização social, que se afirma com muito maior complexidade na sociedade antropóide do que nas restantes sociedades de primatas. De resto, vê-se manifestar, ao nível sociológico, aquele fenômeno que tanto intrigava Hegel, que se admirava de que o indivíduo que julga trabalhar para os seus fins pessoais seja, na realidade, submetido a uma “manha da razão” que o faz trabalhar objetivamente para o interesse coletivo; é certo que esta conjugação não é mais harmoniosa nos primatas do que nos humanos, e existe sempre uma combinação impura, incerta, aleatória, entre o egocentrismo individual e o sociocentrismo coletivo. Falta-nos ver aquilo que era camuflado pela belíssima, mas demasiadamente simples, razão hegeliana: o jogo egossociocêntrico nem sempre se faz em benefício da coletividade. Há sempre uma integração relativa e incompleta das agressões, das pulsões. dos conflitos. na hierarquia. no escalão. no estatuto. na solidariedade geral. Mas este caráter impuro e incerto, esta ordem que se alimenta da desordem para a sua própria organização, sem nunca chegar a esgotá-la totalmente. *é, isso mesmo, o sinal, o índice, da complexidade.*

A relação complexa: espécie-indivíduo-sociedade

A relação ambígua indivíduo-sociedade deve ser introduzida numa relação ternária espécie-indivíduo-sociedade, igualmente ambígua. Existem caracteres genéticos próprios dos primatas sociais avançados, que dizem respeito ao desenvolvimento do cérebro, a múltiplas predisposições intelectuais, afetivas, comunicacionais, a um jogo que se tornou subtil entre o inato e o adquirido, ao enfraquecimento da intolerância entre os machos, e estes diversos caracteres permitem-lhes que se organizem socialmente e que se desenvolvam individualmente, da maneira que acabamos de ver.

Os três subgrupos machos adultos/fêmeas/jovens são biocastas e quase bioclasses, cuja separação, complementaridade e oposição têm origem na diferenciação biológica. Mas a organização social não é a tradução pura das diferenças de sexo e de idade; a diferença biológica de idade e de sexo em sentido estrito é que é utilizada pela e para a diferenciação social. Como se viu, a vida social extrai das relações biológicas fundamentais de reprodução preexistentes (sexualidade, ligação mãe-filho,

incompatibilidade entre machos) - uma simbólica que transporta para além e para cima, para desenvolver a sua própria organização. Assim, a simbólica da relação sexual é utilizada entre os machos para a submissão e para o servilismo (virar o traseiro); a simbólica da relação mãe-filho é utilizada para e pelas relações amigáveis ou de apaziguamento (catação, despiolhamento, carícias, contatos diversos), Duma forma mais geral, o calor afetivo do universo materno-infantil tende a espalhar-se na adolescência. e por vezes já um pouco para além desta; a intolerância sexual entre os machos tende a metamorfosear-se em fundamento competitivo da hierarquia social.

Além disso, efetua-se um jogo complexo entre reprodução biológica e autopropetuação (isto é, autoprodução permanente) da sociedade. Uma depende da outra, e reciprocamente. mas nenhuma delas se pode considerar como hierarquicamente subo metida à outra. Deste modo, a sociedade protege a reprodução biológica da espécie, mas a auto-reprodução biológica mantém a perpetuação da sociedade. Nenhuma delas é verdadeiramente o fim ou a “função” da outra. Existe, pois, ambissistema biossocial, e, se nele inserirmos o ambissistema socioindividual, temos um trissistema ambíguo. Já no indivíduo não existe conjugação rigorosa entre procriação e prazer sexual, o qual até se pode emancipar na masturbação. Por outro lado, repitamos que o calor mamário da pequena infância vai constituir a placenta das simpatias, das ternuras e das amizades da vida adolescente e até mesmo de parte da adulta (será esta a origem da sentimentalidade humana). Portanto, não existe uma categorização rígida nem uma fronteira nítida entre o biológico, o social e o individual, mas, ao mesmo tempo, existe unidade e pluralidade, confusão original e distinção dos desenvolvimentos. Não existe integração perfeita, funcionalidade sem equívoco, mas existe, ao mesmo tempo, complementaridade, concorrência e, em última análise, antagonismo entre estes três termos. A sociedade e o indivíduo estão ao serviço da espécie, a espécie está ao serviço da sociedade e do indivíduo, mas de forma complexa, com uma zona de ambiguidade, de contradições, de indecidibilidade. E são bem essas ambiguidades, essas contradições, essa indecidibilidade que a humanidade levará a um nível nunca dantes atingido.

Complexidade e “contradições”

A sociedade dos primatas avançados constitui um êxito de integração complexa de elementos diversificados de maneira bastante marcada, cujas complementaridades ela não só combina, mas cujos antagonismos também combina e transpõe na sua autoprodução permanente.

Não há dúvida de que um dos aspectos da complexidade social se exprime através da relação de competição/hierarquia entre indivíduos machos e também entre machos adultos e jovens. Mas esse aspecto também se esgota aí, visto que a competição forte só pode levar a uma hierarquia rígida, ou à dispersão fatal. Como se verá, a sociedade hominídea não poderá progredir em complexidade se não reduzir simultaneamente a competição e a hierarquia entre machos, quer dizer, desenvolvendo entre estes últimos a cooperação e a amizade e estabelecendo, ao

mesmo tempo, pontes afetivas interindividuais entre adultos e jovens.

No entanto, a integração social dos primatas avançados já é complexa, na medida em que comporta antagonismos e desordem, os quais não são apenas os resíduos despejados pela organização, mas sim elementos parcialmente constitutivos da própria organização. A cooperação, a complementaridade, não são noções que se oponham duma maneira absoluta (ontologicamente) às competições, aos conflitos, aos antagonismos, mas constituem, juntamente Com estes, como que dois pólos oscilatórios através dos quais se constitui a organização social. Esta ambiguidade de princípios volta a surgir a todos os níveis; como vimos, as *relações* interindividuais oscilam entre o *matching* (competição) e o *fitting* (ajustamento), e ambos se conjugam para manter a rigidez da hierarquia e a mobilidade social dos indivíduos; como dissemos, existe simultaneamente antagonismo potencial e complementaridade potencial entre o indivíduo que desenvolve os seus interesses pessoais e o interesse da organização coletiva. Mas também dissemos que este sistema não é tão harmonioso como Hegel teria sonhado, visto que impõe não só grandes desperdícios, mas também grandes sacrifícios e grandes frustrações naqueles que se encontram na base da escala social. Quer dizer que o princípio da hierarquia tem duas facetas: uma integrativa e urna de exploração do símio pelo símio. Como se vê, herdamos raízes de desigualdade social, o que torna este problema não insolúvel, mas radical.

As relações entre dominação/cooperação, conflito/solidariedade no seio da sociedade são muito variáveis, consoante as espécies e as condições ecológicas. As sociedades de floresta constituem em principio Sociedades menos centralizadas, menos hierarquizadas, em que os antagonismos individuais e coletivos são menos violentos. Mas, de qualquer forma, existe antagonismo latente entre o grupo central dominador e o grupo marginal juvenil, e, em certos casos, o antagonismo resolve-se pela exclusão do desviante ou pela destituição do poderoso.

Assim, a sociedade dos primatas mais evoluídos já está submetida a “Contradições”, mas essas Contradições são, simultânea e diferentemente, condições da sua complexidade e obstáculos ao progresso dessa mesma complexidade.

Numa *tal* sociedade, existem sempre forças de desordem, que não são unicamente as entropias individuais (senescência e morte), mas sim entropias propriamente sociais, devidas à parte de eventualidades individuais que a sociedade deve reabsorver e aos antagonismos organizacionais que, por outro lado, são necessários à sua complexidade. Mas devemos repetir que a desordem (condutas aleatórias, competições, conflitos) é ambígua: é, por um lado, um dos constituintes da ordem social (diversidade, variedade, elasticidade, complexidade), mas, por outro lado, Continua a ser desordem, quer dizer, ameaça de desintegração. Neste caso, a ameaça permanente mantida pela desordem é que confere à sociedade o seu caráter complexo e vivo de *reorganização permanente*. Radicalmente diferente da ordem mecânica, a ordem “viva” é a que renasce sem parar. Com efeito, a desordem é constantemente absorvida pela organização, ou recuperada ou metamorfoseada no seu oposto (hierarquia). ou esvaziada para o exterior (desvio). ou mantida na periferia (bandos marginais de jovens). Absorvida, esvaziada, rejeitada, recuperada,

metamorfoseada sem cessar, *a desordem renasce constantemente e a ordem social, por sua vez, também renasce sem parar*. E assim surge a lógica, o segredo, o mistério, da complexidade e o sentido profundo do termo auto-organização: *uma sociedade autoproduz-se sem parar porque se autodestrói sem parar*.

A emergência duma protocultura

Neste processo emergem timidamente pequenas inovações que podem ser integradas no comportamento social e que podem ser consideradas como os antecedentes dos fenômenos de inovação, integração e transmissão culturais próprios das sociedades humanas. O estudo contínuo dos macacos da ilha de Kyushu permitiu detectar alguns exemplos. Um grupo de macacos que vivia na orla da floresta tinha o costume de se alimentar de tubérculos que limpavam com a mão, depois de os terem desenterrado; houve um jovem que se aproximou incidentalmente da costa e deixou cair um tubérculo ao mar, donde o retirou, descobrindo assim que a água do mar não só economizava a limpeza manual como trazia ainda a vantagem de temperar o fruto. Adquiriu o hábito de mergulhar no mar os seus tubérculos, foi imitado por outros jovens, mas não pelos velhos; no entanto, o hábito espalhou-se no decurso da geração seguinte. A partir dessa altura, os macacos alargaram o seu espaço social, nele incluindo a beira-mar, de que resultou a integração de pequenos crustáceos e mariscos na alimentação do grupo. O embrião de “cultura” desta sociedade, isto é, as práticas e conhecimentos de carácter não inato, encontrou-se enriquecido. O processo de inovação partiu de um jovem e difundiu-se rapidamente no grupo marginal dos jovens. Com a ascensão dos jovens à classe dos adultos, a inovação integrada passou a ser costume, acarretando em seguida uma cascata de pequenas inovações que também se tornaram costumes. É certo que se trata aqui de um fenómeno secundário e que as modificações desta ordem, mesmo na vida social dos primatas mais evoluídos, são, sem dúvida, mínimas num mesmo nicho ecológico. Mas pode ver-se que a existência do grupo de jovens, curioso, brincalhão, explorador, ao mesmo tempo marginal e desviante, constitui, para o conjunto da sociedade, uma fronteira aberta, através da qual podem emergir elementos de transformação.

Neste caso, a origem da modificação é um acontecimento aleatório, que, mal é apreendido o seu carácter prático e agradável, se transforma em inovação, a qual se torna progressivamente em costume. As condições da inovação são as condutas desviantes ao acaso, frequentes entre os jovens, quer dizer, do ponto de vista de integração social, correspondem a «ruído» ou desordem. Nós conseguimos apanhar ao vivo a transformação de um «ruído» em informação e a integração de um elemento novo, fruto duma conduta aleatória, na ordem social complexa. Estamos na alvorada da evolução sociocultural.

A mensagem do chimpanzé

Dentre todos os primatas vivos, o mais próximo do homem, em todos os pontos de vista, é o chimpanzé. O estudo de J. van Lawick-Goodall (1971) trouxe-nos um testemunho de primeira grandeza sobre uma sociedade de chimpanzés em liberdade. O chimpanzé é onívoro e é *ocasionalmente* carnívoro. Pratica *ocasionalmente* a caça e consegue ver-se que manifesta simultaneamente cooperação e estratégia de cerco e de diversão na caça aos pequenos porcos selvagens⁷. Serve-se *ocasionalmente* de paus, que brande contra adversários de outra espécie e, *ocasionalmente*, dá forma a um utensílio, quer dizer, modifica um objeto natural, como a espécie de armadilha de palha que introduz na termiteira para aspirar térmites. *Ocasionalmente*, marcha ou corre sobre os membros posteriores. Deste modo, como bem comentou Moscovici, o chimpanzé manifesta, ocasionalmente, esporadicamente, alguns dos traços que até então se julgavam específicos da espécie humana, porque nesta se tornaram centrais e permanentes: a caça, a técnica, o bipedismo.

No chimpanzé, a relação materno-infantil é particularmente longa: 4 anos. A puberdade manifesta-se relativamente tarde, pelos 7-8 anos, e a adolescência social dura mais 7 -8 anos. Os sentimentos de afeição, de ternura, de amizade, parecem particularmente desenvolvidos. O filho mantém com a mãe uma relação particular durante muito tempo, talvez mesmo até ela morrer; o irmão e a irmã que foram criados juntos continuam amigos para toda a vida. O chimpanzé transporta para a esfera das amizades adolescentes as manifestações de ternura: abraços, protobeijos (*lips-smacking*). A mão é, como no homem (fato que se esquece muitas vezes), um instrumento de comunicação afetiva: carícias, apertos de mão; chega-se mesmo a ver dois amigos juvenis partirem em passeio de braço dado.

O chimpanzé não é só afetuoso, é profundamente afetivo, o que também o aproxima do homem: é emotivo, ansioso, brincalhão; entra facilmente em ressonância com a vida do meio ambiente; e nele se vêem emergir, no entusiasmo brusco dos “carnavais” (Reynolds), a instrumentação rítmica e a dança.

O desenvolvimento da afetividade segue a par (está mesmo ligada, segundo nós pensamos) com o desenvolvimento da inteligência. Já há muito tempo que se tinha reparado na maleabilidade de adaptação do chimpanzé a condições de vida muito diferentes, traduzida por múltiplas manifestações de engenho. Tinham-se praticado no laboratório experiências célebres em que o chimpanzé resolvia problemas, como apanhar uma banana que estivesse aparentemente fora do seu alcance. Mas foi preciso esperar pelo fim dos anos 60 para que dois tipos de experiência, a de Premack (1971) com *Sarah* e as dos Gardner (1969, 1971) com *Washoe*, nos revelassem aptidões intelectuais invisíveis para o observador ou inexploradas nas condições naturais de existência social destes símios. Até então, tinham falhado todas as tentativas para ensinar a linguagem humana a chimpanzés jovens e reinava a teoria de que o

⁷*Potamochères* no original francês. Pequenos mamíferos parentes dos javalis, existentes em África. (N. do T.)

chimpanzé não podia dispor de aptidão cerebral para a linguagem. Os Gardner ensinaram a *Washoe* os rudimentos de uma linguagem gestual com base na que utilizam os surdos mudos. Premack ensinou a *Sarah* uma linguagem por sinais inscritos em fichas. Aos 5 anos, *Washoe* dispunha de um repertório de 550 símbolos (entre os quais: vamos, doce, sujo, abrir, brinquemos às escondidas), que utilizava constituindo frases de acordo com uma sintaxe elementar. Do mesmo modo, *Sarah* podia dialogar com Premack compondo frases com os sinais. Assim, parece que não é a aptidão que falta ao chimpanzé, mas sim a aptidão glótica e a estimulação social para dispor de um sistema de comunicações mais rico do que aquele que basta para a sua existência *hippie* na floresta, Mas, mais ainda do que o fato de ser capaz de utilizar de forma elementar uma linguagem não fonética e, evidentemente, não alfabética, verificou-se, pelo próprio emprego dessa linguagem, que o chimpanzé jovem manifesta duas qualidades que se julgavam firmemente dependentes da cultura e da inteligência humanas: a consciência da sua própria identidade e o exercício da computação. Há um filme rodado pelos Gardner que revela o primeiro aspecto, *Washoe* divertia-se muito com um espelho; um dia, a assistente dos Gardner perguntou-lhe por gestos, designando-lhe a imagem do espelho: “Quem é este?”, e *Washoe* respondeu: “Eu (indicador apontado para o peito) *Washoe* (*carícia numa das orelhas, significando convencionalmente Washoe*),”

Por sua vez, Gallup (1970) confirmava engenhosamente a descoberta. Deixou os seus chimpanzés mirar-se ao espelho, após o que os adormeceu e lhes pintou as bochechas. Ao acordar, cada animal levou as mãos às bochechas, mal lhe estenderam o espelho.

Tomada isoladamente, qualquer destas duas experiências pode ser encarada como obra de um acaso selecionado por investigadores ansiosos por demonstrar a sua tese ou como o resultado mimético de uma conduta sugerida pelos experimentadores, Mas a sua convergência já nos autoriza a duvidar do dogma que reserva exclusivamente ao homem não só a consciência da sua própria identidade, mas também a ligação entre o ego subjetivo e a imagem objetiva do eu.

Por outro lado, Premack, introduzindo no diálogo por sinais gráficos os símbolos da identidade, da equivalência, da diferença, do mais, do menos, da afirmação, da negação, do possível, do impossível, podia ver *Sarah* efetuar operações lógicas sobre problemas postos por objetos empíricos, isto é, manifestar ao mesmo tempo pensamento e conhecimento, O “eu” de *Washoe* e o “penso” de *Sarah* constituem, assim, depois de ligados, um extraordinário *cogito* simiano “eu penso”, É certo que o símio, só por si, não podia operar esse *cogito*, para o qual foi preciso auxílio tutelar do homem, Mas, desde então, ele dirige-nos uma mensagem que já existia antes desse auxílio: “Eu sou capaz de pensar.”

4. A brecha e a sutura

Seria vão conceber a sociedade mais complexa dos primatas como o modelo das sociedades humanas mais arcaicas, assim como seria fácil sublinhar que lhe falta a técnica, a linguagem, a cultura, a noção de paternidade. Mas é mais do que plausível conceber na complexidade organizacional das sociedades de babuínos, de macacos resos, de chimpanzés, os traços fundamentais de uma sociedade primática avançada, cuja evolução teria conduzido à sociedade arcaica do *Homo sapiens*. Designadamente: a complexidade da integração social; a organização triádica masculino/feminino/juvenil, tal como a descrevemos; a forte solidariedade do grupo em relação ao exterior; a hierarquia e a desigualdade no interior; a possibilidade de aplicar a tal sociedade as noções de escalão, de estatuto, de papel. Como disse Crook: «Longe de ser uma analogia afastada da vida humana, o processo social de seleção nos bandos de babuínos e de macacos resos, a emergência do parentesco, o papel e a cooperação como elementos vitais à organização social e à mobilidade social dos atores machos, podem ser um homólogo muito próximo dos mais antigos sistemas sociais dos proto-hominídeos.» (Crook, 1971, p. 44.) A consequência é importante e Moscovici aponta-a com clareza: «Estávamos habituados à ideia de que a nossa fisiologia, a nossa anatomia, “descendem” das dos primatas, mas devemos-nos habituar à ideia de que sucede o mesmo com o nosso corpo social.» (Moscovici, 1972, p. 221.)

Se considerarmos agora a individualidade do chimpanzé, passa a ser evidente que o laço de descendência não surge apenas pela nossa anatomia e pela nossa fisiologia, mas também pela afetividade e pela inteligência, e, sem dúvida, pela ligação que enriquece mutuamente a afetividade e a inteligência. Dissemos nós que o chimpanzé é ocasionalmente *faber*⁸, ocasionalmente caçador, ocasionalmente bípede. Acrescentemos que, logo que é hípede, é bímano: agarra no pau, masturba-se, acaricia ou aperta a mão. Além disso, como mostraram Premack e Gardner, é virtualmente apto para uma linguagem elementar, para o exercício lógico e semântico. Estas aptidões são tão pouco utilizadas por ele- como as do cérebro enorme do *sapiens* ainda hoje são utilizadas pelos humanos.

Desta forma, é evidente que o antropóide superior está muito menos afastado do homem do que se supunha. Além disso, enquanto a primatologia aproximava o antropóide do homem, a pré-história, numa forma cronologicamente paralela, no decurso dos últimos dez anos, aproximava o homem do antropóide.

Desde a descoberta de Louis e Mary Leakey no desfiladeiro de Olduvai, em 13 de Julho de 1959, até à do seu filho Richard no lago Rodolfo, em 27 de Agosto de 1972, cinco milhões de anos de pré-história foram povoados com seres bípedes, os menos evoluídos dos quais apresentam traços hominídeos já misturados com traços antropóides (australopitecos robustos) e dos quais os mais evoluídos apenas diferem essencialmente do *Homo sapiens* pelo tamanho do cérebro (Man, 1470). Entre estes dois pólos, encontram-se pequenos seres gráceis, homens pejos pés, garotos pelo tamanho (1,20 m) e pelo peso (20 a 25 kg), quase-chimpanzés pela dimensão do crânio (600 cm³), mas já *faber*, edificando abrigos, trabalhando a pedra, praticando a

⁸ Em latim no original: artifíce. (*N. do T.*)

caça. Foi em torno deste achado anatômico que se gerou acesa batalha entre os pré-historiadores. Constituiria o bípede simplesmente o tipo de fêmea do australopiteco robusto, cujo dimorfismo sexual seria então muito acentuado? Constituiria um tipo particular de australopiteco, o australopiteco grácil? Seria caso para, como fez Leroi-Gourhan, chamar australantropo ao australopiteco fabricante de utensílios? Ou, pelo contrário, seria caso para considerar o tipo grácil (crânio de 600 cm³) como representante de uma espécie propriamente hominídea, o *Homo habilis*, situada num ramo divergente em relação aos australopitecíneos (de que se iam, de resto, descobrindo espécimes cada vez mais variados)? De qualquer maneira, é provável que a palma do antepassado direto do *homo* mais antigo que se conhece possa ser a Man 1470; é provável que o ramo hominídeo se destaque muito remotamente do dos antropóides (Man 1470 tem 2600000 anos), mas considera-se hoje extraordinário que tenham podido coexistir na terra africana matricial, durante talvez dois a três milhões de anos, duas ou três espécies diferentes, uma das quais ainda é extremamente vizinha dos antropóides, ao passo que a mais avançada ainda está distante do *Homo sapiens* pelo tamanho craniano (Man 1470, 800 cm³), mas que, antropóides hominizantes ou hominídeos debutantes, praticavam mais ou menos o mesmo gênero de vida na savana, *fabricavam armas, utensílios, abrigos, dispondo assim de uma organização social sensivelmente com a mesma complexidade. Vemos assim seres que não são os antepassados do homem atingirem, técnica e sociologicamente, os graus hominídeos, e vemos o antepassado do homem, técnica e sociologicamente, partir de um grau que já fora atingido por uma ou várias outras espécies primáticas.*

A partir de então, a relação das espantosas descobertas do desfiladeiro de Olduvai e do lago Rodolfo com as descobertas da sociologia e da psicologia dos primatas permite estabelecer o elo entre o antropóide e o hominídeo, por um lado, e entre o hominídeo e o homem, por outro lado.

Assim, salta o ferrolho entre o primata e o homem, ao mesmo tempo em que se abre a cadeia da hominização⁹. Esta última, partida de um ponto desconhecido, passaria por Man 1470 (com um cérebro de 800 cm³) e chega ao *Homo sapiens* (1500 cm³), que não constitui o começo, mas sim o termo, da hominização.

Como se verá, é muitíssimo provável que não só os utensílios, mas também a caça, a linguagem, a cultura, tenham aparecido no decurso da hominização, *antes* de ter nascido a espécie propriamente humana do *sapiens*. Quer dizer que a hominização é um processo complexo de desenvolvimento, imerso na história natural e donde emerge a cultura.

A partir deste momento, a ligação empírica que se estabelece entre o primata e o homem ilumina não só uma enorme lacuna de 10 a 5 milhões de anos, mas também uma noite conceptual insondável, abismo impensado e impensável antropologismo,

⁹ Cadeia em que o australopiteco e o *Homo habilis* seriam ramos geneticamente estéreis, mas sociologicamente significantes.

em que não havia nem homem, nem animal, nem cultura, nem natureza.

É nessa lacuna que agora se pode ver um animal humano, uma sociedade natural, uma elaboração cultural ligada a uma evolução biológica. É nessa lacuna que os conceitos de vida, de animal, de homem, de cultura, perdem a sua suficiência e a sua rigidez.

É nessa lacuna que devem estourar os dois domínios epistemologicamente fechados do biologismo e do antropologismo. Porque é ali, onde nem a vida nem o homem podem ser concebidos como entidades substanciais, claras ou repulsivas, nem mesmo (embora constitua um progresso) associativas.

O que foi irremediavelmente atingido foi a concepção insular do homem. O torpedeiro saído do desfiladeiro de Olduvai fez uma brecha decisiva na linha de flutuação do antropologismo. Nem por isso o homem passa a ser um “macaco assassino” (Ardrey, 1963), ou um “macaco nu” (Desmond Morris, 1970); a hominidade não é reintegrada no quadro do biologismo; não se troca um conceito fechado por outro conceito fechado.

Porque o que também estoura é o conceito insular da vida, já meio desmantelada. Não é só o homem que não pode ser reduzido à biologia, é a própria biologia que não pode ser reduzida ao biologismo.

Esta dupla ruptura (do biologismo e do antropologismo) e dupla abertura (do conceito de vida e do conceito de homem) tem para nós uma importância capital. A abertura da noção de homem sobre a vida não é unicamente necessária à ciência do homem, também é necessária ao desenvolvimento da ciência da vida; a abertura da noção de vida é, por si mesma, uma condição para a abertura e para o desenvolvimento da ciência do homem. A insuficiência de uma e de outra tem inevitavelmente de apelar para um ponto de vista teórico que possa, ao mesmo tempo, unilas e distingui-las, quer dizer, permitir e estimular o desenvolvimento de uma teoria da auto-organização e de uma lógica da complexidade.

Assim, a questão da origem do homem e da cultura não diz unicamente respeito a uma ignorância que é preciso reduzir, a uma curiosidade a satisfazer. É uma questão com um alcance teórico imenso, múltiplo e geral. É o nó górdio que sustém a soldadura epistemológica entre natureza/cultura, animal/homem. É o local exato onde devemos procurar o fundamento da antropologia.