

A natureza da cultura¹

Frédéric Vandenberghe

Este artigo apresenta uma teoria realista da natureza informada por recentes discussões dentro da antropologia cultural. Combinando o realismo transcendental de Roy Bhaskar com a fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, ele delinea os contornos de uma fenomenologia realista das regiões ontológicas das naturezas física, animal e humana. Ele oferece também algumas sugestões sobre a forma como poderia ser superada a oposição entre ontologias e tipologias regionais.

This article presents a realist theory of nature that is informed by recent discussions within cultural anthropology. Combining the transcendental realism of Roy Bhaskar with the transcendental phenomenology of Edmund Husserl, it outlines the contours of a realist phenomenology of the ontological regions of physical, animal and human natures. It also offers some suggestions as to how the opposition between regional ontologies and regional typologies could be overcome.

¹ Traduzido do inglês por André Magnelli, mestre e doutorando em sociologia pelo IESP/UERJ e professor de graduação e pós-graduação da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro.

O bom da cultura é que ela é democrática. Há dela em todo mundo e cada um possui alguma. Os Bororós, os Kaiapós, Mekeos, os Baktaman, os Katchins, os Nuers e os Talibans têm suas culturas, assim como a IBM, o McDonalds e a ABA (Associação Brasileira de Antropologia). A cultura tornou-se um fenômeno global. Com Marilyn Strathern (1995), podemos alargar a percepção euro-americana do papel ubíquo da cultura nos negócios humanos - própria à antropologia cultural, aos estudos pós-coloniais e aos estudos culturais - a ponto de englobar quase todos os contextos e níveis das interações humanas. Uma vez que a antropologia coloca as coisas em contextos, concebendo a cultura tanto como um contexto particularizador, quanto como um metacontexto generalizador de contextos, ela pode ser compreendida, ao mesmo tempo, como uma máquina analítica - já que cria e contrasta diferenças ao torná-las incomensuráveis- e como uma máquina sintética - já que fornece um quadro comparativo ao torná-las comensuráveis.

A CULTURA DA MODERNIDADE

Viajando por países exóticos e retornando a suas casas e universidades, os antropólogos importam culturas e exportam cultura. A cultura pode estar agora em todo lugar - nas ruas e universidades, mas também nas prateleiras de seu supermercado local -; ainda assim, permanece o fato de que essa dupla concepção de cultura como um *plurale tantum* singular é em si mesma muito... singular.² É uma invenção européia, e bastante

² As interconexões entre a singularidade e a pluralidade da cultura (cultura como sendo tanto um *singulare tantum* quanto um *plurale tantum*) são de natureza "merográfica". A cultura pode ser parte de diferentes sistemas que estão relacionados internamente uns com os outros via relações parte-todo, que podem ser descritas a partir de diferentes ângulos e, assim, descritas novamente como diferentes coisas (Strathern, 1991). Seguindo as conexões e perspectivas mutantes

recente. Enquanto um conceito de significação filosófica, ela emergiu na Alemanha, no século XVIII, como uma reação romântica ao universalismo do Iluminismo. Da mesma forma que sua contrapartida conceitual – a natureza –, e da mesma forma que o conceito de alienação, que tematiza dialeticamente a degradação ontológica da cultura em (segunda) natureza, a cultura é, como assinalou Raymond Williams (1976: 76), “uma das duas ou três mais complicadas palavras da linguagem”.

Nas linguagens europeias, a palavra cultura é usada, ao menos, em três diferentes sentidos, um filosófico, um antropológico e outro do senso comum (Schnädelbach, 2000: 10-19).³ Enquanto oposto à natureza (*phusis* em Grego, referindo-se a “o que cresce por si mesmo e existe independentemente dos humanos” – Aristóteles, *Physis*, II, 1), a cultura, no mais amplo sentido, se refere, antes de tudo, a tudo o que foi criado por humanos e é transmitido e reproduzido socialmente. Poder-se-ia dizer que cultura é tudo o que é humano, tudo o que é produzido por humanos e que não pode ser compreendido por si mesmo. Sem os humanos não há cultura, mas sem cultura também não há humanos, enquanto seres que são, por natureza, seres culturais.

sobre as conexões, onde o que se vê como uma parte pode também ser vista como um todo do qual é parte, podemos retornar ao exemplo de cultura e dizer com Marilyn Strathern (cujo trabalho inspirou minha abordagem de cultura: “A cultura pertence ao domínio da atividade humana, e, nesse sentido, faz parte dela de modo universal; mas, enquanto uma ideia, ela pode ser declarada também como o construto específico de uma era específica e, assim (e ao contrário) também, como parte de uma cultura particular em um ponto no tempo” (Strathern, 1992a:73).

³ Essa classificação é obviamente uma simplificação. Os antropólogos relembram, sem dúvida, que Kroeber e Kluckhohn já coletaram, em 1952, 164 definições de cultura, em um momento em que a disciplina semi-autônoma de estudos culturais tinha inda de ser inventada e os *Anthropological Abstracts* não tinham ainda o formato superdimensionado de uma lista telefônica.

Neste sentido abrangente, a cultura se refere à totalidade dos produtos humanos que produzem seres humanos.

Movendo-nos da cultura no singular às culturais no plural, chegamos ao segundo sentido: a cultura como uma expressão simbólica e uma emanção da “alma” de uma coletividade que se diferencia de outras coletividades e determina seu “modo total de vida, desde o nascimento até a sepultura, da manhã até a noite e mesmo no sono” (Eliot, 1948: 31). As culturas babilônica, egípcia, hindu, árabe, chinesa, europeia e, por que não?, amazônica, kwakiutl e omaha, representam tão diferentes culturas, tão diferentes modos de fabricar mundos, tão diferentes modos de vida... Falando da cultura inglesa, o ensaísta e poeta americano T.S. Eliot lista o Derby Day, a Henley Regatta, o 12 de Agosto, a decisão da Copa, as corridas de cães, a mesa de pinos, o alvo de dardos, o queijo Wensleydale, o repolho cozido e cortado em pedaços, beterraba em vinagre, as igrejas góticas do século XIX e a música de Elgar. Pensando na cultura brasileira, podemos considerar a feijoada, a jabuticaba, o Carnaval, a falta de pudor e a malemolência, o forró, Brasília e as praias, os bicheiros, cangaceiros e malandros, o “tudo bem?”, a amizade repentina e a cordialidade, a valorização da grandeza territorial e da riqueza natural, os santos padroeiros e “os santos do pau oco”, a teologia da libertação e a antropofagia. No interior de cada cultura, da qual a cultura inglesa ou brasileira representa apenas um exemplo particular, por assim dizer provinciano, dentre outros, a cultura pode, em terceiro lugar, referir-se a um subsistema social, diferenciado de outros subsistemas, tal como, dentre outros, o político, o econômico e o jurídico, sendo diferenciado internamente em vários campos e subcampos de produção cultural (dos museus, das artes e das literaturas aos quadrinhos e à alta costura - para mencionar apenas um pouco do que Bourdieu investigou).

A cultura no singular - enquanto oposta e, todavia, internamente relacionada à natureza - existe somente no plural. A concepção de cultura como *plurale tantum* - como uma dentre outras culturas e como um subsistema do sistema social - é tipicamente moderna. Heródoto, Protágoras e outros sofistas estiveram, evidentemente, cientes da existência de outras culturas, mas eles permaneceram etnocêntricos e conceberam os “não-gregos” como bárbaros. Embora as culturas modernas tenham sido também inclinadas a excluir o “Outro”, para dizer o mínimo, elas foram capazes e dispostas também a considerar elas mesmas como bárbaras e questionar a sua própria superioridade⁴. “A extensão em que a sociedade ocidental se constituiu historicamente através da negação do ‘outro’ e da opressão violenta dos componentes da espécie humana é inquestionável e hoje crescentemente bem documentada. Assim, também, é o processo através do qual ela começou a questionar essas exclusões e a se abrir à possibilidade de que estes ‘outros’ tenham sido ilegitimamente excluídos” (Soper, 1995: 66). Na modernidade, o reconhecimento de culturas outras que a sua própria e a compreensão de sua própria cultura como uma dentre outras são processos correlativos que desencadeiam a reflexividade da cultura enquanto tal. Se existe cultura, é, antes de tudo, entre aqueles que não partilham a mesma cultura.

Adotar a atitude do outro exótico, ver sua própria cultura através dos olhos da cultura do outro, leva não apenas a uma relativização de sua própria cultura e uma concomitante abertura a outras culturas em e através de uma progressiva “fusão de horizontes”, como diz Gadamer, como também, e talvez de forma mais interessante, leva a uma auto-objetivação metodoló-

⁴ Como disse Lévi-Strauss (1969: 22): “O bárbaro é, antes de tudo, o homem que crê na barbárie”.

gica que estranha e, desta forma, toma consciência de sua própria cultura. Essa auto-alienação metodológica pavimenta o caminho para uma hermenêutica crítica capaz de revelar e tornar consciente as formas simbólicas profundas determinadas cultural e historicamente, que pré-estruturam nossa visão de mundo e nós mesmos e, dessa forma, mediam e tornam nosso estar-no-mundo possível (Kögler, 1992). De qualquer forma, a conscientização e aceitação de culturas múltiplas induzem a processos reflexivos de auto-relativização cultural e auto-objetivação, que fazem tornar-se ciente da cultura enquanto tal e, correlativamente, da natureza enquanto tal. Essa emergência reflexiva da distinção entre natureza e cultura é um acontecimento cultural histórico. Ele funda as ciências humanas em geral e a antropologia em particular, ou, ao menos, aquele ramo da antropologia que se define por seu objeto e procede por meio de uma análise comparativa da cultura.⁵

Embora as culturas pré-modernas e modernas sejam ambas apanhadas em “redes simbólicas que elas mesmas teceram” (Cassirer-Geertz), a diferença entre “nós” e “eles” é que “nós” somos capazes de saber reflexivamente que estamos tecendo os fios da realidade, ao passo que “eles” não estão cientes do que fazem, ou, ao menos, não neste meta-nível. As culturas modernas são, por definição, culturas reflexivas. Elas não vivem simplesmente em mundos culturais como os peixes n’água, pois elas sabem que o fazem. Elas sabem não apenas que o mundo em que vivem é seu próprio produto, mas também que é um mundo

⁵ Falando para a escola americana de antropologia cultural, Robert Lowie proclamou, em 1917, que “a cultura é, realmente, o único e exclusivo objeto da etnologia, assim como a consciência é o objeto da psicologia, a vida da biologia, a eletricidade como um ramo da física” (citado em Kuper, 1999: ix). Na antropologia europeia, a cultura não é oposta à sociedade, mas considerada como um aspecto da sociedade: o cultural é o social visto a partir de outra perspectiva, e não uma entidade analítica distinta.

contingente e convencional que poderia ser diferente e é submetido à mudança. Na medida em que essa auto-conscientização das culturas procede da natureza (*phusis*) e pressupõe uma demarcação em relação a ela, nós podemos presumir que “os conceitos de natureza e cultura são co-originais” (Schnädelbach, 2000: 16) e que são, assim, constitutivos um do outro.⁶ Com efeito, se seguirmos os historiadores especulativos – de Hegel a Castoriadis e Gauchet, passando por Cassirer –, e ligarmos a diferenciação de natureza e de cultura à transição histórica do *mythos* ao *logos*, que marca a chegada da idade da humanidade, poderemos ver que a própria emergência do conceito de natureza é um momento no “desencantamento” do mundo natural e no advento da modernidade. A natureza somente chega à existência como um domínio autônomo quando não é mais concebida como um “jardim mágico”, cheio de demônios, espíritos e outros antropomorfismos, mas sim objetivado como um “mecanismo [impessoal] que é submetido às leis da causalidade” (Weber, 1922: 564). Essa objetivação científica da natureza é inseparável da progressiva desnaturalização da cultura. Na realidade, a objetivação da natureza é ela mesma um estágio importante na grande narrativa weberiana da racionalização da cultura e da sociedade que caracteriza o advento histórico-mundial da modernidade. Na modernidade, a cultura não é mais alienada como “segunda natureza”, criada e instituída pelo dedo de Deus, mas

⁶ Infelizmente, a história das ideias não confirmou a tese da co-originalidade dos conceitos de natureza e cultura. O conceito de natureza como um mecanismo causal inanimado está vinculado à revolução científica dos séculos XVI e XVII, que está vinculada, por sua vez, à emergência do capitalismo empresarial. O conceito de cultura surge mais tarde nos séculos XVII e XVIII e está vinculado à expansão colonial das grandes potências. No entanto, não estou, aqui, tão interessando pela genealogia weberiana da modernidade quanto pela análise sócio-epistemológica das condições de possibilidade da antropologia. Para uma tentativa similar de explicar a emergência da sociologia, ver Vandenberghe, 1997-98, I: 9-24.

é completamente desmistificada e reconhecida como um produto humano. Concebida como *nomos*, a cultura aparece para a mente moderna como uma ordem convencional da realidade que é, em princípio, transformável por humanos. Diferentemente das culturas pré-modernas, que obstruem seu potencial criativo ao postular uma fundação metasocial ou divina de sua própria constituição, as culturas modernas são completamente reflexivas e autônomas. Elas se dão as suas próprias leis. E na medida em que sabem e aceitam que elas o fazem, são capazes de compreender o processo cultural de “instituições imaginárias” que as constituem como instituições históricas sócio-culturais. A história e a cultura sempre existiram, mas é apenas nas sociedades modernas que elas existem numa forma reflexiva de “historicidade” e “culturicidade” (para cunhar um novo termo).

No entanto, a diferença entre natureza e cultura não é completamente desconhecida pelas culturas pré-modernas. De acordo com Lévi-Strauss (1968), essa distinção é tão universal quanto o tabu do incesto. Todas as culturas fazem uma demarcação entre a natureza e a cultura, o selvagem e o doméstico ou o cru e o cozido, ainda que sua demarcação não corresponda necessariamente à nossa (Strathern, 1980). Mas, na medida em que as culturas pré-modernas carecem de reflexividade e não estão cientes da própria distinção, podemos, então, parafrasear Bruno Latour e concluir, com alguma ironia, que “jamais foram modernas”⁷.

⁷ Jack Goody contesta a universalidade da distinção entre natureza e cultura, mas ao contestá-la, ele afirma sua artificialidade como “nossa” particularidade etnocêntrica: “A divisão entre natureza e cultura é, de certo modo, artificial. Eu diria que não há tal par em nenhuma das duas línguas africanas que eu conheço pessoalmente (loDagaa e gonja). Embora exista uma certa oposição entre “arbusto” e “casa”, “cultivado” e “inculto”, não há nada que corresponderia à dicotomia altamente abstrata, e mais propriamente oitocentista, que é usual nos círculos intelectuais ocidentais” (Goody, citado em Horigan, 1988: 40-41).

EM DIREÇÃO A UMA FENOMENOLOGIA REALISTA DA NATUREZA

O que está em questão nos debates contemporâneos sobre a natureza, que opõem o realismo naturalista dos ecologistas e o construtivismo das feministas da terceira onda (Soper, 1995), não é a distinção natureza-cultura em si mesma, mas sim a maneira pela qual devemos efetuar-la e se devemos concebê-la como uma distinção de gênero ou de grau. Pensamos em uma absoluta distinção entre as “regiões ontológicas” do mundo material de coisas e o mundo cultural de humanos ou deveríamos, antes, concebê-las como “regiões tipológicas”? Deveríamos pensar em uma oposição entre domínios absolutos ou em um *continuum* em que nenhuma distinção dura e rápida poderia ser feita entre natureza e cultura, entre coisas e humanos? Ou deveríamos, talvez, seguir a radicalização do pós-modernismo-transformado-em-pós-humanismo e ignorar completamente a distinção misturando alegremente humanos e não-humanos dentro de uma rede heterogênea?

Uma teoria realista da natureza

Numa tentativa de responder a essas difíceis questões filosóficas e de superar o impasse da oposição entre naturalistas e culturalistas, buscarei orientação e inspiração no realismo crítico de Roy Bhaskar. Com Bhaskar e o movimento realista, começo com a distinção entre as dimensões “transitiva” (ou epistêmica) e a “intransitiva” (ou ontológica) do conhecimento (Bhaskar: 1978: 17). Aplicado à natureza, o princípio da intransitividade existencial dos objetos de conhecimento estabelece simples-

mente que a natureza existe independentemente de nossas observações e descrições dela. Assumindo por um momento que todos os seres humanos desaparecessem, a natureza presumivelmente ainda existiria. O princípio da transitividade sócio-histórica do conhecimento dos objetos reconhece que a natureza pode apenas ser conhecida sob certas descrições e que essas são variáveis social e historicamente.

O ponto principal dessa distinção algo escolástica é encerrar a “falácia epistêmica” que, assumindo que as declarações sobre o ser podem ser reduzidas a declarações sobre o conhecimento, conclui erroneamente, do fato de que a natureza somente pode ser conhecida a partir de descrições, que essas descrições constituem a natureza (sem aspas). Colapsada na “natureza”, a natureza torna-se cultura, enquanto a intransitividade ou existência extra-discursiva é simplesmente eliminada. O significante “natureza” constrói performativamente a “natureza”, e, no fim, o significado é deferido e o referente “exterminado” pelo discurso. Para combater as disparatadas reivindicações “deontológicas” do construtivismo radical e conduzir seus praticantes de volta a seu juízo (e ao senso comum), dever-se-ia, entretanto, assumir o risco de ser pedante e lembrá-los as lições elementares de epistemologia realista. Mesmo se os objetos podem apenas ser conhecidos “para nós” sob certas descrições, ninguém está autorizado, todavia, a concluir que as descrições efetivamente constroem os próprios objetos. Régis Debray (1998: 267), o fundador auto-proclamado da “mediologia”, assinalou corretamente que “do fato de que o mundo objetivo não é separável das representações práticas que uma sociedade faz dele, não se segue que uma sociedade possa produzir todas as suas referências objetivas. De que o mapa contribui para a formação do território, não se deduz que o território é a invenção dos cartógrafos”. De

fato, ainda que a cartografia e a elaboração de mapas exemplifiquem os modos pelos quais os espaços são tornados apresentáveis e re-presentáveis em mapas, gráficos, imagens e outros dispositivos de inscrição, de modo que se tornam disponíveis para posteriores explorações, especificações, vendas, contratos ou qualquer outra forma de “governamentalidade” (Rose, 1999: 30-37), a desfetichização do mapa não deveria ultrapassar suas fronteiras. Para reforçar seus argumentos políticos, ela deveria preferivelmente reconhecer a existência de um substrato mapeável e analisar como as técnicas de mapeamento constroem um espaço político de governamentalidade através do enclausuramento das entidades (terra, propriedades, populações, circunscrições eleitorais, etc.)⁸.

Uma vez a existência independente e extra-discursiva da natureza “aí fora” é reconhecida e aceita, podemos conceder ao construtivismo que não há, e não pode haver, nenhuma referência à natureza que seja independente do discurso – exceto no discurso.⁹ Com a condição de não interpretarmos a mediação discursiva e a construção da natureza como “natureza” (“*Natur für*

⁸ Para uma documentação de várias “cartocontrovérsias” (a controvérsia da projeção Peters, o mapa Vinland, etc.), que mostram como se pode mentir com mapas e como mapas continuam a política no papel, ver Monmonier, 1995.

⁹ Sobretudo, a famosa declaração de Derrida, segundo a qual nós nunca saímos do discurso e dos textos (“Não há fora do texto”) não significou negar que ele escreveu seu texto com uma caneta sobre um pedaço de papel, chegou a seu escritório de metrô e comprou o *Le Monde* saindo do *Maison de l’Homme*. Inversamente, minha crítica da desconstrução cultural da natureza não pretende negar que os textos podem mudar a natureza. O exemplo da Sociedade Shakespeare, em Connecticut, que importou da Inglaterra todos os pássaros que apareceram nos textos do grande poeta para libertá-los, prova que a cultura pode literalmente mudar a natureza. De forma mais geral, mas menos literal, a cultura “vaza” na natureza e ajuda efetivamente a construí-la, no mesmo sentido em que as indicações do arquiteto dirigem as performances dos empreiteiros.

uns") como uma licença epistemológica para a supressão da natureza ("*Natur an sich*"), podemos inclusive aceitar a tese mais provocativa de Judith Butler, segundo a qual "a construção do 'sexo' como o radicalmente não-construído" (Butler, 1990: 7) é ela própria uma construção discursiva. Com efeito, o sexo é construído como "pré-discursivo", como natureza, anterior à cultura, mas isso é feito precisamente através do discurso. Os discursos de corpos e os corpos de discurso se entrecruzam em e através de práticas reiterativas e citacionais que constroem o que aparece como um "fora" não-construído. Estando dado que esse fora não é "um fora 'absoluto', um aí ontológico que excede ou se contrapõe às fronteiras do discurso", mas sim um "'fora' constitutivo que somente pode ser pensado - quando o pode - em relação com esse discurso" (Butler, 1993: 8), o corpo não importa realmente para Butler, exceto, é claro, como um corpo sem marca que torna possível a distinção entre natureza e cultura, sexo e gênero.¹⁰ Além disso, para evitar posteriores mal-entendidos, deve-se ressaltar também que a distinção entre as dimensões transitiva e intransitiva do conhecimento não propõe negar a construção social da natureza, nem sua destruição social, aliás. A concepção realista de natureza tem o único objetivo de colocar a existência de um substrato natural no mundo físico que está sempre já pressuposto pelas ciências naturais e funciona como uma condição transcendental das formas possíveis de intervenção humana na natureza - desde daquelas do engenheiro e do transexual até a do poeta lírico e do sociólogo da ciência. Com

¹⁰ Judith Butler é a teórica do transexualismo. Mas, na medida em que dificilmente se achará qualquer referência em seus textos aos implantes de silicone, à estética, às operações ou a outras práticas materiais que subvertem a naturalidade das distinções entre os sexos, poder-se-ia igualmente dizer que sua teoria do transexualismo é realmente uma teoria do transtextualismo. Sempre embrulhado na linguagem, o corpo é tão impenetrável quanto a coisa-em-si kantiana.

Kate Soper (1995:155-160), podemos, na verdade, distinguir entre o conceito realista ou “profundo” e o conceito leigo ou “superficial” de natureza. O último é usado para se referir à natureza empírica, entendida como características observáveis normalmente e formas diretamente tangíveis no ambiente: a fauna e a flora, o campo, a paisagem, “a natureza que destruímos e poluímos e que somos convidados a conservar e preservar” (id., 156). Enquanto um objeto de destruição ou apreciação humana, a natureza é sempre uma construção humana.

A partir do momento que distinguimos entre natureza profunda e superficial, nós podemos aceitar facilmente as teses de Beck e Giddens do “fim da natureza”. Os sociólogos e antropólogos da ciência têm demonstrado na última década, de forma convincente, que a natureza sobre a qual os cientistas estão trabalhando em seus laboratórios, os cérebros dos ratos que estão cortando em fatias, os genes que estão manipulando, são, efetiva e literalmente, construções sociais (Latour e Woolgar, 1978). E assim é a paisagem que admiramos. A natureza e o campo que amamos e onde dirigimos com nossos carros sob o sol das tardes de domingo são, na sua maior parte, uma paisagem cultural. No campo, a natureza é principalmente a agricultura, e muito frequentemente a “natureza pura” que almejamos é uma natureza que foi artificialmente reconstruída como natureza por *bulldozers* (Keulartz, 1998). Finalmente e de modo mais sutil, podemos também indicar que, para ver um trecho da natureza como uma paisagem, tem-se que enquadrar, ver e constituí-lo categoricamente enquanto uma paisagem (Trom, 2001).

Ontologias regionais

Podemos conceber a natureza como algo que existe independentemente da cultura e, ao mesmo tempo, como algo que

está sempre subsumido pela cultura? Podemos combinar a percepção de que a distinção natureza-cultura é universal com o fato de que nem todas as culturas estabelecem-na da mesma forma? Para responder a essas questões, deixe-me sair do realismo transcendental de Roy Bhaskar em direção à fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. Ainda que o idealismo de Husserl possa parecer, à primeira vista, como incompatível com o materialismo de Bhaskar, dever-se-ia lembrar, todavia, que ambos dizem respeito a uma investigação transcendental das condições de possibilidade do conhecimento. Assumindo como ponto de partida as práticas epistêmicas dos cientistas naturais, Husserl e Bhaskar tentam, cada qual de sua maneira, responder à questão kantiana – “Como a natureza é possível? – pela descoberta, de forma reflexiva, das condições a priori do conhecimento. Se, por um lado, Bhaskar demonstra que as ciências naturais pressupõem, sempre já e necessariamente, a existência intransitiva da natureza enquanto um fato incontroverso, Husserl, por outro, insiste que essa natureza pode apenas ser apreendida caso seja constituída categoricamente enquanto natureza (de um certo tipo) em e através das práticas epistêmicas dos cientistas.¹¹ Ao propor uma teoria, ou talvez melhor, um método, que visa descrever e analisar a “admirável correlação entre o objeto de conhecimento e o fenômeno de conhecimento” (Husserl, 1958: 12), que é o objeto enquanto aparece à consciência, Husserl vai

¹¹ Com Kern (1962), podemos distinguir três vias de exploração do “continente infinito” da fenomenologia que Husserl descerrou à análise; a saber, a via cartesiana, a da psicologia intencional e a ontológica. A última é a que me interessa: ela não aniquilou o mundo como objeto, mas tomou-o como um índice para a análise da constituição do mundo enquanto fenômeno. Quando entramos na fenomenologia pela via ontológica, o beco sem saída do ego transcendental é evitada, de forma que o realismo de Bhaskar e a fenomenologia de Husserl não são mais incompatíveis, mas antes complementares. Pode-se, assim, descrever igualmente a via ontológica da fenomenologia como uma via fenomenológica para a ontologia.

mais longe que Bhaskar.¹² Diferentemente de Bhaskar, ele não apenas mostra que o conhecimento da natureza pressupõe necessariamente *que* há realmente algo como a natureza “aí fora” (natureza como um objeto transcendente do conhecimento), mas também analisa em detalhe *como* essa natureza pode ser apreendida como natureza (de um certo tipo), isto é, como as atividades epistêmicas dos sujeitos constituem a natureza enquanto um objeto intencional de um certo tipo (natureza como fenômeno ou objeto imanente do conhecimento). Ao oferecer um método para descrever, nos mínimos detalhes, como a mente pode apreender algo que existe fora da mente ao constituí-lo dentro dela como um objeto de certo tipo, ele soluciona, dessa forma, um problema epistemológico que Bhaskar realmente não tocou. Inversamente, ao insistir sobre as propriedades intransitivas ou transcendentais dos objetos do conhecimento, Bhaskar oferece um índice ou uma diretriz transcendental para as atividades da mente que age como uma salvaguarda, de modo que a mente não pode constituir o objeto do conhecimento ao bel prazer, mas tem que levar em conta as propriedades essenciais dos objetos do conhecimento. O que quero sugerir é que uma “leitura cruzada” de Husserl e Bhaskar indica a forma de uma fenomenologia realista que seja capaz de descrever e explicar a correlação entre o objeto e o fenômeno do conhecimento.

Num texto precedente (Vandenberghe, 2010: 123-146) baseei-me na complicada análise de Husserl das estruturas de

¹² O método em questão é chamado “redução transcendental”, que “põe em parênteses” o mundo real, a fim de analisar reflexivamente as atividades constitutivas da mente. Ao suspender temporariamente a questão ontológica da existência do mundo “aí fora”, esse último não é mais tratado como um recurso, mas sim como um tópico em seu próprio direito. Após a análise, o mundo não somente é inteiramente resgatado, mas também inteiramente compreendido em sua objetividade enquanto o correlato intencional dos atos epistêmicos dos habitantes do mundo.

constituição do mundo material (o mundo-coisa), do mundo animado (o mundo animal) e do mundo espiritual (o mundo humano), para contestar a confusão ontológica de coisas e humanos que se tornou a marca registrada da teoria do ator-rede.¹³ Retornando “às coisas mesmas” (*zu den sachen selbst*), a fim de analisar como os diferentes fenômenos se dão eles mesmos à consciência e são constituídos intencionalmente como dados da consciência, eu afirmei que todos os fenômenos, humanos e não-humanos, têm uma essência (*eidōs*), que predetermina o que eles devem necessariamente ser quando estão a ser coisas de um certo tipo. Essa essência pode ser determinada *a priori* através do procedimento de “variação eidética” (Husserl, 1952, III).¹⁴ Ao submeter um dado fenômeno, digamos um livro, a um processo de variação imaginativa, podemos variar livremente as perspectivas sobre o livro, introduzir outros livros, que são diferentes do primeiro em termos de cor, tamanho, formato, textura, etc., e chegar à intuição da essência materialmente determinada do livro, que permanece invariante e cuja cada variação representa apenas uma possibilidade ou exemplo particular. Uma vez apreendida intuitivamente, uma essência pode ser comparada e contrastada com outras essências em níveis variados de generalização e especificação. No nível mais alto de generalização, podemos distinguir as três regiões ontológicas das naturezas material, animada e espiritual, que fundam respectivamente as ciên-

¹³ Interessei-me apenas em estabelecer a diferença ontológica entre os mundos natural e o social, e não entre os mundos animal e humano. Os humanos são animais. Partilhamos 99,4% de nossos genes com os chimpanzés (e 52% com as batatas e 48% com as bananas). Sobre essas bases, os cientistas americanos propuseram recentemente reclassificar o chimpanzé como *Homo (Pan) Troglodytes* e o bonobo como *Homo (Pan) Paniscus*.

¹⁴ Para uma excelente análise da variação eidética e das ontologias regionais, feita por um dos últimos assistentes de Husserl, ver Landgrebe, 1963

cias físicas, as biológicas e psicofísicas e as humanas. Convençendo-nos de que elas são essencialmente diferentes, podemos chegar à determinação categorial da essência da coisa, da alma e do espírito. Simplificando a longa e importante, mas complicada, análise eidética das *Ideen II* sobre a constituição do mundo (que foram muito importantes para Merleau-Ponty – Husserl, 1952), podemos dizer que uma coisa pertence ao mundo material em virtude do fato de que está causalmente relacionada a outras coisas dentro de um contexto espaço-temporal unificado. O espírito pertence ao mundo humano em virtude do fato de que é dotado de sentido e constituído intencionalmente como um mundo cultural. A transição da primeira à última região é tornada possível através do corpo, que é tanto um objeto da natureza quanto um órgão da vontade, algo que podemos tocar, mas também algo que é tocado. Embora distinga entre três regiões ontológicas, Husserl está preocupado, de fato, com o estabelecimento a priori da distinção categorial entre as regiões da natureza e da cultura e com a relação entre os mundos natural e o espiritual (na qual é concedida prioridade do último sobre o primeiro).

Tipologias regionais

Tendo assumido, a partir do argumento, que a distinção entre as regiões ontológicas da natureza e da cultura poderia ser estabelecida sobre seguras fundações eidético-transcendentais, podemos, agora, reinterpretar as ontologias regionais como “tipologias regionais do mundo-da-vida histórico” (Luckmann, 1970) e combinar a transitividade da natureza com a intransitividade da divisão natureza-cultura.¹⁵ Este deslocamento de uma

¹⁵ Luckmann abre seu ataque culturalista ao realismo de Husserl expondo a assunção tácita de que o ego transcendental é, de alguma forma, humano. Seguindo

fenomenologia transcendental para uma fenomenologia empírica da constituição das regiões da realidade recodifica a oposição entre natureza e cultura, saindo de uma que corresponderia à ordem objetiva do mundo para entrar em outra que é “criação artificial da cultura” (Lévi-Strauss, 1967: xvii). Esta recodificação cultural da divisão universal nos autoriza a dar conta do fato de que, mesmo se todas as culturas desenham uma linha entre natureza e cultura, elas o fazem, todavia, de formas diferentes.¹⁶ Sem cair nas armadilhas evolucionistas dos primeiros antropólogos, penso, entretanto, que podemos geralmente diferenciar as tipologias dos mundos-da-vida pré-modernos e modernos dizendo que as primeiras são sociedades holistas com economias de dádiva que tendem a interpretar as coisas dentro de um quadro antropomórfico (como se elas fossem humanas), ao passo que as últimas são sociedades individualistas com economias de mercado que tendem a interpretar os humanos no quadro fetichista (como se eles fossem coisas).¹⁷ Ao insistir no caráter *como*

a sociologia fenomenológica de Alfred Schütz, ele argumenta que o ser humano não é constitutivo, mas sim socialmente constituído como humano através da aplicação das tipificações do mundo-da-vida. Ao invés de conceber essas visões como reciprocamente excludentes, eu tento integrá-las concebendo as tipologias regionais como interpretações diferenciais ou transitivas de uma realidade única, diferenciada em diferentes ontologias regionais.

¹⁶ Apenas um exemplo, que tomo de empréstimo de Viveiros de Castro (2002: 347-399), mas que os antropólogos e historiadores poderiam facilmente fazer multiplicar. De acordo com os Araweté, que assumem uma continuidade básica entre todos os seres animados, as pessoas compartilham com os animais o mesmo tipo de alma e, assim, as mesmas identidades e, realmente, os mesmo construtos mentais. O que os diferencia são os seus corpos. São os corpos que vêm e determinam o que é visto. A partir de seus corpos humanos, os seres humanos podem apenas “ver” os animais como não-humanos; mas quando os “pontos de vista” animais são imaginados, essas criaturas não vêem os seres humanos como seres humanos – para eles, as pessoas aparecem como animais, e os animais aparecem, um ao outro, como pessoas.

¹⁷ Essa distinção entre coisas animadas e pessoas reificadas corresponde àquela entre dádivas (Mauss) e mercadorias (Marx). No mesmo sentido em que a

se dessas tipificações, o seu estatuto convencionalista ou imaginário é reconhecido: as coisas são coisas e os humanos são humanos *por natureza*, mas isso não significa que os humanos não podem ser concebidos e tratados como animais ou coisas, e coisas como animais ou humanos. Basta trocar as perspectivas, vendo a nós mesmos e aos “outros” através dos olhos de estranhamento, para obter uma perspectiva sobre a perspectiva que permite uma relativização sistemática ou “simetrização” (*à la* Bloor) de ambas as tipificações regionais. O que parece estranho para “nós” é familiar e ordinário para “eles”, e vice-versa, mas não há nenhuma razão para assumir que qualquer uma das categorizações é superior à outra. Como disse corretamente Castoriadis (1975: 221): “tratar um homem como uma coisa não é menos nem mais imaginário do que ver nele uma coruja”.

No domínio do imaginário, não estamos lidando com diferenças em gêneros ou reinos, mas sim com um contínuo e com transições fluídas entre as extremidades. Num mundo em que a natureza pode tornar-se cultura e a cultura pode tornar-se segunda natureza, coisas, animais e humanos podem ser mais ou menos naturais, mais ou menos humanos, e alterar de um fim do contínuo ao outro; da mesma forma como se pode ser obtido do fato de que os gregos consideraram os escravos como coisas, os senhores coloniais consideraram os negros como animais, e há ainda muitos homens que consideram suas esposas como animais de estimação. Nesse ínterim, negros, mulheres e animais de estimação pularam o fosso entre humanos e não-humanos, enquanto, ao mesmo tempo, tudo, ou quase tudo, das partes corporais, bebês e jogadores de futebol aos auditórios e capacidades humanas, pode ser alienado e reificado em mercadoria (Radin,

distinção entre natureza e cultura somente pode ser feita dentro da cultura, a distinção entre dádivas e mercadorias somente faz sentido a partir do ponto de vista da economia de mercado.

1996). Ainda que o fetichismo esteja vinculado às mercadorias, ele não cresce em árvores, pois é eminentemente cultural. Assim como os escravos, os bens têm uma trajetória ou uma biografia (Appadurai, 1986). No mesmo sentido em que os escravos são desumanizados quando são vendidos como coisas e forçados a trabalhar (o escravo como “coisa no campo”) e re-humanizados numa nova configuração (o escravo como “pessoa na cama” – Patterson, citado por Kopytoff, 1982: 220), os bens são reificados em mercadorias quando entram no mercado e desmercantilizados e repersonalizados quando deixam a esfera da circulação para entrar na esfera do consumo.

Ao permitir uma recodificação cultural da divisão ontológica através de tipologias regionais, a “flexibilidade interpretativa” do mundo passa para o primeiro plano. As ontologias regionais do mundo não determinam mais as interpretações do mundo do que a base determina a superestrutura, embora a última seja obviamente condicionada pela primeira. Todavia, se queremos conceber algum tipo de progresso através de “ganho epistêmico” (Taylor, 1989), temos de assumir como um ideal regulador que, ao longo prazo, as tipologias regionais do mundo-da-vida irão sobrepor e coincidir com as ontologias regionais.¹⁸ Quando as aparências e essências forem idênticas, os humanos, os animais e as coisas serão considerados como o que eles realmente *são*. Essa sobreposição (ou *Deckung*) do ontológico e do

¹⁸ A noção de ganho epistêmico é pós-metafísica. Eu “viso estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas antes que alguma posição é superior a outra. Tem por preocupação, secreta ou abertamente, implícita ou explicitamente, proposições comparativas. Mostramos que uma dessas alegações comparativas é bem fundada quando podemos mostrar que o *movimento* de A para B contém epistemicamente um ganho” (Taylor, 1989: 72). A despeito de todo ganho epistêmico, a assunção de uma perfeita sobreposição onto-tipológica é introduzida aqui enquanto um “ideal regulador” (Kant). Mesmo ao longo prazo ainda será uma penumbra de significações que não é partilhada.

epistemológico, das palavras e das coisas, pode ser esperada sobre os fundamentos do mecanismo auto-corretivo que é construído na cognição humana. Nada nos interdita de conceber os seres humanos como babuínos, babuínos como couves-flor, couves-flor como pedras e pedras como pessoas, mas o imaginário a transferência imaginária do projeto sobre o objeto é restrita ao fato de que as significações, que são intencionalmente transferidas e projetadas a partir do sujeito sobre o objeto, serão eventualmente confirmadas, modificadas e desconfirmadas pelos próprios objetos. Assim, quando eu represento intencionalmente a pedra como pessoa, a significação noemática da pedra, que constituo na minha experiência presente da pedra e que transfiro automaticamente à próxima fase da experiência, será parcial ou totalmente confirmada ou não, dependendo se a pedra anda, fala, etc., ou não. Quando a significação projetada é totalmente confirmada e o objeto enche ou preenche cada uma e todas as expectativas, então o objeto e o projeto sobrepõem-se perfeitamente. “Então a real *adequatio rei et intellectus* é produzida. O objeto está realmente ‘presente’ ou ‘dado’, exatamente como o objeto é intencionado e como o objeto que é intencionado a ser; não há mais uma intenção parcial que carece de preenchimento” (Husserl, 1980: II/2: 118). Essa é a experiência noética da evidência, e, quando ela é repetida de forma contínua e sedimenta numa visão de mundo relativamente natural, nós podemos presumir – provisoriamente e até prova ao contrário – que chegamos à verdade e que o objeto realmente existe com ele é e como se dá à consciência (id.: 122).

A verdade pode ser um artefato, mas quando o artífice é intersubjetivamente validado e a relação entre cultura e natureza é continuamente confirmada em e através de práticas discursivas, a ontologia e a tipologia dos mundos natural, animal e humano naturalmente se sobrepõem. Quando a congruência entre

elas é dada com evidência, podemos presumir contrafactualmente que a tipologia regional está fundada na realidade enquanto tal. Quando ela fala a linguagem da realidade, a razão não pode presumivelmente estar errada - ou pode?

REFERÊNCIAS

- Appadurai, A. (1986): 'Introduction: Commodities and the Politics of Value', pp. 3-63 in Appadurai, A. (ed.): *The Social Life of Things. Commodities in a Cultural Perspective*, C.U.P., Cambridge.
- Bauman, Z. (1999): *Culture as Praxis*. London: Sage.
- Bhaskar, R. (1978): *A Realist Theory of Science*. Brighton: Harvester Press.
- Butler, J. (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge.
- Butler, J. (1993): *Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"*. London: Routledge.
- Castoriadis, C. (1975): *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil.
- Debray, R. (1998): "Abécédaire et parti-pris", *Cahiers de médiologie*, 6, 2, pp. 263-283.
- Durkheim, E. (1970): "L'individualisme et les intellectuels", pp. 260-278 in *La science sociale et l'action*. Paris: P.U.F.
- Elliot, T.S. (1948): *Notes towards the Definition of Culture*. London: Faber and Faber.
- Franklin, J. (ed.) (1998): *Politics of Risk Society*. Cambridge: Polity Press.
- Horigan, S. (1988): *Nature and Culture in Western Discourses*. London: Routledge.
- Husserl, E. (1952): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Ideen II) - Drittes Buch: Die*

- Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Ideen III) in *Husserliana*, Bd. IV & V. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1958): *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* in *Husserliana*, Bd. II. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1980): *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*, Zweiter Teil. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kern, I. (1962): "Die Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls", *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, pp. 303-349.
- Keulartz, J. (1998): *Struggle for Nature: A Critique of Radical Ecology*. London: Routledge.
- Kögler, H. (1992): *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Kopytoff, I. (1982): "Slavery", *Annual Review of Anthropology*, 11, pp. 207-230.
- Kuper, A. (1999): *Culture. The Anthropologist's Account*. Cambridge: Harvard University Press.
- Latour, B. and Woolgar, S. (1978): *Laboratory Life : The Social Construction of Scientific Facts*. London: Sage.
- Latour, B. (1985): "Les ´vues´de l´esprit. Une introduction à l´anthropologie des sciences et des techniques", *Culture technique*, 14,, pp. 4-30.
- Latour, B. (1991): *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- Landgrebe, L. (1963): "Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie", in *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: G. Mohn
- Lévi-Strauss, C. (1968): *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.
- Lévi-Strauss, C. (1969): *Race et histoire*. Paris: Mouton.

- Luckmann, T. (1970): "On the Boundaries of the social World", pp. 73-100 in Natanson, M. (ed.): *Phenomenology and Social Reality. Essays in Memory of Alfred Schutz*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Mauss, M. (1950): "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne", pp. 331-362 in *Sociologie et anthropologie*. Paris: P.U.F.
- Monmonier, M. (1995): *Drawing the Line. Tales of Maps and Carto-controversy*. New York: Henry Holt and Company.
- Radin, M. (1996): *Contested Commodities. The Trouble with Trade in Sex, Children, Body Parts, and other Things*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rose, N. (1999): *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schnädelbach, H. (2000): *Philosophie in der modernen Kultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soper, K. (1995): *What is Nature? Culture, Politics and the non-Human*. Oxford: Blackwell.
- Strathern, M. (1992a): *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. (1992b): *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship and the New Technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. (1995a): "Foreword", pp. 1-11 in Strathern, M. (ed.): *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Strathern, M. (1995b): "The nice thing about culture is that everyone has it", pp. 153-176 in Strathern, M. (ed.): *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. London: Routledge.
- Strathern, M. (1999): *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press.

Cadernos do Sociofilo

Taylor, C. (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Trom, D. (2001): "A l'épreuve du paysage. Constructivisme savant et sens commun constructiviste", *Revue du MAUSS*, 17, pp. 247-260.

Vandenbergh, F. (1997-98): *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, 2 volumes. Paris: Editions la Découverte.

Vandenbergh, F. (2010) : *Teoria social realista. Um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte : UFMG.

Viveiros de Castro, E. (2002): *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: CosacNaify.

Weber, M. (1922): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr.

Williams, R. (1976): *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.