

Da natureza da razão

Resumo:

Neste trabalho pretende-se identificar a precariedade fundamental das teorias sociais, em particular a sua inibição em prosseguir uma ambição de rigor científico. Para tal, acompanha-se os desafios da biologia crítica de António Damásio, que são também um desafio para as ciências sociais. Propõe explorar a homeostasia como princípio fundador da vida na Terra, incluindo das sociabilidades. Sociabilidades que podem ser encontradas nos primórdios da vida e não só na modernidade, como tacitamente ensinam as faculdades de ciências sociais. Ter em conta estas considerações requer capacidade de organização de espírito de auto-crítica entre cientistas sociais.

Palavras-chave: auto-crítica; ciência; biologia; homeostasia; teoria social

Da natureza da razão

“É sem dúvida um facto empírico de fácil observação este de sermos inteira e absolutamente dependentes da nossa terra-mãe, bem como da água, do ar, da luz do Sol e de outros elementos em todos os transes da vida. (...) as nossas mortes constituem também dádivas destinadas a alguém, mesmo que se trate apenas de micro-organismos”. Jack D. Forbes, 1998. Colombo e Outros Canibais, Lisboa, Antígona:31.

“O objecto verdadeiro de uma ciência social não é o indivíduo, o ‘autor’, mesmo se não se pode construir campos a não ser a partir dos indivíduos (...) É o campo que deve ser o centro de operações de investigação. (...) a ciência constrói [os indivíduos] como *agentes* e não como indivíduos biológicos (...)” Pierre Bourdieu & Loïc Wacquant, 1992. *Réponses - pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil:82-83.

A sociedade, o objecto de estudo das ciências sociais, é o fenómeno moderno, de agentes mais ou menos racionais? Ou, ao invés, é um fenómeno ancestral ou, mais (ou será menos?) do que isso, é um fenómeno primevo que acompanha a vida desde os seus primórdios? Ou, antes disso, a sociedade é um fenómeno com presença cósmica?

Para as teorias sociais dominantes, a modernidade é o peso e a medida de todos os fenómenos sociais, do modo semelhante ao usado pelos colonialistas para lerem as culturas estranhas como culturas patológicas e os seus cultores como animais menos racionais (primitivos, pagãos, mágicos, emocionais, perigosos, criminosos, doentes mentais).

A herança epistémica do determinismo evolucionista do século XIX, ideia contaminada pela moral do ordálio, que por sua vez infectou os funcionalismos e a teoria de sistemas usados nas teorias sociais, inibe o estudo da história e do direito modernos. Do ponto de vista das ciências sociais, a justiça nas sociedades modernas é a melhor de sempre (porque é a última (Voltaire, 1795)) e apenas há que esperar mais algum tempo para ser um pouco mais perfeita, quando as desigualdades forem menores. Quando desaparecerem as tradições, as religiões, as paixões, as desigualdades ... e a própria humanidade da humanidade.

Como, aos olhos modernizadores, o que sobrevive é, magicamente, funcional e mais sofisticado do que seja o que for que tenha acontecido anteriormente, o passado é irrelevante e o presente só interessa na medida em que antecipa o futuro: a sobrevivência dos mais

capazes. Para aquilo que Bourdieu chamou o campo (de luta pelo poder), o que suporta e envolve a vida é considerado excentricidade, irregularidade, irrelevante, inexistente (Lahire, 2012:125). Este tipo de teorização, dominante nas ciências sociais (Mouzelis, 1995:7), deve ser enfrentado e denunciado como uma justificação apriorística de todo o autoritarismo político. Mas é sobretudo falso conhecimento.

“Nós não somos autônomos, seres auto-suficientes, como ensina a mitologia europeia. Tais ideias fundamentam-se numa lógica dedutiva derivada de falsas hipóteses. Nós temos raízes, tal como as árvores. (...)” (Forbes, 1998:192). A humildade capaz de produzir conhecimentos deve estar aberta a críticas, venham de onde vierem, sobretudo quando são expressão daquilo que se vive fora dos quadros reconhecidos pelas teorias sociais. Deve ser capaz de se traduzir em termos de exigências científicas, como o faz Michael Khun (2016): nós não somos cidadãos livres e iguais investidos pelos estados-nação, somos pessoas.

Na biologia como nas ciências sociais, a “mitologia europeia” faz os seus efeitos. Tal como a sociedade das ciências sociais e dos “campos” é imaginada sem as respectivas raízes biológicas, também na biologia António Damásio sentiu necessidade de se desembaraçar das ideias feitas, da estanquicidade entre o mundo material e o imaterial, entre o mundo biológico e o mundo social, entre os micróbios e os animais superiores, para poder acompanhar os avanços do conhecimento e desmascarar as ilusões pós-humanistas de grande parte da tecnologia actual.

Moralmente, o médico e autor considera-se e escreve como um optimista. Toma por seu adversário de momento os transhumanismos (Damásio, 2017:281-285). Também reclama contra a teoria social, mas sem se deter (Damásio, 2017:43; 231). Pretende explicar cientificamente como não há abstracção (algoritmos; ou, acrescentamos, modernidade, campos) sem o seu suporte biológico. Mais e antes do pensamento, existe a vida. Vida que destrói os dejectos e as máquinas abandonadas pelas pessoas. Como presumivelmente continuará a destruir, incluindo as máquinas inteligentes. Ainda que sobrecarregada pelo excesso de lixo produzido.

Sendo um auto-proclamado humanista, Damásio trabalha como cientista: a precariedade dos conhecimentos científicos sobre a biologia humana é o alvo do seu trabalho. Ao fazê-lo, revela e desafia, ao mesmo tempo, a precariedade de outro tipo de conhecimentos, como o dos tecnólogos e, também, o das ciências sociais.

Neste trabalho pretende-se identificar a precariedade fundamental das teorias sociais, em particular a sua inibição em prosseguir uma ambição de rigor científico. Para tal, acompanha-

se os desafios da biologia crítica de António Damásio, que são também um desafio para as ciências sociais. Propõe explorar a homeostasia como princípio fundador da vida na Terra, incluindo das sociabilidades. Sociabilidades que podem ser encontradas nos primórdios da vida e não só na modernidade, como tacitamente ensinam as faculdades de ciências sociais. Ter em conta estas considerações requer capacidade de organização de espírito de auto-crítica entre cientistas sociais.

A precariedade das teorias sociais

Damásio (2017:43; 231) critica Parsons por, inspirado na biologia, pensar uma sociedade de sistemas sem pessoas de corpo inteiro. Mouzelis (1995:7) confere haver uma continuidade epistémica entre Parsons e os seus críticos mais qualificados, e as ciências sociais em geral. O processo será o de reduzir as pessoas e os factos (a estatísticas, a ideais tipo, a indivíduos não biológicos) e, sobre essa informação reificar, isto é, criar interpretações ideológica e retoricamente satisfatórias. Kuhn (2016:188) refere-se ao mesmo como uma prisão intelectual: critica o pensamento (pré-)ocupado e crítico afirmativo, ideológica e profissionalmente vinculados a mentores e escolas de pensamento rivais, transformando as ciências sociais num campo de disciplinas e sub disciplinas estanques entre si e relativamente o exterior, em particular a respeito das ciências naturais e da biologia. Lahire (2012:125) analisa a noção de campo de Pierre Bourdieu para notar como ela trata das disputas de poder como se os envolvidos tivesse surgido do nada: como se nunca tivessem sido crianças e nunca serão velhos, como se, no presente, não lhes fosse indispensável cuidar do corpo e da identidade pessoal e social com que se apresenta aos íntimos e mais próximos, com quem não estão em posição de disputar o poder. Therborn (2006:3) nota os resultados práticos dessas orientações no trabalho entretanto realizado, concentrado nas questões de poder e alheio de problemas de saúde e de género, por exemplo.

Com vista a retomar a esperança de transformar a filosofia social em ciência, basta-nos continuar o caminho já percorrido ou será necessário alterar o rumo? Para poder admitir a possibilidade de as ciências sociais colaborarem com a biologia, no sentido que é apontado por António Damásio (2017:163-163) quando se refere que as sociabilidades humanas são formas evoluídas de sociabilidades dos seres unicelulares ou que a actividade intelectual depende, na sua raiz, das vísceras que emitem emoções, como ultrapassar os preconceitos do biologismo e das divisões ideológicas entre sociólogos e investigadores sociais?

A cultura, a razão, são fenómenos modernos? São como algoritmos que se impõem, de cima para baixo, às pessoas? Ou, admitindo que há sociedades não modernas que vivem

culturalmente e conhecem a razão, a modernização da cultura e da razão é o resultado precário do estado da evolução das sociabilidades?

Tal como Comte notou, no início do século XIX, há uma correlação entre a evolução da sociedade e a evolução da razão, aquilo a que chamou filosofia positiva. As condições de cultivo autónomo da razão, através da escolarização generalizada, difíceis de reunir antes desse tempo, passaram a estar disponíveis a cada vez mais residentes, devidamente educados, das sociedades modernas.

A mobilização geral para a solução dos problemas práticos reclamaria o fim das ideologias e das religiões, o fim dos jogos de interesses, o fim das mentiras políticas que os acompanham. Dessas esperanças ficou-nos a noção de haver conflito de interesses entre a produção de conhecimentos científicos e a mentalidade partidária, política ou religiosa. Todavia, aquando do anúncio da globalização, Fukuyama (1999) tornou-se notado por ter anunciado terem finalmente sido concretizadas as condições de realização do ideal comteano: o fim da história e das ideologias. O sucesso de tal empresa intelectual mostra como correspondia a uma esperança implícita nas escolas de ciências sociais.

Será que no século XXI as sociedades e os conhecimentos poderão evoluir de forma a passarem a ser automáticos, cibernéticos, algorítmicos, programados, planeados, tal como imaginam os mais entusiastas dos tecnooptimistas (ou será tecnopessimistas?), como Comte gostaria? É difícil saber o que pensaria Comte se ainda fosse vivo. Mas a verdade é que o entusiasmo revolucionário que as ideias de Comte inspiraram no seu tempo, transformou-se hoje num entusiasmo tecnocrático.

A inteligência não é o resultado do funcionamento de um cérebro. A inteligência só é possível funcionar – tal como se observa nos seres humanos – através de estreitas, precisas, variadas, cooperativas, formas específicas de coexistência integrada de todas as partes do corpo humano, organizadas milenarmente pela evolução orientada pelo princípio da homeostasia. Sem corpo humano, não há inteligência, ainda que um dia venha a ser possível reproduzir informaticamente o funcionamento de um cérebro humano.

Cabe às teorias sociais, como a todas as ciências, investigar o modo como terão sido cúmplices de conhecimentos perversos, capazes de (teoricamente) dispensarem a humanidade para abrir campo à vida das máquinas (Marcuse, 1991). Como e porquê se fecharam sobre si mesmas, em disciplinas e especializações, cheias de atenção aos jogos de poder e alheando-se da produção de condições de base, as raízes e os apoios, dessas lutas sociais, a saber, a produção de identidades e de cuidados.

Da biologia que reclama por teorias sociais adequadas

Em nome da ciência e do humanismo, António Damásio levanta-se contra a tecnocracia. Que características terão as sociedades e os conhecimentos que se poderão contrapor à utopia transhumanista, que presume e aceita como boa a perspectiva das máquinas inteligentes representarem a humanidade na Terra, depois da extinção da espécie?

O argumento de Damásio é que, tanto quanto é possível saber hoje, sem humanidade deixará de haver a possibilidade de existência de artefactos culturais produzidos pela humanidade. O argumento é biológico, e não é tecnológico nem sociológico. O autor recrimina as más interpretações biológicas ainda vigentes, como as que separaram as emoções dos corpos, as inteligências das emoções, os corpos da sociabilidades, os micróbios dos seres humanos, as humanidades das ciências da natureza. São essas separações, inspiradas no método cartesiano (Damásio, 1994), que tornam viável a imaginação de um mundo automático e sem vida – o mundo extenso alheio ao pensamento.

Um conhecimento saudável para a espécie humana, segundo Damásio, será capaz de reconhecer a nossa ancoragem, como espécie, numa teia milenar de processos evolutivos, conduzidos pelo princípio da homeostasia, que ligam a vida primordial (tal como há muita nas nossas vísceras) com a vida moderna (tal como há no nosso imaginário utilizador de próteses intelectuais, como os livros, os computadores, a internet).

Só a evolução dos seres vivos, autónomos, cooperante, simbióticos, cada um ao seu nível e capacidade ontológica, será capaz de suportar a vida dos animais superiores – incluindo a vida humana. A extinção de alguns dos passos intermédios dessa evolução não significa que alguns deles não estejam, para sempre, indelevelmente registados nos órgãos, anatomia e fisiologia, incluindo consciência e inteligência humanas. Provavelmente, argumenta Damásio, a inteligência artificial não poderá dispensar a humanidade que a constrói, pois não disporá da herança vital, da homeostasia, que torna persistente e reprodutiva a vida, por diferença com a matéria inanimada.

A realização da homeostasia, a realização da propensão para a sobrevivência e a reprodução da vida, depende de miríades de detalhes e de ligações íntimas entre diferentes formas de vida e diversos meios ambiente. A separação entre ciências naturais e sociais, e dentro delas em disciplinas e subdisciplinas hiperespecializadas, orientadas pela imaginação cartesiana que torna estanques o pensamento e a matéria, torna virtualmente impossível organizar o mapeamento dos processos através dos quais a homeostasia se realiza. Mas o facto de ela ser

estranha aos nossos conhecimentos actuais, não quer dizer que não seja aquilo que caracteriza a vida.

Que relação se pode e deve estabelecer entre a biologia, a ciência da evolução, e as ciências sociais? Nenhuma? O que serão campos de acção social onde não vivem seres biológicos? Olimpos ou Infernos? Sociedades modernas ou tradicionais?

A sociobiologia de Wilson (Wilson, 1975, 1978), a extensão aos humanos dos estudos sobre as sociedades de insectos, apesar do reconhecido mérito científico da obra, foi condenada por ser politicamente conservadora e ideologicamente individualista (Sacarrão, 1982). Por não ser progressista e solidária. Por dar continuidade ao diferente posicionamento que biologia e sociologia tiveram relativamente ao nazismo, ao tempo da II Guerra Mundial. A primeira alinhada com a ideologia da supremacia ariana, deduzida de uma interpretação determinística da selecção natural que servia de justificação eugénica à utilidade dos genocídios e das guerras para determinar quem fosse o mais forte e capaz de resistir à selecção natural. A segunda alinhada com o New Deal, a promoção do trabalho de integração social, a começar para trabalhadores sociais encarregues de recuperarem os desempregados e outros marginalizados em nome do estado social que acabou por se fixou como referência no campo dos aliados, no pós-guerra.

António Damásio tem vindo a desenvolver uma teoria da consciência humana, inspirada nos intensos estudos tecnocientíficos em torno da concepção e produção de Inteligência Artificial, desenvolvida em computadores que imitam as capacidades cerebrais. Fá-lo a partir de uma perspectiva científica baseada na medicina cognitiva e em interpretações não determinísticas da teoria da evolução, politicamente orientada por ideais anti-totalitários, humanistas, no sentido dos que se tornaram dominantes na biologia.

Confrontados que estamos com o irracionalismo emergente na política ocidental sobretudo desde 2001 (D. F. do Amaral, 2003), é mérito teórico especial do autor explicar como os seus argumentos científicos, as chamadas de atenção para a estranheza das ideias actualmente dominantes sobre o funcionamento do corpo humano, são propícias a interpretações totalitárias do mundo, e como para isso é preciso ignorar as lições da evolução e da anatomia. As teorias biológicas dominantes, aquelas que são ensinadas nas escolas, entrelaçam-se com a vulnerabilidade ideológica actual das sociedades americanas e europeias às ideologias totalitárias. Em particular porque imaginam a existência autossuficiente do cérebro, como um sistema praticamente fechado, contra as evidências. Simbolicamente, também as classes dominantes e as tecnologias que as servem são representadas como um sistema autónomo,

que viveria perfeitamente e até mais saudável sem os custos sociais de manutenção das pessoas comuns, em especial as crianças e os velhos, quando isso não corresponde a nenhuma verdade viável. As pessoas dominantes foram crianças e serão, eventualmente, velhos um dia. Para a sua existência contaram, como contamos todos, com colaborações que são dadas como espontâneas e naturais mas, ainda que o sejam, dão muito trabalho e exigem muita solidariedade. Ainda que a prática de tal solidariedade não possa ser negada, sobretudo por parte das pessoas sacrificadas nas suas vidas para oferecer aos privilegiados vidas únicas, não deixa de ser solidariedade indispensável à subsistência da espécie humana.

Damásio usa uma concepção da teoria da evolução actualizada, não mecanicista e não determinística. Tem por finalidade relativizar o entusiasmo tecnológico pelo algoritmo que leva alguns a imaginar que a solidariedade dos seres humanos é funcionalmente substituível por meros algoritmos (Damásio, 2017:265-286; 321); explica as profundas e íntimas relações entre o meio ambiente, a vida e a humanidade, actuais e ancestrais; constrói a hipótese de a homeostasia estar para a vida como a gravidade (actualizada pela teoria da relatividade) está para o cosmos; parte de uma especial atenção prestada aos processos cooperativos, simbióticos (a paixão, os sentimentos, as emoções) na base dos aspectos diferenciadores da evolução (a razão, o raciocínio, a inteligência). Não esconde a sua preferência pelos comportamentos altruístas, apesar de reconhecer haver igualmente base material para comportamentos egoístas. Aposta na educação para valorizar os primeiros e minimizar os segundos (op.cit:322-323), como forma de combater as tendências totalitárias entre nós.

Apesar das ideias de senso comum, incluindo entre biólogos, a organização da sociabilidade não resulta da actividade cerebral, de cima para baixo, mas ao contrário. Para Damásio, a sociabilidade é uma característica primeva da vida, sob a forma de homeostasia, característica virtual resultante da colaboração material entre as diferentes componentes associadas em cada ser vivo e da sua capacidade de sobrevivência e reprodução solidária. A própria vida sempre dependeu da unidade que produz algo diferente das partes, que apenas subsiste enquanto há vida, isto é, enquanto haja a capacidade de persistir e, a prazo, de reproduzir essa unidade: a homeostasia.

Podemos escolher entre dar prioridade à solidariedade ou à competição, na vida social e política como na ciência. Se escolhermos a segunda opção, como temos escolhido na biologia e nas ciências sociais, estamos a abrir espaço mental e comportamental para a emergência de regimes totalitários, como aqueles que desde o início do século persistentemente se vêm a afirmar, sem reacção suficiente para os afastar. Urge, pois, ainda segundo o autor, passar a

ensinar teorias biológicas e sociais de primeiro tipo, teorias abertas a conhecimento não disciplinares, como os que poderão ligar “a vida, os sentimentos e as culturas humanas”, conforme o subtítulo do último livro de Damásio; ou ligar “emoções sociais e a neurologia do sentir” (Damásio, 2003).

Será possível mudar o ensino actual nesse sentido?

Será possível haver ciências sociais capazes de respeitar os mesmos critérios de cientificidade das ciências naturais? Há ou não uma incompatibilidade entre, a substância e o imaterial, como a água e o azeite? A extensão e o pensamento cartesianos continuam a ser estanques? A natureza é superior à razão, como pensaram Espinosa ou Rousseau? Ou, ao contrário, é a razão, a criatividade humana, que é superior à natureza, como pensaram Descartes ou Hobbes? Ou será melhor pensar a razão, como sugere Damásio, prehe e dependente de apoios ancestrais naturais, como uma expressão moderna da teia de compromissos da natureza produzida pela história da evolução da vida na Terra? Não será a imaginação da superioridade metafísica da razão um mero novo-riquismo intelectual? A sociedade do século XXI saberá elevar a nossa consciência colectiva moderna ao holismo de tantas sociedades não modernas? Passaremos a partilhar a capacidade de entender a reciprocidade entre humanos e meio ambiente, incluindo a natureza e os outros animais?

A utilidade radical eventualmente possibilitada pela indústria dos algoritmos, isenta de resistências à mudança que caracterizam os hábitos sociais, capaz de ligar directamente os desejos de exploração (da natureza e dos recursos humanos) e a sua industrialização, substituindo o trabalho humano por indústrias automáticas e, até, destruindo as sociedades inúteis, parece uma quimera totalitária.

A propaganda relativista e anti-científica, presente nas ciências sociais de hoje, instala a dúvida sobre a veracidade dos conhecimentos, por exemplo sobre as mudanças climáticas causadas por acção humana. A modernidade, por uns momentos, pareceu ter a receita para libertar a humanidade dos constrangimentos ambientais. Além de ter descoberto a Terra, aos olhos dos europeus, tê-la-ia dominado e submetido. Agora, com a experiência quotidiana das mudanças climáticas negadas pelas políticas públicas, em nome da globalização, deixou de ser possível continuar a usar a técnica do caixote do lixo – usada com a pobreza, com os genocídios, com os resíduos industriais. O clima atinge a todos, sem fronteiras de classe ou nacionais.

Na China, a explosão modernizadora é acompanhada por terríveis condições ambientais, como são notícia em Pequim. Após um interregno de um milénio, o Império do Meio volta a perfilar-

se como o centro da civilização, tanto para o crescimento económico como para as suas consequências ecológicas.

A globalização de iniciativa ocidental virou-se contra o feiticeiro (Morris, 2013). Certamente por erros de estratégia fundados em ideias erradas sobre o mundo. Entre as quais as que apartam a biologia e os estudos ambientais das ciências sociais.

Tal afastamento favorece a ideia de o poder ser um duche que banha tudo a partir de um sistema de redistribuição centralizado e mais elevado, conforme é o desígnio de um império. O poder imperial representa-se a si mesmo como pensamento constituinte, autónomo e protector das sociedades, por ser alegadamente ser capaz de alimentar e abrigar todos e cada um, na condição da subordinação geral. Ora, isso é evidentemente falso. Sem todo o trabalho de milhões de pessoas que se cuidam mutuamente em sociedade e se organizam economicamente de forma cooperativa, nenhum poder subsiste.

Porém, as teorias sociais – como as teorias do campo – continuam a reproduzir ideologias falaciosas, alheando-se da existência real de organismos vivos que pensam e socializam, desde muito antes de existirem impérios.

No mesmo sentido, de baixo para cima, a dependência da humanidade do meio ambiente e da diversidade da vida onde foi buscar os mecanismos biológicos que reproduz é íntima. E deve ser atentamente estudada, a par dos modos de organização que permitem e permitirão inspirar modos de acção menos arriscados do que os actualmente usados globalmente.

A evidência de as ideologias dominantes estarem fundadas em erros grosseiros (como o do eterno crescimento da economia a que todos nos sacrificamos desde Adam Smith), à falta de reacções racionais, científicas como a de Damásio, geram o desespero racista e agressivo. Estarão as ciências sociais em condições de ensinar formas de pensar rigorosas e sérias, orientadas cientificamente para a transformação social, em vez de ideologicamente coniventes com o *status quo*?

Como é possível evoluir para uma configuração sociedade/conhecimento mais saudável? Como, apesar das evidências sobre o aquecimento global, as ciências (com excepção das especializadas neste tópico) continuam irresponsavelmente a funcionar como se nada estivesse a acontecer? Porque é que o temor (terror?) instigado pelo imaginário transhumanista, a chantagem emocional organizada para menorizar e intimidar as pessoas, para as reduzir a recursos humanos, as formas desumanas de conseguir delas a colaboração necessária à realização de projectos que lhes são alheios, de maneira mais terra-a-terra,

porque é que não é dada a prioridade moral à abolição das misérias e das guerras exigível nos estudos científicos, em vez da gestão utilitária das mesmas (Cosser, 1956:18-19)?

Porque é que a discussão sobre a evolução da natureza humana e sobre a natureza (biológica) das sociedades humanas não é central nas ciências sociais, em vez das medidas estatísticas dos progressos da modernidade face a um padrão idealizado do que a modernidade possa um dia vir a ser? Porque é que a discussão do que sejam modelos saudáveis de vida em sociedade – como os que potencialmente existem recolhidos da fúria modernista (Acosta, 2013; Forbes, 1998; Holloway, 2003) – é marginalizada?

Tábua rasa à tábua rasa

Depois de um longo momento de *tábua rasa*, em que as nossas origens pré-modernas foram renegadas como irrelevantes (e, ao mesmo tempo, secretamente mobilizadas e rerepresentadas como inovações), em que o respeito pelos idosos se transformou em custos em manter vivos os mais velhos (Borja-Santos, 2012), começam a fazer-nos falta aprender a acolher os conhecimentos tradicionais. Melhor dito, faz-nos falta a inspiração dos pensamentos não-modernos para nos ajudar a sair do beco socio-cognitivo sem saída em que nos encontramos. Precisamos de pensamentos em fase com a homeostasia e, assim, capacitados para superar a gravidade da sucessão de erros totalitários, de que somos testemunhas.

Em ciências sociais, vale a pena ou é perigoso pensar o que é a natureza humana, naquilo que partilha com tudo o mais e naquilo que lhe é particular? Será a cultura, o resultado mais elevado e universal da produção da espécie humana, aquilo que verdadeiramente determina a experiência das pessoas, como Deus-ex-machina? Ou é ainda a homeostasia que domina as nossas vidas, embora escamoteada pelas ideologias dominantes, como a dos campos ocupados por indivíduos não biológicos? Cada um de nós, portanto, pouco mais será do que um algoritmo predisposto a ser conduzido pela iluminação da razão superiormente inspirada, caída do céu conforme é cozinhada pelos nossos dirigentes, escolhidos eventualmente por mérito e idealmente responsabilizáveis pelos seus sucessos e insucessos (Novak, 2000)? Ou, ao invés, será a cultura uma densa teia de afectos e de consciências decorrentes da vida, à semelhança do clima, construída homeostaticamente em sacrifícios de baixo para cima, em resposta às solicitações de cima para baixo, e vice-versa?

A organização da ciência não distingue apenas natureza e humanidade, como se fossem incompatíveis e estranhas entre si. Criou a separação radical entre os praticantes das ciências naturais e os da humanidades ou ciências sociais (Snow, 1956). Para que não restassem

veleidades, o estado desenvolveu a híper especialização (Lahire, 2012:319-356) que recria e alarga este regime de alheamento entre cientistas dentro das próprias disciplinas. O biologismo, nas ciências sociais, é a expressão de um estigma emocional incorporado nos estudantes com vista a afastar aquilo que de outro modo seria perturbadoramente evidente: a humanidade é parte integrante e indissociável da natureza.

As ciências sociais, um dia, podem, sim, vir a ser ciências como as ciências naturais. Caso entendam passar a integrar nas suas análises os indivíduos biológicos, estranha forma de os sociólogos de hoje se referirem às pessoas que preferem afastar das suas cogitações. Teias de probabilidades e de perfis escondem a vida social, em vez de a estudar. Isso tem a vantagem de deixar de ser possível invalidar as teses ideologicamente organizadas. As escolas de ciências sociais, mais de um quarto de século depois do fim da Guerra Fria, continuam separadas por escolas de teorias académicas e escolas de teorias críticas, conforme o seu alinhamento ideológico preferencial. Isso tem a desvantagem de impedir o processamento científico da informação e do pensamento.

Para as ciências sociais actuais melhor servirem a apologia da modernidade, o projecto de *sociedade exploradora* de matérias-primas e recursos humanos controlada pelos estados-nação, antes mesmo de ser possível discutir a natureza humana, na qual a sociabilidade dos indivíduos biológicos joga um papel relevante, há que tornar a biologia e a natureza repugnantes para os cientistas sociais. Por a sociedade ter sido concebida como um conjunto de campos de acção, de sistemas, de jogos de poder, realidades etéreas (como a homeostasia) desconectadas do meio ambiente e da vida, das pessoas, como a matemática está desconectada da física ou da química, tem sido possível imaginar a modernidade ideal como mais real do que a própria realidade. O campo da acção social, de onde se abstrai as pessoas, os indivíduos biológicos, não cabem nem os nascimentos nem os óbitos, nem os cuidados prestados às crianças e pessoas dependentes – ou simplesmente aos familiares com quem partilhamos cuidados e carinhos – nem a dignidade da protecção das identidades sociais que estrutura (ir)racionalmente qualquer acção humana, torna-se uma matemática sem raízes empíricas na vida efectivamente experimentada. “Talcott Parsons mencionou a homeostasia (...) embora, no seu relato, a homeostasia não estivesse associada nem aos sentimentos, nem a indivíduos propriamente ditos” (Damásio, 2017:231).

Como demonstrou Mouzelis (1995), as teorias sociais dominantes e críticas partilham entre si a mesma metodologia epistémica de redução (das pessoas a indivíduos não biológicos) e de reificação (das sociedades em campos, sistemas, configurações, perfis, modernos). A mesma

metodologia denunciada como uma fraude científica por Kuhn (2016:164-166; 214-215) designando-a como o cruzamento entre o pensamento afirmativo crítico e o pensamento pré-ocupado ideal.

Este ponto de vista *crítico-ideal* da realidade social amputada das suas bases biológicas, a partir de uma posição moralista moderna (Hirschman, 1997), é expresso de forma lapidar e clássica por Norbert Elias (1990). Quando estava a rebentar a II Grande Guerra, o sociólogo alemão, contra toda a evidência, escreveu a sua tese de doutoramento a confirmar a existência do civilizado, aquele indivíduo socialmente produzido pela modernização a quem a violência repugna intimamente, apesar de avanços e recuos do carácter das sociedades e das pessoas. Descrição do processo de evolução amputado da produção e das consequências das guerras, das dívidas, das violências domésticas, dos genocídios, da divisão social e da pobreza produzidos expressamente para reduzir os salários ou limpar terreno para apropriação pelos empreendimentos.

A importância do trabalho de António Damásio para a teoria social é, precisamente, afirmar nos, a nós cientistas sociais, professores de ciências sociais, que a realidade nos será estranha enquanto não integrarmos o conhecimento disponível sobre as origens e os mecanismos resultantes da evolução da vida (biológica, evidentemente) na base das teorias sociais. Assim será possível trabalhar para substituir o criticismo e o idealismo moralistas e apologistas da modernidade sectária, ocidental, por um processo científico aberto à experiência da vida social humana, por sua vez integrada na evolução da humanidade e da vida nos diferentes meios ambiente ancestrais, actuais e futuros.

O último livro de Damásio começa, precisamente, por notar a importância das bactérias: seres vivos autónomos, primevos, capazes de sobreviver em condições ambientais extremas, e, ao mesmo tempo, indispensáveis para o funcionamento do nosso primeiro cérebro, isto é, aquilo que o abdómen recobre, protege e estabiliza, onde vivem em simbiose um número astronómico de bactérias e as nossas vísceras, de onde emergem as emoções, os sentimentos de bem-estar ou mal-estar que fazem o pano de fundo das nossas vidas. De onde emerge o nosso carácter único, como espécie e como pessoas, que define cada um e nos une a todo o mundo, em homeostasia.

A tal luz, há que investigar o sentido produzido pelas políticas de genocídio para limpar a natureza de quem habita em lugares propícios à extracção de matérias-primas e para produzir exércitos de trabalhadores sacrificados aos desígnios das classes dirigentes. O sentido das disputas sobre a chamada e a contenção, a sedução e a repressão dos movimentos migratórios

de trabalhadores. O sentido das políticas racistas endêmicas e as estratégias sociais suicidárias e anti-homeostáticas, de que a globalização é um exemplo flagrante: a unificação imperial em torno dos EUA, após a implosão da URSS, está a resultar, afinal, no aparentemente inexorável retorno à hegemonia da China.

A supremacia branca ainda hoje parece evidente a muita gente, incluindo às vítimas da discriminação organizada de modo imperial. Durante alguns séculos, as políticas de acumulação pareceram predestinadas pelo Deus imperialista (Novak, 2001; Weber, 2005). Estados e religiões, ao mesmo tempo separadas e aliadas, serviram para valorizar as riquezas extraídas e escamotear os desperdícios e os lixos, incluindo os humanos. Aqui chegados, as evidências do aquecimento global e da reconhecida necessidade de reverter a situação mostram as dificuldades em recuperar a homeostasia, sobretudo na perspectiva da longevidade da espécie humana. A estratégia da negação, nomeadamente a da crítica-idealizada usada pelas ciências sociais, de meter a cabeça debaixo da areia e manter *business as usual*, seja na sua versão totalitária ou na versão conservacionista, tornou-se dogmática. Mais consensual, mas, ao mesmo tempo, mais cristalizada e fácil de reconhecer e contradizer.

O que une a vida primeva e a vida humana, e as distingue da matéria sem vida, é a sua competência homeostática (instintos de sobrevivência e de reprodução). A história e a evolução da vida na Terra acabou por produzir sentimentos humanos. Trabalhando os sentimentos, a humanidade produziu culturas que entram em retroacção com os sentimentos e, através deles, com as emoções, antes e depois de cada produção cultural criativa ou replicadora (Damásio, 2017:227-264). Não há nada de pré-determinado nem na homeostasia nem na cultura. O certo é que ambas terão, um dia, um fim. O que se discute hoje é se devemos antecipar esse fim, para a espécie humana, ou podemos e devemos evitar antecipá-lo, reformulando para tal a cultura de uma maneira mais favorável.

Para tal, a resistência à mudança é tão importante quanto a transformação cultural em curso. As réplicas da produção cultural são tão importantes quanto a criação cultural, do mesmo modo que a homeostasia é bi-funcional: sobrevivência e reprodução. Sobrevivência a curto prazo, tomando o tempo na sua expressão aritmética. Reprodução a longo prazo, num prazo de tempo geométrico, próprio da sucessão de gerações, sacrificando as nossas vidas e as nossas sociedades em nome do devir dos nossos filhos e dos nossos netos. Como o já faz a maioria da humanidade, porém dominada pelas elites concentradas intensivamente na sua própria sobrevivência imediata.

A validação dos produtos culturais é feita pelas sociedades, no seu todo. Do mesmo modo que a evolução da espécie humana, como das outras espécies, depende da validação que o meio terrestre favorável à vida fará do nosso desempenho. O Antropoceno, assinalado pelo pico de extinção de espécies vivas actual, sinaliza o desconforto do meio ambiente favorável à vida como a conhecemos. A imaginada superioridade radical do homem branco, explorador da Terra e, quiçá, do cosmos, continua a ser dominante. Como abandonar os moralismos e as ideologias exploradoras e aprender a pensar cientificamente, na biologia como nas ciências sociais, de preferência coadjuvando-se mutuamente?

Notas finais

A subjectividade não é, como mostra Damásio, uma especificidade dos artistas ou dos mestres. Pelo contrário, é uma necessidade de orientação de qualquer ser humano, na verdade qualquer ser vivo superior. A sociabilidade não é apenas uma característica dos seres humanos mais civilizados ou sequer da espécie humana: há “vários milhares de milhões de anos, organismos unicelulares começaram igualmente a exhibir estratégias de comportamento social cujo esquema se conforma aos comportamentos socioculturais humanos” (Damásio, 2017:319).

A natureza humana, segundo Damásio, a nossa irreduzível orientação homeostática que partilhamos com todas as formas de vida, a par da gravidade que nos atrai para a Terra, continua e continuará a ser a raiz dos nossos comportamentos emocionalmente estimulados e sentimentalmente orientados por raciocínios, certos ou errados, testados na prática pela experiência da evolução.

Não há determinismo nos resultados práticos da evolução, nem da evolução da espécie humana, pois a característica básica da vida (homeostasia, isto é, os instintos de sobrevivência e de reprodução) é contraditória em si mesma. Isso reflecte-se, na humanidade, nas necessidades de fazer sacrifícios, de submissão (Dores, 2009) ou de viver a parentalidade. Sacrifícios, renegando as nossas origens, imaginando-nos deuses, ou de reconhecendo a nossa dependência do planeta (Acosta, 2013); submissão, seja para apoiar as elites, suportando os seus privilégios e veleidades, ou para viver com quem viva à margem delas (Holloway, 2003); parentalidade para cuidar da descendência ou para dela abusar (Almeida, André, & Almeida, 1999).

A cultura, nomeadamente a sua opção mais sacrificial (hierárquica ou estigmatizante (Agamben, 1998)) ou mais abolicionista (das desigualdades e das injustiças (Wilkinson & Pickett, 2009)), não perde – antes ganha – protagonismo com o estudo da natureza humana.

Ganha ao enriquecermos o conceito de cultura com a melhor interpretação da natureza humana, que não seja a sua omissão negacionista. A liberdade e os níveis de realidade podem ser melhor entendidos como continuidade dos processos homeostáticos.

A maior liberdade de auto-determinação dos indivíduos e da espécie fica manifesta no modo como temos sido singularmente bem sucedidos em nos proteger das restrições e das contingências do meio ambiente – seguindo, copiando, continuando a prática homeostática primeva de protecção da nossa sobrevivência. Os nossos corpos, como nos corpos dos animais superiores, resultaram do trabalho evolutivo de envelopar as vísceras (cérebro primordial reticular) num sistema nervoso-esquelético-muscular capaz de as transportar, proteger e procurar alimentos e bem-estar. As nossas sociedades complementam essa orientação através de regimes de submissão mais hierárquicos ou mais igualitários, mais amigos do ambiente ou mais extrativistas.

A cultura cria, antes de mais, abrigos estrategicamente colocados junto de fontes de alimentos e de bem-estar capazes de estabilizar e facilitar acesso a bens essenciais ao abrigo das contingências da vida unicelular, micro, ou da vida selvagem, macro. Através das medicinas e da arquitectura.

A cultura também criou a ideia de hostilidade entre a mãe natureza e a condição moderna – a par da saudade da vida selvagem e do desejo de intimidade com a natureza, entretanto idealizados pelo isolamento recriado entre a nossa espécie. Hostilidade legitimada pela interpretação masoquista das teorias infernais de Maquiavel, ou Dante, feita pela burguesia ascendente, ansiosa de explorar o mundo para enriquecer. Acabando por conseguir historicamente afirmar culturalmente a bondade teleológica do isolamento da humanidade relativamente a si mesma e ao planeta, criando, efectivamente, o inferno climático na Terra.

Não há nenhum modo de deter a vida na Terra, nem de parar a evolução da Terra com a vida que nela se reproduz. Mas sabemos que houve momentos históricos da vida na Terra em que a protecção das vísceras foi feita através de corpos mastodónticos e outros, como os actuais, em que a protecção das vísceras é feita por cidades humanas exploradoras do meio ambiente. Como sabemos que a própria Terra, num tempo muito distante, se extinguirá. E, com grande probabilidade, antes disso, a própria espécie humana se extinguirá também.

O progresso na protecção das vidas humanas é muito bom. É o que nos cabe fazer enquanto seres vivos. A conservação das condições ambientais propícias à sobrevivência, por mais tempo, ao menos da espécie humana também será muito bom. Há muito para fazer nesse sentido. Cabe às ciências sociais colaborar.

Nas universidades, em especial nas faculdades de ciências sociais, as notícias que nos chegam não são nada animadoras (J. F. do Amaral, Branco, Mendonça, Pimenta, & Reis, 2008). As lições de Damásio são, também neste aspecto, preciosas: a razão, fundamento das melhores formas de pensar utilitárias, deve ser usada para cruzar os debates sobre as vantagens da auto-determinação da humanidade e a necessidade de protecção e conservação do meio ambiente, antes que ele se torne hostil à vida humana. Há que encontrar os sentimentos mais capazes de estabelecer um diálogo entre as emoções viscerais e as acções sociais, ambas educáveis.

Em particular, as faculdades de ciências sociais organizam os sentimentos constituintes das identidades pessoais e profissionais, estimulando emoções positivas relativamente à hiperespecialização utilitarista e subordinada aos mercados e à conservação das instituições, independentemente do respectivo desempenho social e ecológico (Coser, 1956:27).
Constituindo vagas de hierarcas exploradores.

É fundamental, nas actuais circunstâncias, organizar a auto-crítica da crítica social. Por exemplo, estudando o modo como Talcott Parsons subverteu e anulou a influência da biologia nas teorias sociais (Damásio, 2017:43; 231). Uma contribuição singular para essa auto-crítica foi escrita por um arquitecto (Kuhn, 2016) visceralmente incomodado com os efeitos catastróficos das ciências sociais e do seu ensino na destruição dos movimentos anti-imperialistas que estiveram na base do êxito dos movimentos de libertação anti-colonial. Ao adoptarem a teoria social como seu guia, seja na forma académica seja na forma marxista, os dirigentes anti-imperialistas tornaram-se adoradores do estado, do mesmo modo de organização imperial que tornou a sua vida impossível, e tornaram as populações alvos sacrificiais da existência de tais estados, os novos estados independentes, entretanto vinculados à rede global de estados que cooperaram para a globalização, isto é, a unificação imperial, cujo destino se oferece hoje como uma luta entre os EUA (decadentes) e a China, que retoma o seu lugar na história dos impérios (Morris, 2013).

Será possível reencaminhando as ciências sociais na senda do conhecimento científico, entretanto abandonado em detrimento da produção de ideologias falaciosas? Será possível reconhecer e demonstrar a possibilidade e as vantagens de integração, articulação entre saberes da biologia e das ciências sociais?

Referências:

- Acosta, A. (2013). *El Buén Vivir - Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria&Antrazyt.
- Agamben, G. (1998). *O Poder Soberano e a Vida Nua*. Lisboa: Editorial Presença.
- Almeida, A. N., André, I. M., & Almeida, H. N. de. (1999). Sombras e marcas, os maus tratos às crianças na família. *Análise Social*, (150), 91–121. Retrieved from <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218798695T1vKY9iv7Ce08NU0.pdf>
- Amaral, D. F. do. (2003). *Do 11 de Setembro à crise do Iraque*. Lisboa: Bertrand.
- Amaral, J. F. do, Branco, M., Mendonça, S., Pimenta, C., & Reis, J. (2008, December 3). Ciência económica vai nua. *Público*. Lisboa. Retrieved from <http://www.publico.pt/opiniao/jornal/a-ciencia-economica-vai-nua-286514>
- Borja-Santos, R. (2012, January 11). Ferreira Leite defende que doentes com mais de 70 anos paguem hemodiálise. *Público*. Lisboa. Retrieved from <https://www.publico.pt/2012/01/11/politica/noticia/ferreira-leite-defende-que-doentes-com-mais-de-70-anos-paguem-hemodialise-1528544>
- Coser, L. A. (1956). *The Functions of Social Conflict*. NY: Free Press.
- Damásio, A. (1994). *O erro de Descartes : emoção, razão e cérebro humano*. Lisboa: Europa-América.
- Damásio, A. (2003). *Ao Encontro de Espinosa – As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. Lisboa: Europa-América.
- Damásio, A. (2017). *A estranha Ordem das Coisas – a vida, os sentimentos e as culturas humanas*. Lisboa: Circulo de Leitores.
- Dores, A. P. (2009). *Espírito de Submissão*. Coimbra: Fundação Caloust Gulbenkian/Coimbra editora.
- Elias, N. (1990). *O Processo Civilizacional (Vol I e II) (1ª edição)*. Lisboa: D. Quixote.
- Forbes, J. D. (1998). *Colombo e Outros Canibais*. Lisboa: Antígona.
- Fukuyama, F. (1999). *O Fim da História e o Último Homem*. Lisboa: Gradiva.
- Gonçalves, M. E. (2003). *Os Portugueses e a Ciência*. Lisboa: D.Quixote.
- Hirschman, A. O. (1997). *As Paixões e os Interesses*. Lisboa: Bizâncio.

- Holloway, J. (2003). *Change the World Without Taking Power - The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto Press.
- Kuhn, M. (2016). *How the Social Sciences Think about the World's Social - Outline of a Critique*. Stuttgart: Ibidem. Retrieved from <https://www.kobo.com/us/pt/ebook/how-the-social-sciences-think-about-the-world-s-social-1>
- Lahire, B. (2012). *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Seuil.
- Marcuse, H. (1991). *One-Dimension Man* ([1964]). London: Routledge & Kegan.
- Morris, I. (2013). *O Domínio do Ocidente* (1ª ed. 201). Lisboa: Bertrand.
- Mouzelis, N. (1995). *Sociological Theory: What Went Wrong? – diagnosis and remedies*. London: Routledge.
- Novak, M. (2000). Defining Social Justice. *First Things*, (108). Retrieved from <http://www.calculemus.org/lect/FilozGosp04-05/novak.html>
- Novak, M. (2001). *A Ética Católica e o Espírito do Capitalismo*. S.João do Estoril: Principia.
- Sacarrão, G. F. (1982). *A Biologia do Egoísmo*. Lisboa: Europa-América.
- Snow, C. P. (1956). *Duas Culturas*. Lisboa: D.Quixote.
- Therborn, G. (2006). Meaning, Mechanisms, Patterns and Forces: an Introduction. In G. Therborn (Ed.), *Inequalities of the World – New Theoretical Frameworks, Multiple empirical approaches* (pp. 1–58). London: Verso.
- Voltaire. (1795). *Cândido ou o otimismo*. (Doutor Ralph, Ed.). Retrieved from http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/marcos/hdh_voltaire_candido.pdf
- Weber, M. (2005). *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and NY: Routledge. Retrieved from [http://www.d.umn.edu/cla/faculty/jhamlin/1095/The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.pdf](http://www.d.umn.edu/cla/faculty/jhamlin/1095/The%20Protestant%20Ethic%20and%20the%20Spirit%20of%20Capitalism.pdf)
- Wilkinson, R., & Pickett, K. (2009). *The Spirit Level – why more equal societies almost always do better*. London: Penguin Books.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology*. Cambridge: MA: Belknap/Harvard University Press. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/sociobiology/>
- Wilson, E. O. (1978). *On Human Nature*. Cambridge: MA: Belknap/Harvard University Press. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/sociobiology/>

