

Este último livro de Norbert Elias exprime, de forma exemplar, as virtualidades da síntese de conhecimentos com origem nas ciências naturais e sociais, por um lado, e nas diferentes ciências sociais, por outro.

Em a *Teoria Simbólica* são tratados três problemas fundamentais.

Em primeiro lugar, o conceito de símbolo é equacionado nas suas relações com a linguagem, o conhecimento e o pensamento, articulando, nomeadamente, perspectivas da sociologia, da semiologia e da antropologia cultural. Em segundo lugar, e tendo por base uma incorporação de contributos da biologia na teoria social, é traçada a linha de continuidade entre a evolução biológica, conducente à constituição do aparelho vocal humano, e o desenvolvimento histórico dos símbolos enquanto padrões tangíveis da comunicação humana. Finalmente, o estatuto ontológico do conhecimento é reexaminado por forma a permitir a superação de dualismos filosóficos tradicionais, como os que opõem sujeito e objecto ou idealismo e materialismo.

Norbert Elias (1897-1990) é uma das principais figuras da sociologia e das ciências sociais em geral. A sua obra combina, de forma admirável, o tratamento de dados empíricos sobre os pormenores da vida social, a síntese histórica de longa duração e a discussão teórica geral, atravessando as fronteiras disciplinares clássicas. Entre os seus livros mais importantes destacam-se *O Processo Civilizacional* e *Introdução à Sociologia*.

ISBN 972-8027-18-4

Sociologias

CELTA EDITORA

Norbert Elias

TEORIA SIMBÓLICA

Norbert Elias

# TEORIA SIMBÓLICA

301.01  
EL42s  
439501/IFCH/

CELTA

## SOCIOLOGIAS

COLECÇÃO COORDENADA POR  
RUI PENA PIRES

### CONSELHO EDITORIAL

JOÃO S. BATISTA, ISABEL GUERRA, LUÍSA LIMA, JUAN MOZZICAFREDDO,  
ANA DE SAINT-MAURICE E JOSÉ MANUEL LEITE VIEGAS

Esta colecção tem como objectivo publicar obras inovadoras no campo da teoria social, sínteses actualizadas sobre os mais importantes domínios e escolas da sociologia e estudos sobre problemas fundamentais da modernidade. Os livros a editar destinam-se, pois, a um público diversificado, podendo ser utilizados não só por investigadores e profissionais ou professores e estudantes, mas também por todos os que procuram uma informação e interpretação simultaneamente científica e acessível sobre as grandes questões do mundo moderno, em geral, e da sociedade portuguesa contemporânea, em particular.

### TÍTULOS PUBLICADOS

JOÃO FERREIRA DE ALMEIDA E OUTROS  
EXCLUSÃO SOCIAL — FACTORES E TIPOS DE POBREZA EM PORTUGAL

ANTHONY GIDDENS  
AS CONSEQUÊNCIAS DA MODERNIDADE

ANTHONY GIDDENS  
MODERNIDADE E IDENTIDADE PESSOAL

JOHN A. JACKSON  
MIGRAÇÕES

DAVID LYON  
A SOCIEDADE DA INFORMAÇÃO — QUESTÕES E ILUSÕES

PAULO MONTEIRO  
EMIGRAÇÃO — O ETERNO MITO DO RETORNO

STEVEN YEARLEY  
A CAUSA VERDE — UMA SOCIOLOGIA DAS QUESTÕES ECOLÓGICAS

### A PUBLICAR

TOM BURNS E HELENA FLAM  
PROCESSOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL — SISTEMAS DE REGRAS  
SOCIAIS: TEORIA E APLICAÇÕES

JORGÉ VALA, MARIA BENEDICTA MONTEIRO, LUÍSA LIMA E ANTÓNIO CAETANO  
PSICOLOGIA SOCIAL DAS ORGANIZAÇÕES — ESTUDOS EM EMPRESAS  
PORTUGUESAS

20000111

## NORBERT ELIAS

# TEORIA SIMBÓLICA

ORGANIZAÇÃO E INTRODUÇÃO  
RICHARD KILMINSTER

TRADUÇÃO  
PAULO VALVERDE

Liubliú Livraria  
liubliu@doctorjur.com.br  
(019) 289 2000  
Encomendas & Entregas

CELTA EDITORA  
OEIRAS / 1994

DE - IFCH  
HAIADA 3cl.01  
EL 421  
EX.  
Q BCI 139501  
ID.  
00149312

TÍTULO ORIGINAL  
THE SYMBOL THEORY

© 1989, NORBERT ELIAS  
© 1991, NORBERT ELIAS STICHTING  
© DA INTRODUÇÃO DO ORGANIZADOR, 1991, RICHARD KILMINSTER

NORBERT ELIAS  
TEORIA DO SÍMBOLO

PRIMEIRA EDIÇÃO PORTUGUESA  
1994

TRADUÇÃO DO INGLÊS POR  
PAULO VALVERDE

ISBN  
972-8027-18-4  
ISBN DA EDIÇÃO ORIGINAL  
0-8039-8417-7, SAGE PUBLICATION LTD, LONDRES

DEPÓSITO LEGAL  
65908/94

COMPOSIÇÃO  
CELTA EDITORA

CAPA  
CELTA EDITORA

POTOLITOS, IMPRESSÃO E ACABAMENTOS  
TIPOGRAFIA LOUSANENSE  
LOUSÃ

RESERVADOS TODOS OS DIREITOS PARA PORTUGAL,  
DE ACORDO COM A LEGISLAÇÃO EM VIGOR, POR  
CELTA EDITORA LDA  
APARTADO 151, 2780 OEIRAS

ÍNDICE

INTRODUÇÃO DO ORGANIZADOR [RICHARD KILMINSTER] .....	vii
INTRODUÇÃO .....	3
SECÇÃO I .....	19
SECÇÃO II .....	37
SECÇÃO III .....	51
SECÇÃO IV .....	57
SECÇÃO V .....	67
SECÇÃO VI .....	85
SECÇÃO VII .....	111
SECÇÃO VIII .....	125
SECÇÃO IX .....	131
NOTA .....	149

## INTRODUÇÃO DO ORGANIZADOR<sup>1</sup>

RICHARD KILMINSTER

*Un problème convenablement posé est bien près d'être résolu.*  
(André Marie Ampère, citado in Bravo 1979: 204)

A *Teoria Simbólica* foi o último trabalho extenso preparado para publicação, em vida, por Norbert Elias, falecido em 1 de Agosto de 1990, em Amsterdão, com 93 anos de idade. Este livro reproduz num texto único, embora sem alterações, o seu estudo desenvolvido, "The Symbol Theory: An Introduction", publicado, originalmente em três partes, em números sucessivos de *Theory, Culture and Society* no ano de 1989. O quadro de Paul Klee, que figura na capa,<sup>2</sup> foi escolhido por Elias, pouco antes da sua morte, para a nova versão em livro. Infelizmente, nos dias que precederam a sua morte, ele estava ainda a elaborar uma nova Introdução. De acordo com os editores e a Norbert Elias Foundation, foi decidido que este documento pungente fosse publicado na sua forma inacabada. No início do texto, foi, assim, incluído este documento que deveria constituir a introdução da versão final. A certa altura, há uma quebra e Elias assume o seu estilo peculiarmente expansivo, começando a discutir um dos seus temas favoritos: a necessidade de estudar as sociedades humanas numa escala temporal muito longa. É difícil adivinhar o caminho que poderia ter sido seguido pelo resto do argumento.

O texto principal passou por várias fases antes de chegar à forma actual. Tal como todos os outros textos de Elias, nos últimos anos da sua vida, também este foi ditado a um colaborador. Foi finalizado, segundo este processo, numa versão preliminar, no Verão de 1988. O manuscrito extenso, muito repetitivo, e ainda não dividido em secções, era uma corrente contínua de temas interrelacionados. Elaborei um texto mais estruturado e, por isso, mais acessível com vista à sua publicação na revista, inserindo parágrafos, eliminando repetições desnecessárias e ordenando a sequência das secções numeradas que ele começou mas não concluiu.

1 Agradeço a Stephen Barr, Rudolf Knijff, Terry Wassall e Cas Wouten pelo seu auxílio na preparação desta Introdução.

2 N. do T.: O autor refere-se à edição original inglesa que apresenta o quadro de Paul Klee, *Buchstabenbild 1924*.

Ao organizar a edição original, segui de perto uma sequência de temas e de argumentação que já estava presente no material. Apesar da repetição, o manuscrito parecia integrar-se, de forma natural, num padrão, que, felizmente, vim a poder discutir com Elias. Uma vez que ele não podia reler as páginas à medida que as ia compondo e revendo, devido aos seus problemas de visão, Elias foi obrigado a desenvolver todo o trabalho na sua própria mente. Foi, portanto, notável descobrir o carácter sistemático e estruturado de um manuscrito que parecia, na aparência, ser imperfeito. Todos os meus rearranjos e exclusões foram feitos com o seu consentimento, tendo ele reescrito algumas secções mais curtas. Por sua insistência, no entanto, foram mantidas algumas passagens repetitivas que os leitores podem considerar entediantes no texto não remodelado. Mas, como sublinho adiante, há uma linha de fronteira muito fluida entre estas passagens e o que podemos designar como as repetições benignas de Elias, que são uma característica geral do seu estilo que lhe permite regressar diversas vezes às mesmas questões, retrabalhando-as em cada ocasião segundo perspectivas diferentes.

A *Teoria Simbólica* é um exemplo clássico da *œuvre*<sup>3</sup> final de Elias, mas os leitores pouco familiarizados com o seu trabalho e que o lêem pela primeira vez, podem considerar estranhas a sua forma de apresentação e a sua terminologia em comparação com os produtos académicos profissionais mais habituais. Por isso, poderão ser, em geral, úteis algumas linhas de orientação para a leitura destes escritos altamente originais.

Durante a maior parte da sua carreira, por razões que muitas vezes escapavam ao seu controlo, Elias situou-se na periferia das instituições da sociologia e, deste modo, numa posição de distanciamento. Por isso, foi objecto de poucas pressões do mundo institucionalizado das ciências sociais académicas.<sup>4</sup> Assim, o que o leitor não encontrará em qualquer dos livros ou dos artigos de Elias — e, a este respeito, a *Teoria Simbólica* é um exemplo típico — é o começo convencional com uma discussão da literatura ou dos debates contemporâneos acerca do problema ou do tópico abordados, neste caso os símbolos. Elias não trabalhava segundo este modelo. Ele preferia enfrentar, de imediato, o problema ou o objecto da sua investigação (por exemplo, as instituições científicas, Mozart, o tempo, a violência, Freud, o envelhecimento e a morte, o trabalho, a psicossomática, para citar apenas alguns dos outros temas que ele investigou em anos recentes) que iria explorar à sua maneira. Os esforços dos outros que trabalha-

vam estes temas segundo orientações diferentes e no interior de tradições sociológicas diferentes tinham, para ele, um interesse secundário. Ele reservava ao leitor a tarefa de verificar a compatibilidade com o seu próprio paradigma de conceitos e de conclusões desenvolvidos em outros locais.

Assim, um artigo longo e divagante de Elias contém, tipicamente, raras referências a outros autores; de facto, com frequência, haverá apenas uma, talvez mesmo de um livro obscuro publicado há muitos anos. A *Teoria Simbólica* não é excepção, contendo só uma referência a um livro de Julian Huxley de 1941 sobre a questão da singularidade evolutiva do homem. Se lamentávamos a Elias o facto de ele não ter abordado a literatura contemporânea, ou se sugeríamos que estava antiquado, ele respondia que tínhamos um fétiche pelo novo: que um livro, embora antigo, pode constituir ainda a melhor abordagem de um problema. E, de forma recíproca, os livros novos não representam, necessariamente, um avanço só pelo facto de serem novos. Era o valor intrínseco de um livro que era importante, não a circunstância de estar, no momento, *à la mode*.<sup>5</sup> Ele era insensível às modas intelectuais, trabalhando numa escala temporal científica, com uma amplitude de visão e com um nível de distanciamento que só podem ser descritos como olímpicos.

Elias tinha uma curiosidade insaciável e rejubilante sobre o mundo. Descrevia, muitas vezes, a vocação do sociólogo como uma "viagem de descoberta" ao reino quase desconhecido da sociedade. Ele mesmo navegava sempre com o auxílio das suas próprias teorias e com a sua linguagem da sociologia configuracional ou sociologia "processual", uma designação que ele começou a utilizar no fim da sua vida. Para Elias, o seu paradigma era o principal na arena sociológica, era prioritário, mas não num sentido inflexível e dogmático. Ninguém se mostrava mais aberto do que ele às objecções empíricas e ao diálogo. Mas ele simplesmente possuía uma convicção inabalável sobre a originalidade e a importância do seu trabalho como uma síntese e como um programa de investigação. Tinha uma grande segurança acerca do que fazia. Podia sempre referir o poder explicativo demonstrável dos modelos sociológicos que desenvolvera em *The Civilizing Process* (1978-82; 1939, em alemão) e *The Court Society* (1983; 1969, em alemão) e recorrer ao seu vasto conhecimento da história e das ciências no que só raros contemporâneos o podiam igualar.

Johan Goudsblom notou que, nos primeiros trabalhos de Elias dos anos 30, há um exercício de polémica teórica e metodológica implícito com outros autores e escolas muito superior ao que é imediatamente visível. Nos seus textos posteriores, esta tendência tornou-se mais explícita, com Elias a interpe-lar criticamente diversos autores identificados (Goudsblom 1987). Isto é verdade, embora o modo da polémica implícita possa assumir outra forma, tal como acontece neste livro. Ele gostava também de criticar outras abordagens de um

3 N. do T.: Em francês no original. Para evitar a repetição de notas deste tipo, o leitor deve subentender que todas as palavras ou expressões de línguas estrangeiras, presentes nesta tradução, reproduzem o texto original.

4 Para relatos da vida de Elias, a história da publicação de *The Civilizing Process*, o reconhecimento tardio do seu trabalho nos países europeus durante os anos 70 e 80 e a extensa investigação na área da sociologia configuracional na Holanda, ver Goudsblom 1977; Lepenies 1978; Korte 1988; Mennell 1989: cap. 1; e Kranendonk 1990.

5 Elias sublinhou estes aspectos de formas diferentes em diversos locais, mas ver especialmente Elias 1987a: 117-8 e 1987c.

problema de uma forma difusa e alusiva, com exemplos dos estilos de pensamento ou dos paradigmas característicos. Podia aludir, assim, às insuficiências da "teoria da acção", da "teoria marxista", da "fenomenologia" ou, como neste caso, das "teorias tradicionais do conhecimento". A sua crítica, de forma invariável, atribuía-lhes defeitos fatais de reducionismo, de individualismo, de hiper-abstracção, de excrescências filosóficas, de sentimentos políticos dissimulados (uma espécie de "envolvimento" na terminologia de Elias) ou de várias combinações destes aspectos. Mas, em geral, ele nunca se envolvia excessivamente nas polémicas exacerbadas dos debates contemporâneos ou nas elaboradas discussões domésticas que ocorrem na sociologia. Ele acreditava que o progresso da disciplina beneficiava sobretudo de uma investigação empírica fundamentada teoricamente; mas era seriamente prejudicado pelos sociólogos que consumiam as suas energias nas controvérsias do momento ou a polemizar entre si.

É importante mencionar o estilo dos textos de Elias. Wolf Lepenies (1987: 63) descreveu, com perspicácia, as suas qualidades: "uma preocupação de clareza liberta de qualquer jargão, um treino cuidadoso na observação sociológica e uma combinação perfeita de discussões teóricas com referências muitas vezes surpreendentes aos pormenores". Elias é também, com frequência, provocador e desafiante e deliciava-se a citar dualismos venerandos mas agora defuntos e a submeter a exame o que parece óbvio. Ele faz todas estas coisas neste livro quando fala sobre a relação entre a comunicação e o pensamento humanos e a evolução da natureza biológica. Elias convence os leitores não tanto pelos argumentos "lógicos" convencionais para esta ou aquela posição, mas mais pelo facto de expressar as questões de uma forma que estimula as pessoas a reflectir sobre as categorias ou as premissas que elas utilizam vulgarmente quando tratam de tais questões. Depois de ler a *Teoria Simbólica* será difícil, por exemplo, utilizar de novo, de maneira irreflectida, as oposições de idealismo/materialismo e de natureza/cultura ou sucumbir à tentação falaciosa de considerar a linguagem com uma existência num reino independente.

Os ecos da sociologia do conhecimento alemão reverberam nesta peça tal como numa larga parte da obra de Elias. Mas ele levou a tradição mais longe, aprofundando e alargando a parte do programa que necessitava de uma epistemologia e de uma ontologia sociológicas a fim de substituir a filosofia tradicional. É a marca do projecto de Elias nesta tradição que permite identificar uma outra característica do seu estilo. Com muita frequência, ele explora um problema partindo da apresentação das dicotomias estáticas presentes nas abordagens vulgares, regressando diversas vezes a elas quando está a expor um quadro de explicação alternativo mais amplo e inclusivo. Este quadro vem a ser, obviamente, a sua própria sociologia das configurações, desenvolvida a partir do seu trabalho sobre os processos de civilização. É sempre deste ponto de vista que Elias escreve. Algumas repetições neste livro, embora não todas, são explicáveis por esta característica orgânica do seu modo de argumentação.

O modo de discussão de Elias transpõe, assim, de forma efectiva, os problemas originalmente colocados para um outro nível. À medida que são absorvidas pelo quadro sociológico mais amplo, as formas tradicionais (muitas vezes filosóficas) de falar sobre a questão são então apresentadas como simplesmente insustentáveis. Neste livro, podemos seguir Elias nesta estratégia através das oposições tradicionais de idealismo/materialismo, matéria/espírito, natureza/cultura, forma/conteúdo e consciência/ser. Em particular, as limitações do dualismo sujeito/objecto são repetidamente notadas e Elias faz remontar, sociologicamente, esta oposição à indubitável auto-experiência das pessoas como *homo clausus* característica das sociedades (nomeadamente no Ocidente) que atingiram uma fase adiantada de um processo de civilização. A cruzada contra este modelo dos seres humanos é, de facto, um dos temas mais dominantes na obra de Elias.

Por todas as razões até aqui especificadas, considero importante ler este livro diversas vezes de modo a beneficiar mais com a sua leitura. Elias era não apenas um daqueles escritores da tradição alemã que colocavam uma grande ênfase na importância do modo como se formula uma questão, mas também se mostrava muito atento aos matizes e às associações da linguagem e dos conceitos que utilizamos na sociologia, o que é uma forma de sensibilidade próxima do primeiro aspecto. O convite que nos faz para desaprender velhas categorias a fim de desenvolver uma imagem mais distanciada e realista dos seres humanos no âmbito de um quadro e de uma escala temporal evolutivos — o que constitui, parcialmente, o tema deste livro — não é, porém, uma tarefa fácil ou unicamente "racional". Ela envolve, inevitavelmente, pessoas que tem de alterar a imagem que têm de si próprias, talvez numa direcção que é desagradável. Elias evocou a força gélida da sua imagem evolutiva da humanidade numa estrofe do seu poema "Cavalgando a Tempestade" (Elias 1988: 81):

nascidos de uma tempestade de desordem  
nômadeas do tempo sem marés  
num vazio sem fronteira  
cavalgando a tempestade

O processo de reformação da nossa imagem dos seres humanos implica, obviamente, a superação de obstáculos emocionais. Esta luta é uma parcela do que Elias, num outro local, designou como o problema sociológico de saber até que ponto e sob que condições as pessoas são capazes de se "encarar a si próprias" (Elias 1987a: 12-14, 39-40). Podemos detectar, desde logo, uma diferença substantiva entre esta concepção e a máxima racionalista mais familiar de "conhece-te a ti próprio". Foi, pois, com alguma moderação que Mike Featherstone (1987: 201) comentou, correctamente, que Elias "exige imenso do leitor".

Mais especificamente, como é que a *Teoria Simbólica* se integra no *corpus* das obras de Elias? Uma mensagem transmitida em todos os seus textos, que funciona como um aviso para os sociólogos, é que os acontecimentos e os processos sociais aparentemente díspares, analisados e artificialmente separados pelas diversas instituições das ciências sociais, organizadas profissionalmente, e pelas especialidades da sociologia são, de facto, aspectos do mesmo processo social interligado. Os seus textos, do mesmo modo, formam uma teia inconsútil. No entanto, tal como outros cientistas sociais, Elias apercebeu-se da utilidade explicativa do conceito de *autonomia relativa*,<sup>6</sup> que ele utilizou para descrever quer o processo pelo qual o conhecimento humano se torna independente dos seus produtores originais quer a forma pela qual as instituições sociais (económicas, políticas, científicas) especializadas se tornam funcionalmente auto-suficientes e delimitadas nas sociedades complexas. Este conceito permitiu também a Elias a possibilidade de, no quadro da sua visão sinóptica da interligação dos processos sociais, escrever sobre temas como o desporto, as ciências, o tempo, a morte e as formas de morrer, diversos ramos da arte e os artistas, etc.

A *Teoria Simbólica* é um ensaio teórico exploratório que coloca em primeiro plano as implicações de um outro nível interligado e relativamente autónomo, o processo de longo prazo da evolução biológica. Este processo é, muitas vezes, relegado pelos sociólogos para um estatuto de simples pano de fundo da vida social nas sociedades industriais. Para Elias, porém, uma compreensão de longo prazo do desenvolvimento social deve ser integrada no processo evolutivo global. Como ele escreveu:

A constituição natural dos seres humanos prepara-os para aprenderem com outros, para viverem com outros, para serem mantidos por outros e para cuidarem de outros. É difícil imaginar como é que os cientistas sociais podem obter uma compreensão clara do facto de a natureza preparar os seres humanos para a vida em sociedade sem incluir, no seu campo de visão, os aspectos do processo evolutivo e do desenvolvimento social da humanidade (ver p. 146).

Em discussões, Elias disse-me que considerava a *Teoria Simbólica* ligada ao conjunto dos seus textos sobre a sociologia do conhecimento, incluindo *Über die Zeit* (1984), a colectânea *Involvement and Detachment* (1987a) e diversos outros

artigos nesta área dos anos 70 e 80 (ver a bibliografia). Em particular, os fragmentos "Reflections on the Great Evolution" (in Elias 1987a) e o artigo "On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay" (Elias 1987b) ligam-se intimamente a este livro. Num programa muito radical, Elias estabelece, nestes textos, a sociologia do conhecimento como a herdeira histórica dos problemas de epistemologia e ontologia da velha filosofia do conhecimento tradicional, que era dominada por uma concepção fortemente individualista do sujeito cognoscitivo.

Ele desenvolveu também um modelo sociológico das ciências de um tipo que, hoje, seria designado realista, embora sem a inspiração filosófica e transcendental de uma larga parte do trabalho contemporâneo neste campo (Bhaskar 1979). Segundo o modelo de Elias, cada ciência investiga um nível relativamente autónomo de integração (o físico, o químico, o biológico, o psicológico, o social, etc.) do universo como seu "objecto", utilizando a terminologia dos filósofos. Este modelo — que ele, de forma penetrante, denomina de ciência das ciências — (Elias 1974) oferece uma concepção mais diferenciada e estrutural do tema das ciências e, portanto, dos diferentes métodos que lhes são mais apropriados. Ele propõe este modelo — que pressupõe uma hierarquia das ciências — como uma alternativa empiricamente utilizável face à distinção sujeito-objecto.<sup>7</sup>

Segundo Elias, as ciências sociais mostram um atraso perante as ciências naturais devido à preponderância, no seio das suas instituições académicas, de avaliações heterónomas e de envolvimentos emocionais que dominam o carácter do conhecimento produzido. Por isso, a capacidade humana de controlar os processos sociais fica aquém da capacidade de controlar os processos naturais, porque, nas ciências naturais, o equilíbrio mudou, há muito, no sentido da predominância de avaliações autónomas, o que significou a conquista de um maior distanciamento (Elias 1987a).

Um alvo polémico saliente, para Elias, neste grupo de textos é a concepção kantiana do *a priori* que ele critica, implacavelmente, de um ponto de vista empírico-sociológico. Ele também não demonstra qualquer indulgência com os nominalistas, individualistas e fenomenologistas, ou com os reducionistas de

6 Elias utiliza muito o conceito de autonomia relativa nos seus textos, em particular nos de sociologia do conhecimento e das ciências. Na história da sociologia também foi considerado útil, pelo menos, por Durkheim [1914] 1968: 271; Lukács [1920] 1973: II; Althusser 1965: 111, 240; Sartre 1968: 80 e Alexander 1990: 1-27. No contexto britânico, o conceito adquiriu relevo através dos textos pós-estruturalistas, nomeadamente os de Louis Althusser, que o utilizou nas suas adaptações da teoria marxista da base e da superestrutura a fim de evitar o reducionismo economicista. Um autor que, de uma forma consistente, recusou dissociar cultura e estrutura numa perspectiva rígida e dualista foi Zygmunt Bauman (1972, 1973).

7 Na vasta bibliografia dos estudos efectuados no quadro do programa de investigação configuracional, inspirado por Elias, na Holanda (Kranendonk 1990), há, estranhamente, apenas um artigo registado que trata, especificamente, da sociologia do conhecimento e das ciências de Elias (Wilterdink 1977). Esta negligência é desproporcionada face à importância que Elias, obviamente, dedicou a esta área na sua produção total. Provavelmente único é, portanto, o estudo não publicado de Terence J. Wassall (1990) sobre a ontologia de Elias que defende uma abordagem eliasiana em termos de desenvolvimento da sociologia do conhecimento científico em oposição ao paradigma relativístico-construtivista dominante. Ele sugere também que Elias não retirou as conclusões mais radicais, que são possíveis na sua teoria dos níveis de integração e na sua concepção da adequação ao objecto, para compreender as consequências ambientais das intervenções científicas no mundo natural.

qualquer espécie — economicistas, fiscalistas ou biologists. Estas polémicas são recorrentes, em particular nos trabalhos de Elias sobre a sociologia do conhecimento, e surgem também, em várias combinações, em *Teoria Simbólica*.

Neste livro, o enfoque programático está situado na biologia evolutiva enquanto ciência humana que deve ser integrada, de uma forma não redutiva, numa concepção de longo prazo do desenvolvimento humano consistente com a teoria dos níveis de integração. É óbvio, no texto, que, para Elias, a teoria evolutiva não deve ser identificada exclusivamente com a versão de Darwin, que ele, claramente, considera incompleta e representando apenas um estágio inicial de elaboração. Creio que, nos planos de Elias, está presente também a intenção de se mover no espaço intermédio entre as duas posições ideológicas extremas que, normalmente, influenciam a investigação sobre a dimensão animal dos seres humanos. Num extremo, situa-se a visão reducionista dos etólogos e dos sociobiólogos como E.O. Wilson e outros (Segerstrale 1986) que, de facto, afirmam que nós somos basicamente macacos. No outro extremo, está a visão filosófico-religiosa segundo a qual os seres humanos constituem uma ruptura completa com o mundo animal, formando um nível da alma ou do espírito. Na minha leitura, Elias tenta desbravar o terreno a fim de desenvolver um novo modelo da humanidade para lidar com estas e outras questões conexas, que, geralmente, tendem a ser formuladas apenas segundo perspectivas parciais e valorativas.

A "Grande Evolução" fornece um enquadramento sintético para todas as ciências, incluindo a sociologia. Antecipando-se às acusações de determinismo evolucionista ou de teleologia, ele estabelece a distinção aqui crucial, tal como em outros locais deste conjunto de textos, entre a *evolução* biológica largamente irreversível e o *desenvolvimento* social potencialmente reversível. O ciclo de vida das estrelas e o desenvolvimento das sociedades não são da mesma espécie: ao contrário de uma estrela, uma sociedade pode fazer marcha atrás e regressar para um estágio anterior, por exemplo para relações sociais feudais. Com isto na mente, Elias falava, muitas vezes, de processos tanto de civilização como de *descivilização*. No seio deste grande quadro do desenvolvimento socio-natural, Elias considera a capacidade humana técnica de comunicação através de símbolos como uma realização ímpar da inventividade cega da natureza. A capacidade dos seres humanos de orientarem o seu comportamento através do conhecimento aprendido concede-lhes uma grande vantagem evolutiva sobre outras espécies que são totalmente incapazes de o conseguir ou que só muito limitadamente o conseguem. É isto que ele designa como a "emancipação simbólica da humanidade" (p. 55). Por este motivo, a sobrevivência dos grupos humanos tem dependido, largamente, de um conhecimento congruente com os objectos. Segundo Elias, desta conclusão podem ser extraídas lições vitais para o futuro da humanidade nos próximos estádios do seu desenvolvimento.

O objectivo do programa de investigação iniciado em *Teoria Simbólica* é fornecer uma imagem socio-biológica sobre a capacidade humana de formação

de símbolos mais adequada do que as que são possíveis com teorias que utilizam ou implicam as polaridades estáticas natureza/cultura e abstracto/concreto, que contêm conotações dualistas e metafísicas. A utilização destas polaridades tornar-nos-ia insensíveis a uma compreensão da formação dos símbolos como um processo de *síntese progressiva*, um termo chave que cobre o facto demonstrável de que os conceitos têm, incrustados no seu interior, traços de estádios anteriores do desenvolvimento social e científico. Ele prefere, portanto, este conceito em vez do termo mais habitual e estático de abstracção. Formulando estes problemas de uma outra maneira, pode afirmar-se que Elias está interessado em estabelecer, numa perspectiva diacrónica, o modo de existência dos símbolos, enquanto meios aprendidos de comunicação, no seio de um quadro evolutivo que inclui o desenvolvimento social como sua continuação num nível superior.

Podemos ser instrutivo ilustrar a ideia de síntese progressiva com base nos trabalhos de Elias sobre o tempo e as perspectivas do tempo (Elias 1982, 1984) a fim de complementar a discussão apresentada no texto. Elias mostra que o conceito de tempo é um exemplo destacado de um conceito de síntese de um nível superior, um símbolo aprendido que permite às pessoas relacionar duas sequências de acontecimentos de diferentes níveis de integração, utilizando uma sequência como o padrão temporal da outra. Não é simplesmente uma abstracção ou uma capacidade da mente e não é uma substância universal, como os filósofos, de diversas maneiras, sustentaram, mas é um conceito que se desenvolveu sob condições específicas e que serve para auxiliar a orientação das pessoas. Em sociedades menos diferenciadas, as pessoas têm uma experiência do tempo diferente e, muitas vezes, não têm necessidade de unidades de tempo pessoais. Podemos distinguir um desenvolvimento que vai de uma concepção mais pessoalizada e descontínua do tempo, nas sociedades mais simples, para uma concepção mais impessoal e contínua nas sociedades de Estado mais complexas, correspondendo a um alargamento das cadeias das interdependências e da diferenciação funcional. Nas últimas sociedades, as pessoas, muito auto-controladas, precisam de ajustar-se umas com as outras para corresponder a uma teia de contactos e de necessidades sociais cada vez mais intrincada, o que, para ser conseguido com o maior rigor e previsibilidade, exige um cálculo do tempo socialmente padronizado e baseado em símbolos de nível elevado.

Tal como referi anteriormente, pela sua posição exterior às instituições da sociologia, Elias nunca se preocupou muito com alguns dos escrúpulos profissionais relativos ao início de um texto com o exame habitual da literatura da área ou à localização, de forma sistemática, do seu trabalho em relação aos textos de outros autores. O seu maior interesse era desenvolver e alargar as suas próprias teorias. Assim, inevitavelmente, ele ignorou a tarefa de verificar a compatibilidade do seu legado com o trabalho de outros autores e com as descobertas recentes nas áreas em que ele investia. No caso deste livro, se é que



tal acontece, de que modo é que o trabalho exploratório teórico de Elias é afectado pelos desenvolvimentos recentes na teoria da biologia evolutiva? Ou pelos estudos da capacidade de simbolização humana localizáveis no trabalho dos antropólogos? O trabalho de Elias visava uma síntese de todas as ciências, o que, se vier a ser efectuado pelos seus seguidores, exigirá uma selecção das descobertas recentes das diversas disciplinas numa escala que ele não podia ou não estava interessado em atingir. Há muito trabalho a ser realizado para testar, nesta perspectiva, a força das reflexões teóricas de Elias. Só nos dois campos acima citados, a literatura é obviamente muito vasta, pelo que tal tarefa não pode ser aqui desenvolvida. Para iniciar este processo, tudo o que posso fazer, na prática, é contrastar, em termos muito gerais, o programa de investigação de Elias em a *Teoria Simbólica* com algumas das abordagens mais importantes encontradas em outros autores. Citarei apenas, em termos de comparação, alguns modelos que se incluem no âmbito do meu conhecimento e da minha competência.

Os antropólogos e os sociólogos, do passado e do presente, que investigaram os símbolos tenderam a privilegiar a sua função na coesão social e nos rituais (Durkheim [1912] 1968; Turner 1967, 1969; Firth 1975; Augé 1982) ou na preservação das fronteiras sociais (Douglas 1966). O trabalho de Elias não aborda qualquer um destes problemas de uma forma directa, embora eles pudessem, a meu ver, beneficiar consideravelmente se fossem estudados na perspectiva eliasiana. Os filósofos, os estruturalistas e os semiólogos têm-se preocupado com a relação entre o símbolo e o que ele representa (Cassirer 1953; Eco 1984). O interesse de Elias pode ser considerado mais próximo deste último grupo na medida em que é comum, como problema explícito, a descoberta dos laços entre a linguagem, o conhecimento e o pensamento, um tema central neste livro. Mas Elias já, há muito, se distanciara, decisivamente, do kantianismo latente (ou, em alguns casos, não tão latente) que percorre uma larga parte desta investigação, em particular a obra mais recente inspirada por Claude Lévi-Strauss. Elias reavalia também, de forma fundamental, o conceito filosófico de "significado" que está implícito nesta abordagem (ver secção III). Além disso, mais do que eles, Elias sublinha a importância das emoções presentes na simbolização e possui uma orientação dinâmica e em termos de desenvolvimento em contraste com o pendor sincrónico de uma larga parte da investigação estruturalista.

Porém, a diferença crucial entre todo este trabalho e o de Elias neste livro é que este insiste em que os símbolos são também padrões sonoros tangíveis de comunicação humana e, por isto, são também dados "físicos", possibilitados pela pré-condição biológica evolutiva do aparato vocal único e complexo dos seres humanos. Esta característica permiti-lhes realizar uma ampla gama de sons e, assim, produzir muitas línguas específicas a grupos. A inserção do problema no interior de um quadro evolutivo, segundo esta perspectiva, permite considerar os esforços de Elias como singulares entre as abordagens sociológicas contemporâneas da formação dos símbolos. Alguns antropólogos

— que, em geral, conseguiram, nas suas investigações, desenvolver um maior grau de distanciamento do que aquele que os sociólogos até agora alcançaram — movem-se também nesta direcção (Borchert e Zihlman 1990). No entanto, para muitos sociólogos contemporâneos, os paradigmas dominantes, actualmente disponíveis, são estritamente "culturalistas" ou orientados para o discurso (Mulkay 1985) ou cruamente causais e redutores em relação aos interesses (Bloor 1976). Elias oferece uma alternativa real (Wassall 1990).

Ao conceber os símbolos também como padrões sonoros tangíveis, Elias pode, além disso, evitar a tentação racionalista de considerar que os sistemas de símbolos fazem parte de um reino independente da cultura e são dotados de uma realidade autónoma. A existência desta tentação não é uma mera possibilidade lógica. Consideremos o comentário de Jeffrey Alexander: "Os recentes desenvolvimentos nos estudos culturais convergem na sua ênfase sobre a autonomia da cultura face à estrutura social" (1990: 25). As discussões de Elias neste livro não são, tanto quanto sei, uma resposta directa aos longos debates actuais na sociologia sobre a cultura (Archer 1988; Robertson 1990; Arnason 1987; Alexander 1990), embora a sua aproximação os possa iluminar de uma forma surpreendente. Com as suas diferentes posições e de acordo com os seus diferentes objectivos, muitos destes autores abordam também questões acerca das origens e do funcionamento dos sistemas de símbolos, pelo que os leitores devem estabelecer as suas próprias comparações com o quadro evolutivo baseado num tempo muito mais longo que é utilizado neste livro. Elias enfrenta corajosamente uma questão que, muitas vezes, é tratada de forma insuficiente nestes debates: qual é o estatuto ontológico do conhecimento? A subtilidade com que ele aborda este problema, numa perspectiva sociológica e dinâmica, indo além das alternativas tradicionais do idealismo e do materialismo, produz uma leitura fascinante (ver a Secção V sobre as imagens da memória cerebrais). Elias supera os dualismos tradicionais de natureza/cultura e estrutura/cultura, mergulhando-os na corrente da continuidade que vai da evolução da espécie humana até ao desenvolvimento das sociedades humanas enquanto nível de integração autónomo.

Para Elias, portanto, a condição humana está inserida em desenvolvimentos sociais que continuam o cego processo evolutivo a um outro nível. A formação de símbolos está intimamente ligada, neste processo, com a sobrevivência humana. Esta visão apresenta, em termos gerais, muitas similitudes com uma geração anterior de autores evolucionistas que, nos anos 40 e 50 deste século, estabeleceram o que é, normalmente, designado como Síntese Moderna na teoria da evolução (Futuyma 1986: cap. 1) onde Elias se inspira significativamente. Não é por acaso que o único livro aqui citado por Elias é o de Julian Huxley de 1941. Elias conhecia já muito bem as ciências biológicas devido à formação em medicina que recebeu, na Alemanha, no início da sua carreira, nos anos 20, mas há uma afinidade especial entre a concepção da evolução biológica presente em a *Teoria Simbólica* e a concepção incorporada no trabalho de autores

como Julian Huxley, Joseph Needham, C.H. Waddington e outros, cuja obra Elias deve ter encontrado, no seu apogeu, durante o período de quarenta anos em que ele viveu, ensinou e investigou na Grã-Bretanha (aproximadamente 1935-1975).

Embora não constituindo uma escola unificada, todos estes autores partilhavam a visão de que a sociedade é um fenómeno emergente, irreductível aos níveis físico, químico e biológico anteriores. O que Elias designa de "nível de integração" social era descrito, sob diversas formas, como o "nível de organização" social (Needham 1944); o "campo de integração psicossocial" (Reiser 1958); e a fase da "evolução psicossocial" (Huxley 1942, 1953).<sup>8</sup> Needham veio mesmo a designar esta teoria como uma teoria de "níveis integrativos". Tal como Elias, eles estavam também interessados em distinguir os seres humanos como um grande avanço evolutivo, como uma progressão de uma forma inferior para uma forma superior, o que Huxley e outros autores consideraram como um exemplo de *anagênese* (Waddington 1961). Outros aspectos comuns incluem a concepção de que os níveis superiores de integração mantêm canais de ligação com os níveis inferiores; a importância da transmissão do conhecimento e da aprendizagem no desenvolvimento humano; a singularidade da capacidade humana de simbolização; a questão de como os seres humanos podem agora dirigir o processo evolutivo a partir da sua posição ao seu nível mais elevado; e a necessidade de reflectir sobre futuras tendências globais que levem a uma auto-integração da humanidade num mundo civilizado (Huxley 1961).

Não sabemos, com base nos textos e na correspondência de Elias, publicados até à data, quais foram os aspectos da Síntese Moderna que ele aceitou, quais foram aqueles que rejeitou ou mesmo se ele se apercebeu deste consenso. Não sabemos se ele estava familiarizado com os desenvolvimentos actuais neste domínio relacionados com a deriva genética aleatória, a sobrevivência dos genes tal como a dos grupos de parentes, das populações e das espécies (Futuyma 1986: 13). Nem sabemos se ele pensou na possibilidade de estes aspectos afectarem, de forma significativa, a sua versão da teoria evolutiva. Todas estas questões devem ser colocadas pelos investigadores que desejam retomar as pistas avançadas em a *Teoria Simbólica*. Eu limito-me a sugerir a afinidade.

Mas é claro que, apesar de Elias se inspirar consideravelmente nestes autores, ele se afasta deles devido à perspectiva firmemente sociológica que utiliza na abordagem destas questões. Ele possui um sentido muito desenvolvido de

8 Embora não se referindo aos textos de Elias, C.H. Waddington preferiu o termo chave "sociogenético" de Elias para descrever o mecanismo cumulativo de aprendizagem social: "Psicossocial" é um termo de Huxley. Na minha opinião, ele sofre de alguma redundância, porque o social só dificilmente pode evitar ser psicológico. Prefiro usar 'sociogenético' que acentua a importância do mecanismo como meio de transmitir informação de uma geração a outra, o que é o ponto crucial" (Waddington 1961: 74).

sociólogo de como as tendências ideológicas ou disciplinares das pessoas podem moldar, de forma significativa, as suas observações das realidades biológicas. Mais do que qualquer um dos biólogos evolucionistas, ele coloca também a ênfase na explicação da direcção dos sucessivos estádios integrativos/desintegrativos do desenvolvimento social em termos do quadro do nível social de integração global. A terminologia que utiliza na explicação deste nível é muito mais rigorosa, mais diferenciada e adequada aos seus contornos. Há uma óbvia indeterminação, por exemplo, na expressão de Huxley de "fase de evolução psicossocial". Este tipo de frase era apropriado ao que ele e outros tentavam fazer, isto é, estabelecer simplesmente a irreductibilidade do nível social humano superior aos níveis mais inferiores, no quadro de uma visão do mundo ético-humanista baseada numa imagem evolutiva da humanidade.

Para Elias, no entanto, antes de podermos, de forma credível, desenvolver este tipo de projecto, é necessário um longo trabalho sociológico a fim de ser controlada a intromissão das avaliações ideológicas, emocionalmente impregnadas, nas nossas observações dos níveis biológicos e sociais dos seres humanos. Ele referiu-se, por vezes, a esta estratégia como o "desvio através do distanciamento" (Elias 1987a: 105-6). Ela está ligada, intimamente, a uma perspectiva de longo prazo sobre o desenvolvimento social. Aparentemente, Elias retirou dos evolucionistas da Síntese Moderna apenas o necessário para introduzir um complemento evolutivo de longo prazo nas suas teorias dos processos da civilização, da diferenciação científica e da formação de símbolos. Alguns autores — alunos ou seguidores de Elias — começaram a responder ao seu desafio no sentido de uma visão mais profunda, no tempo, do desenvolvimento social e científico (Goudsblom, Jones e Menell 1989; Wassall 1990), mas, na sociologia da ciência actual, só podemos encontrar as contribuições isoladas das perspectivas em termos de desenvolvimento (Hull 1988).

Elias raramente participa nas polémicas metodológicas só pelo gosto da polémica. Nos seus últimos textos, chamou a atenção para a integração emergente de grupos sociais a um nível global, um processo que depende do alargamento do âmbito da sociologia do nível de integração do Estado-nação para o nível da humanidade como um todo, o que constituiria um baluarte contra a intromissão de auto-imagens nacionais na formação dos conceitos (Elias 1987c; Menell 1989: cap. 9). A *Teoria Simbólica* contribui para este vital alargamento do âmbito da sociologia ao situar a investigação da formação humana de símbolos na escala temporal evolutiva muito longa da espécie humana e ao mostrar como ela está intimamente ligada com a comunicação, a orientação e a sobrevivência do grupo. Deste modo, contribui para o estabelecimento de um programa sociológico que permita criar conhecimento social científico adequado, no âmbito e no nível de distanciamento, à compreensão da próxima fase de desenvolvimento da humanidade a esse nível global — e, assim, auxiliando potencialmente a sobrevivência nesta fase —, que está a

emergir por toda a parte. Ele pretende dotar os sociólogos com uma imagem mais realista e credível da humanidade como um todo.

Os exercícios de desbravamento conceptual e as polémicas que estão presentes neste livro pretendem contribuir, parcialmente, para alcançar este objectivo prático ao tentar eliminar alguns dos conceitos, dualismos e pressupostos datados atrás referidos, os quais, se fossem utilizados de uma forma exclusiva, não permitiriam obter uma compreensão adequada para a nossa orientação no próximo nível integrativo que está a emergir. Nas mãos das instituições académicas estabelecidas, estas abstracções, muitas vezes impregnadas de avaliações ideológicas implícitas e não só, podem representar também um nível mais elevado de envolvimento. Como tal, elas podem contribuir também para uma maior desorientação e mesmo, possivelmente, para a perigosa emergência de tensões sociais durante as transições de reintegração, que precedem a formação de unidades de sobrevivência maiores, pelas quais a humanidade, provavelmente embora não de forma inevitável, tende a passar.

No fragmento introdutório — a última coisa que ele escreveu —, Elias consagra ainda um espaço considerável à crítica, mais uma vez, do *a priori* kantiano e da dúvida cartesiana-husserliana. Esta é uma tarefa que ele iniciara, há setenta anos, quando era estudante de pós-graduação em Breslau sob a orientação de Richard Höningwald! É tentador considerar o seu regresso continuado a estes temas simplesmente como um indicador de que ele estava obcecado por eles ou vivia no passado, ou ambas as coisas. Mas, de facto, ele lera os importantes desenvolvimentos recentes na área do pensamento kantiano de, por exemplo, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Sob a superfície da nova ênfase destes autores na língua e nas comunidades da língua, ele vislumbrava a mesma estrutura transcendental de pensamento que caracteriza toda a filosofia kantiana.<sup>9</sup> A questão, porém, subsiste: porque é que ele prosseguiu a sua cruzada contra esta e outras filosofias racionalistas com uma energia inesgotável até ao próprio fim da sua vida?

A resposta está na questão de orientação que acabei de referir. Aquilo que, a meu ver, galvanizava Elias era a percepção de que a dimensão transcendental do pensamento kantiano é derrotista. Ela presume que as pessoas não podem adaptar-se a situações diferentes e desenvolver novos modos de pensamento a partir da natureza dos novos objectos emergentes com que elas se confrontam: elas estão, eternamente, manietadas por categorias fixas. E as versões da dúvida cartesiana abdicam, totalmente, da responsabilidade em relação à mesma tare-

9 Numa carta que me dirigiu, datada de 18.1.81, Elias escreveu: "Há toda a espécie de contradições na abordagem de Apel. Ele tenta incluir dados sociais no seu transcendentalismo, o que simplesmente não é possível porque os dados sociais pressupõem uma pluralidade de seres humanos, enquanto o termo 'transcendental' se refere a dados que um indivíduo particular possui por si próprio antes de qualquer experiência". Ver também Elias 1982: 24 e outras críticas do transcendentalismo em Kilminster 1982 e 1989.

fa, presumindo que, em última instância, nunca podemos estar, de algum modo, seguros da existência do mundo real que tentamos abordar. Ambas as filosofias são individualistas e fogem à evidência das sínteses progressivas historicamente desenvolvidas nas ciências à luz de novas observações. Ele sustenta que os dados sugerem que não há, de facto, qualquer limite para o número de símbolos e de línguas que as pessoas criaram ao longo dos séculos e continuarão a criar.

Elias afirma, na parte final do fragmento introdutório, que estas filosofias, que suscitam dúvidas sobre a existência de qualquer coisa que seja independente do sujeito cognoscitivo, são "o bicho na maçã da modernidade" (p. 15). Elas constituem um anexo destrutivo do movimento científico e só podem dificultar as tarefas cognitivo-orientacionais cruciais que se colocam à humanidade na próxima fase do seu desenvolvimento. A infatigável busca que Elias lhes dedicou não era uma mera *vendetta*. Estava em jogo muito mais.

## BIBLIOGRAFIA

- Alexander, Jeffrey C. (1990) "Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture", in Jeffrey C. Alexander e Steven Seidman (orgs.), *Culture and Society: Contemporary Debates*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Althusser, Louis (1965) *For Marx*. Londres: Allen Lane/Penguin Press (1970).
- Archer, Margaret S. (1988) *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arnason, Johann (1987) "Figurational Sociology as a Counter-Paradigm", *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 429-456.
- Augé, Marc (1982) *The Anthropological Circle: Symbol, Function, History*, trad. M. Thom. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Zygmunt (1972) "Praxis: The Controversial Culture-Society Paradigm", in Teodor Shanin (org.), *The Rules of the Game: Cross-Disciplinary Essays on Models in Scholarly Thought*. Londres: Tavistock.
- Bauman, Zygmunt (1973) *Culture as Praxis*. Londres: Routledge.
- Bhaskar, Roy (1979) *The Possibility of Naturalism*. Brighton: Harvester Press.
- Bloor, David (1976) *Knowledge and Social Imagery*. Londres: Routledge.
- Borchert, Catherine M. e Zihlman, Adrienne L. (1990) "The Ontogeny and Phylogeny of Symbolizing", in Mary Le Cron Foster e Lucy Jayne Botscharow (orgs.), *The Life of Symbols*, Boulder, Col/Oxford: Westview Press.
- Bravo, Mario Gian (1979) *Les Socialistes avant Marx*, vol. I. Paris: Maspéro.
- Cassirer, Ernst (1953) *The Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and Danger*. Londres: Routledge.
- Durkheim, Émile ([1912] 1968) *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londres: George Allen & Unwin.
- Eco, Umberto (1984) *Semiotics and the Philosophy of Language*. Londres: Macmillan.

- Elias, Norbert (1970) "The Sociology of Knowledge: New Perspectives", *Sociology*, V (2 & 3), pp. 149-168, 355-370.
- Elias, Norbert (1974) "Theory of Science and History of Science: Comments on a Recent Discussion", *Economy and Society*, 1 (2), pp. 117-133.
- Elias, Norbert (1974) "The Sciences: Towards a Theory", in Richard Whitley (org.), *Social Processes of Scientific Development*. Londres: Routledge.
- Elias, Norbert (1978-82) *The Civilizing Process*, 2 vols. Oxford: Basil Blackwell (1939 na edição alemã).
- Elias, Norbert (1982) "Scientific Establishments", in Norbert Elias, Hermínio Martins e Richard Whitley (orgs.), *Scientific Establishments and Hierarchies*. Dordrecht/Londres: Reidel.
- Elias, Norbert (1983) *The Court Society*. Oxford: Basil Blackwell (1969 na edição alemã).
- Elias, Norbert (1984) *Über die Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Elias, Norbert (1987a) *Involvement and Detachment*. Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, Norbert (1987b) "On Human Beings and Their Emotions: A Process-Sociological Essay", *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 339-361.
- Elias, Norbert (1987c) "The Retreat of Sociologists into the Present", *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 223-247.
- Elias, Norbert (1988) *Los der Menschen: Gedichte/Nachdichtungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Featherstone, Mike (1987) "Norbert Elias and Figurational Sociology", *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 197-211.
- Firth, Raymond (1975) *Symbols: Public and Private*, 2ª impr. Londres: George Allen & Unwin.
- Futuyma, Douglas J. (1986) *Evolutionary Biology*, 2ª ed. Sunderland, Mass.: Sinauer Associates.
- Goudsblom, Johan (1977) "Responses to Norbert Elias's work in England, Germany, the Netherlands and France", in Peter Gleichmann, Johan Goudsblom e Hermann Korte (orgs.), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*. Amsterdã: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.
- Goudsblom, Johan (1987) "The Sociology of Norbert Elias: Its Resonance and Significance", *Theory, Culture and Society*, 4 (2-3), pp. 326-9.
- Goudsblom, Johan, Jones, E.L. e Menell, Stephen (1989) *Human History and Social Process*. Exeter: University of Exeter Press.
- Hull, David (1988) *Science as a Process: An Evolutionary Account of the Social and Conceptual Development of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Huxley, Julian (1942) *Evolution: The Modern Synthesis*. Londres: Allen & Unwin.
- Huxley, Julian (1953) *Evolution in Action*. Londres: Chatto & Windus.
- Huxley, Julian (org.) (1961) *The Humanist Frame*. Londres: George Allen & Unwin.
- Kilminster, Richard (1982) "Zur Utopiediskussion aus soziologischer Sicht", in Wilhelm Vosskamp (org.), *Utopieforschung*, Band 1. Stuttgart: J.B. Metzler Verlag.
- Kilminster, Richard (1989) "The Limits of Transcendental Sociology", *Theory, Culture and Society*, 6 (4), pp. 655-663.
- Korte, Hermann (1988) *Über Norbert Elias*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kranendonk, Willem H. (1990) *The Society as Process: A Bibliography of Figurational Sociology in The Netherlands (up to 1989): Sociogenetic and Psychogenetic Studies*. Amsterdã: Publikatiereeks Sociologisch Instituut.
- Lepenies, Wolf (1978) "Norbert Elias: An Outsider Full of Unprejudiced Insight", *New German Critique*, 15 (Fall), pp. 57-64.

- Lukács, Georg ([1920] 1973) "The Old Culture and the New Culture", in E. San Juan Jr (org.), *Marxism and Human Liberation*. New York: Delta.
- Mennell, Stephen (1989) *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mulkay, Michael (1985) *The Word and the World: Explorations in the Form of Sociological Analysis*. Londres: George Allen & Unwin.
- Needham, Joseph (1944) "Integrative Levels: A Revaluation of the Idea of Progress", no seu *Time: The Refreshing River*. Londres: George Allen & Unwin.
- Reiser, Oliver L. (1958) *The Integration of Human Knowledge*. Boston: Extending Horizons Press.
- Robertson, Roland (1990) "Globality, Global Culture and Images of World Order", in Hans Haferkamp e Neil Smelser (orgs.), *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Segerstrale, Ullica (1986) "Colleagues in Conflict: An *in vivo* Analysis of the Sociobiology Controversy", *Biology and Philosophy*, 1, pp. 53-87.
- Turner, Victor (1967) *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1969) *The Ritual Process*. Harmondsworth: Penguin.
- Sartre, Jean-Paul (1968) *Search for a Method*. New York: Vintage Books (1960 na edição francesa).
- Waddington, C.H. (1961) "The Human Animal", in Julian Huxley (org.), *The Humanist Frame*. Londres: George Allen & Unwin.
- Wassall, Terence J. (1990) "The Development of Scientific Knowledge in Relation to the Development of Societies", PhD thesis, Universidade de Leeds.
- Wilterdink, Nico (1977) "Norbert Elias's Sociology of Knowledge and its Significance for the Study of the Sciences", in Peter Gleichmann, Johan Goudsblom e Hermann Korte (orgs.), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias*. Amsterdã: Amsterdams Sociologisch Tijdschrift.

TEORIA SIMBÓLICA

## INTRODUÇÃO

---

Muitos dos problemas que são colocados e discutidos nesta introdução não são problemas da sociologia convencional que, nos nossos dias, se encontra num estágio relativamente jovem de desenvolvimento. Não só é difícil, neste estágio, discutir a sucessão processual pela qual um facto não se pode produzir se um outro facto, anterior, não se produziu previamente; não só, por outras palavras, a sociologia exige a percepção e a representação simbólica dos processos, mas também a compreensão plena de que a localização dos factos pode ter lugar numa sequência de níveis diferentes de integração.

Consideremos a orientação no que designamos como espaço. Pode ser representada por conceitos como largura, profundidade ou comprimento. Mas, num nível superior de integração, pode ser também representada pelo conceito de "espaço" e não é inverosímil que, no desenvolvimento da humanidade, conceitos como comprimento ou largura tenham precedido a integração superior representada pelo conceito de espaço. "Espaço" representa ainda uma integração a um nível inferior de concepção face ao conceito de "dimensão" que, implicitamente, indica que o espaço não é o único nível de orientação. A descoberta de que a orientação global de um facto no espaço exige também a sua determinação no tempo foi, como podemos lembrar, um acontecimento científico significativo. A localização plena de um facto no espaço não é possível a menos que ela seja acompanhada da sua localização no tempo. Com efeito, se afirmarmos que "Einstein descobriu que o nosso universo é tetra-dimensional", tal não implica que, de facto, a integração dos meios de localização, ao nível do tempo-espaço, fosse desconhecida antes de Einstein a tornar explícita. Qualquer mudança no comprimento é também uma mudança no tempo. É difícil admitir a ideia de que, antes de Einstein, ninguém teve jamais consciência deste facto. Um dos seus méritos foi o de ele ter a coragem de dar a prova e a expressão científicas a um facto óbvio.

Suponhamos que eu visito uma cidade desconhecida com um plano das ruas na mão. Neste caso, não devo hesitar em distinguir dois modos de existência. As ruas, as casas e as praças podem ser classificadas como realmente existentes. O plano da cidade é uma representação simbólica desta realidade. Neste caso, não é necessário duvidar da adequação entre símbolo e realidade. O autor do mapa pode ter cometido erros, mas, de um modo geral, podemos confiar no

interesse pessoal dos editores que tomam a precaução de corrigir os erros e tentam vender mapas que sejam representações simbólicas exactas da configuração da cidade. Se utilizarmos a relação entre a unidade física e social de uma cidade e a representação simbólica da sua configuração na forma de um mapa como modelo, surge uma dificuldade que pode subsistir se a não tomarmos em consideração. Pode parecer demasiado trivial para merecer um exame mais atento. Não é despropositado conceptualizar a relação entre uma cidade e o seu mapa como uma relação entre algo que realmente existe e algo que é meramente a sua representação simbólica. Ela satisfaz a inclinação característica da nossa época de conceber as diferenças como contrastes. Porém, neste caso, a conotação do contraste é aquela que existe entre a fantasia e a realidade. O mapa e a cidade têm um modo de existência diferente mas não contrastado. Actualmente, mesmo as línguas mais diferenciadas não são suficientemente diferenciadas de modo a facultarem àqueles que as utilizam como meios de comunicação símbolos linguísticos imediatos de coisas que sejam distinguíveis sem serem antagónicas. Enquanto mercadoria, os mapas fazem parte do mesmo nível de realidade a que pertence a cidade que eles representam. Enquanto representações simbólicas da cidade, os mapas estão, ao mesmo tempo, situados num nível diferente. As pessoas devem distanciar-se da realidade física da cidade a fim de construir e utilizar um mapa; devem, por assim dizer, elevar-se mentalmente a um nível de síntese acima da sua existência imediata como um agrupamento de matéria.

Há vários tipos de representações simbólicas. Os mapas são apenas um deles. As línguas são outro. As pessoas que falam inglês quando pretendem fazer uma observação sobre o céu nocturno podem utilizar o padrão sonoro *moon*. Na sua língua, este padrão sonoro representa simbolicamente o corpo celeste mais volumoso do céu nocturno. Com o auxílio de uma ampla gama de padrões sonoros como este, os seres humanos têm a capacidade de comunicar entre si. Eles podem armazenar conhecimento na sua memória e transmiti-lo de uma geração para outra. Uma forma muito definida de standardização social permite que, no interior de uma mesma sociedade, os mesmos padrões sonoros sejam reconhecidos por todos os membros mais ou menos com o mesmo sentido, ou seja, como símbolos que representam o mesmo tipo de conhecimento.

Consideremos um outro exemplo, a palavra "vírus". Foi inventada e standardizada quando foram descobertos agentes menores que os bacilos, que provocavam tipos específicos de doenças, e foi necessário um símbolo comum através do qual as pessoas pudessem comunicar acerca dos vírus. Sem este símbolo comum, a comunicação a seu respeito seria difícil se não mesmo impossível. Mas a necessidade de nomes não está confinada a objectos raros e especializados. Os objectos mais vulgares da nossa vida quotidiana como os botões, as camisas, as escadas e as bicicletas necessitam de uma representação simbólica padronizada como condição para podermos comunicar sobre eles.

De facto, o que não está simbolicamente representado na língua de uma comunidade linguística não é conhecido pelos seus membros: eles não podem comunicar entre si sobre tal coisa.

Isto aplica-se não só às palavras isoladas, mas também a frases inteiras e aos pensamentos em geral. Mas a relação entre as representações simbólicas, sob a forma de frases, e o que elas representam é complexa. As frases e, ainda mais, os tecidos de frases podem ajustar-se ao que eles tentam representar de forma total ou parcial. A necessidade de símbolos comunicáveis não está também circunscrita a objectos tangíveis particulares. Ela alarga-se a todo o fundo de conhecimento de uma comunidade linguística e, em última instância, à humanidade, incluindo funções, situações, processos e os próprios símbolos. Assim, todas as línguas conhecidas proporcionam àqueles que as utilizam como meios de comunicação símbolos que lhes permitem afirmar, de forma inequívoca, se as declarações que eles produzem entre si se referem aos emissores ou aos receptores da mensagem, e se lhes são dirigidas pessoalmente ou como membros de um grupo. No inglês moderno e em todas as línguas próximas, o conjunto de pronomes pessoais desempenha esta função.

A estrutura das línguas é determinada pela sua função social como meio de comunicação. Podemos admitir que todas as sociedades humanas partilham entre si um fundo comum de experiências e, portanto, de conhecimento. Por isso, podemos verificar que algumas sociedades possuem representações simbólicas de tipos de conhecimento que estão ausentes em outras sociedades. Em geral, pode afirmar-se que aquilo que não possui representação simbólica na língua de uma sociedade não é conhecido pelos seus membros. Podemos, no entanto, distinguir entre diferentes graus de conhecimento. Assim, as experiências do tempo, tal como indiquei em outro local,<sup>1</sup> podem ser conhecidas e representadas linguisticamente a um nível inferior de síntese numa sociedade e a um nível superior em outra sociedade.

A comunicação por meio de símbolos, que pode variar de sociedade para sociedade, é uma das singularidades da humanidade. Fundamenta-se na organização biológica dos seres humanos. A imensa variabilidade de padrões sonoros, que os seres humanos podem produzir como meios de comunicação, é uma das condições da variabilidade das línguas. É também uma condição do crescimento do conhecimento. Sem as mudanças inovadoras dos padrões sonoros de uma língua, não seriam possíveis as mudanças inovadoras do conhecimento. Entre os seres humanos, sociedades diferentes podem comunicar por meio de línguas diferentes. O mesmo acontecimento e a mesma experiência podem ser representados por diferentes símbolos sonoros. Nas línguas da humanidade, podemos encontrar 101 diferentes símbolos sonoros do que se designa como "Lua". Os seres humanos possuem um aspecto em comum com

1 Ver Norbert Elias, *Über die Zeit*, 1984 [Frankfurt: Suhrkamp].

os animais, ou seja, a sua maneira de comunicar é predeterminada pela sua organização natural. No período inicial da sua vida, os seres humanos estão preparados pela natureza para aprender uma língua. Os seres humanos diferem de outros seres vivos na medida em que os padrões sonoros, que são os seus principais meios de comunicação, não são característicos de toda a espécie mas apenas da sociedade em que crescem. Além disso, estes padrões sonoros, que nós designamos de línguas, não são fixados geneticamente, mas sim construídos pelos próprios seres humanos e adquiridos por cada membro individual de uma sociedade ao longo de um extenso processo de aprendizagem.

Podemos, sem dúvida, dizer que tudo isto é óbvio. É óbvio que a primeira língua, a língua materna, não é inata mas sim adquirida através da aprendizagem. É óbvio que uma língua não é uma herança nativa da humanidade, podendo variar de sociedade para sociedade. No entanto, estas questões, tal como muitas outras propriedades dos seres humanos, que indicam a sua singularidade entre os seres vivos, são raramente colocadas no centro das pesquisas e das discussões contemporâneas. Uma das deficiências fundamentais das ciências humanas contemporâneas, em particular daquelas que, como a sociologia, incluem os níveis de síntese mais elevados possíveis, é o facto de o modelo básico dos seres humanos com o qual operam ser confuso. Algumas das ciências naturais assumiram as suas características como ciências num período em que as propriedades da natureza, concebida como diferente de um campo de jogos dos espíritos, estavam a ser amplamente discutidas. Foi alcançado um consenso sobre os aspectos distintivos dos acontecimentos naturais por comparação com os acontecimentos sobrenaturais. Não existe um consenso comparável sobre o modelo básico dos seres humanos com o qual as ciências operam. Como seria de esperar, elas continuam a travar entre si uma luta pendente pela supremacia. Durante algum tempo, admitiu-se que a ciência da economia poderia fornecer um modelo global dos seres humanos, mas os biólogos nunca deixaram de reclamar para si a liderança entre as ciências humanas. A investigação aqui publicada pode tornar mais fácil de ver que, muito provavelmente, nenhuma destas ciências humanas na sua forma existente pode pretender fornecer a informação básica necessária a um modelo básico dos seres humanos.

Talvez não seja fácil inserir a breve introdução a uma teoria simbólica, aqui desenvolvida, no esquema aceite das ciências humanas. Ela não se adequa ao campo da biologia tal como esta está a ser actualmente formulada, embora tenha suficiente espaço para os aspectos biológicos da existência humana. Ela não se adequa ao campo da psicologia tal como o termo é actualmente compreendido. A natureza da linguagem não pode ser devidamente explorada por um tipo de psicologia centrada no indivíduo. Ela não se ajusta também à corrente principal da sociologia que, até ao momento, desprezou a informação paradigmática que o complexo "conhecimento, linguagem, memória e pensa-

mento" exige. Mais cedo ou mais tarde, será necessário examinar criticamente a actual divisão do trabalho dominante entre as ciências sociais ou humanas. A velha divisão corpo-alma funcionou como uma madrinha da divisão entre a fisiologia e a psicologia. A distinção entre a ciência política e a ciência da economia é, em parte, o resultado do estágio de desenvolvimento da divisão do trabalho entre empresários profissionais e políticos profissionais. Tal como as coisas se apresentam, parece admitir-se que a estrutura interna das ciências humanas, como a psicologia, a sociologia, a economia e a história, pode mudar, enquanto a divisão das ciências de acordo com as instituições actuais é tacitamente aceite como imutável. Porém, subjacente ao esquema actual das ciências sociais, existe um conceito dos seres humanos que, geralmente, não é questionado mas que, quando é examinado, se revela muito inadequado ou mesmo completamente errado.

Os problemas explorados pelos cientistas sociais e as soluções que eles descobrem são construídos com base em conceitos de um nível muito elevado de síntese, acerca dos quais raramente se colocam questões. Eles são utilizados, normalmente, como se fossem uma propriedade inalterável da humanidade e, em sociedades como a nossa, assumem, muitas vezes, a forma de uma antítese bipolar como "natureza e cultura", "corpo e mente" ou "sujeito e objecto". Se a natureza e a cultura ou a natureza e a sociedade forem entendidas desta maneira, poderá ser difícil acompanhar o argumento aqui desenvolvido. É, decerto, possível que a cultura humana siga um caminho oposto ao da natureza humana. Por outro lado, a constituição dos seres humanos exige que os seus produtos culturais sejam específicos da sua própria sociedade. A sua maturação biológica tem de ser complementada por um processo de aprendizagem social. Se eles não tiverem qualquer oportunidade de aprender uma língua, a sua disponibilidade biológica para aprender permanece inutilizada. No caso humano, longe de serem opostos polarizados, os processos biológicos e sociais só podem ser efectivos se estiverem interligados.

Além disso, as teorias tradicionais do conhecimento e da linguagem tendem a apresentar o acto individual do conhecimento ou da locução como o ponto de partida do seu trabalho. O seu ponto de partida é uma pessoa individual, completamente solitária neste mundo, que, com um gesto, apanha do nada alguns temas de conhecimento e procura uma resposta para a questão de saber como é que estes temas podem desempenhar a sua tarefa de transmitir conhecimento de uma pessoa para outras e de como é que tal pode ter um significado que corresponda ao objecto da transmissão do conhecimento. De que modo é que os padrões sonoros podem transmitir ao receptor as imagens, ou seja, os significados, que o emissor lhes associou? A questão adequa-se aos factos relevantes e, assim, a resposta pode ser obtida também na proximidade dos factos.

Mas, primeiro, é preciso sacudir a força constrangedora do hábito. O costume habituou as pessoas, que estão à espera deste tipo de explicação, a procurar



uma resposta que tenha o carácter de um início. Tal resposta não será encontrada. O crescimento de uma língua, tal como o do conhecimento, é um processo contínuo sem rupturas absolutas. O que podemos esperar vir a encontrar, por outras palavras, é um fluxo incessante de linguagem e de conhecimento que transporta meios estandardizados de comunicação e de orientação. É mantido em actividade por técnicas de estandardização que podem ser ou não reconhecidas como tal. A capacidade de controlar os padrões de conhecimento e da fala numa sociedade é, geralmente, um aspecto concomitante da distribuição das oportunidades de poder numa sociedade. Os impulsos de integração e de desintegração deixam, usualmente, marcas no desenvolvimento da língua e do conhecimento de uma sociedade.

As teorias do conhecimento cujo modelo central é uma divisão sujeito-objecto mostram como é fácil aceitar uma teoria que nos oferece um lugar de relevo e com a qual podemos, portanto, realmente identificarmo-nos. Não é difícil reconhecer o Ego generalizado no sujeito filosófico do conhecimento. A tenacidade com a qual a teoria do conhecimento baseada na divisão sujeito-objecto persistiu, ao longo de séculos, como uma teoria preponderante faz-nos recordar a constância com a qual a teoria geocêntrica do universo conservou o seu domínio. Era agradável saber que o nosso próprio *habitat* era o centro do universo. Estavam disponíveis provas irrefutáveis para confirmar a hipótese errónea. O Sol viajava dia após dia no céu aparentemente à volta da Terra. No entanto, o erro foi descoberto.

Neste caso, podemos distinguir claramente entre dados que são representações simbólicas e dados que o não são e que, por esta razão, são classificados de um modo diferente: são classificados como reais. A filosofia na tradição de Descartes é, acima de tudo, uma filosofia da dúvida. Ensina os seus discípulos a duvidar. O que estes sucessores ensinaram não foi necessariamente, e em muitos casos não o foi decididamente, uma forma de superar a dúvida, mas sim os méritos da dúvida como tal. A dúvida básica foi movida contra a suposição de que os seres humanos podem aprender o modo como os objectos do seu conhecimento são estruturados independentemente do facto de eles serem objectos do conhecimento humano. Os filósofos na linha de Descartes, Kant, Husserl e Popper atribuíram àqueles que eles consideram como pré-cartesianos a concepção de que, um belo dia, os seres humanos acordaram e conheceram os objectos do conhecimento independentemente do facto de eles serem objectos do conhecimento humano. Os filósofos, na fase cartesiana, não postularam sempre explicitamente que o conhecimento falsifica. Eles afirmavam simplesmente: é possível; os seres humanos jamais podem saber se tal acontece ou não; a coisa honesta a fazer é dizer: estamos em dúvida.

Um exemplo pode ser útil. É já antiga a história muito apreciada da maneira como o filósofo escocês David Hume notou que os indivíduos não podem adquirir, através da sua própria experiência individual, o conceito de uma relação causal enquanto tipo universal de explicação. E de como, assim, ele foi

o primeiro a descobrir um problema filosófico fundamental: se não é o resultado da sua própria experiência, como diabo é que os seres humanos vêm a ter a expectativa de que todos os problemas não resolvidos podem encontrar uma solução sob a forma de uma relação de causa-efeito? David Hume ficou desconcertado e, como pessoa modesta que era, confessou que não conhecia nenhuma resposta para a questão.

O grande Immanuel Kant prosseguiu a busca de uma resposta para o problema de Hume e, orgulhosamente, anunciou, na sua *Crítica da Razão Pura*, que a tinha descoberto. Ele concordou com Hume que a expectativa de uma solução causal para uma variedade quase ilimitada de problemas não podia derivar da própria experiência de um indivíduo. Mas foi além de Hume ao afirmar que a expectativa humana universal de uma relação de causa-efeito, como eventual solução de todos os problemas relevantes, era uma característica da própria razão humana, tal como a "substância", "deus" e alguns outros conceitos básicos. A solução de Kant para o problema era simples e, no caso de estar correcta, teria consequências muito significativas. Segundo ele, a ubiquidade das relações causais não se devia à sua recorrência factual no mundo, mas sim à estrutura do intelecto humano. As relações causais, segundo Kant, estavam presentes na razão humana previamente a qualquer experiência ou, em outras palavras, eram um *a priori*. Este não transcendia a experiência; se assim fosse, as relações causais podiam ser concebidas como fantasias e especulações. Kant considerou como sua grande descoberta a circunstância de que formas específicas de raciocínio, incluindo as relações causais, não eram transcendentais face à experiência humana, mas sim condições universais de todas as experiências humanas ou, na linguagem de Kant, transcendentais. Ele distinguiu nitidamente dois conceitos que antes podiam ser usados como mais ou menos idênticos. Decretou que, a partir de então, os filósofos deviam distinguir, inequivocamente, o termo "transcendente", que podia ser derivado da experiência e, no entanto, transcender a experiência, e o termo "transcendental" que ele considerou como um pressuposto da experiência e que, como tal, podia ser derivado de uma observação sistemática das experiências.

O transcendentalismo de Kant teve graves consequências. Ele implicava que os seres humanos nunca podiam saber se o mundo possui todas aquelas características que parece ter quando atravessa a consciência ou a razão. Porque, nesse caso, adquire algumas das propriedades que são predeterminadas pela natureza da razão humana, pelas características da própria mente humana. Segundo Kant, o raciocínio humano não possuía a capacidade de adaptar-se a todos os tipos possíveis de experiência. Não era infinitamente variável para estar em conformidade com a multiplicidade do próprio mundo. Como uma forma de orientação, o raciocínio humano, segundo Kant, tinha limites definidos. Somos compelidos a adequar as nossas experiências a um padrão predeterminado ditado pela natureza humana. A força constrangedora da expectativa de encontrar soluções para todos os tipos de problemas sob a forma

de uma relação de causa-efeito pode servir de exemplo. Ela não provém da natureza dos objectos do raciocínio, mas sim da natureza dos sujeitos. De forma não intencional, Kant foi o promotor do relativismo filosófico.

É, no entanto, não é particularmente difícil avançar para uma solução do problema levantado por Hume, que Kant pensara ter resolvido. A crença na natureza satisfatória das soluções causais para os problemas de toda a espécie não pode ser fundamentada na experiência dos indivíduos. Baseia-se na natureza do raciocínio humano? Que outras soluções se oferecem? A resposta mais imediata é muito simples. Não é necessário procurar um refúgio no pressuposto de uma forma de raciocínio naturalmente predeterminada. O termo "causa" e os seus diversos usos são adquiridos, através de um processo de aprendizagem, por todos os membros com capacidades normais de uma comunidade linguística contemporânea. Porque é que esta resposta óbvia escapou a Hume e a Kant? Provavelmente porque não era a resposta ao *seu* problema, ao problema tal como ele se apresentava a pessoas educadas na tradição filosófica. Eles esperavam uma resposta causal de acordo com a sua tradição individualista. Foi esta tradição que encontrou expressão no modo como Hume colocou a questão tal como na resposta de Kant. Não adquirido através da experiência individual, o que é excessivamente limitado para um juízo desta dimensão, disse Hume. Fundado na natureza do raciocínio humano, respondeu Kant, utilizando um modelo causal. As explicações sociais, o conhecimento de que a aquisição de uma língua e, portanto, de palavras como "causa" e "efeito", é algo mais do que uma acumulação de acções individuais estava para além da compreensão de ambos. Eles não estavam também preparados para reconhecer a satisfação social associada à descoberta de uma explicação causal enquanto aspecto do *habitus* social de um período, enquanto forma de compulsão social.

A expectativa de um tipo específico de explicação não se deve à experiência pessoal de um indivíduo, mas às experiências colectivas de um grupo como um todo ao longo de muitas gerações. Se eles crescem numa sociedade onde a feiticeira veio a ser considerada, sem qualquer dúvida, como a força mais poderosa, os indivíduos, provavelmente, encontram a resposta socialmente necessária para as suas questões urgentes quando encontram o feiticeiro ou a feiticeira que provocou o dano que eles tentam explicar. Tanto Hume como Kant tomaram conhecimento, a partir da infância, da procura de soluções causais e do próprio termo "causa" como um ingrediente auto-evidente da sua língua. Podemos perguntar-nos porque é que esta resposta óbvia escapou à sua compreensão. Presumivelmente, uma razão tem a ver com o facto de que, na sua sociedade e na sua profissão, as soluções deste tipo, soluções sociais, não tinham o valor cognitivo e não recebiam o mesmo sentimento de satisfação que, nos nossos dias, podem obter. Com efeito, a suposição de que a procura de causas impositivas é a procura favorita, em todas as épocas, para alcançar explicações não é correcta. Ela foi, geralmente, precedida, e muitas vezes acompanhada, pela procura de pessoas vivas como autoras dos acontecimen-

tos, e pela concepção de que todos os acontecimentos são acções que se tentam explicar. A questão "Quem é que destruiu a minha casa através do raio?" precedeu a questão "O que é que destruiu a minha casa?" No desenvolvimento da humanidade, só muito tarde as explicações causais alcançaram uma supremacia parcial. Muitas pessoas vivas procuram ainda, provavelmente, uma resposta para a questão "Quem é que criou o mundo?" e não "Que transformações são responsáveis pela actual constelação do universo físico?" A procura de explicações processuais de longo prazo está ainda numa fase inicial. As pessoas podem ter uma experiência do mundo ora como natureza ora como história.

Podemos ver o mundo à maneira de Newton como um desígnio produzido por um grande espírito: tudo o que acontece está sujeito a uma ordem perfeita. Sendo o mundo concebido como natureza, os seus acontecimentos repetem-se infundavelmente. Ele segue, obedientemente, leis imutáveis que o grande inventor lhe prescreveu. A sua recompensa é a grande harmonia na qual todos os seres vivem uns com os outros. A ascensão majestosa do Sol matinal sobre a linha do horizonte e a grandeza do Sol declinante no crepúsculo são o testemunho do realismo desta concepção do mundo como natureza seguindo eternamente o seu curso prescrito.

Mas podemos também conceber este mundo como história. Neste caso, ele possui também as suas regularidades. Se optarmos por esta aproximação, o Sol torna-se numa estrela de dimensão média semelhante a milhões de outras. A beleza do céu luminoso de um Verão sem nuvens não deve ocultar a sua indiferença ao destino humano. Depois de um número previsível de anos, as reacções atómicas vitais do Sol perderão estas faculdades. É provável a sua desintegração numa sequência de fases bem conhecidas a partir da observação de outras estrelas desta espécie. O advento e o desaparecimento do nosso sistema solar são tão únicos como a batalha de Waterloo no interior de um universo sem nome do qual fazem parte. E, de facto, a batalha de Waterloo faz parte do mesmo universo ao qual, sob uma forma qualquer, a minha secretária pertence. Depois de algum tempo, as condições que permitiram o tipo de organização auto-reguladora que nós chamamos vida provavelmente desaparecerão.

A partir do facto de que os seres humanos podem ter uma experiência do mundo de duas formas diferentes, um mundo que pode ser representado muito claramente através de símbolos de regularidades imutáveis e um mundo que representa a estrutura de uma mudança sequencial incessante numa ou duas direcções complementares, podemos, facilmente, chegar à conclusão de que este mundo consiste de dois universos diferentes, um dos quais é caracterizado pela palavra de código "natureza" e o outro pela de "história" ou "cultura". De facto, estas palavras de código representam dois modos diferentes de ordenar as experiências. Por razões que não são imediatamente óbvias, o nosso mundo admite duas formas diferentes de seleccionar e ordenar as percepções. Não é improvável que, conforme os casos, uma ou outra sejam mais adequadas à

realidade ou que diferentes campos de problemas exijam combinações diferentes destes dois tipos de representação simbólica.

Os seres humanos, que representam o que é, provavelmente, um dos acontecimentos mais raros no seio da natureza, terão, possivelmente, tempo e talvez mesmo oportunidades para tornar a sua vida mais agradável, mais confortável e com mais significado do que o foi até agora. Ninguém pode fazer isto pelos seres humanos; são eles que o tem de fazer por si próprios. Não é provável que eles venham a descobrir, nos poucos milhões de anos de vida que lhes restam, um objectivo melhor do que a produção de melhores condições de vida na Terra para si próprios e para aqueles que eles escolheram como seus companheiros. Decerto, é possível que os seres humanos sejam ameaçados por perigos hoje desconhecidos, por perigos associados com a dor e que podem diminuir a alegria de viver, que, até agora, tem sido dificultada e pode continuar a ser dificultada pelos próprios seres humanos. Neste caso, mais seres humanos, ou talvez todos, podem tomar a decisão de que a morte é preferível a continuar a viver na Terra. De acordo com a responsabilidade que lhes foi concedida como criaturas únicas com a capacidade de realizar uma cooperação informada e planeada — os únicos seres capazes de tal acção —, eles podem decidir que o futuro tende a conduzir a humanidade para um ponto em que as possibilidades de sofrimento excedem as possibilidades de alegria. Se não todos, pelo menos muitos seres humanos, podem decidir, em tal situação, que é razoável pôr um termo às condições que permitiram a vida na Terra ou onde os seus descendentes, entretanto, se tenham instalado. Pode ser aconselhável, em tal situação, deixar a decisão sobre a vida e a morte da humanidade aos indivíduos interessados. Refiro esta possibilidade meramente para sublinhar o persistente ocultamento das verdadeiras condições sob as quais os seres humanos podem considerar valer a pena continuar a sua vida comum onde quer que seja, e para conhecer exactamente, tanto quanto é humanamente possível, o que lhes está reservado.

Podemos, talvez, suspeitar que o uso dos termos "linguagem", "conhecimento", "memória" e outros que pertencem ao mesmo complexo de conhecimento está a ser desviado da sua habitual utilização. De acordo com um costume generalizado, as diferentes funções deste complexo de conhecimento são, usualmente, entendidas como se as diferentes expressões linguísticas, utilizadas em qualquer língua particular como padrões sonoros representativos de diversas funções deste complexo de conhecimento, se referissem a diferentes objectos com existências separadas. Assim, a função da linguagem de um processo de conhecimento pode ser tratada socialmente como um objecto, a função do conhecimento como um outro, e a função da memória como um terceiro. A tendência a tratar as diferentes funções do mesmo complexo de conhecimento como se fossem objectos com existências separadas e independentes foi abandonada neste texto. Aqui as diferentes funções de um mesmo processo de conhecimento não são tratadas como se fossem substan-

cialmente diferentes. Pelo contrário, elas são tratadas como o que são, como funções diferentes de um complexo de conhecimento substancialmente idêntico. O mesmo pode ser dito sobre as características enquanto propriedades dos indivíduos e das sociedades. As línguas, os pensamentos, as memórias e todos os outros aspectos dos complexos de conhecimento não são tratados aqui como individuais ou sociais. Eles são sempre entendidos como sendo potencial ou realmente ambas as coisas, sociais e individuais ao mesmo tempo.

Outras distinções sofrem correcções análogas. Assim, podemos observar a tendência a tratar distinções familiares como se elas fossem conhecidas pelas pessoas desde tempos imemoriais. A distinção entre objectos vivos e não vivos é um exemplo elucidativo. Deste modo, podemos ser levados a admitir que as pessoas, em todas as épocas, conheceram a diferença entre as coisas vivas e não vivas da mesma maneira que ela é hoje conhecida. No entanto, é bem sabido que, outrora, esta distinção era menos realista e menos nítida do que é hoje. Uma das características do modo de pensamento que nós denominamos de mítico é a atribuição de propriedades dos objectos vivos a objectos que sabemos ser inanimados. Foi, apesar de tudo, apenas no nosso século que os seres humanos começaram a ter um conhecimento razoavelmente realista dos acontecimentos que permitem ao Sol dar, de forma infatigável, luz e calor aos habitantes da Terra. O não conhecimento da natureza da fusão molecular facilitou que as pessoas atribuíssem um carácter de acções de nível humano aos acontecimentos ao nível do Sol. Não é particularmente ousado fazer uma conjectura sobre a direcção global do processo de crescimento do conhecimento da humanidade. Para atingir a sua actual condição, foi necessário o alargamento do conhecimento humano congruente com a realidade.

Face ao presente campo de observação, pode parecer audacioso falar da humanidade como a unidade social do conhecimento, mas há fortes razões que tornam recomendável tratar o crescimento da humanidade como a matriz do crescimento do conhecimento. No longo prazo, é difícil e talvez mesmo impossível a qualquer sub-grupo particular da humanidade apropriar-se de avanços específicos do conhecimento. Nas lutas competitivas entre grupos humanos, os avanços do conhecimento desempenham, muitas vezes, um papel decisivo. Além disso, o roubo de conhecimento que permite vantagens a um grupo é mais fácil do que o roubo de quase todas as outras propriedades importantes das pessoas.

Uma forma linguística específica, chamada questão, serve, muitas vezes, de ponto de partida na estrada para o novo conhecimento. É também uma das marcas distintivas dos seres humanos. Eles são os únicos seres animados capazes de colocar questões. As questões indicam os limites do fundo de conhecimento de uma pessoa ou de um grupo. Elas são dirigidas por alguém que não sabe a alguém ou a alguma coisa que, supostamente, conhece a resposta. Hoje, num período de crescimento do conhecimento em que é possível distinguir, de forma mais ou menos realista, entre sujeitos humanos e

objectos não vivos, as questões podem ser dirigidas por um sujeito vivo a um objecto não vivo. Outrora, elas só podiam ser dirigidas por um membro de um mundo humano ou de um mundo dos espíritos a um outro membro. É necessário também ter em consideração o significado diferente que termos como "sujeito" e "objecto" ou os seus equivalentes podiam assumir numa sociedade em que a natureza era experimentada mais como um campo dos espíritos do que como um campo de átomos e moléculas.

O termo "objecto", no contexto da antítese objecto-sujeito, retém ainda uma associação muito forte não com os objectos em geral mas com os objectos sem vida, com os objectos das ciências físicas. Ele continua a ser também o expoente de uma longa tradição que impõe aos seus adeptos o entendimento das diferenças como opostos, eternamente ocupados numa guerra entre si, tal como natureza e cultura, objectos que não são feitos pelas pessoas e objectos que são feitos pelas pessoas. Tal como é usado hoje, "natureza" é, de facto, um conglomerado de avaliações muitas vezes divergentes. O uso da palavra "natureza" ou de um dos seus afiliados pode ter um valor depreciativo, por exemplo se for utilizado em ligação com a "matéria" e, portanto, com o materialismo, ou um valor acrescido se for utilizado em oposição ao que é feito pelo homem. Pode ter conotações de materialismo e conotações de idealismo. Na sua forma tradicional, o problema humano da cognição não admite uma resposta estável, uma resposta que possa obter o consenso dos seus exploradores. Pode ser entendido como representativo de todo o universo e também como representativo apenas das camadas não humanas do universo e nos antípodas das camadas humanas ou culturais.

Desde que Descartes colocou a questão cognitiva básica, não houve grandes mudanças. A mesma questão foi sendo colocada ao longo dos séculos. Numa forma muito simplificada, a questão que exigia uma resposta era: Como é que uma pessoa pode jamais estar segura de que a resposta que foi encontrada para uma questão é a resposta correcta ou — na linguagem clássica — a resposta verdadeira? O conhecimento científico avançou muito rapidamente. A dúvida quanto à certeza das respostas científicas, quanto à sua correspondência com um mundo realmente existente, manteve, obstinadamente, a sua força. Ao longo do tempo, foi dada uma diversidade de respostas a esta questão através de eruditos desde Descartes até Husserl e Popper, passando por Kant. Independentemente da resposta, a dúvida cartesiana levantou a sua cabeça ao longo dos séculos, que nós designamos como tempos modernos, com uma força inabalável. O diagnóstico mudou, mas a doença continuou a ser a mesma. Ao longo dos tempos modernos, o conjunto do conhecimento da humanidade orientado para a realidade aumentou significativamente. Mas as dúvidas quanto à natureza deste conhecimento não desapareceram. Subsistiram incertezas sobre a existência de um "mundo real" correspondente aos símbolos científicos em transformação. Seria um risco considerável afirmar que, desde os dias de Descartes e Kant, não só aumentou o conhecimento mas também a certeza de

que o mundo real corresponde ao maior conhecimento científico a seu respeito. Poderíamos encontrar imensos argumentos para justificar a visão oposta, a visão de que o conhecimento científico da natureza e da sociedade aumentou rapidamente, mas a convicção de que o mundo é realmente como os símbolos das ciências o mostram não se implantou significativamente entre os estudiosos. Há muitos argumentos para a visão de que a crença na congruência do conhecimento científico com a realidade diminuiu em lugar de ter aumentado. Entre os estudiosos, tende a evitar-se expressões como "realidade" ou "realismo" no contexto de uma discussão sobre o conhecimento humano. De outro modo, há a suspeita de que não se aprendeu a grande lição a ser aprendida na filosofia europeia clássica, o reconhecimento de que o conhecimento não é simplesmente a imagem no espelho ou a réplica do que é conhecido. De facto, pode afirmar-se que é característica do período pós-cartesiano a simultaneidade de um processo acelerador de crescimento do conhecimento e de uma incerteza constante, talvez mesmo crescente, sobre a relação entre o conhecimento e aquilo que ele pretende representar, o mundo desconhecido. Uma expansão sem precedentes do conhecimento que se apresenta como realista e com uma aversão inerente contra o conhecimento fantasioso coincide com uma dúvida persistente sobre a existência de qualquer coisa que seja independente do sujeito cognoscitivo. Este é o bicho na maçã da modernidade.

As sociedades como a nossa, com instituições e profissões científicas solidamente estabelecidas, produzem, em regra geral, mais conhecimento novo do que as sociedades num estágio de desenvolvimento pré-científico. Elas também produzem, com muita frequência, uma dúvida incómoda quanto ao modo de existência dos objectos independentemente de nós próprios. São exemplos claros do facto de que o novo conhecimento não é só produzido num isolamento individual, mas também de acordo com o estágio de desenvolvimento característico de uma sociedade num determinado período. As teorias do conhecimento dominantes utilizam como modelo uma condição pela qual o conhecimento poderia ser produzido por um indivíduo isolado. Elas prestam pouca atenção aos problemas encontrados quando se tomam em consideração as condições sociais da produção de conhecimento. Se tal for feito, as questões epistemológicas do tipo cartesiano ou kantiano perdem uma larga parte do seu valor cognitivo. Questões como as do uso e do significado dos termos causais na sociedade em geral deslocam-se para o centro do campo de problemas. Kant (como outras pessoas) aprendeu como um aspecto da sua língua materna o conceito de uma explicação em geral e, em particular, de explicações sob a forma puramente secular e totalmente impessoal de uma relação de causa-efeito. Tal como outros conceitos, o conceito de uma relação de causa-efeito só pode ser adquirido enquanto parte dos usos sociais da sociedade de que se é membro. A observação de Hume de que o conceito de uma relação causal não pode ser explicado com base nas experiências pessoais de um único indivíduo era inteiramente correcta. Ele representa um nível de síntese conceptual que ultra-

passa as experiências pessoais de um indivíduo humano. Pressupõe uma capacidade de ligação entre acontecimentos a um nível que nenhuma pessoa individual pode alcançar sem o auxílio das experiências de outras pessoas. Pressupõe uma constituição biológica de uma espécie que permite aos seus membros individuais aprender, armazenar e agir sobre experiências realizadas e transmitidas a uma pessoa através de uma longa linha de gerações antecedentes.

Desconhecemos completamente as condições sob as quais uma espécie de seres vivos emergiu de um processo evolutivo apetrechada não só para aprender com os seus antepassados, mas também para armazenar e, potencialmente, poder beneficiar com as experiências ancestrais realizadas e transmitidas, ao longo do tempo, através de uma sequência contínua de gerações. A modalidade da transmissão intergeracional de experiências não é em si um mistério. As experiências ancestrais podem ser depositadas nos conceitos de uma língua e ser, assim, transmitidas através de uma linha de gerações de uma extensão considerável. A própria ordem sequencial das experiências geracionais pode ter um significado importante para o padrão de experiências transmitido de geração em geração. Os depósitos de experiências anteriores podem ser reforçados, bloqueados e, tanto quanto sabemos, talvez mesmo extintos pelos depósitos de gerações posteriores. Por enquanto, será suficiente chamar a atenção para a imperfeição das técnicas dominantes utilizadas para relacionar os padrões da sorte dos grupos e das características dos grupos.

A dificuldade que surge aqui é, em larga medida, devida ao facto de as características que mudam nos membros individuais do grupo estarem relacionadas com as características que mudam no grupo, embora não sendo, de modo nenhum, idênticas. Roma mudou entre 200 a.C. e 300 d.C. Do mesmo modo, os romanos mudaram durante o mesmo período. Mas os dois tipos de mudança, tão intimamente relacionados, exigem expressões diferentes. Para ser frutífera, uma aproximação sociológica processual da linguagem e do conhecimento deve distanciar-se da aproximação que veio a ser conhecida como histórica. Esta última está interessada, fundamentalmente, em processos sociológicos de curto prazo. Em termos históricos, um século pode ser uma distância longa no tempo; em termos sociológicos processuais, pode ser considerado como um período de tempo de curta duração. Os historiadores, muitas vezes, só são capazes de utilizar a duração de vida de um indivíduo como padrão de aferição das transformações em outros níveis sociais, por exemplo as transformações na língua falada ou no conhecimento eclesástico. E, neste caso, podem permanecer desapercibidas ou invisíveis muitas ligações de um processo de conhecimento em curso.

As capacidades necessárias para estudar os processos de longo prazo podem precisar ainda de algum tempo para amadurecer. É necessário superar obstá-

culos específicos antes de os processos sociais de longa duração se poderem tornar num objecto de estudo habitual.

[INACABADO]

Nas comunicações humanas, as palavras representam objectos de todas os tipos, incluindo funções e imaginações. O modo como estas palavras vieram a representar estes objectos constitui um problema notório. Pode ser recompensador dedicar-lhe uma maior atenção. Porque é que *étoile* representa para os franceses o que *star* representa para os ingleses? Parece existir uma barreira que bloqueia uma resposta amplamente consensual a questões deste tipo. Darei duas pistas preliminares que podem ajudar a clarificar a natureza deste impedimento. Ambas são simples. Podem parecer óbvias. No entanto, a sua relevância para o problema da comunicação linguística pode ser facilmente esquecida.

A primeira pista é a observação facilmente testável, talvez mesmo trivial, de que os visitantes de um país, onde se fala uma língua que eles não conhecem, não podem comunicar com os seus habitantes através de uma língua a não ser que eles tenham uma terceira língua em comum. Atendendo ao facto de que a comunicação através de uma língua é a forma de comunicação principal entre os seres humanos, a existência de tantas línguas diferentes na Terra é uma característica notável da humanidade. Há uma única humanidade, a única espécie que utiliza uma língua como o seu principal meio de comunicação; há e houve centenas, talvez mesmo milhares, de línguas diferentes impedindo a comunicação entre grupos diferentes. Quase todos os grupos independentes e muitos grupos que já não são independentes possuem uma língua própria. É possível que, outrora, num estágio muito inicial do desenvolvimento da humanidade, existisse só um grupo humano na Terra falando rudimentos da mesma língua. É possível que, numa data futura, todos os seres humanos possuam uma língua em comum para além das suas línguas locais ou regionais. Estas hipóteses são, porém, especulações. Mas não são completamente inúteis. Elas tornam-nos conscientes de que a língua enquanto tal une e desune, integra e desintegra. A função dual é significativa. Voltarei a esta questão mais adiante.

Os seres humanos são membros de uma espécie unificada e, ao mesmo tempo, membros de diferentes sociedades. Este carácter duplo dos seres humanos pode dar lugar a incompreensões e a juízos incorrectos. O que é biológico e comum a todos os seres humanos é julgado como social; o que é social é julgado como biológico. Referi-me já ao facto de que os mesmos objectos foram

representados em diferentes sociedades com palavras diferentes. É difícil imaginar uma outra espécie cuja principal forma de comunicação permitisse um grau de diferenciação social igualmente elevado.

É difícil discutir o problema atrás referido, o da relação entre as palavras e os acontecimentos, sem tomar em consideração o facto de que sociedades humanas com línguas diferentes podem munir os seus membros com diferentes palavras para objectos similares. É óbvio que o potencial de comunicação através de uma língua é um aspecto da herança biológica inata da humanidade. É igualmente óbvio que este potencial natural de comunicação linguística da espécie humana só é operativo se for activado por um processo social de aprendizagem individual. O padrão de aprendizagem das línguas pode variar muito de sociedade para sociedade. Foram muitas as línguas faladas por seres humanos que desapareceram. Outras desenvolveram-se continuamente e sobreviveram até hoje. Isto é também muito óbvio. A teoria da linguagem pode talvez negligenciar o facto de que a propensão para a comunicação linguística é uma característica de toda a espécie e que uma língua específica é uma característica comum apenas a uma sociedade particular, a uma secção limitada da espécie. Basta só lembrar as muitas tentativas que foram feitas, no passado, para ensinar a macacos os rudimentos de uma das línguas humanas. Elas estavam condenadas à partida. Os macacos apresentam variações locais nos seus meios de comunicação inatos específicos da espécie, mas, entre eles, as variedades de aprendizagem social são muito menos maleáveis que o potencial da língua humana. A experiência da torre de Babel, isto é, o grau até ao qual as línguas integram as sociedades mas dividem a espécie, é exclusivamente humano.

Se há factos bastante óbvios e fáceis de observar que são frequentemente omitidos no trabalho dos cientistas é porque, podemos estar seguros, há uma razão para tal omissão. Esta é, geralmente, um sinal de uma deficiência característica do seu trabalho. Muitas vezes, os bloqueamentos devem-se a um defeito intelectual muito comum entre os académicos. Podemos chamar-lhe o *academismo*. A sua principal característica é a projecção da departamentalização académica, e das rivalidades que lhe estão ligadas, na temática da investigação do departamento. E, assim, todos os biólogos e, aliás, todos os especialistas científicos que se orgulham de trabalhar com os modelos clássicos das ciências naturais, tendem a teorizar sobre a língua e não sobre as línguas. De facto, o reino animal não apresenta nenhum outro exemplo de um meio de comunicação de uma espécie que seja maleável e possa ser objecto de diferenciação social tal como acontece com a capacidade humana para a comunicação através da linguagem. Porém, os biólogos procuram, como se fosse uma coisa óbvia, manter o seu domínio sobre o campo de problemas humanos seleccionando como objecto de atenção as características que os seres humanos têm em comum com as outras espécies e obscurecendo ou negando todas as características estruturais dos seres humanos que são únicas, que distinguem a espécie

humana das espécies pré-humanas. A multiplicidade das línguas e todos os outros aspectos das línguas que são específicos da sociedade e não da espécie não se adequam ao modelo departamental dos biólogos.

Por um lado, a atitude dos sociólogos, nesta matéria, sugere alguma confusão. Eles não se emanciparam ainda claramente dos modelos das ciências naturais. Por isso, para eles também, universais similares a leis, como a linguagem, têm um estatuto cognitivo superior ao de uma multiplicidade de diferentes línguas humanas para a qual é difícil de encontrar um precedente no reino não humano. Por outro lado, os sociólogos parecem estar muito determinados a proteger a sua própria autonomia e independência. Explicitamente ou não, tendem a rejeitar a pretensão dos biólogos segundo a qual o estudo dos seres humanos e, portanto, das sociedades humanas é uma subdivisão da biologia. O resultado é um outro bloqueamento da observação e da reflexão. A relação entre a evolução biológica e o desenvolvimento social como tópico de investigação está quase totalmente excluída do campo de ensino e de investigação dos sociólogos. Em geral, os biólogos e os sociólogos agem como se os aspectos biológicos e sociais dos seres humanos estivessem tão estritamente divididos e fossem tão independentes entre si como as profissões dos biólogos e dos sociólogos e, nos casos específicos, como os dois departamentos de biologia e de sociologia pretendem estar. Consequentemente, nenhuma das duas profissões pode lidar com um facto que tem alguma importância na compreensão da teoria simbólica introduzida nas páginas seguintes. É o facto de que os processos biológicos e sociais são mutuamente dependentes; eles sobrepõem-se entre si quando os seres humanos aprendem, pela primeira vez, a falar uma língua. Longe de ser independente, como os respectivos departamentos e profissões académicas pretendem, a disposição biológica para aprender uma língua, que se desenvolve em qualquer ser humano nos seus primeiros dias, depende, por natureza, da activação social, do contacto estimulante com pessoas mais velhas que falam uma língua específica, a língua de uma sociedade específica.

A segunda pista faz luz sobre uma das dificuldades básicas das ciências sociais no actual estágio do seu desenvolvimento. Tal como na primeira pista, o cerne da dificuldade pode ser ligado a um bloqueamento do conhecimento. Mas, neste caso, não é o actual modo de especialização académica que gera o problema, mas sim a forma prototípica segundo a qual as pessoas têm experiência de si próprias nas sociedades mais desenvolvidas do nosso tempo e a forma como esta auto-imagem tem expressão nas teorias das ciências sociais. A auto-imagem a que me refiro é a de nós próprios e, em geral, de todos os seres humanos como actores essencialmente independentes. A sociologia do século XX apresenta alguns exemplos bem conhecidos desta auto-imagem. As teorias da acção de Weber e de Parsons são exemplos famosos. Sob a forma de uma teoria da acção comunicativa, foram alargadas por Habermas em especial quanto ao problema da comunicação humana. Mas seria um erro atribuir o bloqueamento do conhecimento, que se pode observar em todas estas teorias,

apenas ou sobretudo aos seus autores. Eles são os porta-vozes ou representantes de um *habitus* social distinto que é característico da nossa época. Ele induz nas pessoas o sentimento de que, num certo sentido, o seu eu individual e, em consequência, todos os outros indivíduos, existem como uma espécie de mónada, independentemente de todas as outras, colocada numa posição central no mundo e que podemos explicar todos os factos sociais, incluindo a comunicação humana, em termos de acções individuais. Neste caso também, um forte desejo de ser independente e autónomo leva à obstrução intelectual do facto de que a mensagem de uma pessoa só pode ser compreendida por outra pessoa se for expressa nos termos de um código comum. No caso humano, uma língua é esse código. O modelo de comunicação da acção monádica pode bloquear a compreensão deste facto. É significativo, como Leibniz viu, que as mónadas não têm janelas e não podem comunicar directamente, somente através de Deus. A natureza da linguagem não pode ser compreendida se utilizarmos as acções individuais como ponto de partida.

Más, neste caso, o bloqueamento será mais profundo se esquecermos que as línguas possibilitam mas também limitam a comunicação. Ele vai até à raiz das actuais formas de pensamento, das categorias específicas de um período utilizadas como se fossem universais. Os códigos dominantes dirigem-nos para a busca das origens. Muitas línguas hoje utilizadas não têm um início reconhecível e é difícil imaginar um tal início. Não há esforço da imaginação que nos possa levar a considerar uma língua como uma unidade compósita formada por um conjunto de acções individuais como seus elementos constitutivos. Para servir a sua função como meio de comunicação, uma língua deve ser conhecida e usada por uma pluralidade de pessoas ao mesmo tempo. Uma acção individual envolvendo o uso de uma língua seria irrelevante se ninguém, excepto um actor isolado, conhecesse essa língua. A este respeito, a linguagem pode operar como o modelo prototípico de um facto social. Pressupõe a existência não só de um actor mas de um grupo de duas ou mais pessoas co-actantes. Ela estimula e, ao mesmo tempo, exige um determinado grau de integração do grupo. Em qualquer caso, um grupo de pessoas que falam uma língua existe antes do acto da fala individual. Uma língua, por outras palavras, não pode ser dissolvida em acções individuais de carácter comunicativo ou de outro tipo. É como se fosse o protótipo de um processo sem começo.

Os factos relevantes são óbvios e bem conhecidos. No entanto, alguns aspectos básicos das línguas, as suas implicações e as conclusões que podem ser retiradas, são raramente explorados. Aqui encontramos também um bloqueamento característico do conhecimento. O facto óbvio é que qualquer ser humano aprende, normalmente, na sua primeira infância, uma língua que foi falada por outros antes de ter nascido. O próprio carácter óbvio deste facto pode dissimular o aparente paradoxo e a tentação para a metafísica que aqui localizamos. Formulando a questão da forma mais simples, um desejo intenso dos seres humanos individuais em se reconhecerem como seres que existem em

completa independência, como seres humanos totalmente autónomos, pode militar contra o reconhecimento de que a língua que se fala — que forma uma parte integrante da personalidade de um indivíduo — é um facto social que pressupõe a existência de outros seres humanos e que precede a existência de qualquer indivíduo particular. Se todos os seres humanos, para se tornarem plenamente humanos, têm de aprender uma língua pré-existente, não devemos concluir que a língua tem uma existência extra-humana, que existe, num certo sentido, independentemente de todos os seres humanos? Que uma determinada língua tem um grau de independência e de autonomia em relação a qualquer indivíduo particular é fácil de observar. Se um anglófono utilizar arbitrariamente a língua inglesa, a função comunicativa da língua é prejudicada e pode, eventualmente, desaparecer. A força vinculativa que uma língua tem em relação aos seus utentes individuais não é o resultado de uma existência extra-humana, quase metafísica, da língua, mas sim do facto de que a língua perde a sua função e, aliás, o seu carácter como língua, se for compreendida apenas por um falante. Para serem operativos como língua, os padrões sonoros de uma língua devem ser compreendidos por outros seres humanos para além de um determinado locutor individual. A força vinculativa de uma língua tem a sua raiz no facto de representar um cânone unificado de fala que deve ser observado por todo um grupo de pessoas a fim de manter a sua função comunicativa.

Mas há mais. Dados os costumes tradicionais de pensamento, a afirmação de que qualquer ser humano, para se tornar plenamente humano, precisa de aprender, na primeira infância, uma língua preexistente com pessoas mais velhas parece convidar à seguinte questão: onde é que tudo começou? Devemos presumir, especulativamente, que, num estádio desconhecido do passado, seres humanos iniciaram a tradição da língua que hoje se manifesta na língua inglesa contemporânea? Devemos talvez até presumir que, numa data desconhecida, os seres humanos começaram a utilizar uma língua como o seu meio de comunicação em vez de uma forma desconhecida de comunicação pré-humana e pré-verbal?

Estas questões representam, vivamente, um dos imperativos característicos da convenção dominante da fala e do pensamento. A convenção tem expressão numa poderosa necessidade intelectual de descobrir primórdios absolutos. Neste contexto, descobrimos também, por detrás dos disfarces que podem ser altamente sofisticados e, muitas vezes, obscuros, questões relativas a prioridades sobre o início ou a origem. Devemos começar pelos dados sociais para compreender os indivíduos? Devemos começar pelas acções individuais para compreender dados sociais como as línguas? A resposta é simples. Mas colide com algumas das convenções mais enraizadas do conhecimento e do pensamento com uma forte implantação nas línguas tradicionais. Muitos aspectos do mundo real, que é objecto das explorações científicas, têm o carácter de um processo onde, muitas vezes, se podem reconhecer transições para um novo estádio, mas sem qualquer começo absoluto. A despeito do que se possa dizer



sobre o Big Bang, que, algumas vezes, é considerado como um começo absoluto a partir do nada, o nosso universo como um todo faz parte de um processo sem começo. As referências a um começo absoluto podem parecer fornecer uma base segura para a necessidade humana de orientação. Mas a segurança que fornecem é traiçoeira. Garantimos a paz de espírito ao deixar de colocar questões. Quem criou o mundo? Um criador. A incerteza parece ser vencida porque deixamos de colocar questões. Não se pergunta: quem criou o criador? O mesmo se aplica à língua inglesa. Aplica-se a todo o mundo. Obtemos uma falsa segurança para o nosso sentido de orientação não perguntando o Porquê do Porquê, não perguntando pelas causas das causas.

A afirmação de que todos os seres humanos têm de aprender, na primeira infância, uma língua preexistente pode parecer confrontar o receptor da mensagem com um enigma irresolúvel. Como é que uma língua pode surgir sem seres humanos? Mas constitui um enigma que é difícil de resolver apenas no caso de nos submetermos à pressão do nosso *habitus* social e da nossa tradição da procura de começos absolutos. Se os seres humanos pudessem olhar para si próprios com um maior grau de distanciamento, eles poderiam reconhecer que, na sua formação, intervêm dois processos muito diferentes na sua dinâmica e na sua estrutura. Normalmente, eles não são distinguidos com muita clareza e, por vezes, não são sequer distinguidos. São, geralmente, conhecidos por nomes como "evolução" ou "desenvolvimento". Mas a sua relação e as suas diferenças são raramente estabelecidas com rigor. Para designá-los, é, muitas vezes, utilizada, de forma indiscriminada, uma palavra ligeiramente depreciativa, o termo "evolucionismo", sendo prestada pouca atenção ao facto de que, apesar da sua diferença, a evolução possibilitou o desenvolvimento. Ambos os processos se baseiam na transmissão de meios de sobrevivência entre gerações e nas suas transformações, algumas das quais permitem melhorar as possibilidades de sobrevivência. Mas o que é transmitido e o modo como é transmitido difere significativamente nos dois casos. No caso da evolução, o instrumento principal de transmissão e transformação é uma estrutura orgânica designada "gene". No caso do desenvolvimento, o instrumento principal de transmissão e transformação são símbolos no sentido lato da palavra, incluindo não só o conhecimento, mas também, por exemplo, os padrões de comportamento e de sentimento. Inicialmente, a transmissão entre as pessoas através da língua foi a sua principal forma.

Tem sido habitual utilizar termos como "evolução" e "desenvolvimento" de forma quase idêntica e intermutável. A diferença não é aparentemente clara. Uma via possível para tornar clara a distinção é delimitar o termo "evolução" como símbolo do processo biológico levado a cabo pela transmissão de genes e confinar o termo "desenvolvimento" à transmissão intergeracional de símbolos em todas as suas diversas formas. Ambos os processos têm o carácter de uma sequência na qual, em fases posteriores, objectos de transmissão mais diferenciados e integrados se seguem a objectos de transmissão anteriores. As

línguas são um exemplo, talvez o mais notável e original de todos. De facto, os sons que os animais pré-humanos utilizam como meios de comunicação, sobretudo em conjunção com outros gestos e posturas corporais, não possuem a função de representação que permite que os sons humanos tenham o carácter de uma língua. Eles não possuem a propriedade que confere a muitos dos sons humanos — embora não a todos — o carácter de símbolos e, portanto, de uma língua. Tal como os gemidos, os suspiros e os gritos de grande dor, os sons pré-linguísticos são sinais transmitidos pelos genes que indicam a condição dos responsáveis desses sons aos seus companheiros. São, numa palavra, específicos da espécie e não específicos do grupo. Os sons que constituem o principal meio de comunicação dos seres humanos, ou seja, as diversas línguas, não são, por outro lado, específicos da espécie, mas sim específicos do grupo.

Quando os investigadores humanos conseguem moderar o seu envolvimento e ajustar as suas questões às realidades do seu mundo, descobrem-se um processo articulado sem começo indo, por exemplo, de grupos ancestrais com formas de comunicação pré-verbais dominantes até à emergência de antepassados com uma comunicação verbal predominante sem existir qualquer ruptura absoluta. No actual estágio de conhecimento, há muitos detalhes que nos escapam, mas é razoavelmente seguro admitir que, neste caso, como em tantos outros, um processo evolutivo com muitos passos intermédios atingiu, com o decurso do tempo, uma condição de funcionalidade óptima. As línguas partilham com algumas outras propriedades dos seres humanos uma das distinções únicas da espécie humana. Elas podem mudar sem que haja transformações na estrutura genética humana e, assim, podem também, potencialmente, melhorar — características que, em todas as outras espécies conhecidas, assumem a rigidez de uma forma geneticamente determinada. As alterações da sua língua, por exemplo, podem ocorrer em conjunção com uma alteração do destino do grupo sem implicarem uma alteração da sua pertença à espécie humana. As pessoas da mesma descendência que formam ou pertencem a diferentes grupos podem concluir que, sob alguns aspectos, a língua ancestral de diferentes grupos se desenvolveu de formas diferentes. A razão é óbvia. Ao contrário dos tipos pré-humanos de comunicação sonora, cuja forma dominante é determinada geneticamente e não é adquirida através da aprendizagem, as línguas como meio de comunicação têm de ser adquiridas através da aprendizagem. Os seres humanos, pela sua constituição biológica, estão preparados para a aquisição de uma língua através da aprendizagem individual a partir de uma idade muito precoce. Mas eles não são, por natureza, dotados com uma língua. Eles só estão, por natureza, dotados com a disposição para aprender uma língua com as pessoas mais velhas que os têm a seu cuidado. Este é um exemplo do entrelaçamento da maturação natural e, assim, em última instância, da evolução biológica, por um lado, com o desenvolvimento social, por outro lado.

A natureza humana apresenta uma disposição para a aprendizagem da língua que permanece latente na ausência das condições sociais necessárias

para a sua evocação. Por outras palavras, os seres humanos estão, por natureza, dotados com a possibilidade mas também com a necessidade de adquirirem de outros, através da aprendizagem, uma língua como seu principal meio de comunicação. Os hábitos dominantes do conhecimento e do pensamento fazem parecer que a distinção e a divisão conceptual, como a que existe entre os processos da evolução biológica e do desenvolvimento social, é idêntica a uma simples independência factual e à justaposição dos processos em causa. Pode, pois, parecer, inicialmente, um pouco difícil compreender que, no caso dos seres humanos, a autonomia limitada do seu desenvolvimento social em relação à natureza humana está estreitamente ligada a uma interdependência específica. O potencial natural dos seres humanos jovens só pode revelar-se através de um contacto apropriado com outros seres humanos. Sob alguns aspectos, a natureza humana e a sociedade humana, longe de serem antípodas, estão interligadas e são, assim, interdependentes. A capacidade humana de transformação sob a forma de desenvolvimento social, e sem quaisquer transformações biológicas, está baseada na constituição biológica dos seres humanos. A evolução biológica que tornou possível e necessário que os seres humanos adquirissem os seus principais meios de comunicação com os seus semelhantes através da aprendizagem individual permitiu também que estes meios de comunicação pudessem transformar-se sem transformações biológicas, que pudessem, por outras palavras, desenvolver-se.

Nas actuais discussões científicas, os termos "natureza" e "sociedade" são, por vezes, utilizados como se estes dois campos de investigação fossem exclusivos e antagónicos. A premissa implícita parece sugerir que os objectos e as condições que pertencem ao campo da natureza não podem pertencer ao campo da sociedade e vice-versa. Mas a representação destes dois campos como antagónicos é mais característica do actual estado da relação entre os grupos de cientistas especialistas que se dedicam à investigação nestes diferentes campos do que da relação factual entre os dois campos. O facto, mencionado anteriormente, de que os biólogos e os sociólogos agem, por vezes, como se fossem os tutores de territórios nacionais separados por fronteiras rigorosas, impele-os a assumirem o papel de competidores em conflito sobre as suas fronteiras mal definidas. Se algo é geneticamente determinado, considera-se, normalmente, que pertence ao domínio da biologia. Se algo é adquirido pela experiência, ou seja, pela aprendizagem, considera-se, em geral, que não se trata de um problema biológico. Mas a relação entre as espécies pré-humanas e a espécie humana tem o carácter de um processo. É uma pura ficção a expectativa de que, um dia, poderão emergir fronteiras claras e rigorosas entre as ciências biológicas e humanas comparáveis a fronteiras nacionais. Tal deixa inexplorado todo o campo intermédio entre as possíveis espécies ancestrais, mais semelhantes aos macacos, e a espécie humana e, deste modo, também permanece inexplorada a possibilidade de melhorar a compreensão do carácter distinto do desenvolvimento humano.

Para além de três ou quatro espécies de macacos, nenhum membro desta linha de descendência, com a excepção dos seres humanos, sobreviveu à luta pela sobrevivência. Os macacos sobrevivem à luta muito precariamente, enquanto os seres humanos emergem cada vez mais claramente como a espécie dominante da Terra. Mas as propriedades que permitem a sua posição no contexto da luta em curso estão longe de ser claras. Em vez de ser reveladas, elas são ocultadas por palavras do senso comum como "intelecto" ou "mente". São ocultadas também pelo desaparecimento do mundo dos seres vivos de todos os representantes dos estádios intermédios entre as espécies não humanas e a espécie humana. As contingências da luta, que permitiu que apenas os seres humanos e algumas espécies de macacos sobrevivessem, criaram uma imagem muito limitada sobre a ascendência humana. Criaram a impressão de que os antepassados imediatos e mais animalizados dos seres humanos pareciam e se comportavam como macacos. Isto levou às tentativas de ensinar a macacos jovens uma das línguas humanas, ignorando-se completamente o facto de que a comunicação através de conjuntos de símbolos socialmente padronizados constitui uma técnica de comunicação nova por comparação com os sons fixados largamente de forma genética que servem como um dos meios de comunicação dos macacos. Actualmente, não temos qualquer ideia sobre os passos evolutivos intermédios que levaram dos sons largamente inatos e específicos da espécie, que fazem parte do equipamento de comunicação conhecido dos animais, até ao equipamento biológico que permite adquirir o equipamento representacional da linguagem com o auxílio de um processo de aprendizagem pessoal. O desaparecimento no grupo das espécies vivas de todos os representantes dos estádios intermédios entre os sons mais habitualmente específicos das espécies, que ajudam as outras espécies a comunicar, e a forma humana de comunicação representacional e socialmente padronizada torna difícil conjecturar sequer sobre o modo como a nova técnica de comunicação emergiu. Esta não é certamente a única técnica nova que proporcionou aos seres humanos uma forte posição na luta pela sobrevivência. Ela sugere, no entanto, que é equívoca a imagem corrente de uma linha de descendência relativamente breve que vai de criaturas simiescas até aos seres humanos. A imensa capacidade humana para armazenar na memória e para recordar a partir dela, se necessário, as experiências pessoais, que é uma das condições para aprender a usar uma língua, exigiu, muito provavelmente, uma evolução muito mais longa e uma linha de descendência mais complicada em relação ao que se apresenta no que é hoje quase uma imagem do senso comum sobre a ascendência dos seres humanos a partir de seres que se assemelhavam às espécies vivas dos macacos.

O desaparecimento de eles intermédios não se limita, certamente, aos antepassados dos seres humanos. É uma característica comum da descendência animal. A linha de descendência dos cavalos, cujos representantes unguilados contemporâneos foram precedidos por animais de quatro patas equipadas com dedos, é um exemplo bem conhecido do desaparecimento de eles intermédios.

Os organismos dotados desta forma funcionavam melhor do que aqueles que representavam passos intermédios. Neste estágio óptimo, este processo particular suspendeu-se. Os representantes dos estádios intermédios com um valor de sobrevivência menor do que os do estágio óptimo desapareceram depois de uma luta pela sobrevivência mais ou menos longa. Para um observador recente, portanto, os representantes de um processo evolutivo pré-óptimo mas contínuo podem facilmente parecer representar um salto súbito e talvez mesmo um começo absoluto. Mas esta impressão é criada simplesmente pelo facto de que, em muitos casos, embora não necessariamente em todos, os representantes dos estádios pré-óptimos, em princípio, se extinguem no caminho para a funcionalidade óptima, logo que um processo evolutivo no seu nicho, que pode ser maior ou menor, atingiu a sua forma óptima. O desaparecimento de elos intermédios é, muito provavelmente, um aspecto frequente dos processos evolutivos. Neste contexto, o conceito de funcionalidade óptima pode contribuir para sublinhar a a circunstância de que deve ser focado não apenas o facto de que os processos evolutivos ocorrem sob certas condições, mas também o facto de que tais processos podem prosseguir, durante algum tempo, numa direcção específica e, depois, cessarem num determinado estágio. A comunicação linguística sob a forma em que a conhecemos foi, presumivelmente, um aspecto de um processo evolutivo longo e contínuo que cessou quando atingiu uma forma óptima. O que não cessou foi o desenvolvimento das línguas. A capacidade de aprender e falar uma língua é uma propriedade comum a todos os membros normais da espécie humana. Há muito que é aceite que as transformações que as sociedades humanas e os seres humanos, como parte constituinte daquelas, podem atravessar são de dois tipos claramente diferentes.

A questão de saber se o processo evolutivo da espécie humana e, mais particularmente, da sua propensão para a linguagem continua ou cessou é algo que não é necessário discutir aqui. O que merece atenção é a distinção entre o processo biológico da evolução e o desenvolvimento de qualquer língua particular. Este último não é um processo biológico. Não é uma mudança específica da espécie, mas sim especifica ao grupo, que pode ocorrer permanecendo inalteráveis todas as características biológicas dos seres humanos em questão. As línguas actuais não são suficientemente ricas para fazer justiça à ramificação e ao carácter multifacetado dos processos sociais e naturais observáveis. O próprio desenvolvimento das línguas pode servir como exemplo. A partir de uma certa fase, é um desenvolvimento, um processo não evolutivo possibilitado por uma inovação evolutiva depois, talvez, de um longo processo com um carácter simultaneamente de evolução e de desenvolvimento. O aparato vocal humano pode ilustrar esta complexidade. Faz parte de uma evolução biológica que deu lugar a um novo tipo de processo não evolutivo — um desenvolvimento da língua. No estágio actual, muitas alterações da língua são puramente sociais e não têm um carácter genético ou evolutivo. Mas podemos imaginar

uma fase anterior na qual os aspectos biológicos e sociais da evolução homínida estavam estreitamente ligados.

O processo de crescimento de uma criança pode ainda revelar traços residuais desta longa fase no processo evolutivo contínuo durante o qual a nova técnica de comunicação através de uma língua aprendida veio a prevalecer sobre a comunicação baseada, principalmente, em sinais inatos. Tal como a transformação de um girino que evolui para uma rã pode ainda conter resíduos da transformação contínua dos animais aquáticos em animais terrestres, também a transformação de um bebé humano, ainda largamente animalizado, comunicando através de sinais não verbais inatos, num ser humano emergente capaz de aprender a comunicar através de uma língua é um processo contínuo contendo, talvez, resíduos da humanização evolutiva dos animais.

Uma transformação evolutiva é, por vezes, representada como um processo em linha recta. Pode ser esse o caso, mas não sempre. Um processo evolutivo contínuo pode resultar na emergência de uma estrutura biológica inteiramente nova e de uma nova forma de viver, tal como nos casos dos animais marítimos que evoluíram para animais terrestres e dos répteis para pássaros. A distinção aqui introduzida entre a evolução biológica e o desenvolvimento social é um outro exemplo. O carácter de desenvolvimento das transformações não se limita às línguas. Tudo o que é social está sujeito a transformações com um carácter de desenvolvimento. Mas, actualmente, os dois tipos de processos, da evolução e do desenvolvimento, não são, do ponto de vista conceptual, distinguidos com clareza. Pode falar-se de uma irrupção no sentido de uma nova estrutura, mas o aparente carácter súbito e a descontinuidade das inovações evolutivas pode dever-se, simplesmente, como foi anteriormente referido, ao desaparecimento de estádios intermédios após a emergência como competidor, no mesmo contexto, de um organismo que funcionava melhor. É possível que a transição dos antepassados mais simiescos para os seres humanos seja um processo deste tipo. O desaparecimento dos elos intermédios pode dissimular, facilmente, a dimensão da inovação biológica representada pelos seres humanos se eles forem, na sua própria imaginação, comparados com antepassados semelhantes aos macacos.

Uma das características inovadoras mais notáveis que distingue os seres humanos dos macacos é o facto de que, no caso das sociedades e das comunicações dos macacos, as formas geneticamente determinadas ainda prevalecem sobre as variações locais adquiridas através da aprendizagem. No caso dos seres humanos, as últimas alcançaram, inequivocamente, um predomínio sobre as primeiras. As sociedades humanas e as línguas humanas podem mudar até um grau que é inacessível às sociedades e aos meios de comunicação dos macacos. A estrutura destes é ainda largamente fixada de forma genética ou, em outros termos, específica da espécie. No caso das sociedades e das línguas humanas, a maleabilidade e a aptidão para mudar tornaram-se de tal modo significativas que, no período de vida biológico da mesma espécie, podem

ocorrer transformações importantes da vida social e, assim, também das línguas. As sociedades humanas, tal como as línguas humanas, podem ser objecto de processos que estão ainda largamente bloqueados no caso dos macacos. Seria útil se fosse possível obter um acordo sobre os diferentes termos aplicados ao tipo de processos através dos quais os seres humanos emergiram como espécie, tal como as diversas espécies de macacos, e aos processos que só as sociedades humanas podem atravessar, que são de um carácter não evolutivo e que podem ocorrer apenas no interior da mesma espécie. A minha sugestão é, repetindo-me, reservar o termo "evolução" para processos do primeiro tipo, para processos biológicos dependentes da estrutura dos genes, e reservar o termo "desenvolvimento" para processos de um tipo não evolutivo que só os grupos de seres humanos podem atravessar, mas não os grupos de macacos. Foi um processo evolutivo extraordinário resultando não só no melhoramento da mesma técnica biológica, mas também na emergência de estruturas inteiramente novas. O caso dos animais terrestres, dotados de pulmões, que emergiram a partir de animais marítimos dotados de guelras, que respiravam na água, é um exemplo. A transformação de criaturas simiescas, que comunicavam através de sinais principalmente específicos da espécie, em seres humanos, que comunicam sobretudo através de línguas aprendidas e específicas do grupo, é um outro exemplo. O processo inovativo pode ter decorrido ao longo de muitos milhares, talvez mesmo de milhões de anos. Como em outros casos, os representantes dos estádios intermédios desapareceram generalizadamente. Em qualquer estádio, a emergência de um equipamento biológico com um valor de sobrevivência superior levou, provavelmente, à extinção de espécies próximas que não possuíam este equipamento.

A evolução das estruturas biológicas não necessitou também, para ser garantida a aprendizagem da comunicação verbal, de destruir totalmente os meios de comunicação pré-verbal. Exemplos desta, como os sorrisos, os gemidos e os gritos de dor, detêm ainda uma função activa nas relações humanas de comunicação. Mas é uma função auxiliar. Estes sinais espontâneos vieram também, em alguns casos como no do sorriso, a ficar sob o deliberado controlo de uma pessoa. Podem ser os descendentes de um padrão de reacção exclusivamente automática que se tornou parcialmente controlável através da deliberação de uma pessoa. Em geral, no entanto, os padrões remanescentes da reacção pré-verbal dos seres humanos desempenham o papel de suportes da forma humana de comunicação principal através de símbolos verbais que são específicos do grupo e não específicos da espécie e que só podem ser adquiridos através da aprendizagem.

A dificuldade que se pode ter em compreender a emergência de estruturas inteiramente novas a partir do interior de um processo contínuo deve-se, em certa medida, ao facto de o nosso actual modo de pensamento, a estrutura das nossas categorias, estar orientado para distâncias de tempo relativamente curtas. O período de tempo relativamente breve de uma vida humana parece

servir como o principal quadro de referência das pessoas. As distâncias de tempo de muitos milhares ou muitos milhões de anos podem exceder a imaginação de uma pessoa. No entanto, as distâncias de tempo dessa ordem constituem o quadro de referência indispensável de muitas transformações evolutivas. A compatibilidade da inovação estrutural e da continuidade processual permanece incompreensível se as mudanças estruturais não forem inseridas em distâncias de tempo desta ordem superior. A evocação deste tipo de distância de tempo não é, além disso, uma especulação inútil e sem relevância para os seres humanos. Sem uma referência a este tipo de distância de tempo, os seres humanos não podem compreender-se correctamente a si próprios. Sem ela, a sua auto-imagem permanecerá, possivelmente, aprisionada na batalha entre os defensores de duas alternativas igualmente infundadas.

Uma delas, defendida pelos biólogos, é a visão de que os seres humanos são animais à semelhança de outras criaturas animais. Ela justifica a transferência para o caso dos seres humanos de conclusões retiradas de experiências com animais e legitima a biologia como a ciência humana básica. Implica um processo evolutivo numa linha recta, talvez numa linha de avanço constante. A segunda alternativa postula, explicitamente ou não, uma descontinuidade ontológica do processo evolutivo. Os seus defensores podem aceitar ou não a teoria da evolução e a evidência que a fundamenta. Seja como for, eles falam e pensam de uma forma que sugere um mundo dual dividido em dois modos de existência tal como o corpo e a mente. De acordo com esta visão, os seres humanos originaram-se, parcial ou integralmente, em completa independência face ao processo evolutivo. Esta concepção implica, em outros termos, uma descontinuidade absoluta entre os animais e certos aspectos dos seres humanos como a alma e a razão. Sem referência à escala temporal exigida pelas mudanças evolutivas, é difícil compreender que os seres humanos emergiram a partir de antepassados animais e, no entanto, são, sob alguns aspectos, singulares e diferentes de qualquer outro animal da terra. Além disso, as suas propriedades singulares emergem a partir da sua herança animal e estão nela plenamente integradas.

A comunicação através de uma das muitas línguas é uma destas propriedades humanas singulares. Em comparação com a forma dominante de comunicação de outras espécies, o potencial biológico para a aprendizagem de uma língua que os seres humanos possuem é bastante maleável. O carácter multifacetado das línguas humanas é um testemunho. A fluidez das línguas humanas contrasta marcadamente com a comparativa rigidez de todas as formas de comunicação animal que são, geralmente, as mesmas para toda uma espécie, com variações específicas aos grupos relativamente reduzidas. Há outros exemplos da singularidade humana. No ensaio *The Uniqueness of Man*,<sup>1</sup> o biólogo

1 Julian Huxley (1941) *The Uniqueness of Man*. Londres.

inglês Julian Huxley coligiu-as todas. Porém, falta na sua lista uma das características distintivas mais relevantes dos seres humanos, tal como, geralmente, acontece nas discussões sobre a singularidade humana. A omissão é sintomática da condição actual das ciências sociais. A maleabilidade atrás referida como uma característica das línguas não se limita aos meios de comunicação humana. Aplica-se, em geral, às sociedades humanas. As sociedades animais estão, por regra, fixadas muito rigidamente em moldes específicos das espécies. A vida de grupo dos gorilas segue um padrão diferente da dos chimpanzés ou dos gibões. Podem ser observadas variações locais, mas o padrão básico da vida de grupo de uma espécie varia apenas segundo uma amplitude muito reduzida. Não é possível observar, entre os animais, mudanças de uma dimensão comparável àquelas que existem entre uma estrutura feudal e uma estrutura capitalista ou entre uma monarquia absoluta e uma república multi-partidária num período de tempo de algumas centenas de anos ou de até menos. O crescimento e a decadência social, uma longa linha de integração de um nível para outro, da tribo para o império e do império para a desintegração feudal, podem ser observados num período de tempo que é breve em termos de evolução biológica. Tudo isto são, de facto, exemplos da mudança social no interior da mesma espécie, a do *homo sapiens*. As grandes mudanças das sociedades animais têm uma fundamentação biológica; são sinais de mudanças genéticas. No caso das sociedades humanas, uma grande mudança social, como a da tribo para o império, pode ocorrer sem qualquer mudança biológica. Os representantes de diferentes estádios do desenvolvimento social podem entrecruzar-se. E, no entanto, termos como evolucionismo são, muitas vezes, usados, indiscriminadamente, para referir a evolução biológica e o desenvolvimento social. O carácter distintivo da comunicação humana, sob a forma da fala, comparado com as formas pré-humanas centra-se, como já indiquei, na sua função representacional. Mas esta função está intimamente ligada a outras características da singularidade dos seres humanos. Elas não são encontradas entre os macacos e outros mamíferos. Irei abordá-las brevemente, de uma forma preliminar, reservando um tratamento mais extenso para uma parte posterior do texto. Os seres humanos são capazes de transmitir conhecimento de geração para geração não só através do exemplo presenciado, mas também, e sobretudo, através de símbolos que não precisam de estar, necessariamente, ligados a qualquer tempo particular. Eles podem, assim, transmitir de geração para geração experiências ou, por outras palavras, conhecimento que antes era intransmissível, simplesmente porque não existia um meio de comunicação uniformemente reconhecido que podia ser adquirido através da aprendizagem. Esta é outra característica distintiva da forma de comunicação humana. As línguas permitem aos seres humanos transmitirem conhecimento de uma geração para outra e, assim, possibilitam o crescimento do conhecimento humano. Nenhuma outra espécie animal possui um meio natural para o aumento do conhecimento.

A distinção conceptual clara entre a evolução biológica e o desenvolvimento social, que foi aqui feita com alguma ênfase, pode parecer óbvia. No entanto, uma parte considerável dos dados sobre os quais assenta esta distinção são bastante recentes. No século XIX, era muito mais difícil descobrir os dados significativos e seleccionar os critérios relevantes que possibilitam uma distinção clara entre os dois processos. Além disso, era ainda muito forte a tendência para atribuir ambos os tipos de processos à natureza benevolente que actuaria sempre de acordo com as necessidades e os desejos humanos. O desapontamento traumático causado pela crença num progresso natural ainda não tinha ocorrido. Ocorreu e abriu o caminho para o reconhecimento da diferença entre os processos sociais e naturais. Levou algum tempo, e levará ainda algum tempo, até ser claramente admitido que a ordem social é uma ordem *sui generis*. Aqui, finalmente, podemos entrever o significado pleno do reconhecimento de que os seres humanos, embora, sem dúvida, de ascendência animal, não são, simplesmente, animais tal como qualquer outro animal, e que o processo evolutivo contínuo produziu, sob a forma dos seres humanos, algo de novo e único.

O reconhecimento deste facto tem influência sobre o estatuto das ciências sociais. Fornece uma fundamentação sólida para a pretensão das ciências sociais a uma autonomia relativa face às ciências biológicas e, portanto, às ciências naturais. A herança animal dos seres humanos constitui um laço sólido entre as ciências sociais e as ciências biológicas. As últimas não podem legitimar a sua própria existência como um grupo de ciências relativamente autónomas sem qualquer referência ao processo da evolução, mas este processo dá, ele próprio, origem a um processo de tipo diferente, a um processo social que não envolve mudanças evolutivas de tipo genético, ou seja, a um processo que envolve a espécie humana. A natureza fornece a matriz, mas a matriz permite transformações sem limites precisos. A multiplicidade das línguas específicas aos grupos é um exemplo da maleabilidade da matriz. A multiplicidade das sociedades humanas com diferentes estruturas, que emergem umas a partir das outras numa ordem sequencial, sob a forma de um desenvolvimento, é um outro exemplo. Em contraste com a ordem da evolução, a ordem do desenvolvimento é, de uma forma qualificada, reversível. Sendo produtos da evolução, os mamíferos que se reajustaram a uma vida no mar não se transformam em peixes que respiram na água. Eles mantêm-se como mamíferos que respiram no ar. Por outro lado, os Estados e outros representantes de um estádio relativamente recente do desenvolvimento social que, por uma ou outra razão, entram em declínio, podem transformar-se em unidades sociais próprias de um estádio de desenvolvimento anterior. A sua viagem de desintegração não os conduz, de forma inevitável, a uma condição rigorosamente idêntica àquela de onde provieram. É improvável que um Estado em desintegração regresse a uma condição tribal. Um Estado em desintegração pode reter algumas das características da condição estatal. Em vez de se transformar num conjunto de tribos,

o Estado em desintegração pode, por exemplo, transformar-se num grupo de unidades sociais maiores ou menores de tipo feudal. Os indivíduos com capacidade de liderança militar podem alcançar o controlo sobre um território mais ou menos grande, dotado talvez de rios e de outros marcos fronteiriços que favorecem a defesa. Há muitos aspectos da desintegração social, demasiados mesmo, a serem discutidos neste contexto.

A comunicação através de línguas específicas aos grupos é um exemplo das estruturas humanas singulares que emergiram no interior de um processo evolutivo contínuo. Intimamente associada a esta, há uma outra propriedade humana distinta, que emergiu com o processo evolutivo: o uso dos sons como meio de comunicação. Neste caso também, os seres humanos estão inseridos numa longa linha de sucessão que tem como antepassados seres animais. Mas, ao mesmo tempo, a forma como utilizam os sons como meio de comunicação difere radicalmente da forma como os animais utilizam, para este efeito, sons inatos. Em contraste com as línguas humanas, os sons animais são não só específicos das espécies, mas podem ser também utilizados de uma forma que é radicalmente diferente da forma como os animais utilizam os sons como meios de comunicação. Os sons de uma língua — mesmo se são semelhantes aos sons produzidos pelos animais — utilizados como meios de comunicação e o modo como eles desempenham esta função, ou seja, a técnica humana de comunicação, são diferentes do modo como os animais utilizam os sons como meios de comunicação. Os sons animais utilizados como uma espécie de língua não possuem a característica de auto-distanciamento que é própria das línguas humanas. A sua principal função é indicar a condição momentânea do animal, a sua condição presente no tempo e no espaço. Está intimamente ligada ao presente imediato. Eles partilham esta função com alguns sons humanos pré-verbais. À semelhança dos gemidos, dos suspiros, dos grandes gritos de dor, os sons animais indicam a posição de um organismo, embora possam incluir variações obtidas pela aprendizagem. A substância dos sinais que os animais transmitem uns aos outros não é adquirida, mas sim geneticamente determinada. Além disso, em geral, os sinais sonoros que os animais transmitem entre si estão estreitamente ligados a outros movimentos corporais que funcionam como sinais. A técnica que os seres humanos utilizam sob a forma das suas línguas, como se pode observar, é muito diferente da comunicação animal através de sons. Não é necessário colocar em dúvida o facto de os primeiros descendentes dos segundos. Esse é, precisamente, o problema que encontramos aqui. Ele merece ser apresentado com clareza. O problema é o modo como um processo evolutivo contínuo pode resultar em algo completamente novo e sem precedentes.

Voltarei, mais tarde, à questão das características singulares das línguas humanas. No actual estágio de conhecimento, não é possível explicar a génese da forma de comunicação humana. É difícil imaginar as modalidades pelas quais a comunicação através de sinais sonoros mais ou menos inatos se trans-

formou numa comunicação através de símbolos socialmente padronizados. É, em todo o caso, importante ver com clareza o problema suscitado pela comunicação linguística humana, embora não seja possível resolvê-lo. Será suficiente indicar a singularidade biológica da comunicação humana através de línguas que são mutáveis. Muito provavelmente, a distância evolutiva entre os antepassados animalizados da humanidade e a espécie humana foi consideravelmente maior do que, em geral, se admite quando é referida a ascendência animal dos seres humanos. Além disso, o carácter e a função dos sons humanos, que nós designamos como linguagem, enquanto representação simbólica dos factos e das funções de um mundo realmente existente, é apenas um dos diversos aspectos distintamente únicos da comunicação humana. Está ligado a uma outra característica única dos métodos humanos de comunicação, a sua mutabilidade, o facto surpreendente de que a língua de qualquer grupo humano particular pode mudar sem quaisquer transformações reconhecíveis na constituição genética dos seus membros. O inglês do século XVIII não é rigorosamente idêntico ao inglês do século XX; nem ao americano do século XX, embora seja inegável o facto de este descender do inglês. Encontramos aqui um conjunto de características singulares que distinguem as sociedades humanas das sociedades de outras espécies. Não só a amplitude das transformações que os sinais sonoros dos gorilas podem atravessar é menor em comparação com as dos seres humanos, mas também a amplitude das transformações de toda a sua vida social. Os gorilas associam-se entre si segundo formas que são caracteristicamente diferentes das dos chimpanzés ou dos gibões.

Em termos biológicos, o facto de as sociedades humanas poderem mudar a sua estrutura independentemente de quaisquer transformações genéticas reconhecíveis entre os seus membros é uma singularidade surpreendente. Elas podem mudar a sua estrutura num período de tempo que seria considerado como excessivamente breve no caso das transformações genéticas de uma espécie. As grandes transformações na estrutura social, como as da urbanização ou da industrialização, ocorreram num período de poucas centenas de anos. Talvez só quando comparamos a relativa maleabilidade das sociedades humanas com a relativa rigidez e imutabilidade das sociedades animais nos apercebemos de todo o significado do problema com que deparamos aqui. As sociedades animais podem atravessar transformações evolutivas, mas não desenvolvimento social. Não só as línguas dos seres humanos, mas também toda a estrutura das suas sociedades podem ser objecto de desenvolvimento social. Tornou-se usual considerar a produção de instrumentos como uma das características distintivas dos seres humanos. É, porém, muito menos frequente considerar como uma característica humana distintiva o facto de os seres humanos poderem não só usar mas também transformar os seus instrumentos. Numa palavra, o desenvolvimento do seu equipamento de instrumentos é muito raramente entendido como um sintoma da sua singularidade. Em geral, pode afirmar-se que um dos atributos biológicos da espécie humana é a sua

grande capacidade para mudar o seu modo de vida. Talvez o seu aspecto mais básico seja a capacidade quase ilimitada dos grupos humanos para absorver, armazenar e digerir experiências novas sob a forma de símbolos. É importante prestar atenção não só ao facto de os padrões sonoros humanos, que são socialmente estabelecidos como símbolos de objectos ou de funções específicas, poderem servir os seres humanos, mas também o facto de o aparato vocal humano, incluindo o seu equipamento neural, admitir facilmente extensões e transformações dos fundos preexistentes de padrões sonoros. É difícil imaginar que as inovações dos grupos humanos possam servir a sua função no caso de os membros do grupo não poderem comunicar acerca dela através de alterações adequadas no seu equipamento simbólico. Os seres humanos estão biologicamente aptos a mudar a forma da sua vida. Em virtude dos seus atributos evolutivos, eles podem desenvolver-se socialmente.

Por meio das línguas, os seres humanos podem comunicar e transmitir conhecimento de uma geração para outra. Uma língua é composta por padrões sonoros que, numa dada sociedade, são produzidos e considerados como símbolos de um aspecto específico do mundo humano. Assim, o padrão sonoro *table* é para os indivíduos que falam inglês um símbolo de uma peça de mobiliário específica. Num estágio de desenvolvimento posterior, foram acrescentados símbolos primariamente orais e auditivos e símbolos visuais, escritos ou impressos como os que está a ler neste momento. Nos esquemas contemporâneos de classificação, as línguas são, muitas vezes, registadas como aspectos da cultura. De acordo com as formas actuais de falar e pensar, a cultura pode, no entanto, ser facilmente considerada como uma não-natureza ou até mesmo como uma anti-natureza. O exemplo das línguas mostra que este entendimento está errado. Os seres humanos estão, por natureza, especificamente equipados para produzir e compreender os símbolos sonoros de uma língua. O seu aparato vocal é um dispositivo técnico natural de uma grande flexibilidade. O mesmo aparato físico pode, virtualmente, produzir as mil e uma línguas que apareceram e desapareceram desde o tempo de Adão e Eva.

Durante a fase inicial do seu processo de crescimento, a criança desenvolve o equipamento neural e motor necessário para realizar trocas linguísticas com outros seres humanos. Porém, os processos de crescimento e de maturação específicos da espécie proporcionam à criança apenas o potencial para falar e para que outros seres humanos falem com ela. À semelhança do que sucede com uma estação de rádio que iniciou as suas emissões, o aparato vocal e auditivo da criança está preparado para ser usado. Ao contrário de uma estação de rádio, a criança tem de percorrer um processo de aprendizagem. Tem de percorrer um processo de aprendizagem a fim de activar o seu potencial de comunicação. Este equipamento de maturação específico da espécie permanecerá latente e, provavelmente, inutilizável, a menos que a criança adquira, através de trocas activas e da memorização, o uso de uma língua específica ao grupo — a língua falada pelas pessoas mais velhas que educam a criança. Para se tornar operativo, o equipamento orgânico da criança tem de ser estandardizado pelos padrões sonoros articulados de uma língua falada por outros seres humanos. Ou seja, o conjunto particular de símbolos sonoros que serão regis-

tados, em primeiro lugar, no córtex cerebral e no aparato vocal em desenvolvimento da criança dependem da língua da sociedade em que a criança cresce. Desde o princípio, os processos da natureza e da cultura estão interligados. A condição física que permite aos seres humanos comunicarem entre si através de uma língua não tem paralelos no reino animal no que se refere à riqueza e à diversidade das combinações sonoras que um ser humano pode produzir.

A natureza humana, como referi anteriormente, fornece apenas o potencial para reproduzir a rede de padrões sonoros de uma determinada língua e para compreender os dados que eles simbolicamente representam. Para adquirir uma língua, é necessário activar o potencial linguístico que faz parte da herança genética de um ser humano. Muito provavelmente, ele precisa de ser activado no momento certo do processo de maturação de uma criança. Além da sua língua, as crianças adquirem, inevitavelmente, partes do fundo de conhecimento da sociedade em que crescem, as quais se interligam, de forma sistemática, com o conhecimento que pode ser adquirido através da própria experiência. O conhecimento adquirido por uma criança a partir da sua experiência pessoal e o conhecimento que faz parte do fundo social de conhecimento tendem a ficar intimamente ligados, tornando-se difícil distingui-los. Desde os primeiros dias, portanto, toda a experiência individual tem um aspecto linguístico. Os seres humanos integram-se num universo de conhecimento que resulta das experiências de muitas outras pessoas. As experiências pessoais são impregnadas por este conhecimento. Um indivíduo integra-se neste universo através da aprendizagem do núcleo central de uma língua, pela apropriação de determinadas formas das frases ou das palavras. Como é que a aquisição de uma língua pode permitir a entrada de um neófito na dimensão de conhecimento do universo? É importante reflectir sobre o modo de existência das línguas e as suas relações com o que simbolicamente representam.

Assim, por natureza, um ser humano está preparado para a vida em companhia de outros com os quais pode comunicar, está preparado para a vida em sociedade. A criança tem de realizar um esforço individual para reproduzir os padrões sonoros usados pelas pessoas mais velhas nas suas diversas comunicações. A criança tem de lembrar-se do que estes padrões sonoros representam simbolicamente ou, como gostamos de dizer de uma forma um pouco mais enigmática, do que estes padrões sonoros "significam", e usar os símbolos sonoros recordados de uma forma "correcta", isto é, da forma estandardizada na sociedade dos adultos. Assim, a disposição para aprender uma língua é uma propriedade comum aos seres humanos; é específica à espécie. Mas esta disposição biológica permite uma grande variabilidade tanto dos próprios padrões sonoros como de tudo o que eles representam simbolicamente, pelo que a língua de um grupo humano pode ser completamente incompreensível para outro grupo. Por isso, a língua específica realmente aprendida por uma criança não é específica da espécie, não é predeterminada pela natureza humana, mas sim específica à sociedade, ou seja, é predeterminada pelo grupo social em que

uma criança se desenvolve. Ao aprender um aspecto do social, as crianças individualizam esse aspecto. Ao mesmo tempo, através deste processo de aprendizagem, elas têm acesso aos processos de comunicação de uma sociedade específica. A dimensão da preparação para a vida em sociedade, que é conferida aos seres humanos pela sua própria natureza, pode ser avaliada pelo facto de que um ser humano que, por uma qualquer razão, não consegue adquirir uma língua no momento certo e, assim, não pode comunicar ou comunicar plenamente com outras pessoas, não é considerado um ser humano no sentido pleno da palavra.

Uma apreciação breve da forma como as crianças adquirem uma língua, permite-nos, assim, obter informações que colocam em causa a tendência analítica unilateral que domina a nossa forma de falar e pensar. Conceitos como "natureza", "cultura" e "sociedade" são exemplos elucidativos da tendência a considerar como entidades separadas, a um nível elevado de síntese, campos de problemas representados simbolicamente por substantivos diferentes envolvidos pela aura nebulosa dos tons ideológicos. Eles são utilizados, generalizadamente, como se fossem referências a aspectos do mundo que existem de uma forma separada. Assim, pode, por exemplo, perguntar-se se a linguagem é um aspecto da natureza ou um aspecto da cultura. Os defensores desta espécie de *apartheid* intelectual podem discutir, infatigavelmente, este tipo de problemas contrastados sem nunca examinarem a relação entre o que eles consideram que existe de uma forma separada. Não é difícil encontrar dados que suportam a interrelação entre a "natureza" e a "cultura" se investigarmos, ainda que de forma breve, o modo como as crianças adquirem a sua primeira língua. Porém, actualmente, o interesse principal dirige-se para questões do tipo ou...ou... As questões sobre a relação ou, por outras palavras, as questões de síntese podem, comparativamente, ser consideradas como marginais, como questões de pouco valor cognitivo. No entanto, as influências da natureza ou da sociedade não estão totalmente ausentes em nenhum momento dos processos de aquisição e de utilização da linguagem.

Podemos ser tentados a falar de um casamento da natureza e da sociedade ou mesmo da natureza e da cultura se considerarmos a aquisição da primeira língua pelas crianças. Mas tal não faria justiça aos factos, porque esta afirmação implica que, num determinado período da vida de uma pessoa, a natureza humana e a sociedade humana existem de forma separada e que, num dado momento, elas começam a interagir. Não há nenhum momento da vida das pessoas que comunicam por meio de uma língua em que a sua existência natural esteja em suspenso, embora não possamos fazer justiça aos factos diagnosticando a linguagem simplesmente como uma propriedade da natureza humana. Este breve exame mostra o carácter vago e ambíguo que marca a utilização de conceitos como a natureza humana e, aliás, a própria cultura. O termo "natureza" é hoje, muitas vezes, utilizado com um forte acento nos níveis físicos da natureza, o que constitui uma notável desvalorização do biológico e



um uso puramente especulativo das características únicas da espécie humana. Como resultado, a ênfase nos aspectos naturais das línguas humanas é, muitas vezes, rejeitada como materialista. Neste caso, o termo "natureza" é simplesmente identificado com o campo de problemas das ciências físicas. Tal como a cultura, a sociedade é hoje também, com frequência, considerada como ontologicamente divorciada da natureza ou mesmo decididamente antagónica. No mínimo, o potencial humano biológico para aprender uma língua pode indicar que esta perspectiva constitui também um erro.

Muitos animais estão biologicamente equipados para comunicar através de padrões sonoros. Apenas no caso dos seres humanos, os padrões sonoros que servem como meio de comunicação assumem o carácter de línguas, ou seja, de símbolos sociais que não fazem parte do seu equipamento biológico e que têm de ser aprendidos individualmente por cada membro de um grupo. Mesmo entre os macacos, que são os nossos parentes vivos mais próximos entre os animais, cada membro individual está biologicamente equipado com uma armadura razoavelmente extensa de padrões sonoros inatos. Eles podem ser modificados pela aprendizagem e, assim, variar até certo ponto de grupo para grupo, mas tal não é nunca suficiente para ameaçar a predominância dos padrões sonoros não aprendidos, que são partilhados por todos os membros de uma espécie, sobre as variações locais adquiridas através da aprendizagem individual. No caso dos seres humanos, o processo evolutivo tomou uma nova orientação. Pela primeira vez no seu decurso, o equilíbrio entre padrões sonoros aprendidos e não aprendidos foi revertido em benefício dos primeiros. Os padrões sonoros aprendidos adquiriram um papel dominante e os padrões sonoros não aprendidos e, em geral, os sinais não aprendidos assumiram um papel subsidiário. Uma das características distintivas da rede de padrões sonoros humanos que nós designamos como línguas é o facto de só a capacidade para produzir padrões sonoros aprendidos, e não os padrões em si próprios, ser geneticamente fixada. Os padrões sonoros das línguas que servem os seres humanos como o seu principal meio de comunicação têm de ser adquiridos através da aprendizagem. Eles não são específicos da espécie. São três os aspectos que distinguem os padrões sonoros dominantes dos seres humanos, as suas línguas, dos sistemas de sinais dominantes em outros seres vivos: (a) têm de ser adquiridos através da aprendizagem; (b) podem variar de uma sociedade para outra; e (c) podem variar no tempo no interior de uma mesma sociedade.

Um dos factores básicos que permitem caracterizar os padrões sonoros das línguas como símbolos é o facto de os padrões sonoros dominantes, através dos quais as pessoas comunicam entre si, terem de ser adquiridos através da aprendizagem e não formarem parte de um conjunto de sinais geralmente não aprendidos que servem como o principal meio de comunicação dos animais. A expressão não significa que os padrões sonoros simbolizadores se assemelham aos objectos ou às funções que eles simbolizam. Os padrões sonoros da língua

representam dados, mas eles não são semelhantes a estes. Tomemos, por exemplo, o padrão sonoro *star*. Onde o inglês é falado, ele representa os conhecidos objectos luminosos do céu nocturno. Mas o padrão sonoro *star* é completamente diferente destes objectos. O facto de representar estes objectos baseia-se exclusivamente numa tradição social. Se não fosse esta tradição, poderíamos considerar completamente arbitrário o vínculo que liga a combinação sonora *star* a objectos cósmicos específicos. Na verdade, entre os utilizadores da língua francesa, um padrão sonoro absolutamente diferente, o de *étoile*, serve como símbolo comunicativo destes objectos. O mesmo acontece com o padrão sonoro *Stern* nos grupos que falam o alemão. As pessoas que são educadas, desde muito jovens, num país com uma língua unificada podem vir a considerar que um padrão sonoro que representa simbolicamente determinados dados está ligado por uma necessidade natural aos próprios dados. De facto, esta necessidade — e, portanto, a força vinculativa que os padrões sonoros de uma língua têm em relação ao membro individual de uma tribo ou de um país onde uma determinada língua predomina — tem um carácter inteiramente social e humano. Os seres humanos não poderiam comunicar entre si se não estivessem habituados a utilizar os mesmos padrões sonoros como símbolos dos mesmos dados.

Encontramos aqui um dos factos que sublinha o carácter infundado da tradição dominante que leva a crer que a natureza humana e a sociedade humana e, portanto, também a natureza e a cultura pertencem a mundos ontologicamente diferentes que, por assim dizer, existem independentemente um do outro. De facto, temos boas razões para afirmar que as línguas são um dos principais caminhos que ligam a natureza e a sociedade ou a cultura. Toda a criança saudável atravessa um processo de maturação geneticamente predeterminado, isto é, natural, que, a partir de uma certa fase, cria uma disposição para aprender a comunicar com outros seres humanos através dos padrões sonoros específicos de uma língua. O equipamento neural, motor e sensorial da criança está preparado tanto para a emissão de mensagens como para a recepção de mensagens de outros através de ondas sonoras articuladas. Estas ondas sonoras são dados naturais ou, como algumas vezes dizemos, dados físicos. A sua articulação, que lhes confere a forma de linguagem através do aparato vocal e auditivo em desenvolvimento, é produzida e determinada socialmente.

Os modos de existência natural e social dos seres humanos, tal como os modos de existência social e individual, são inseparáveis; estão estreitamente ligados. A sua interdependência deve-se à inventividade técnica aleatória e não planeada do processo evolutivo. O tipo humano de comunicação através das línguas baseia-se numa interligação única de um processo de maturação biológica não aprendida com um processo de aprendizagem individual e social. No caso dos animais, em que os padrões geneticamente fixados — e, portanto, específicos da espécie e não aprendidos — predominam sobre os padrões

aprendidos de associação e de comunicação, a ligação entre a natureza e a sociedade não é um problema. As sociedades que as formigas, os elefantes ou os chimpanzés constituem, exceptuando adaptações menores a condições locais diferentes, são sempre idênticas. São específicas das espécies, só podem mudar quando a constituição biológica, ou seja, a natureza dos organismos em causa, é objecto de transformações. Para o observador interessado, o problema manifestado pela ligação entre a natureza e a sociedade é diferente no caso humano, porque, entre outros aspectos, as sociedades humanas tal como as línguas humanas podem mudar muito drasticamente sem qualquer transformação genética da espécie humana. A solução para o problema parece ser difícil porque hábitos enraizados de pensamento e, em particular, o hábito de ordenar o mundo, segundo uma velha receita filosófica e do senso comum, em categorias polarizadas e desarticuladas como a natureza e a cultura, impedem, frequentemente, os observadores de descobrirem o óbvio.

As línguas humanas são, em geral, estudadas como partes especializadas, divorciadas dos seres humanos e, assim, da possibilidade de reconhecer as características estruturais que distinguem o principal modo de comunicação humana através da linguagem face ao modo de comunicação animal dominante que se baseia em conjuntos de sinais sobretudo inatos sob a forma quer de padrões sonoros específicos quer de movimentos corporais. As línguas são formadas, sem dúvida, por palavras desarticuladas. No entanto, elas têm a capacidade de representar tanto articulações como desarticulações. Podemos, facilmente, ignorar o facto óbvio de que as línguas são compostas por padrões sonoros que transportam mensagens das pessoas e para as pessoas e que são produzidos e recebidos através de estruturas orgânicas específicas da espécie humana que podem produzir símbolos tanto de articulação como de desarticulação. A fim de se tornarem funcionais, estas estruturas têm de ser activadas e padronizadas, durante a primeira infância, através de um processo de aprendizagem. Em todos os grupos humanos que partilham uma língua comum, há um vasto corpo de padrões sonoros interligáveis, ou seja, formas de discurso, que foram socialmente estandardizados como símbolos de objectos, funções, acontecimentos e outros dados específicos sobre os quais os membros desses grupos podem querer comunicar entre si. Sem esta estandardização social de padrões sonoros específicos como símbolos de todos os aspectos do mundo cuja experiência é para eles relevante, os seres humanos não poderiam comunicar ou só poderiam comunicar através de resíduos atenuados de um estágio evolutivo anterior que eles ainda possuem, isto é, através de formas de comunicação sobretudo inatas e situacionais como os gemidos, o riso e os gritos de dor. Estas últimas são comuns a toda a espécie humana. São produzidas por pessoas de forma mais ou menos espontânea em situações específicas. As primeiras, ou seja, a comunicação através dos padrões sonoros aprendidos de uma língua, são também uma característica de toda a espécie. Mas os padrões sonoros e as línguas em si próprios não são.

As línguas obedecem à divisão da humanidade numa diversidade de unidades de sobrevivência de maior ou menor dimensão, passadas ou presentes. Muitas possuem a sua própria rede de padrões sonoros de comunicação que são, muitas vezes, completamente incompreensíveis para os membros de outros grupos humanos. Assim, a par de frequentes resíduos atenuados de um tipo de comunicação mais animalizada e pré-linguística, os seres humanos possuem uma capacidade para comunicar através de uma língua que é única, algo que os animais não possuem e que representa um estágio de evolução pós-animal. Por isso, os seres humanos podem descobrir na sua própria pessoa os sinais do processo evolutivo. A tradição habituou as pessoas a pensarem e a falarem sobre a relação entre os animais e os seres humanos como se ambos os termos se referissem a uma condição ontológica mais ou menos estática. É uma espécie de *a priori* tradicional; exerce uma pressão muito forte para a relação entre os animais e os seres humanos ser entendida quer como uma identidade total quer como uma discrepância total. Como resultado, uma resposta clara ao problema da relação entre animais e seres humanos apresenta dificuldades aparentemente insuperáveis. Somos remetidos para respostas em termos de um estático ou...ou... Parece haver apenas uma opção entre a redução em bloco da condição humana à condição animal ou a um modo de existência parcial ou totalmente divorciado do modo de existência dos animais. Muitas concepções dualistas tradicionais, como a divisão do mundo humano em natureza e cultura ou em corpo e mente, representam a segunda alternativa. A mente, a cultura e, aliás, a linguagem não possuem, neste caso, um estatuto ontológico, não estão ancoradas no mundo observável. São deixadas, por assim dizer, a pairar no ar. As duas alternativas, o reducionismo biologista e a elevação dos seres humanos a uma posição ontológica exterior ao universo natural, baseiam-se numa concepção estática de condições que podem ser, adequadamente, consideradas como estádios de um processo contínuo. Por outras palavras, os seres humanos constituem a irrupção de um novo nível no processo evolutivo. "Pós-animal" é a palavra apropriada. Embora descendendo dos animais, os seres humanos estão equipados, por natureza, com faculdades que só eles possuem na comunidade viva da Terra.

Podemos comparar esta transformação, embora com algumas reservas, com a transição entre o nível dos répteis e o nível das aves. Neste caso, a transformação das patas dianteiras reptilianas em asas e a adaptação de todo o organismo abriu uma nova dimensão para as coisas vivas. Um processo evolutivo de uma duração muito longa permitiu mesmo a animais consideravelmente corpulentos o acesso ao amplo espaço aéreo. No caso dos seres humanos, a emancipação face a formas de experiência e de comportamento geneticamente fixadas, ou seja, não aprendidas, e a obtenção de um domínio por parte das formas de experiência e de comportamento adquiridas através da aprendizagem individual dotou os seres humanos com uma adaptabilidade a condições de mudança que não estava ao alcance dos seus antepassados animais. Uma

ilustração óbvia é fornecida pelas diferentes adaptações das aves e dos seres humanos aos seus novos domínios. As aves povoaram todos os nichos do espaço aéreo, que lhes possibilitavam viver, através de uma diferenciação biológica num grande número de espécies diferentes. Os seres humanos povoaram todos os nichos da Terra, que lhes permitiam viver, através, principalmente, de formas de aprendizagem e sem qualquer diferenciação biológica em espécies diferentes, que não poderiam procriar entre si. A despeito de um grau mínimo de adaptação genética, eles permaneceram como uma espécie única. Todos os homens e mulheres, apesar das suas diferenças genéticas, estão aptos a produzir crianças viáveis.

Um aspecto fulcral do grande avanço realizado pelo processo evolutivo não planeado e sem objectivo, sob a forma dos seres humanos, foi o novo tipo de comunicação possibilitado pela sua organização biológica. Ele reflectiu a dominação que, no caso dos seres humanos, foi conseguida pela adaptação através do conhecimento e do comportamento aprendidos e também a superioridade que esta dominação concedeu aos seres humanos nas suas lutas pela sobrevivência. A nova técnica de comunicação através de línguas aprendidas, ou seja, através de símbolos socialmente determinados, era intrinsecamente simples.

A imagem tradicional dos seres humanos é dominada pela tendência a reduzir processos a condições estáticas antitéticas. Elas são, em suma, o resultado de uma redução dos processos, isto é, de uma redução conceptual a condições estáticas de sequências de acontecimentos com uma dinâmica intrínseca que só pode ser observada num estado de fluxo. Segundo uma alternativa, os seres humanos consistem de duas diferentes componentes, uma visível e tangível, a outra invisível e intangível, por exemplo o corpo e a mente ou a alma. Uma componente, o corpo, possui o estatuto ontológico de um objecto natural; a outra, a mente ou a alma, possui um estatuto ontológico incerto. Em muitos casos, são imputadas a um mundo imaginário de espíritos. A outra alternativa é a redução dos seres humanos à condição estática de um corpo, de um acontecimento físico. Neste caso, os seres humanos são representados simplesmente como animais à semelhança de quaisquer outros. Estes modelos variam no pormenor e há muitas formas intermédias. O que foi sugerido aqui é, na essência, a recuperação de um processo observável e compreensível.

O *a priori* tradicional, isto é, as categorias implantadas nos nossos modos de pensamento, sugere que o mundo pode ser concebido, de uma forma apropriada, como uma imensidade de antíteses, por exemplo o Céu e o Inferno, a natureza e a cultura. Porém, ninguém parece ter examinado, de uma maneira profunda, a questão de saber se a representação simbólica do mundo sob a forma de uma imensidade de antíteses é, de facto, a forma mais adequada para representar o mundo tal como ele é. Com um exame mais atento, pode descobrir-se, rapidamente, que nenhuma antítese pode representar de modo adequado o seu objecto sem uma síntese complementar e, em muitos casos, sem uma

síntese processual. A antítese natureza-cultura pode servir como exemplo. Ambos os termos são pouco precisos. No entanto, pode não ser ainda possível dizer o que tem de ser dito sem eles. Eles representam uma síntese de um nível muito elevado e estes conceitos são difíceis de manusear. Muitos são representações não de factos mas sim de especulações sobre factos ou de combinações de factos e de fantasia.

O conceito de natureza, por exemplo, pode representar simbolicamente todo um conglomerado de sínteses muitas vezes difusas e mesmo incompatíveis. Pode representar a grande mãe benevolente que produz só o que é útil e bom para os seres humanos. O termo "natural" pode ser utilizado como um elogio implicando a existência de um elevado valor positivo em contraste com as coisas que são feitas pelos seres humanos, artificiais e não naturais, e que, assim, não participam da bondade eterna da natureza. Num sentido também positivo, o conceito de natureza pode ser utilizado como a representação simbólica do objecto das ciências físicas. "As leis eternas da natureza" era uma expressão positiva frequentemente repetida. A identificação com o objecto da física levou à identificação da natureza com uma ordenação semelhante a uma lei, com a quantificação e com os átomos ou a matéria. Mas esta identificação da natureza com a matéria possui também uma conotação negativa. Atribuir um valor elevado à natureza pode ser entendido como a redução de tudo o que existe, incluindo os próprios aspectos biológicos da natureza, à matéria. Utilizado neste sentido, o termo "natureza" pode conotar a visão global do que é designado de materialismo. Assim, a antítese entre o que é natural e o que não é dado pela natureza e é feito pelos seres humanos pode mudar de valor. Num sentido, os objectos das coisas que são naturais podem ser considerados como superiores aos objectos que são feitos pelos seres humanos; num outro sentido, os objectos naturais são vistos como inferiores aos objectos feitos pelos seres humanos. É o que ocorre, frequentemente, nas discussões acerca da relação entre a natureza e a cultura. A natureza entendida como um amontoado de átomos é julgada inferior aos valores elevados criados pelos seres humanos. Nestas controvérsias, como se pode observar, as relações com os factos têm um papel relativamente reduzido, enquanto as relações com os valores assumem um papel comparativamente elevado. O termo "cultura" é, muitas vezes, nada mais do que uma cobertura para tudo o que não é um produto da natureza no sentido físico da palavra.

A linguagem do século XX é rica em símbolos confusos de sínteses de um nível muito elevado. Ou seja, a imagem global e as categorias subjacentes à interpretação de dados mais factuais são pouco claras. Hoje, poucos são os que, provavelmente, têm a noção de que o objecto factual representado pelo conceito de natureza é quase idêntico ao que é representado pelo conceito do universo — quase, porque o conceito do universo inclui os seres humanos mais provavelmente do que o conceito de natureza. Mas o tipo de síntese, hoje vulgarmente designado como o tipo de abstracção, é diferente nos dois casos. O conceito

de natureza oferece uma imagem global estática do mundo em que vivemos. O conceito do universo adequa-se mais facilmente a um contexto processual. O universo é, muitas vezes, caracterizado como o universo em evolução. Parte deste processo tem a ver com a emergência, no seu decurso, dos seres humanos como uma nova classe de seres face aos nossos antepassados animalizados. Actualmente, o equipamento conceptual que a sociedade coloca à nossa disposição não está suficientemente desenvolvido de modo a tornar num tema de comunicação fácil a emergência da humanidade no interior de um processo do universo. Mas podemos talvez admitir que este é um exemplo, um de muitos, que mostra como um problema que, sob a forma de um dualismo redutor dos processos, resiste, obstinadamente, a uma solução reconhecida, se torna disponível para uma solução no caso de serem excluídas as avaliações extrínsecas e recuperado o carácter processual. A pressão cognitiva para tal desenvolvimento não é, actualmente, muito significativa. No momento, é suficiente considerar os seres humanos no quadro do processo evolutivo universal como uma nova classe de seres pós-animais. Deste modo, é possível complementar a antítese animal/ser humano com um novo olhar sobre a sua relação. O reconhecimento da singularidade da técnica humana de comunicação por meio de uma língua aprendida não reduz os seres humanos ao nível dos animais nem os remove completamente do contexto evolutivo.

É um lugar comum afirmar que os seres humanos derivaram de criaturas semelhantes aos macacos. Mas, provavelmente, nem sempre se compreende a magnitude deste processo, a distância evolutiva entre, por um lado, os antepassados comuns dos macacos e dos seres humanos e, por outro lado, os seres humanos. Podemos ter uma noção muito clara sobre o *terminus ab quo* e o *terminus ad quem* e temos uma noção razoavelmente clara sobre as características estruturais dos macacos e de alguns dos nossos antepassados mais semelhantes aos macacos. Mas sabemos muito pouco acerca do caminho que foi deles até aos seres humanos. Não é muito difícil registar alguns dos aspectos que distinguem os seres humanos e os animais. Mas, para além dos mecanismos gerais apresentados como as alavancas da mudança, tal como a luta pela sobrevivência ou a sobrevivência do mais apto e a operação selectiva destas condições com base em mutações aleatórias, sabemos muito pouco sobre as condições específicas que transformaram criaturas pré-humanas e mais próximas dos macacos, comunicando sobretudo através de sinais específicos à espécie, em seres humanos cujo meio principal de comunicação é a linguagem. É fácil ignorar o facto de que o uso da linguagem e, num sentido mais amplo, o uso, a manipulação e o armazenamento de um grande número de símbolos pressupõe um equipamento biológico específico.

Uma pessoa que começou a aprender, no tempo biológico certo, a língua que virá a ser a sua língua materna, pode, num estágio posterior, aprender uma ou mais línguas. Mas há razões para pensar que uma língua não pode ser adequadamente aprendida num estágio posterior se uma primeira língua, padrões

sonoros, as suas funções simbólicas e tudo o mais não tiverem sido registados na memória durante o período inicial da vida de uma pessoa determinado biologicamente para a sua recepção — durante o período em que o processo de maturação biológica de uma criança a prepara, pela primeira vez, para adquirir uma língua. Durante este período, a criança aprende que, para ser compreendida pelos outros, tem de regular a sua capacidade de usar a voz, e talvez o prazer de a usar, de acordo com um código social da fala, um código comum às pessoas mais velhas. Somente pelo uso de padrões sonoros, que são socialmente estandardizados como os símbolos disto ou daquilo, pode a criança estar certa de que os receptores consideram estes sons como símbolos dos mesmos objectos de comunicação a que se referem os sujeitos que produzem os sons. Só nesse caso a criança pode entrar num diálogo comunicativo com outras pessoas. É apenas nos e através dos diálogos com outros que uma criança pode vir a desenvolver-se no sentido de uma pessoa individual.

A função dos padrões sonoros elaborados pelos seres humanos enquanto símbolos cobre um campo vasto. Os padrões sonoros com uma função simbólica podem referir-se a objectos simples como vasos e panelas. Padrões sonoros especiais podem ser socialmente moldados para indicar a uma pessoa interpelada ou a pessoas ausentes no momento do diálogo que os locutores se referem a uma divindade ou a si próprios. Muitas línguas contemporâneas possuem padrões sonoros que servem como símbolos utilizados, entre outras coisas, para coordenar as actividades humanas entre si ou com acontecimentos naturais. Em suma, pela aquisição da competência de enviar e receber mensagens na forma codificada de uma língua social, as pessoas obtêm acesso a uma dimensão do universo que é especificamente humana. Elas continuam a estar localizadas nas quatro dimensões do espaço-tempo, à semelhança de todos os factos pré-humanos, mas estão, além disso, localizadas também numa quinta dimensão, a dos símbolos, que servem aos seres humanos como meio de comunicação e identificação. Elas vivem num mundo em que tudo, incluindo todos os eventuais locutores, pode, e entre os seres vivos deve, ser representado através de padrões sonoros específicos com uma função simbólica; ou seja, elas tornam-se sujeitos e objectos de uma comunicação simbólica. No entanto, tal comunicação exige símbolos especiais que informem, de forma clara, o destinatário de uma comunicação sobre a posição que, no interior de uma configuração comunicativa, ou em relação a ela, é ocupada por todas as pessoas referidas numa mensagem. São necessários símbolos que, de forma indubitável, tornem claro que qualquer acontecimento ou quaisquer actividades mencionados numa mensagem se referem ao emissor ou ao grupo do emissor, aos destinatários ou a terceiros que, no momento da mensagem, estejam fora da configuração comunicativa. Em muitas línguas contemporâneas, o conjunto de pronomes pessoais, como eu, tu, ele ou ela, nós, vós e eles, simboliza esta função. Assim, num diálogo, as pessoas podem ser localizadas por meio de símbolos apropriados enquanto pessoas tetra-dimensionais no espaço e no

tempo e também como pessoas sociais, existindo também numa quinta dimensão através de um pronome pessoal e de uma série de outros indicadores simbólicos de posições dessa dimensão.

Face às actuais condições do mundo humano, os padrões sonoros que representam simbolicamente a posição de uma pessoa no interior de uma configuração dialógica variam, usualmente, de sociedade para sociedade. Assim, no francês, os locutores identificam-se a si e ao seu grupo através de padrões sonoros como *je* ou *nous-mêmes*; enquanto no inglês, os locutores representariam simbolicamente a mesma função simbolicamente por palavras como *I* ou *ourselves*. A sua organização biológica única permite aos seres humanos a representação de tudo o que na sua sociedade pode ser um objecto de comunicação através de ondas sonoras específicas que eles podem produzir individualmente e que foram socialmente estandardizadas como símbolos de objectos de comunicação específicos. Numa sociedade, os objectos sem símbolo não são conhecidos e não são cognoscíveis nessa sociedade. Mas, numa sociedade, há estádios de transição da condição de conhecimento para a condição de não conhecimento e vice-versa. Em relação a determinados objectos de comunicação, pode estar a operar um processo de elaboração simbólica e, portanto, de conhecimento ou, alternativamente, um processo de declínio simbólico e de conhecimento.

As ondas sonoras articuladas que os seres humanos podem produzir e receber como mensagens codificadas são acontecimentos produzidos pelos seres humanos graças ao seu equipamento neural, oral e auditivo específico. Este equipamento permite aos seres humanos não só produzir e receber ondas sonoras como um material bruto das mensagens, mas também lhes permite articular e, de forma mais geral, modelar as ondas sonoras por eles produzidas numa grande variedade de formas diferentes — uma variedade que parece ser física e biologicamente ilimitada mas que é mantida socialmente no interior de fronteiras específicas através da estandardização e da unificação sociais sem as quais os símbolos ligados aos padrões sonoros não poderiam cumprir a sua função como meio de comunicação no interior de uma dada sociedade. Em qualquer momento do tempo, em todas as sociedades, são estabelecidos limites à amplitude da comunicação pelo facto de o fundo social de conhecimento disponível em qualquer sociedade humana e, portanto, a língua estandardizada que representa simbolicamente todas as experiências possíveis no interior dessa sociedade, possuir fronteiras bem definidas apesar de alguns dos seus membros se poderem dedicarem à tarefa de alargar essas fronteiras. No entanto, a amplitude do conhecimento, ou seja, das experiências disponíveis numa sociedade e simbolicamente representadas pela sua língua, que cobre todos os tópicos explícitos ou implícitos de comunicação, é, além disso, limitada pela estrutura de uma determinada sociedade e, em particular, pelas suas relações de poder. Elas desempenham um papel considerável e, muitas vezes, decisivo não só quanto aos aspectos que são estandardizados como meios de comuni-

cação simbólica, mas também em relação às conotações emocionais e valorativas associadas a muitos símbolos linguísticos e, em geral, em relação ao modo de estandardização.

Actualmente, pode ainda parecer um pouco estranho afirmar que uma língua é uma teia de padrões sonoros produzidos pelos seres humanos que se desenvolveram num determinado grupo humano e que aí se tornaram estandardizados como símbolos de tópicos específicos de comunicação, sobretudo através da sua própria utilização, pela necessidade de serem evitados mal-entendidos. Tanto os sons como os símbolos podem mudar com o tempo, embora raramente sem alguma continuidade, em sintonia com alterações na sorte e nas experiências do grupo.

Uma forma mais familiar de referir a função simbólica destes padrões sonoros produzidos pelos seres humanos é a de apresentar a sua função como o *significado* de componentes da língua como as frases ou as palavras. No entanto, o conceito de significado não é simples. É utilizado no discurso erudito do século XX como uma palavra chave de uma mística filosófica. Neste sentido, o significado tanto do discurso como de outras acções é, muitas vezes, tratado como se ele se referisse a uma região última e totalmente autónoma da existência individual. Podemos evocar a ênfase que Max Weber colocou no significado que uma acção apresenta para o actor individual. Porém, uma acção individual raramente é auto-suficiente. É, habitualmente, orientada para as acções de outras pessoas. Em geral, o significado de uma acção para o actor é co-determinada pelo significado que ela assume para outros. As relações das pessoas entre si não são aditivas. A sociedade não é um amontoado de acções individuais comparável a um monte de areia, nem é um formigueiro de indivíduos programados no sentido de uma cooperação mecânica. Ela assemelha-se antes a uma teia de pessoas vivas que, sob uma diversidade de formas, são interdependentes. Os impulsos e os sentimentos, os padrões e as acções de uma pessoa podem reforçar os de outras ou desviá-los do seu objectivo inicial. Elas podem partilhar o mesmo código de comportamento e ser, no entanto, adversárias. As disputas verbais podem servir como exemplo. Se os opositores não falarem a mesma língua, não poderão travar uma disputa verbal. Podem chegar a vias de facto ou matar-se uns aos outros. Mas um combate travado com as armas das palavras exige que alguém, que pode ser um intérprete, fale as línguas de ambos os lados.

Uma das características distintivas da principal forma de comunicação humana é o facto de cada língua ser, actualmente, falada e compreendida apenas por uma secção limitada da espécie humana. Porém, estas fronteiras limitativas são acompanhadas por uma capacidade aparentemente ilimitada de muitas línguas em sofrer alargamentos e inovações verbais se for alargado o campo do conhecimento. Em ambos os casos, a principal forma de comunicação humana através da língua contrasta, marcadamente, com a principal forma de comunicação animal. A última, de uma forma muito mais acentuada, é fixada geneticamente e, assim, largamente idêntica para toda uma espécie, apesar da

possível existência de variações locais, e é demasiado rígida para admitir inovações. A forma de comunicação humana através de uma língua aprendida constitui uma inovação evolutiva única. Não há nada de semelhante em todo o reino animal. Baseia-se no movimento final produzido, em benefício das primeiras, no equilíbrio entre formas de comportamento aprendidas e não aprendidas, ou seja, geneticamente fixadas. A alteração final neste equilíbrio foi precedida e, sem dúvida, foi possibilitada, por uma mudança evolutiva preparatória muito longa com a mesma direcção. Mas, apesar de, no seu decurso, a capacidade dos organismos adaptarem o seu comportamento a situações diferentes, à luz das experiências adquiridas pela aprendizagem individual e armazenadas no espaço da memória, ter aumentado regularmente, as formas de comportamento e, portanto, de comunicação não aprendidas e geneticamente programadas continuaram a dominar. Em geral, elas ainda dominam a auto-regulação e, portanto, o ajustamento a situações diferentes nas espécies vivas dos macacos. No caso dos seres humanos, a dominação conquistada pelas formas aprendidas de comunicação sob a forma das línguas, que é, muito provavelmente, idêntica ao que é conhecido como a dominação cortical ou cerebral no caso do cérebro humano, representou um avanço tão grande — talvez mesmo maior, em termos da inovação evolutiva, do que seria necessário para o realizar — como, por exemplo, o que conduziu dos répteis terrestres às aves que se movem no ar.

A comunicação por meio de uma língua pode servir como um exemplo da unidade na diversidade característica da humanidade. Todos os seres humanos utilizam uma língua como sua principal forma de comunicação. A língua que utilizam depende da sociedade em que crescem e vivem. Actualmente, a diversidade das línguas é considerável. Se a actual tendência no sentido da integração de unidades sociais menores em unidades sociais de maior dimensão mantiver o seu ímpeto, o que não é, de modo algum, inevitável, a diversidade das línguas pode diminuir. Pode emergir uma língua mundial, uma *língua franca* da humanidade. Mas independentemente de tal ocorrência, a comunicação linguística é uma das marcas distintivas da espécie humana. Uma visão mais clara acerca da estrutura e do desenvolvimento da comunicação linguística pode permitir uma avaliação mais realista sobre o que separa os seres humanos face aos seus antepassados ainda firmemente submetidos à dominação de sinais pré-linguísticos geralmente inatos. Actualmente, as pessoas parecem inclinadas, com frequência, a tratar a natureza humana e a sociedade humana como compartimentos totalmente separados da existência humana. Além disso, a ausência de uma teoria dos símbolos sociais é um dos principais factores que contribui para uma compreensão deficiente da distância evolutiva entre os seres humanos e os seus antepassados mais próximos dos animais.

Um olhar rápido sobre a mecânica da comunicação através das línguas humanas pode mostrar, de forma muito clara, a imbricação dos factores biológicos e sociais na aquisição e na utilização de uma língua. Já foi referido o facto

de que os bebés humanos não só podem mas também precisam de aprender uma língua a fim de se tornarem seres humanos plenamente desenvolvidos. É um facto óbvio. Tal como é o facto de que os seres humanos estão biologicamente preparados para a comunicação linguística com outros seres humanos e, portanto, para a vida em sociedade. Uma vez que a imagem humana implícita em muitas filosofias, e em não poucas teorias das ciências humanas, dá a impressão de que qualquer ser humano está preparado, por natureza, para viver solitário como um indivíduo isolado, é provável que algumas características do *habitus* social dominante nas sociedades mais desenvolvidas do nosso tempo, e as categorias básicas do pensamento que lhe está ligado, produzam uma cegueira sobre o que é óbvio.

Muitas frases idiomáticas testemunham a existência de um desequilíbrio na relação "Eu-Nós" em favor do "Eu". Assim, de facto, um bebé aprende uma língua que é o meio de comunicação numa determinada sociedade. Mas a frase "aprender uma língua" é, em geral, reservada para aqueles que já passaram da fase infantil e aprendem uma segunda ou uma terceira língua. Quando nos referimos a um bebé, não dizemos, em geral, que a criança está a aprender uma língua; preferimos dizer "a criança está a aprender a falar". A combinação da maturação natural e da aprendizagem social é, neste caso, fortemente desequilibrada em favor da primeira. Consideremos a expressão "significado das palavras" como a forma de uma frase; não é estritamente correcta. De facto, um padrão sonoro só é uma palavra se tiver um significado ou, dito de outro modo, se tiver recebido uma marca social como símbolo de um tópico específico de comunicação. Consideremos o padrão sonoro "abracadabra". Não é uma palavra, porque não tem a marca de um grupo humano de modo a torná-la compreensível para todos os seus membros como o símbolo de uma função ou de um objecto específicos. É um som sem significado. Ao dizermos, habitualmente, que as palavras têm um significado, estamos, de facto, a afirmar que um padrão sonoro com um significado tem um significado. As funções simbólicas das componentes da linguagem são apresentadas como uma espécie de propriedade das segundas e talvez mesmo como uma propriedade que qualquer utilizador de uma língua atribuiu, individualmente, às suas frases e palavras. Nesta versão, as relações entre a palavra, o significado e o objecto ou a função visados pelas componentes da linguagem permanecem extremamente obscuras. A forma tradicional e, portanto, mais idiomática de falar prescreve-nos a necessidade de fazer uma distinção entre as línguas e as suas componentes, por exemplo, as frases ou as palavras, por um lado, os seus significados, por outro lado, e, em terceiro lugar, os objectos ou as funções de comunicação visados. Esta perspectiva, entre outras coisas, impede a compreensão correcta do facto de que, sob a forma de uma língua, a natureza e a sociedade ou, se se preferir, a natureza e a cultura estão estreitamente ligadas entre si.

Uma compreensão mais correcta exige um pequeno mas indispensável passo que pode, talvez, revelar-se difícil. Em alternativa à distinção entre as compo-

mentes de uma língua e os seus significados produzidos pelos seres humanos, é possível seguir uma pista mais congruente com a realidade mas somente se inserirmos, em primeiro lugar, o bistori analítico entre os padrões sonoros e as suas funções simbólicas. Numa fase posterior, poderemos então examinar a relação entre estes símbolos e os objectos ou as funções de comunicação que eles representam simbolicamente.

O padrão sonoro de uma componente da linguagem é um facto físico. É geralmente produzido, em primeiro lugar, como um meio de enviar uma mensagem a outros seres humanos. O padrão sonoro produzido por um ser humano é o veículo físico da mensagem. Possui, mais ou menos, a mesma função. Pode ser mais correcto considerar o padrão sonoro de uma palavra como o veículo real de uma mensagem, à semelhança dos movimentos dos fios de um telefone ou das ondas de rádio emitidas por um emissor e retransformadas nos padrões sonoros que as pessoas da estação emissora de rádio desejam transmitir aos ouvintes munidos dos seus receptores. A emissão de uma mensagem de rádio seria um exercício fútil se nenhum aparelho receptor estivesse sintonizado no comprimento de onda no qual a mensagem de rádio foi emitida. Como é que os seres humanos que enviam uma mensagem ao desencadear ondas sonoras articuladas podem estar seguros de que as suas mensagens serão recebidas por outros seres humanos? Elas têm a possibilidade de ser recebidas apenas no caso de aqueles que enviam uma mensagem falada e os que são os potenciais receptores da mensagem falarem a mesma língua, ou seja, se os padrões sonoros produzidos pelo emissor da mensagem representarem simbolicamente para o receptor da mensagem os mesmos objectos ou funções que representam para o emissor da mensagem. Deste modo, para a mensagem gritada "Uma pequena manada de búfalos está a vir na direcção das velhas árvores à tua direita" cumprir o seu propósito, o emissor e o receptor da mensagem devem associar os mesmos tópicos de comunicação a padrões sonoros como "uma pequena manada de búfalos" ou "as velhas árvores à tua direita". Uma língua só pode funcionar enquanto tal se os indivíduos pertencentes a uma unidade de sobrevivência actual ou passada utilizarem e compreenderem os mesmos padrões sonoros como representações simbólicas dos mesmos tópicos de comunicação.

Isto é conseguido, uniformemente, através da educação. Em regra, as crianças aprendem muito cedo a lembrarem-se de quais os tópicos de comunicação que, na sua sociedade, são representados simbolicamente por padrões sonoros específicos. Elas aprendem a regular o seu comportamento no discurso e, aliás, o seu comportamento em geral de acordo com o código comum de produção e recepção de padrões sonoros articulados como mensagens de e para outras pessoas que prevalece na sua sociedade. Este é o aspecto crucial da interligação da natureza e da sociedade na estrutura das línguas humanas. No que diz respeito à comunicação, a produção e a recepção dos sons da voz, um facto puramente orgânico ou físico, não estão submetidas, principal ou exclusiva-

mente, à servidão da fixação genética. O facto orgânico da produção da voz, em vez disso, pode ser padronizado, num grau muito considerável, de acordo com um código social aprendido de regulação da voz de que muitos membros de uma sociedade com uma língua se apropriaram quando eram jovens e que lhes permite compreender os mesmos padrões sonoros como símbolos dos mesmos objectos e funções da comunicação. Pode talvez falar-se da *emancipação simbólica* da humanidade, a sua libertação da submissão a sinais geralmente inatos ou não aprendidos e a transição para a dominação de uma padronização da voz geralmente aprendida visando os propósitos da comunicação.

Actualmente, sabemos muito pouco sobre as condições e as modalidades pelas quais se processou esta transição para a comunicação através de símbolos socialmente estandardizados. Podemos constatar apenas que ela foi conseguida e que representou uma inovação evolutiva tão considerável e importante, se não mesmo mais importante, como a transformação das patas dianteiras reptilianas em asas. A relativa perfeição que a comunicação linguística atingiu no tipo *sapiens* dos homínidos dificilmente será o resultado de um único impulso transformativo. Deve antes conceber-se um longo processo, uma sequência de impulsos menores na mesma direcção, cada um proporcionando as suas próprias recompensas a alguns dotados em termos de vantagens na luta contínua da espécie. Se, hoje, olharmos retrospectivamente para a transformação que permitiu a transição de um tipo de comunicação geralmente não aprendida, predominante entre os animais, para a comunicação linguística geralmente aprendida, predominante entre os seres humanos, como se fosse um acontecimento único, não é muito difícil reconhecer, de passagem, algumas dessas vantagens. Os sinais animais não aprendidos, tanto os sinais da voz como os movimentos corporais, estão muito mais rigidamente ligados à situação momentânea do animal que executa os sinais. Seria muito difícil ensinar cães a ladrar para exprimirem cólera diante de alguém considerado como um intruso se eles não percepcionassem a situação como uma circunstância que exige o seu sinal de ladrar. Os macacos podem estar inatamente dotados com um repertório muito considerável de posturas, movimentos e sons. Eles podem mesmo aprender variações dos seus sinais fixados inatamente para ajustarem as suas comunicações face a circunstâncias variáveis. Mas nenhum dos seus sinais se adequa a circunstâncias variáveis de modo tão detalhado como a informação de que uma pequena manada de búfalos se aproxima, no lado direito, na direcção de algumas velhas árvores visíveis. O comportamento do discurso humano pressupõe, em diversos aspectos, uma capacidade comparativamente elevada de distanciamento da pessoa face à sua situação momentânea. Pode falar-se da Lua mesmo que ela não seja visível, de uma pequena manada de búfalos que ainda não foi divisada. A orientação por meio das frases e das palavras permite uma flexibilidade no ajustamento a situações variáveis que não está ao alcance dos animais cuja constituição genética lhes pode fornecer um dispositivo excelente para lidar com uma situação específica, mas



que, no entanto, bloqueia a sua capacidade para fazer face às exigências de uma situação em que ocorre uma alteração para a qual a espécie não está geneticamente equipada.

No ensaio *The Uniqueness of Man*, anteriormente mencionado, publicado em 1941 e que merece, sem dúvida, ser relido, Julian Huxley observou que os movimentos do pêndulo da opinião das pessoas sobre a sua posição entre os animais foram excessivos nas duas direcções. Um período em que a ligação humana com os animais era escassamente admitida foi seguido por um período em que os biólogos se inclinaram a admitir exclusivamente similaridades entre os animais e os seres humanos, ignorando as diferenças existentes. Um dos seus exemplos sobre a rigidez relativa do comportamento animal inato pode revelar-se útil neste contexto. Uma ave mãe pode alimentar as suas crias quando elas abrem a boca e guincham no ninho (Huxley, 1941: 20). Mas se elas tiverem sido expulsas do ninho por um jovem cuco, ela deixa as suas próprias crias a morrer de fome e alimenta o cuco no seu ninho. A constituição genética da ave mãe prepara-a para alimentar crias que abrem a boca e guincham no seu ninho, mas ela não pode adaptar-se à situação estranha de ter de colocar alimentos em bicos abertos no solo. Do mesmo modo, as fêmeas dos babuínos cujos filhos morreram continuam a transportar os seus corpos até que eles estejam não simplesmente putrefactos mas mumificados. Tal parece dever-se a um estímulo pelo contacto: a mãe babuíno reagirá de uma forma similar a qualquer objecto peludo e moderadamente pequeno. Exemplos como este podem permitir uma melhor compreensão da inovação evolutiva representada pelos seres humanos e do avanço que eles constituem na direcção de um novo domínio — o dos símbolos como meios de orientar e dirigir o comportamento. O que os seres humanos podem fazer e o que os animais, tanto quanto sabemos, não podem é a análise simbólica e a síntese simbólica das alterações numa situação familiar e de uma correspondente alteração do comportamento. Uma ave fêmea, equipada geneticamente com um impulso de alimentar as suas crias no ninho, não pode realizar a análise simbólica e a síntese simbólica necessárias para entender que as suas crias expulsas pelo jovem cuco estão agora a abrir a boca e a guinchar no solo. A direcção do seu comportamento também não é suficientemente versátil e elástica para que ela possa alterar o seu comportamento à luz da nova análise e da nova síntese da situação por meio de símbolos.

O carácter simbólico dos meios de comunicação que as pessoas utilizam umas com as outras e consigo próprias não foi ainda objecto da atenção que

merece. Tal deve-se, em parte, ao facto de a dimensão dos padrões sonoros dos meios humanos de comunicação ser considerada como insignificante e ser, muitas vezes, completamente negligenciada. Mas deve-se também, em parte, a uma teoria do senso comum apoiada pela opinião pública. A sua influência considerável silencia, além disso, outras questões. Segundo ela, os conceitos são formados por um processo mental de abstracção e generalização. Uma pessoa chega, ao que parece, a conceitos como mesa ou árvore fazendo abstracção de todas as propriedades que tornam diferentes as árvores ou as mesas específicas e retendo apenas as propriedades que todas as árvores ou todas as mesas têm em comum. Como aproximação ao problema da formação de conceitos, ela recomenda-se não só pela sua simplicidade mas, sobretudo, pelo facto de apresentar a formação de conceitos como um processo mental límpido de um indivíduo humano isolado. Deste modo, ela ajusta-se facilmente a um padrão bem conhecido: a formação de conceitos pode ser considerada como um processo mental individual com um início definido no tempo e, eventualmente, com um fim.

Uma das dificuldades desta teoria do senso comum deriva de não poder adequar-se, facilmente, às observações. Se o tentarmos fazer, reconhecemos, rapidamente, que a explicação dos conceitos em termos de um processo mental individual de abstracção e generalização é um exemplo típico de uma redução individualista de dados que exigem uma explicação em termos da interrelação das acções e dos processos mentais de muitas pessoas. A introdução de um conceito completamente novo, como resultado de um processo mental individual de abstracção, não é, decerto, um acontecimento muito frequente. Mesmo se ocorrer, esse processo mental individual não é suficiente, por si só, para dar conta da presença, na linguagem, de conceitos ligados a padrões sonoros específicos. Ele só pode atingir este estatuto depois ter sido trabalhado pelo moinho dos diálogos que envolvem e interrelacionam às actividades mentais de muitas pessoas. Este interrelacionamento das actividades de muitos membros de um grupo é, em termos humanos e, portanto, sociologicamente, um aspecto crucial do destino de um conceito em qualquer língua e é muito questionável admitir que estas actividades possuam um carácter predominante de abstracção e generalização. Em muitos casos, o que parece ser, à primeira vista, uma transição para um nível mais elevado de abstracção e generalização, revela-se, depois de um exame mais atento, como uma transição para um nível mais elevado de síntese.

Encontramos aqui uma das diferenças básicas entre uma concepção filosófica tradicional e uma concepção sociológica e, em especial, entre a filosofia e a sociologia do conhecimento. O modelo básico do ser humano, que está subjacente às correntes dominantes da filosofia europeia do conhecimento, é o de uma pessoa que adquire o conhecimento sozinha e exclusivamente por si própria. No entanto, qualquer teoria da formação de conceitos que se baseia neste modelo do ser humano confronta-se com a mesma dificuldade. Para

operar como um meio de comunicação, os padrões sonoros específicos devem ser compreendidos no mesmo sentido por todo um grupo de pessoas. É difícil conceber o modo como é garantida a identidade relativa de uma língua no interior de um grupo de pessoas sem um mínimo de integração e de controlo sociais.

Como é que as pessoas que formam conceitos individualmente e por si próprias, conceitos que elas enviam através de padrões sonoros ou, nos tempos mais recentes, também através de padrões visuais, podem jamais estar seguras de que os padrões sensoriais irão activar na memória dos receptores das mensagens as mesmas imagens latentes que o emissor da mensagem associa a estes padrões sonoros? A forma humana de aquisição do conhecimento, sob a forma de uma língua, só pode ser compreendida se tomarmos em consideração tanto os receptores como os emissores das mensagens. A tradição filosófica tende a conferir ao conhecimento a aparência de um monólogo do emissor. Neste caso, a pessoa individual como sujeito do conhecimento confronta-se, solitária, com o enigma dos objectos e tenta resolvê-lo sem qualquer referência a outras pessoas que parecem estar todas numa posição similar. A tarefa a realizar é a recuperação para o conhecimento do seu carácter simultâneo de conhecimento de objectos que são confrontados por cada pessoa individualmente e de conhecimento de objectos da comunicação linguística que se processa entre as pessoas. Os seres humanos estão, por natureza, dotados com uma capacidade ilimitada para produzir e receber padrões sonoros que podem servir como símbolos de qualquer objecto de comunicação no interior de um grupo. O que não pode ser representado pela teia de símbolos de um grupo humano específico, não é conhecido pelos seus membros. Estando, por natureza, dotados com a capacidade de orientação no mundo através de símbolos linguísticos, eles precisam também de símbolos; eles precisam de adquirir os símbolos de um grupo independentemente do seu padrão sensorial. Eles não podem regular o seu comportamento e, em suma, não podem tornar-se humanos sem a aprendizagem de uma língua.

Os nossos antepassados, que não podiam conhecer tudo o que hoje se conhece, estariam numa posição intolerável se não pudessem recorrer a uma outra propensão única da sua natureza, uma vasta capacidade de evocarem sentimentos e experiências armazenados nas suas memórias e de representarem simbolicamente coisas ou acontecimentos que, num determinado momento e talvez mesmo em nenhum momento, não existiam e poderiam nunca ter existido. Eles podiam formar imagens de fantasia representando objectos sobre os quais não existia qualquer imagem congruente com a realidade.

Foi só no século XX que os seres humanos desenvolveram o seu conhecimento sobre o Sol até um ponto em que se pode afirmar que o conhecimento humano tem uma congruência razoável com a realidade. Os nossos antepassados formavam, muitas vezes, imagens de fantasia sobre o Sol para preencher

as lacunas do seu conhecimento. Mas a substituição do conhecimento baseado na fantasia por um conhecimento mais realista coloca um problema peculiar. Do ponto de vista emocional, o conhecimento baseado na fantasia tem profundas raízes nas vidas dos grupos humanos. A impressão de ser congruente com a realidade pode ser persuasiva a ponto de bloquear a procura de símbolos mais congruentes com a realidade. A própria teoria filosófica do conhecimento pode servir como um exemplo. Ao colocar o processo mental de um indivíduo isolado no centro do problema do conhecimento, ao postular que a formação de conceitos se origina em processos mentais individuais como a abstracção e a generalização, as teorias filosóficas do conhecimento descobrem uma resposta para um problema cuja solução se tornou uma necessidade emocional profunda dos seres humanos. Muitos filósofos tendem mesmo a acreditar que a necessidade de responder a esta questão está instalada *a priori* no intelecto humano ou, seja, previamente a qualquer experiência individual e, portanto, devido à própria natureza humana.

A referida necessidade tem a ver com a explicação dos acontecimentos em termos de causas e, assim, de inícios. As teorias da formação de conceitos em termos da abstracção e da generalização satisfazem esta necessidade. Elas fornecem uma resposta sobre o modo como os conceitos se iniciam e, pelo menos, a esperança de uma eventual resposta à questão de como eles podem ser explicados. Pode afirmar-se, por exemplo, que o conceito do "bacilo" foi criado durante a primeira parte do século XIX por um cientista alemão chamado Müller. Ele reconheceu como causadores de doenças alguns objectos que, ao microscópio, pareciam pauzinhos. Generalizando a sua própria experiência, ele avançou a hipótese de que muitas doenças são provocadas por seres que se assemelham a pauzinhos. Recorrendo ao latim, ele introduziu a palavra "bacilo". Como se verificou pouco depois, nem todos os bacilos se assemelham a pauzinhos, mas o termo implantou-se em muitas línguas contemporâneas e foi, desde então, muito útil como forma de orientação. Ele constituiu uma nova resposta à questão de como é que alguns tipos de doenças se iniciam e à questão de saber o que ou quem as provoca. A história, nestas palavras breves, fornece também alguma confirmação sobre a teoria da abstracção e da generalização como explicação do modo como os conceitos são criados.

Há diversas formas para os conceitos se imporem num grupo humano. Consideremos a palavra inglesa *father*.<sup>1</sup> É um exemplo menor mas estimulante de um processo sem início. Uma das suas raízes principais, de acordo com o dicionário de Oxford, foi uma língua teutónica comum. Tal suscita a questão da sua causa ou dos seus inícios nessa língua e assim por diante *ad infinitum*.

1 N. do T.: Aqui, como em outros casos similares, optei por manter o exemplo da palavra inglesa, porque esta possui conotações semânticas e históricas ausentes na palavra portuguesa equivalente. De outro modo, a argumentação desenvolvida, a seu propósito, por Norbert Elias perderia parte do seu sentido.

Tem a ver com uma relação humana característica que, nas sociedades animais, pode ser difícil de dissociar de outras relações. A palavra tornou-se socialmente estandardizada como modo de designação de um progenitor, provavelmente em sintonia com as alterações das relações do grupo de parentes de uma formação maior para uma formação menor dominada pelos homens. As crianças não utilizam este padrão sonoro como resultado de um processo mental individual através da abstracção, baseado na observação de que outras crianças têm uma relação com os seus pais que é idêntica à que cada criança mantém, individualmente, com o seu pai, mas sim porque elas aprenderam, muito cedo, que, no caso da língua inglesa, a expressão *father*, ou uma expressão correspondente, é utilizada na sua sociedade em referência a esta relação especial entre os seres humanos. No passado, tanto quanto conhecemos, o termo foi utilizado em articulação com direitos e deveres especiais. O mesmo acontece com o conceito de *sun*. Pode ser usado numa sociedade de língua inglesa tanto pelas crianças como pelos astrónomos. A aura das associações pode ser diferente nos dois casos, mas o núcleo da mensagem que este padrão sonoro veicula entre as pessoas no interior da sociedade será o mesmo porque o padrão sonoro foi socialmente modelado com esta mensagem. Nesta sociedade, algumas pessoas podem ficar perplexas se lhes pedissem para olhar para *le soleil*.

Um exemplo padrão do desenvolvimento dos conceitos é a palavra *to develop*. Ela demonstra, sumariamente, uma das principais direcções em que os conceitos se desenvolvem. Hoje, utilizamos, usualmente, muitos substantivos com uma conotação global e sem uma ligação imediatamente inteligível a um facto tangível. Se examinarmos estes padrões sonoros, apercebemo-nos, muitas vezes, que eles derivam de símbolos de padrões sonoros com uma amplitude mais limitada que se referem a objectos ou a acontecimentos mais imediatamente tangíveis. Os últimos são, frequentemente, designados como "conceitos concretos" e os primeiros como "abstracções". Porém, os conceitos concretos não existem. Os vasos e as panelas podem ser considerados como "objectos concretos". Mas o conceito de um vaso não pode ser considerado como concreto. Nem como abstracto. No que se refere aos conceitos, a polaridade conceptual concreto/abstracto é inútil. O que pode ser observado são conceitos que representam um nível inferior de síntese e outros que representam um nível superior de síntese. O desenvolvimento das "abstracções" na língua das sociedades que atingiram, nos nossos dias, o seu estágio de desenvolvimento mais elevado manifesta, muitas vezes, este carácter, isto é, o desenvolvimento de um nível inferior para um nível superior de síntese. O conceito de *development* pode ser um exemplo. Num período já recente, no século XVII, a mensagem estandardizada do padrão sonoro *to develop*, podia ainda ser utilizada como a descrição do acto de tirar as fraldas de um bebé. No final do século XIX, *to develop* representava uma síntese de médio alcance. Podia significar, por exemplo, o gradual desdobramento das tropas com vista a um ataque. A necessidade social de uma representação conceptual comunicável sobre o crescimento gradual

contínuo na direcção de uma maior diferenciação aumentou de forma evidente. O processo social do pensamento atingiu um estágio em que era necessário um símbolo comum para descrever um desdobramento gradual, um processo de diferenciação contínuo e, muitas vezes, auto-reproduzido a partir do interior, independentemente das combinações estabelecidas entre as alavancas exteriores de transformação que operavam na mesma direcção e a dinâmica interna. O termo *development* assumiu esta função. O exemplo é elucidativo porque o verbo complementar de *development*, o verbo *to envelop*, não foi objecto de uma transformação análoga: este retém ainda, de uma forma altamente especializada, o seu estatuto de síntese inferior, por exemplo quando se fala do envelope de uma carta. Actualmente, o conceito de *development* está muito pouco desenvolvido, pelo que é difícil conhecer as condições que permitem o desenvolvimento de um conceito numa direcção específica. (De modo similar, o termo *regression* não assumiu plenamente o seu significado como símbolo da mudança na direcção oposta.) É talvez, porém, notável que, num campo específico, o termo *to develop* seja ainda utilizado na sua forma antiga, ou seja, no campo da fotografia. Na língua inglesa, pode utilizar-se *to develop* no sentido de revelar uma película fotográfica.

A mudança na função social do termo *to develop* mostra um padrão característico. É um padrão que encontramos, muitas vezes, nas línguas que possuem muitas componentes com um nível elevado de síntese. Como foi antes referido, todas elas derivam de símbolos sonoros com um nível inferior de síntese ou, como se gosta de dizer, de algo menos abstracto ou mais concreto. As pessoas que, de forma profissional ou não, estão habituadas a manusear conceitos de um elevado nível de síntese, de diferenciação e de congruência com a realidade, tendem, muitas vezes, a atribuir esta capacidade exclusivamente à qualidade do seu próprio intelecto e é indubitável que esta qualidade é importante para a sua capacidade de manusear esses conceitos. Porém, pode ser desprezado o facto de que a possibilidade de manipular conceitos de um nível elevado, sob todas estas perspectivas, depende do desenvolvimento global dos conceitos nessa sociedade.

Temos a impressão — o nosso conhecimento é demasiado incompleto para afirmar mais do que isto — de que terá ocorrido um grande impulso nessa direcção na Grécia antiga, nos períodos pré-clássico e clássico. Neste caso também, os avanços dos conceitos nos campos da síntese, da análise e da congruência com a realidade foram paralelos. Para saber, de forma mais exacta, o que aconteceu, seria necessário a realização de estudos comparativos entre as línguas do Egipto, da Babilónia e do pouco que se conhece de línguas contemporâneas, em particular, a dos fenícios. O mesmo se pode afirmar em relação ao período que hoje é, geralmente, designado como a Baixa Idade Média e o Renascimento. Os seus representantes beneficiaram das inovações conceptuais da Antiguidade e foram mais além. No século XIX e, em particular, no século XX, o desenvolvimento dos conceitos assumiu, mais do que em qualquer

período anterior, a característica de um desenvolvimento do conhecimento parcialmente auto-reproduzido. Antes deste período, não foram muitas as sociedades que atravessaram uma fase em que os seus membros sentiram a necessidade de comunicar entre si sobre o desenvolvimento da sua sociedade e, em geral, das sociedades. Em última instância, a situação de uma sociedade, a sua estrutura social particular e a sua posição variável entre as outras sociedades reflectem-se sempre no desenvolvimento e no carácter da sua língua: A língua de um povo é, ela própria, uma representação simbólica do mundo a partir do modo como os membros da sociedade aprenderam a ter a experiência do mundo ao longo da sequência das diversas situações da sociedade. Ao mesmo tempo, a língua de um povo afecta a sua percepção e, deste modo, também a sua situação.

Afloramos aqui uma das singularidades mais estranhas da forma como os seres humanos, comparados com as outras espécies, têm a experiência do seu mundo. Eles têm esta experiência não apenas, como as velhas teorias do conhecimento sugerem, como sujeitos que enfrentam objectos, mas também como sujeitos que enfrentam o mundo físico dos próprios objectos, as casas, as montanhas, as plantas e o Sol e, ao mesmo tempo, através do seu meio de comunicação, através da sua língua. Embora a função primária da língua seja a comunicação, a comunicação linguística impregna toda a experiência dos seres humanos. Podemos ser tentados a representar a situação humana básica, a que me refiro aqui, de uma forma que se aproxima das teorias tradicionais do conhecimento. Não se sugere aqui, porém, que a língua se interpõe, como um véu irremovível, entre os sujeitos e os objectos. O Sol que se ergue sobre o horizonte, no princípio de cada dia, é o Sol real que irradia o que os seres humanos sentem como luz e calor. Ao mesmo tempo, temos uma experiência do Sol nascente e do poente em termos de uma língua, em termos da comunicação que mantemos entre nós. Através dela, podemos referir-nos ao Sol independentemente de ele ser visível ou não. Ao mesmo tempo, os seres humanos são capazes de distinguir entre o conceito do Sol e o próprio Sol, entre o símbolo e o que ele simboliza. A tendência para a polarização e a redução pode, pois, induzir em erro o observador.

Enquanto processo, a linguagem está numa condição de fluxo. O equilíbrio entre o conteúdo em termos de sentimentos e fantasia e a congruência com a realidade de um símbolo pode alterar-se em qualquer direcção. O carácter das componentes de uma língua como símbolos está intimamente ligado à vasta capacidade humana de evocar, por meio de padrões sonoros, imagens da memória sobre objectos ou factos que podem não estar presentes quando a evocação ocorre. Os sons podem evocar tal imagem independentemente do tópico de comunicação, que é por ela representado, ocorrer ou não num determinado momento. A linguagem fornece padrões sonoros específicos que indicam, simbolicamente, a sua presença ou a sua ausência. Uma vez que os seres humanos são, normalmente, educados com uma língua particular, a sua

língua materna, eles tendem a desenvolver um forte sentimento sobre uma ligação natural, uma espécie de necessidade que liga entre si os padrões sonoros sociais, a função simbólica social e o objecto da própria comunicação que aqueles representam simbolicamente. De facto, não existe qualquer necessidade desta espécie. O padrão sonoro inglês *sun*, o padrão sonoro francês *soleil* e diversos outros padrões sonoros em diversas línguas representam simbolicamente a mesma coisa com igual facilidade. Excepto em alguns casos restritos, como mamã, cuco, murmúrio e palavras similares que podem representar a imitação musical de um facto natural, a relação entre o som, o símbolo e a função ou o objecto simbolizados pode ser considerada como puramente fortuita. De facto, não existe qualquer necessidade natural deste tipo, mas pode ser detectada uma espécie de necessidade social. A articulação tem, em muitos casos, um longo passado e, tanto quanto é possível saber, sem início. É o resultado actual do longo desenvolvimento de uma sociedade. Aquele que tenta romper a articulação não é compreendido pelos seus companheiros. As palavras de uma tal pessoa seriam consideradas como palavras de uma língua estrangeira ou uma algaraviada sem nexos.

A constelação das línguas ou das diferentes versões da mesma língua reflectem a estrutura do poder de uma sociedade ou de um grupo de sociedades. No caso de, numa mesma sociedade, serem faladas línguas diferentes ou versões diferentes da mesma língua, elas hierarquizam-se, geralmente, de acordo com as possibilidades de poder e de estatuto dos grupos em causa. Mas isto não é tudo. Uma língua exerce poder sobre os seus utilizadores individuais. Possui uma força própria que, de alguma forma, impele todos os utilizadores da língua a subordinarem a sua auto-regulação individual no discurso às regulações colectivas do discurso dessa língua. Como é que tal pode acontecer? Não é uma língua a soma total dos comportamentos ao nível do discurso e, assim, da auto-regulação no discurso dos indivíduos que constituem um grupo? A resposta é simples e óbvia. Os membros individuais de um grupo com uma língua comum têm, usualmente, uma certa margem para se desviarem das convenções reguladoras tradicionais que governam o comportamento ao nível do discurso no interior de um grupo. Esta margem mantém uma língua numa condição de fluxo. Abre o caminho para mudanças limitadas no conjunto de símbolos de um grupo e, deste modo, oferece oportunidades para o desenvolvimento de novos símbolos como resposta a novas experiências colectivas. Eles podem emergir no interior dos diálogos numerosos e quase incessantes mantidos pelos membros do grupo e, assim, sem romper a continuidade do fluxo da língua. Mas no caso da margem individual de desvio face aos requisitos convencionais dos símbolos sonoros ser demasiado grande, os indivíduos em causa deixarão de ser compreendidos pelos outros indivíduos. Esta é a resposta à questão de saber porque é que, em qualquer grupo humano que fala uma língua própria, os indivíduos têm de subordinar a sua auto-regulação no discurso às regulações sociais da sua língua comum. Se o não fizerem, a possibilidade de comunicarem

com os outros através de uma língua é paralisada. Neste caso, a língua seria, como muitas vezes sucede, uma barreira para a comunicação e não um meio de comunicação.

Os limites da margem de desvio individual no discurso podem também servir como uma advertência para o facto de uma língua não ser a soma total dos actos individuais da fala no interior de um grupo. Ela também não é simplesmente um código de regras ou de leis gerais que mostram a forma correcta ou incorrecta de falar numa sociedade particular. A rede de padrões sonoros interligados, que representam simbolicamente tudo o que é comunicável e cognoscível numa sociedade particular, é um aspecto tangível e substancial. A questão de saber como é que a rede de símbolos de uma língua emergiu entre os antepassados dos grupos humanos actuais a partir de formas de comunicação pré-linguísticas e mais animalizadas, e de como é que se desenvolveu num grande número de línguas diferentes, representa a fronteira actual do conhecimento humano.

Pode admitir-se que a capacidade de comunicação através dos símbolos sonoros de uma língua possui um elevado valor em termos de sobrevivência. Todas as formas ancestrais da humanidade não apetrechadas plenamente para a comunicação linguística vieram a desaparecer. Nos grupos humanos existentes, conjuntos extensos de símbolos sonoros, cobrindo tudo o que é comunicável, são transmitidos entre as gerações sucessivas e podem mudar, entretanto, como resultado de um processo de longo prazo que, em larga medida, não é planeado. Com base neles, pode ser, muitas vezes, abstraído um conjunto de regras ou princípios gerais conhecidos como gramática. Mas não são leis das línguas estabelecidas sob a forma de um contrato social por um grupo de cidadãos respeitáveis fatigados com a desordem linguística, semelhante à Torre de Babel, que os rodeava. É certo que foram, por vezes, realizadas tentativas para estabelecer uma espécie de legislação linguística: são exemplos, em França, a antiga *Académie* real e, na Alemanha, um livro generalizadamente aceite como uma autoridade, o *Duden*. Mas eles são, no máximo, confirmações secundárias da ordem primária das línguas. Esta deve-se, simplesmente, à função das línguas como meio de comunicação no interior de unidades sociais específicas. As regularidades das línguas, de que as que são designadas como suas gramáticas são um exemplo, estabeleceram-se, em primeiro lugar, no e através do seu uso prático no quadro de um processo não planeado de desenvolvimento social para o qual não é conhecido, ou mesmo imaginável, qualquer início absoluto.

Durante muito tempo, as línguas humanas cresceram, provavelmente, sem grande reflexão, como se fosse parte de uma convenção auto-evidente. Muitas pessoas aceitam como normais os padrões sonoros que, na sua sociedade, servem como símbolos de objectos específicos de comunicação. No máximo, os especialistas consideram a relação entre o objecto e o seu símbolo sonoro como um tema de reflexão. Os utilizadores nativos de uma língua sentem, muitas

vezes, que o seu símbolo sonoro, ligado a um determinado objecto de comunicação, é o correcto, o "natural". No entanto, mesmo os símbolos sonoros de um objecto tão pouco controverso como o Sol podem possuir conotações diferentes em línguas diferentes. Quase todos os substantivos com uma carreira razoavelmente longa possuem uma aura específica numa língua específica. Os franceses compreendem, geralmente, sem dificuldade a frase idiomática "le roi soleil". Uma tradução literal para o alemão ou o inglês poderia parecer um pouco estranha. Os tradutores sabem que estas diferenças podem ser consideráveis. O uso idiomático de uma língua que não é a nossa apresenta muitas ciladas.

É talvez necessário um esforço de auto-distanciamento para compreender que a relação entre os padrões sonoros que servem como símbolos de certos objectos e os próprios objectos é, em muitos casos e talvez mesmo em todos, uma questão de convenção e, neste sentido, uma relação fortuita. No entanto, o sentimento de uma relação necessária entre os dois, na nossa língua nativa, não é completamente destituído de fundamento. Em sociedades como a nossa, em que o termo "necessidade" é, muitas vezes, dominado por associações com tipos físicos ou naturais de necessidade, pode ser, por vezes, difícil distinguir claramente entre os tipos naturais e sociais de necessidade. Não há qualquer necessidade natural a ligar o padrão sonoro "Sol" e o objecto do céu que ele representa simbolicamente, mas há uma certa necessidade social que liga os dois. Se utilizarmos outra palavra, podemos não ser compreendidos. A área de problemas em que penetramos aqui é uma área que não atrai a reflexão e a investigação. Porém, a atenção dedicada à relação triangular entre os padrões sonoros da linguagem como veículos físicos de mensagens e como símbolos de objectos de comunicação e os próprios objectos abre a porta para um campo de problemas muito prometededor. Actualmente, ele é ainda bloqueado por uma convenção tradicional segundo a qual problemas relacionados são discutidos em termos de uma relação sujeito-objecto.

Os usos linguísticos podem gerar uma forte resistência contra os avanços no conhecimento e na reflexão sobre o mundo em que vivemos. É muito comum, nos nossos dias, falar de *linguagem*, *razão* e *conhecimento* como se estes três substantivos se referissem a reinos independentes e separados da existência humana. Há especialistas que procedem como se cada um deles pudesse ser explorado sem qualquer referência aos outros. As teorias da língua e as teorias do conhecimento dão, muitas vezes, a impressão de que os seus objectos existem em mundos diferentes. A sua relação é uma questão aberta que raramente é colocada no centro das discussões. No entanto, se, em cada um dos casos, mudarmos da forma substantiva para a forma verbal e considerarmos a relação entre os três conjuntos de actividades humanas designados como *falar*, *pensar* e *conhecer*, a separação e o isolamento de cada um dos três campos é muito mais questionável. Com um exame mais atento, pode reconhecer-se que as três actividades têm a ver com o manuseamento de símbolos. É difícil mantê-las separadas. As pessoas que falam enviam mensagens para outras através de ondas sonoras, articuladas de acordo com os modelos de uma língua comum, cujo conhecimento elas têm a expectativa de partilhar com os potenciais receptores da mensagem. Pensar é hoje amplamente considerado como uma actividade humana fortemente individualizada. Com frequência, dirige-se a atenção exclusivamente para os actos de pensamento realizados em silêncio, e talvez em solidão, por uma única pessoa, apesar de, mesmo hoje, os actos de pensamento através das discussões, de pensamento em grupos, serem acontecimentos comuns. As crianças estão mais inclinadas do que os adultos a pensar em voz alta. De facto, o pensamento em silêncio e sem qualquer forma manifesta de oralidade tem de ser aprendido. O facto de ser um requisito padrão de uma pessoa adulta, e a dimensão em que o é, depende do grau de desenvolvimento da sociedade em que a pessoa cresce e vive. Em sociedades de estádios anteriores, o pensamento em grupo provavelmente prevalecia sobre o solilóquio silencioso. A tendência para o pensamento sem actos manifestos de oralidade foi reforçada, de forma significativa, pela difusão da instrução. Em sociedades mais desenvolvidas, a capacidade de ler sem uma utilização clara dos músculos produtores da voz é um requisito padrão dos adultos. Lembro-me ainda de estar sentado, durante algum tempo, na que era então a

Sala de Leitura do *British Museum* junto a um velho senhor asiático, um erudito, que, numa voz baixa, falava para si próprio o que lia. Foi uma daquelas experiências seminais, que relembro com prazer, que me ajudaram a compreender que as formas silenciosas do pensamento e da leitura correspondem a um estádio específico do desenvolvimento social e individual.

Uma longa tradição e os usos linguísticos que lhe estão ligados criaram a impressão de que o pensamento, o conhecimento e a linguagem existem, por assim dizer, em diferentes compartimentos de um ser humano. Os estudos e as teorias do pensamento ou, segundo os gostos, da razão e, em conformidade, as teorias da língua surgem como dois campos de exploração totalmente separados e como a tarefa profissional de grupos de especialistas diferentes e independentes. Segundo a tradicional divisão do trabalho académico, que remonta, pelo menos, à Idade Média e provavelmente muito mais atrás, a propensão humana para o pensamento, sob as suas diversas formas, como a razão, a mente, a racionalidade, a reflexão ou o intelecto é, generalizadamente, aceite como um universal humano. É considerada essencialmente idêntica em todos os grupos humanos e em todos os períodos do tempo desde que os seres humanos existem. A razão, a mente ou qualquer outro nome atribuído a esta propriedade humana supostamente invariante, podem, assim, parecer estar numa situação de divergência com a linguagem, que pode mudar conforme as sociedades e os períodos do tempo. A razão ou a mente podem também parecer diferentes do conhecimento, que pode crescer ou, em certos casos, decair ao longo do tempo. É difícil escapar à ideia de que a herança linguística e conceptual nos legou uma imagem humana dividida e um tanto confusa. Será possível que o costume linguístico, a este respeito tal como em outros, facilite a mera satisfação com a análise sem a síntese, usando substantivos distintos como linguagem, mente e conhecimento para descrever diferentes aspectos da pessoa humana, cada um quais parece fazer sentido no interior do seu próprio compartimento? Para quê preocuparmo-nos com as suas ligações no interior da unidade mais ou menos integrada de uma pessoa humana?

A separação dos três substantivos é muito fácil se os considerarmos como símbolos de três diferentes campos de estudos cuja exploração incumbe, profissionalmente, a diferentes grupos de especialistas. A separação é mais difícil se considerarmos estes substantivos como símbolos de diferentes conjuntos de funções interligadas no interior do quadro global de referência de uma pessoa humana. No primeiro caso, as investigações sobre a razão ou a mente podem tornar-se, facilmente, em campos de especulação. Num período em que a razão era ainda uma palavra em voga, Kant imputou-a a uma estrutura prévia a toda a experiência, sendo, assim, independente de todo o conhecimento aprendido, incluindo o conhecimento de uma língua. Num período em que a razão deixara de ser uma palavra filosófica em moda e em que a mente ocupara, até certo ponto, o seu lugar, Lévi-Strauss atribuiu, de novo, a mente a uma estrutura prévia a todo o conhecimento aprendido. Seria, provavelmente, possível redu-

zir a confusão no caso de não se ficar preso a qualquer tipo particular de relação entendida como característica universal da experiência humana, colocando-se antes a ênfase na composição de articulações enquanto tal. Se formos além deste ponto, há o perigo de se atribuir à mente, e, aliás, à linguagem e ao conhecimento, propriedades específicas não aprendidas — propriedades *a priori* —, tratando-se de estruturas que, de facto, dependem das suas funções sociais comuns enquanto meios de comunicação e de orientação.

Tomemos o exemplo da função social desempenhada em línguas como o holandês, o francês, o alemão ou o inglês modernos por um conjunto de pronomes pessoais. Podemos arriscar a afirmação de que, em toda a parte, as línguas humanas têm ou tiveram, com toda a probabilidade, formas gramaticais que servem a função desempenhada pelos pronomes pessoais nas línguas referidas. Mas, decerto, nem todas as línguas utilizaram um conjunto de palavras especiais como tu, nós ou eles para realizar esta função. No latim, por exemplo, esta função era realizada por formas verbais especiais. Indicando a referência à primeira pessoa, os antigos romanos diziam "amo", enquanto os ingleses de hoje dizem "I love". Mas independentemente da forma simbólica pela qual aqueles que falam uma língua tentam realizá-la, a própria função e, portanto, este elemento estrutural das línguas, tem a sua raiz não na língua ou na mente, mas no facto de que viver em conjunto no interior dos grupos coloca algumas exigências elementares e, além disso, coloca as mesmas exigências a pessoas que, para viverem umas com as outras, precisam de ter a capacidade de comunicar entre si através de símbolos. Assim, o pronome pessoal "eu", ou um símbolo equivalente, é utilizado numa conversa para indicar que a actividade principalmente representada por um verbo foi, está a ser ou será realizada pelo locutor ou pela locutora. A forma singular "tu" veicula a mensagem de que uma actividade mencionada na comunicação se refere à pessoa do destinatário. A forma "nós" indica que um grupo, incluindo o locutor, está envolvido, enquanto proposições na terceira pessoa se referem a pessoas que, no momento da locução, estão ausentes, que não estão envolvidas ou que, em suma, não são nem o locutor nem a pessoa a que ele se dirige.

As situações sociais que exigem que, para efeitos de comunicação, as pessoas indiquem claramente se a sua mensagem se refere a elas próprias, à pessoa interpelada ou a uma terceira pessoa no singular ou no plural, são recorrentes na vida e, por isso, na experiência dos grupos humanos. Neste caso, a estrutura da língua reflecte, de forma muito clara, a existência dos seres humanos em sociedade e não a natureza dos seres humanos ou a pessoa individual isolada. Reflecte a necessidade social recorrente de se exprimir, de modo claro, numa forma simbólica socialmente estandardizada, a relação entre o emissor e o receptor de uma mensagem ao qual a mensagem se refere. Neste caso, portanto, a configuração das pessoas envolvidas na emissão e na recepção de uma mensagem, e a posição que elas ocupam no interior da configuração, estruturam, claramente, a linguagem. Não é suficiente procurar estruturas na lingua-

gem, no pensamento ou no conhecimento como se eles possuíssem uma existência própria independente dos seres humanos que falam, pensam ou conhecem. Em todos estes casos, é possível ligar características da estrutura da linguagem, do pensamento ou do conhecimento com as funções que eles desempenham na e para a vida dos seres humanos em grupos.

Se recuperarmos o quadro social de referência, é mais fácil compreender a irrealidade de todas as tendências que concebem de forma isolada cada uma das três funções a que se referem os três substantivos. O que seria a linguagem se não tivéssemos nenhum conhecimento de como falar sobre ela? O que seriam o conhecimento e o pensamento se eles não pudessem ser transmitidos entre as pessoas através dos símbolos sonoros de uma língua? A tendência para isolar desprezando as articulações, para dividir sem investigar as relações, afecta, provavelmente, de forma mais grave a propensão humana para pensar. Durante séculos, o uso linguístico que permite referir, através de nomes reificantes como razão ou mente, esta e outras funções cerebrais relacionadas foi devastador nos meios eruditos. Possibilitou a emergência de diversas mitologias idiossincráticas onde símbolos como estes desempenham o papel que estava reservado, nos mitos antigos, aos deuses ou aos espíritos. Aliás, o termo alemão *Geist*, provavelmente relacionado com a palavra inglesa *ghost*, permite a representação dos dois tipos de mito através do mesmo símbolo. A fama de Hegel reside na sua filosofia muito imaginativa e, aliás, imensamente inteligente, que se baseia no desenvolvimento do *Geist*. Na língua inglesa, o termo *mind* pode ser utilizado, genericamente, como equivalente do alemão *Geist*. O *Oxford English Dictionary* refere como um dos seus usos "o lugar da consciência, dos pensamentos, das volições e dos sentimentos" e cita uma afirmação de Mill segundo o qual "A mente é o misterioso algo que sente e pensa". Nos círculos académicos, a utilização do termo "alma" tornou-se antiquada. Para evitar esta palavra, são usados muitos termos sucedâneos que dizem mais ou menos o mesmo, apesar de ser uma contradição nos termos referir uma substância ou uma coisa não corpóreas no interior do corpo humano. Através destas palavras, referem-se, simplesmente, funções específicas do organismo humano.

Assim, uma das funções do termo "pensar" é referir a capacidade humana de activar símbolos que antecipam uma sequência de possíveis futuras acções sem ser realizada qualquer acção. Um tipo de ciência que tenta ocultar o que não pode ser ocultado só pode levar a confusões. No seu conjunto, a razão, a mente e outros termos sucedâneos para a alma constituem referências a um nível muito elevado de integração dos seres humanos e, em especial, à sua capacidade de orientarem o comportamento através da antecipação das suas possíveis consequências ao longo de uma sequência de passos razoavelmente extensa. Estes termos não são entidades autónomas, mas sim funções ligadas a órgãos. Pode ser correcto falar deles como entidades autónomas, mas o uso tradicional de símbolos fictícios familiares como razão ou mente pode produzir algumas perplexidades. Poderia, assim, falar-se também de um facto não

factual ou de uma substância insubstancial. O conjunto multi-nivelado de funções abrange o nível figurativamente representado como consciência, que, de forma flexível, faz a mediação entre os propósitos variáveis de uma pessoa e a pressão de um mundo em transformação em que a pessoa está situada, e desce até aos níveis mais automáticos e, portanto, menos flexíveis dos impulsos e do controlo dos impulsos que Freud, utilizando também um termo reificante, designou de inconsciente.

Um breve exemplo permite ilustrar o facto de que aquilo que é designado como mente é uma estrutura de funções cerebrais, compreendendo diversos níveis, que, muitas vezes, é representada como o pensamento. Não é fácil captar as situações em que pensamos. Mas se o fizermos, descobrimos, rapidamente, formas de pensamento abreviado sob o nível do pensamento sequencial baseado numa linguagem pública. Pela experiência, algumas posições intermédias são omitidas no ímpeto do pensamento, tendo as pessoas dificuldades em traduzir a precipitação dos raciocínios encaixados uns nos outros sob a forma da linguagem sequencial exigida pela comunicação. A imbricação que caracteriza o modo como os símbolos linguísticos são activados está, muitas vezes, ligada ao pensamento sob a forma de imagens. Mas, aqui, esta discussão é suficiente. É necessário ainda um extenso trabalho de investigação para esclarecer o uso dos símbolos da linguagem não só como meio de comunicação, mas também como meio de orientação sob a forma de conhecimento e de raciocínio, e as suas articulações com a base complexa da fantasia e dos impulsos pré-linguísticos. Neste contexto, limitamo-nos a remover as barreiras conceptuais que, hoje, tendem a separar o raciocínio, o conhecimento e a comunicação através de uma língua. Podemos afirmar, de um modo inequívoco, que os seres humanos sem a linguagem seriam também seres humanos sem o conhecimento e a razão. A linguagem, que é o meio pelo qual um ser humano pode comunicar e, de facto, agir com os membros do seu grupo, é indispensável ao pleno desenvolvimento de um ser humano com a capacidade de usar o conhecimento e o raciocínio como meio de orientação sob a forma de símbolos linguísticos. Todos eles possuem funções humanas que são dirigidas de umas pessoas para as outras. Eles são tornados possíveis pela forma específica que caracteriza a vida conjunta dos seres humanos em grupos e, por seu lado, possibilitam esta forma específica.

As línguas dividem, sem dúvida, o mundo em pequenos pedaços. Por exemplo, os dicionários podem reunir todas as palavras de uma língua e apresentá-las numa ordem alfabética. Mas o avanço na exploração das línguas será muito reduzido se utilizarmos os processos da física clássica e medirmos palavras isoladas. Os padrões sonoros estabelecidos socialmente como símbolos de determinados factos só podem veicular, de forma clara, as suas mensagens do emissor para o receptor se fizerem parte de uma composição de símbolos como as frases ou se o seu conteúdo simbólico for definido pelo contexto como sucede com as exclamações "Olá" ou "Meu Deus". Uma língua



não é simplesmente uma fonte onde um locutor selecciona símbolos sonoros específicos adequados a uma determinada circunstância; ela fornece também modelos para a composição de símbolos sonoros. Ela oferece um nome particular, um símbolo particular, para todas as experiências que estão ao alcance de um grupo; oferece, ao mesmo tempo, modelos de relacionamento dos símbolos. As explicações em termos de agentes espirituais ou de agentes causais são exemplos óbvios. Portanto, até um certo grau, uma determinada língua e, em particular, a língua materna, condiciona o pensamento de um indivíduo. Mas, tal como este texto demonstra, não é impossível, dentro de certos limites, escapar a determinadas categorias implícitas numa língua. Um exemplo é a tendência actual que concebe o conhecimento, a linguagem e o pensamento como domínios independentes, talvez mesmo como aspectos que existem separadamente, sendo descurado o seu relacionamento. Numa linguagem tradicional, podemos afirmar que tal é sintomático de um desequilíbrio na relação entre a análise e a síntese em favor da primeira. Um dos objectivos de uma teoria simbólica é a correcção deste desequilíbrio. Não é possível indicar aqui, com mais detalhes, a relação complexa entre a análise e a síntese. Podemos ficar circunscritos a este exemplo e indicar, de forma sumária, que as três actividades ou produtos das pessoas se referem a perspectivas dos símbolos: o conhecimento sobretudo à função dos símbolos como meios de orientação, a linguagem sobretudo à sua função como meios de comunicação e o pensamento sobretudo à sua função como meios de exploração, normalmente a um nível elevado de síntese e sem qualquer acção a um nível inferior.

As três actividades têm a ver com a manipulação de imagens aprendidas e armazenadas na memória. Referi-me, anteriormente, ao facto de não ser sempre necessário, a quando de uma reflexão, percorrer todos os passos do processo de mobilização dos símbolos das imagens da memória ao contrário do que sucede numa comunicação linguística. Eles podem ser encaixados uns nos outros. Os aspectos das imagens da memória, que são indispensáveis quando a manipulação dos símbolos desempenha a função de uma comunicação verbal, podem ser omitidos quando os símbolos são mobilizados para uma reflexão. As imagens da memória podem ser manipuladas em diferentes níveis de síntese. Consideremos o exemplo simplificado de um estrangeiro que pergunta a uma pessoa qual é o melhor caminho para a estação central. Tal pessoa pode ter uma imagem na memória perfeitamente clara sobre toda a área pela qual o estrangeiro tem de passar. Mas, no momento, a pessoa tem de verbalizar a sua imagem da memória para a comunicar a este estrangeiro e, ao mesmo tempo, para escolher o caminho mais favorável, porque ele tem pressa e pode, eventualmente, perder o comboio. Por isso, a pessoa começa a verbalizar a imagem: Siga nesta direcção até chegar à terceira esquina no lado direito. Aí há um restaurante chinês e a rua que deve seguir chama-se *Barbecue Street*. Atravesse para o outro lado e continue até chegar a uma grande praça... A pessoa pode aperceber-se de que se esqueceu do nome da praça. Mas a imagem da memória

sobre o caminho até à estação é perfeitamente clara, pelo que a pessoa dará ao estrangeiro uma descrição pormenorizada com a esperança de ele encontrar o seu destino.

Assim, os símbolos que me preocupam aqui podem ser armazenados na memória e lembrados quando as circunstâncias o exigem. Podem ser imagens da memória latentes, podem tornar-se activos como aspectos do conhecimento que orientam o comportamento e os sentimentos e, depois, voltar a ser latentes. Mas os símbolos explorados aqui são imagens da memória de um tipo específico. Podem ser articulados com os padrões sonoros de uma língua específica. Numa palavra, são comunicáveis. Não me preocupo aqui, ou apenas de uma forma secundária, com as imagens da memória de carácter privado que se articulam de forma marginal com os padrões sonoros de uma determinada língua. Ambos os tipos podem ter o carácter de fantasia, mas, num caso, trata-se de fantasias privadas e, no outro, de fantasias públicas ou sociais partilhadas por diferentes indivíduos. Não há fronteiras rígidas ou fixas entre os dois tipos de imagens da memória. A referência a esta distinção pode facilitar a percepção dos limites e o enfoque desta investigação. Pode permitir compreender, mais facilmente, o facto de que tanto o uso da linguagem como símbolo de algo que realmente existe como o seu uso como símbolo de algo que realmente não existe são característicos do equipamento que distingue a espécie humana de todas as outras espécies, à semelhança do que sucede com o uso de símbolos sociais de uma forma que é considerada significativamente congruente com a realidade e é, portanto, classificada como racional ou razoável. O seu uso como representantes das fantasias é ainda muito subestimado enquanto característica especificamente humana.

Os símbolos das fantasias são, muitas vezes, concebidos como irracionais e não pertencentes ao intelecto. No entanto, nos factos reais, a capacidade humana de imaginar coisas que não existem e acontecimentos que não ocorrem, e de comunicar sobre eles através de símbolos apropriados, encontra, na melhor das hipóteses, apenas traços residuais de uma equivalência no mundo animal. Ela é não só o pai e a mãe da arte, foi também e ainda é indispensável para a sobrevivência da humanidade desde que emergiu uma espécie biologicamente equipada em termos de orientação e de comunicação através do conhecimento aprendido. Os seus membros teriam desaparecido num mundo que, em grande parte, não conheciam e não podiam conhecer sem a capacidade de estabelecer um conhecimento imaginário e de comunicar sobre ele. Eles preencheram as lacunas do seu conhecimento congruente com a realidade através de um conhecimento baseado na fantasia. Nunca foram completamente destituídos de conhecimento congruente com a realidade. O seu conhecimento dos detalhes no circuito relativamente estreito da sua vida era normalmente extenso. Mas escapava-lhes, inevitavelmente, o conhecimento sobre as articulações globais que afectavam a sua vida. Foram necessários muitos milhares de anos para ascender ao actual estágio, ainda muito inadequado, que constituiu uma

partes  
de...

das vias do desenvolvimento social tornado possível, e talvez necessário, pela evolução biológica de uma espécie cujos meios inatos de orientação se enfraqueceram e atenuaram e que se tornou dependente, em termos de orientação e de comunicação, de um fundo em lento crescimento de símbolos socialmente transmitidos. Eles não podiam conhecer as causas do enxofre incandescente num vulcão das proximidades. O conhecimento de que um dragão que cuspia fogo estava no interior da montanha ou de que a forja de um demónio estava aí localizada permitia-lhes tomar as acções apropriadas para apaziguar este espírito. A consciência do facto de que eles não possuíam e não podiam possuir um conhecimento mais congruente com a realidade sobre a natureza do vulcão seria equivalente a uma confissão da sua própria incapacidade em influenciar o curso dos acontecimentos. O mito dirigia a sua acção.

As imagens da memória podem, num instante, iluminar a relação no espaço e no tempo de um acontecimento face a outros acontecimentos. Elas têm um carácter integrador. Num mundo em que vivemos ao lado de outras pessoas, é difícil imaginar a possibilidade de separar a função linguística do conhecimento, ou, mais especificamente, a sua função como meio de comunicação, em relação às outras funções do conhecimento. Tanto quanto podemos saber, não há uma divisão estrutural absoluta no contínuo que vai dos símbolos ou das imagens da memória com uma elevada congruência com a realidade até aos símbolos com um elevado conteúdo de fantasia. Deixo em aberto, para explorações futuras, a questão do carácter inato de alguns símbolos. Há alguma evidência que sugere que os edifícios com grandes cúpulas inspiram, nos seres humanos, sentimentos diferentes daqueles inspirados por uma torre erguida sob a forma incisiva de um minarete, porque os primeiros são símbolos dos seios femininos e os segundos símbolos fálicos. Não é implausível, mas a evidência disponível não permite considerar esta visão como muito convincente. É necessária uma investigação mais profunda. O aspecto que eu quero sublinhar é que, mesmo se for descoberto o carácter biogenético de alguns símbolos, não será possível uma conceptualização adequada de tais descobertas se os símbolos biogenéticos e sociogenéticos forem representados como antípodas. A representação da existência humana é mais adequada se conceptualizarmos o tecido dos símbolos de uma língua específica como um contínuo numa condição de fluxo. Alguns dos seus sectores podem ser ou não fixados biogeneticamente, enquanto outros são, certamente, adquiridos pela aprendizagem, podem mudar de acordo com a experiência ou com a ausência desta e têm uma origem sociogenética. A aquisição dos padrões sonoros e dos padrões simbólicos através da aprendizagem não está circunscrita a indivíduos isolados. As pessoas podem também aprender ou esquecer no contexto dos grupos. Depois de os antepassados humanóides terem atingido um estágio em que se tornou dominante a orientação por meio do conhecimento, eles dificilmente poderiam sobreviver com a plena consciência do que eles não conheciam ou,

para falar sem rodeios, com a amplitude do seu não-conhecimento. E, aliás, nós também não podemos.

No seu âmbito mais reduzido, o conhecimento congruente com a realidade destes humanóides era, em muitos casos, em comparação com o nosso, mais detalhado. Mas a amplitude em que as sociedades de estádios anteriores conheciam mais detalhes era, e, de qualquer modo, continua a ser, comparativamente limitada. Como elas já não podiam orientar-se sem conhecimento, o conhecimento baseado na fantasia, a magia e o mito, apesar de, muitas vezes, as induzirem em erro, possuíam, para elas, um elevado valor de sobrevivência. Tomemos o Sol como exemplo. Foi somente no século XX que a humanidade atingiu um estágio no desenvolvimento do conhecimento científico que permitiu aos cientistas a apresentação de uma imagem teórica razoavelmente realista do Sol. Eles puderam elaborar um modelo da evolução das estrelas como o Sol que mostra como elas surgiram, como e porquê elas se desenvolveram e como elas decaem e se desintegram. Pode não ser a última palavra sobre este tipo de evolução das estrelas, mas, sob a forma deste modelo, o símbolo sonoro "Sol" atingiu, certamente, um nível elevado de congruência com a realidade. Este nível foi inalcançável enquanto a ciência da física não produziu uma teoria muito adequada sobre a natureza da matéria ou da energia. Os nossos antepassados humanos, no entanto, viram, durante milhares de anos, todos os dias, o Sol que nascia a leste e se punha a oeste sem possuírem meios adequados para saber o que acontecia.

É plausível que os animais que se orientam primariamente com o auxílio de sinais específicos a cada espécie ou, como é hábito dizer, dos instintos, não coloquem questões como "o que é o Sol?" ou "o que é aquilo lá em cima nos céus?" Porém, os seres humanos estão, por natureza, dotados com a necessidade de conhecer. O Sol desempenhou um papel na sua vida quotidiana. Era um objecto de comunicação possível. As sociedades humanas têm, normalmente, um símbolo sonoro, específico de cada grupo, para representar o Sol. Durante os primeiros estádios de desenvolvimento do conhecimento, este símbolo era, basicamente, um símbolo dos desejos e dos temores do grupo em relação ao Sol. Ele permitiu aos membros do grupo a possibilidade de comunicarem entre si sobre o comportamento do Sol com base num fundo comum de conhecimento sobre as regularidades e as irregularidades do comportamento do Sol. Acima de tudo, ele definiu o estatuto e o poder do Sol entre os seres do mundo e, assim, ajudou a dirigir e a organizar o comportamento das pessoas em relação ao Sol e em relação umas às outras. Sem algum conhecimento deste tipo, usualmente com implicações em termos de predições, os seres humanos seriam impotentes: eles não saberiam o que fazer e o que não fazer na presença do Sol. Hoje, a humanidade como um todo está lentamente a aprender a dar ao padrão sonoro "Sol", ou aos seus equivalentes em outras línguas, um carácter mais realista e mais científico.

Numa sociedade em que o conhecimento, tal como a água, é facilmente acessível e relativamente barato, pode ser difícil compreender plenamente a dependência humana, em termos de sobrevivência, face ao conhecimento. Compreensivelmente, as investigações sobre o conhecimento preocupam-se com a questão do carácter correcto ou incorrecto do conhecimento, com o seu valor cognitivo. Em comparação, a função do conhecimento para a sobrevivência merece uma menor atenção. No entanto, os seres humanos estão, por natureza, organizados de um modo que implica a aquisição, através da aprendizagem, de um fundo social global de conhecimento como condição para eles poderem orientar-se no seu mundo e manter a sua existência entre as outras existências. Actualmente, não se presta a atenção devida ao facto de a necessidade de conhecer ser um aspecto da constituição genética dos seres humanos. A capacidade humana para produzir fantasias nas respostas às questões possui um valor de sobrevivência que não é inferior ao da sua capacidade para descobrir o que se designava de verdade.

A sua possível congruência com a realidade distingue estas imagens da memória integradoras pré-verbais face às imagens da fantasia como os sonhos e os devaneios que parecem ser sintomas do controlo dos impulsos e não da orientação e do controlo do mundo em que se vive. Uma das características das fantasias é a sua qualidade como articulações de experiências que, na realidade, uma pessoa nunca teve a não ser durante o sono. De facto, a fantasia é a irmã gêmea da razão. As duas são, especificamente, ramos humanos do mesmo tronco. O tronco é a aptidão dos seres humanos para formar padrões sonoros que, para todos os membros de um grupo linguístico, representam simbolicamente o mesmo objecto de comunicação. Pelo envio destes padrões sonoros socialmente estandardizados para outras pessoas e pela sua recepção de outros indivíduos, os membros de um grupo linguístico podem, assim, transferir de uns para os outros, ou talvez de uma geração para outra, grandes pedaços de informação que pode informar ou não o seu comportamento individualmente. Se ela é congruente com a realidade, é designada como racional. Se a fantasia prevalece sobre a congruência com a realidade, podemos caracterizá-la por termos como irracional, símbolo de desejo e de medo ou utilizar um dos muitos termos afins. Ambos os casos são o testemunho da liberdade que os seres humanos adquiriram, devido à sua natureza, para formar imagens da memória de tudo o que está ao alcance do conhecimento e é firmemente consolidado por padrões sonoros específicos. De acordo com o conhecimento actual, esta liberdade é virtualmente ilimitada.

No entanto, cada língua particular, e, portanto, a sociedade a que essa língua pertence, estabelece limites para o que, num determinado estágio, os seus membros individuais podem comunicar entre si, armazenar na memória e, em suma, o que pode ser feito com isso. Assim, termos como racionalidade e irracionalidade não são, como muitas vezes se admite, oposições polares. A via para uma descoberta que é congruente com a realidade pode percorrer todo um

conjunto de hipóteses da imaginação com um carácter dominante de fantasia. As fantasias podem ser marcos de referência. O exame dos dados disponíveis sugere a existência, nos símbolos, de muitas combinações e de graus diferentes de racionalidade e irracionalidade e de congruência com a realidade e conteúdo de fantasia. Um simples padrão polarizado empobrece a comunicação.

Além disso, a emergência de descobertas congruentes com a realidade a partir de uma série de fantasias experimentais, a sua emergência num processo, ajuda a clarificar a natureza da congruência com a realidade dos símbolos enquanto processo. Torna-se claro que as dicotomias que utilizamos para tentar dominar o problema da congruência com a realidade dos símbolos são uma simplificação; elas não fazem justiça aos matizes e às gradações da aproximação a uma descoberta genuína. Empobrecem a nossa imaginação porque a enclausuram nas dualidades do certo e do errado, do verdadeiro e do falso e em outras do mesmo tipo. Usemos como ponto de partida básico a concepção, por um lado, de uma ideia imaginativa e inovadora e, por outro lado, da sua congruência com a realidade. Ambas são indispensáveis.

Ocasionalmente, podemos encontrar a sugestão de que qualquer ideia imaginativa ou qualquer fantasia podem servir como ponto de partida para uma teoria genuína, mas tal é incorrecto. É o teste pela realidade aplicado às fantasias que mostra se descobrimos ou não uma pista prometedora. É raro que uma nova representação simbólica seja, no momento da sua primeira concepção, um êxito perfeito, isto é, plenamente congruente com a realidade. Ela pode ser completamente contraditada pelos testes e, neste caso, será provavelmente mais prudente abandonar a pista. Mas também pode ser parcialmente confirmada e parcialmente rejeitada pelo teste. Estamos mal preparados em termos de concepções firmes para lidar com estas representações simbólicas mistas de fantasia e de congruência com a realidade. No entanto, representações mistas deste tipo podem ser encontradas, com muita frequência, em toda a literatura científica. O que se deve fazer em tais casos? A deficiência pode ser nociva a ponto de ser mais recomendável abandonar a pista ou ser insignificante e possível de contornar. Possam as outras pessoas aperfeiçoar a teia dos símbolos que eu apresentei. Talvez devamos procurar com maior empenho as determinações simbólicas das casas híbridas entre a fantasia e a congruência com a realidade.

Tomemos como exemplo a própria teoria simbólica. Na minha opinião, representa um grande desenvolvimento em comparação com as representações tradicionais como a abstracção ou a generalização. Além disso, contribui para a unificação das teorias de áreas da existência humana que são geralmente classificadas como separadas ou mesmo independentes como é o caso da linguagem, do conhecimento e do pensamento. Ao fazê-lo, são abertos à investigação problemas que, no melhor dos casos, eram formulados de modo vago e marginal e que, até agora, não era possível abordar com segurança, por exemplo a questão do relacionamento entre a fala e o pensamento. Iniciei o

tratamento do problema com uma referência à imbricação da língua falada e escrita através do uso de símbolos nas operações que qualificamos como pensamento, mas há muito trabalho por fazer até que possa ser completamente esclarecida a relação entre o manuseamento dos símbolos na sua plenitude, que nós designamos como fala, e o manuseamento dos símbolos nas operações do pensamento.

Além disso, o termo realidade em frases como congruência com a realidade coloca problemas que são ocultados ou distorcidos se os não abordarmos com uma perspectiva sociológica processual. O desenvolvimento do conhecimento congruente com a realidade, em especial a sua ascendência no equilíbrio com o conhecimento baseado na fantasia, sob a forma das ciências naturais, é, ele próprio, um co-determinante do que as pessoas, num determinado estágio, concebem como realidade. Assim, por exemplo, a realidade de Newton era mais limitada que a de Einstein, porque o fundo social de conhecimento congruente com a realidade no tempo de Newton era mais limitado que no tempo de Einstein. Podemos sugerir que, em relação ao universo físico tal como ele era conhecido no tempo de Newton, as suas leis retêm a sua congruência com a realidade e, assim, o seu valor cognitivo. É só quando elas são percebidas em relação ao conhecimento congruente com a realidade de uma fase posterior, especialmente a de Einstein, que as limitações cognitivas das teorias de Newton se tornam evidentes. Como já indiquei, a capacidade para produzir conhecimento baseado na fantasia é um dom humano tão fundamental e distintivo quanto a capacidade para produzir conhecimento e pensamento congruentes com a realidade ou, por outras palavras, racionais. A incapacidade de descobrir nos modelos teóricos da humanidade um lugar para as fantasias é um dos factores responsáveis pela incapacidade de articular as teorias da cultura e, assim, também da religião com as teorias de outros aspectos dos seres humanos e das suas diversas manifestações.

Para além do mais que podem ser, as óperas e os museus de pintura, os recitais de poesia e os concertos sinfónicos, e outras manifestações culturais são também formas de fantasias colectivas representadas publicamente, em conjunto, por seres humanos. As pessoas vivem em grupos. A representação de fantasias privadas por um indivíduo isolado pode ser perigosa não só para os outros, mas também para o próprio indivíduo. Mas a necessidade da representação das fantasias é uma necessidade humana básica e premente. A ubiquidade dos jogos e de outras actividades culturais, o revigoramento e a excitação agradável que proporcionam aos actores e aos espectadores é um testemunho deste facto. Digo isto num aparte. Pode estimular o pensamento; pode chamar a atenção para a negligência do conhecimento baseado na fantasia em comparação com o conhecimento racional. Mas, neste contexto, as funções sociais da cultura são secundarizadas, podendo ser exploradas, com mais atenção, num outro local.

Nos níveis em que estas funções estão mais particularmente orientadas para o controlo do mundo social e natural em que uma pessoa está situada, o parentesco da linguagem e do pensamento torna-se mais visível. As formas de pensamento encontradas aqui são, muitas vezes, consideradas como formas prototípicas. Entre elas, uma actividade frequentemente encontrada é a manipulação experimental dos símbolos sonoros que representam linhas de acção possíveis, como antecipação da sua realização na realidade, a fim de se descobrir qual é, entre as possíveis linhas de acção, a que conduzirá, mais provavelmente, ao fim desejado. Em contrapartida, a outros níveis, a estrutura formada por este conjunto de funções de controlo está mais próxima do fluxo do devaneio, das imagens pré-linguísticas. A este nível, em que o controlo é orientado para outras existências, o pensamento não é facilmente reconhecível como um fluxo de símbolos sonoros produzidos sem a voz. A este nível, ele é mais facilmente convertível na linguagem falada e esta, por seu lado, é mais facilmente convertível na linguagem sem voz do pensamento, embora, nesta forma, ela possua, muitas vezes, um carácter abreviado. Pode ser uma versão abreviada do uso audível da linguagem, mas independentemente de serem ampliados ou abreviados, audíveis ou inaudíveis, a linguagem e o pensamento são inseparáveis. Sem aprender uma língua, isto é, sem aprender a comunicar com outros seres humanos através de símbolos sonoros, uma pessoa não poderia realizar o tipo de pensamento que permite aos seres humanos fazerem face ao tipo de problemas que derivam da co-existência de qualquer indivíduo com outros indivíduos, humanos ou não humanos.

Pode ser, de novo, mais fácil seguir a minha linha de pensamento se não considerarmos os modos de pensamento muito individualizados, que desempenham um papel importante nas sociedades mais desenvolvidas, como uma dádiva da natureza humana e se lembrarmos que, em sociedades de estádios anteriores, o pensamento em grupo com o auxílio das trocas linguísticas ocupa, muitas vezes, um lugar mais significativo. No presente, é, sem dúvida, muito forte a tendência para entender a fala e o pensamento como actividades humanas que ocorrem, por assim dizer, em diferentes compartimentos de uma pessoa e, assim, independentemente um do outro. Ela é reforçada poderosamente por uma longa tradição que classifica o pensamento, de um modo muito mais definitivo do que a fala, como parte da natureza humana, sendo assim considerado como não aprendido, e que, de facto, encara a capacidade de pensar como a marca mais distintiva dos seres humanos e, desta forma, como o cerne da identidade humana. A capacidade de utilizar uma língua é, de forma mais óbvia, adquirida através da aprendizagem e, por isso, ocupa um lugar inferior na escala de valores implícita que privilegia tudo o que é considerado como natureza humana e, portanto, como invariante e eterno. É mais difícil compreender a interligação entre o processo de crescimento natural e o processo de aprendizagem social que desempenha um papel central no desenvolvimento da capacidade humana de comunicar através de uma língua. É também

mais difícil de integrar na escala de valores tradicionais que, no caso de um processo de mudança, admite a primazia de elementos eternos imutáveis sobre os factos. A razão ou a mente, concebidas como uma parte da natureza humana e, deste modo, como não aprendidas, são colocadas entre os primeiros e classificadas em conformidade, enquanto a linguagem, que tem de ser aprendida e está sujeita a transformações, é, segundo a mesma escala de valores, classificada numa posição muito mais inferior. As posições marcadamente diferentes de uma escala de valores que é, em geral, considerada como auto-evidente, constituem um dos principais obstáculos para a percepção das laços factuais que unem o pensamento e a linguagem.

Estranhamente, as faculdades humanas designadas como razão ou mente, apesar de serem referidas como uma parte da natureza humana, são também, muitas vezes, qualificadas como a pedra angular do que é considerado como a não natureza dos seres humanos. Descobrimos aqui um dos sintomas da confusão frequente que surge quando se tenta contrabandear, por entre os argumentos, a bagagem não declarada de um esquema de valores doutrinários. Algo de similar se pode afirmar a respeito do que, tradicionalmente, se chama de leis da lógica. Estas não devem ser confundidas com a ciência da lógica formal, uma forma de inquérito científico, quase matemático, com uma função e um valor cognitivos que não estão em dúvida. As leis tradicionais da lógica são, muitas vezes, consideradas comparáveis às leis da natureza, e, por vezes, mesmo como fazendo parte delas. São também utilizadas como uma evidência do carácter invariante da mente humana, como prova do facto de que a mente é uma operação humana universal idêntica em toda a parte a despeito da condição variável da linguagem e do conhecimento. Elas são, na sua maior parte, tautologias de escasso valor cognitivo, mas são o suporte da ideia de que existe, oculta no interior da pessoa humana, provavelmente no cérebro, uma força misteriosa que funciona de acordo com as suas próprias leis, independentemente de tudo o que os seres humanos adquirem através da aprendizagem e, portanto, independentemente da linguagem e do pensamento.

Tal é suficiente, neste contexto, para indicar, de forma breve, alguns dos obstáculos que dificultam uma boa compreensão da relação entre a linguagem e o que é denominado de mente, ou seja, entre a fala e o pensamento. O mais importante destes obstáculos é, evidentemente, representado por conceitos como razão ou mente que sugerem que o pensamento não é realizado, como a fala, por seres humanos enquanto tais, mas sim por uma força misteriosa, alojada no seu interior, que é independente de todas as outras funções de uma pessoa humana e obedece a leis próprias. Em consequência, sem a sua intervenção, nenhuma pessoa pode jamais saber como é que o mundo é realmente; é, além disso, considerada como parte da natureza dos seres humanos, embora, ao contrário das outras manifestações da natureza, seja invisível e intangível. Muitas pessoas sabem que as referências à mente humana e a outros agentes deste tipo são uma forma de filosofia fictícia e que o pensamento, tal como a

fala e o conhecimento, longe de residir em esplêndido isolamento no interior da cabeça humana, é uma entre muitas funções cerebrais interdependentes. No entanto, esta ideia só raramente é formulada de maneira explícita.

Os usos linguísticos que fazem toda a gente falar sobre a "mente humana", a "razão humana" e a "racionalidade humana" podem dar a impressão de que todas as pessoas que usam estas palavras têm uma noção clara do que estão a falar, embora, de facto, tal não aconteça frequentemente — podemos mesmo arriscar-nos a dizer que muito frequentemente. Encontramos aqui um estranho caso de inércia mental. O costume convida-nos a participar num pequeno jogo social e a resguardá-lo com uma conspiração de silêncio. Imaginemos que a mente ou a razão humanas não são menos acessíveis à investigação científica do que o estômago humano e vejamos o que a seguir acontece. O que, de facto, acontece é que, certamente, o problema sem solução, que nos preocupou, enquanto tivemos consciência dele como um problema sem solução, deixa de nos preocupar. Foi, simplesmente, varrido para debaixo da alcatifa. Podemos esquecê-lo, fingindo, simplesmente, que ele foi resolvido. Expressões como razão, mente, racionalidade e outras foram concebidas para dissimular o nosso pequeno fingimento. À semelhança do seu antepassado comum, o conceito de "alma", todas elas simularam que os seres humanos possuíam, por virtude da sua natureza, um órgão ou uma faculdade especiais, que teria todas as características simbólicas de um órgão, de uma substância ou de uma força de carácter biológico, mas que seria insubstancial. Nenhum ser humano jamais viu tal coisa ou, de resto, jamais examinou a sua substancialidade insubstancial. Porém, foram muitas as pessoas que subscreveram declarações definitivas sobre as propriedades deste órgão intangível. A despeito dele ser discutido com o nome de "alma" ou com os nomes de "mente" ou "razão", o seu estatuto ontológico e a sua relação com outros aspectos mais corpóreos dos seres humanos mantiveram-se problemáticos enquanto os seres humanos desejaram discutir abertamente estes problemas. Aliás, não deixaram de ser problemáticos quando a sua discussão tendeu, geralmente, a desaparecer. Ao tratar como existente algo que não existe, as pessoas letradas não causariam grandes danos com os seus jogos intelectuais se, ao mesmo tempo, não fechassem a porta para a investigação de problemas que, no estádio em que nos achamos, precisam de ser cuidadosamente estudados. O problema da relação entre a linguagem e o pensamento é um problema deste tipo.

Nada mais faço do que abrir uma porta que, durante algum tempo, permaneceu fechada e selada com muita firmeza. Faço-o neste contexto porque a fala e o pensamento são, para mim, formas de utilizar os símbolos sonoros. Esta similaridade básica, ou talvez identidade, está, na minha opinião, na raiz da possibilidade de converter a fala em pensamento e o pensamento em fala. A imagem humana tradicional associada ao pensamento e, portanto, também à mente é a de uma pessoa humana isolada. Como já pode ter sido notado, não sigo esta tradição. A comunicação sob a forma do discurso humano, a comuni-

cação através de uma língua, ou seja, através de símbolos sonoros socialmente estandardizados, pressupõe a vida em grupo como forma normal de viver. O mesmo acontece com a actividade chamada pensamento. É talvez útil procurar entrar nos problemas da relação entre o pensamento e a fala numa fase anterior do desenvolvimento, numa fase em que aqueles que pensavam ainda não tinham alcançado as características de um grupo especializado; onde os grupos que faziam eram ainda idênticos aos grupos que pensavam; onde, por outras palavras, aqueles que faziam também faziam o seu próprio pensamento.

Talvez seja melhor escolher as primeiras pistas sobre a relação do pensamento e da fala num bando de caçadores e não nos estudos dos académicos. Os seus grupos de batedores informam os grupos mais ligados à caça, virtualmente todos os homens adultos, sobre um grupo de búfalos, em óptimas condições, que avançava para o rio a cerca de um dia de jornada para oeste. Havia outras escolhas possíveis para obter provisões de carne. Não eram apenas as escolhas alimentares que determinavam a decisão. Muito provavelmente, a participação na caça permitia a uma pessoa a participação nos aspectos das actividades preparatórias mais intimamente ligados ao que podemos designar de operações de pensamento, isto é, a participação na elaboração de um plano preparatório de campanha. Mas também neste caso, os aspectos da operação de sobrevivência do grupo, que nós podemos designar de pensamento, possuem um carácter inter pessoal mais pronunciado que na imagem padronizada das operações de pensamento que determina o nosso uso da palavra pensamento. Neste caso também, o facto dos seres humanos serem capazes de jogar com os símbolos de uma situação futura, e de explorar simbolicamente a sua adequação aos propósitos visados, sofreu um tal desenvolvimento em relação ao nível animal que foi possível que, a partir deles, tivessem emergido formas de vida em conjunto e de manipulação da natureza não humana completamente novas. Os caçadores de búfalos eram capazes de elaborar um plano detalhado e preciso sobre uma acção futura com uma antecipação de semanas ou de anos relativamente à sua execução. O exemplo pode contribuir para uma melhor compreensão do motivo que me leva a apresentar aqui a emancipação simbólica, a emancipação da acção humana face à sujeição dominante aos estímulos imediatos, como um passo fundamental e, sem dúvida, decisivo no caminho que levou a humanidade a alcançar a posição de espécie animal dominante na Terra.

Uma vez que as pessoas que se dedicam a este tipo de estudos vivem, em geral, em sociedades muito diferenciadas e individualizadas, elas tendem a considerar as formas de pensamento fortemente individualizadas, comuns nas sociedades deste tipo, como as formas de pensamento normais e, portanto, naturais de todos os seres humanos em toda a parte. Chegou talvez o tempo de admitir que esta é uma posição errada. O pensamento, tal como a fala, baseia-se em símbolos sonoros socialmente estandardizados. Ambos são actividades sociais. A ideia com contornos de pesadelo de que o pensamento é segregado por um agente autónomo invisível, como a razão ou a mente, alojado no interior

da cabeça de todos os seres humanos, não é estranha à imagem que as pessoas, que vivem neste tipo de sociedades, têm sobre si próprias. A noção de que a estrutura interna deste agente autónomo inviabiliza a possibilidade humana de jamais saber se o que os seres humanos percebem é real ou meramente um reflexo da estrutura autónoma desta coisa é uma fantasia horrorizante de pessoas fortemente individualizadas. Além do mais, a ascensão da humanidade ao estatuto de espécie dominante entre as criaturas vivas da terra contradiz a hipótese de um defeito fatal no equipamento natural que os seres humanos possuem para se orientarem no seu mundo. O sucesso da humanidade numa luta pela sobrevivência muito longa sugere antes que os seres humanos estão, por natureza, equipados com órgãos excepcionalmente eficientes para se orientarem de forma realista no seu mundo. Não foi descoberto ainda nenhum impedimento estrutural ao seu sentido da realidade. Como precaução para eventuais mal-entendidos, devemos talvez acrescentar o óbvio: a própria civilização da humanidade é um processo em curso e um possível alvo da acção. Nada nas experiências do passado e do presente justifica a suposição de que a humanização da humanidade é uma tarefa impossível, nem há nenhuma boa razão para a suposição de que ela é mais provável do que a descivilização. Não é nem mais nem menos provável. Uma tarefa útil e, aliás, indispensável é a obtenção de mais conhecimentos factuais sobre os processos de civilização e descivilização e sobre as condições em que eles se tornam operantes um em relação ao outro.

A linguagem, o pensamento e o conhecimento são conceitos que podemos situar, em termos latos, no mesmo nível de síntese. Ao examinar o uso actual destas palavras, poderíamos concluir que elas se referem a grupos de factos diferentes e com existências separadas, à semelhança das diferentes classes de animais a que nos referimos quando falamos dos peixes, dos insectos e dos mamíferos. Mas não é este o caso. Os hábitos da pesquisa permitiram que diferentes grupos de especialistas se dedicassem ao estudo de cada um destes aspectos. Há teorias do conhecimento que dispensam uma atenção reduzida à linguagem e há teorias da linguagem que têm pouco a dizer sobre o conhecimento. Porém, uma língua faz parte, sem dúvida, do conhecimento de uma pessoa e muito do conhecimento que é aprendido por uma pessoa é adquirido através de uma língua, embora a proporção relativa do conhecimento adquirido com o auxílio de comunicações sob a forma de símbolos sonoros e do conhecimento adquirido sem a comunicação linguística possa ser diferente em diferentes sociedades e em diferentes ramos do conhecimento.

Uma das perplexidades das teorias dominantes do conhecimento e da epistemologia tradicional é o facto de a sua maioria ter pouco a dizer sobre a transmissão do conhecimento entre as pessoas e quase nada sobre as características estruturais do conhecimento que possibilitam a transmissão interpessoal e, portanto, também intergeracional do conhecimento. As comunicações linguísticas desempenham um papel fundamental nesta transmissão. A proporção relativa da transmissão verbal e não verbal pode variar. Mas a transmissão do conhecimento que prescindiu totalmente das palavras é comparativamente rara. Não é por acaso que o papel fundamental e, em alguns aspectos, indispensável da transmissão interpessoal de conhecimento merece uma atenção relativamente escassa por parte das teorias tradicionais do conhecimento. Tal deve-se à imagem humana subjacente a estas teorias e aos problemas que, de acordo com esta imagem, parecem ser teoricamente relevantes ou não. Essencialmente, estas teorias preocupam-se com indivíduos completamente independentes e isolados. Uma pessoa imaginária deste tipo é considerada como o sujeito do conhecimento. Por isso, no caso de merecer uma eventual atenção, a comunicação interpessoal através de uma língua desempenha, na melhor das hipóteses, um papel marginal nestas teorias.

Além disso, o conhecimento considerado como relevante nestas teorias é, quase exclusivamente, o conhecimento científico e, muitas vezes, apenas o conhecimento dos físicos. O argumento parece indicar que só eles produzem conhecimento válido ou "verdadeiro". A imagem humana básica de um indivíduo isolado como sujeito do conhecimento e da física, qualificada como a ciência exemplar, resulta numa visão limitada e estranhamente superficial sobre o conhecimento que, nos termos destas teorias, é relevante ou irrelevante. Os grandes cientistas ocupam, individualmente, o centro do palco. No caso de a transmissão e o crescimento do conhecimento serem, de algum modo, considerados, a ênfase é colocada na sequência dos indivíduos proeminentes. O modo como a ciência se desenvolveu desde Newton até Einstein constitui um problema modelo. Normalmente, o conhecimento pré-científico é desvalorizado mesmo no caso de ser, de forma óbvia, um conhecimento válido ou verdadeiro, por exemplo o dos trabalhadores da pedra e do metal ou dos primeiros agricultores dos tempos pré-históricos.

O campo do conhecimento qualificado, nestas teorias, como relevante é, por outras palavras, largamente auto-centrado. O quadro de referência não é a humanidade. A questão não é saber como é que os seres humanos, universalmente, adquirem conhecimento. A questão protótipo é o modo como um cientista ou uma cientista adquire conhecimento da natureza por si próprio ou por si própria, independentemente de qualquer conhecimento que ele ou ela possa ter adquirido a partir de outros. Dado este quadro centrado no indivíduo, é compreensível a escassa relevância da relação entre a linguagem e o conhecimento, da relação entre os meios da comunicação humana interpessoal e os meios da orientação humana. O mesmo acontece com a questão das características distintivas do conhecimento humano. As teorias do conhecimento que, em termos gerais, dominaram desde Descartes parecem ser teorias universais que cobrem todo o campo do conhecimento humano, mas, de facto, estão, quase exclusivamente, preocupadas com um tipo de conhecimento seleccionado de forma muito limitada. Elas vêem este campo limitado à luz de uma imagem humana que faz parecer as pessoas como indivíduos sem sociedade, como pessoas que podem dizer eu mas não nós ou tu, como seres humanos do tipo homo clausus. Este tipo de artifícios permite manter as teorias do conhecimento, da linguagem e do pensamento, por assim dizer, em compartimentos separados. Como resultado, elas têm, em geral, pouco a dizer sobre o estatuto ontológico do conhecimento, sobre a questão de saber o que o conhecimento realmente é. De acordo com as propensões actuais, poderíamos esperar uma resposta fortemente polarizada a esta questão, utilizando termos alternativos como: natureza (ou sociedade, materialismo (ou) idealismo). No entanto, um exame mais atento sobre a natureza da linguagem mostrou já que, em determinados aspectos, os seres humanos não podem ser conceptualmente divididos e polarizados desta maneira. A linguagem, como se notou, é uma das ligações que faltam entre a natureza e a sociedade ou a cultura. Pode afirmar-se que os

seres humanos são feitos, por natureza, para a cultura e a sociedade. O conhecimento, intimamente ligado à comunicação linguística, é um outro exemplo deste tipo.

Tradicionalmente, as teorias do conhecimento são concebidas sem tomar em consideração quer os aspectos físicos do conhecimento, sob a forma dos padrões sonoros de uma língua e das imagens da memória cerebral, quer a estandardização social dos padrões sonoros que lhes permite funcionar como símbolos de objectos específicos de comunicação, ou seja, como conceitos. O que foi dito, anteriormente, acerca da linguagem pode permitir compreender, mais facilmente, que o conhecimento também não pode ser acomodado nas polarizações classificatórias convencionais. Conceitos como as imagens da memória cerebral estão à margem tanto da matéria como da ideia, tanto do materialismo como do idealismo. O mesmo pode ser afirmado sobre o conceito dos padrões sonoros socialmente estandardizados como símbolos, conhecidos como tais pelos utilizadores da mesma língua, e podendo, assim, servir como mensageiros entre a boca de uma pessoa e os ouvidos de outras. Sem dúvida, os utilizadores da mesma língua podem discordar, vivamente, sobre as opiniões que exprimem nessa língua. Mas a atenção dedicada às suas discordâncias, ideológicas ou de outro tipo, não deve levar a ignorar a dimensão do conhecimento que eles possuem em comum como utilizadores da mesma língua. Pode discordar-se sobre a natureza e a universalidade das relações de causa e efeito, mas é necessário ter em comum um conceito de relações causais no sentido que esta expressão assumiu com o advento das ciências naturais. De facto, tal como a linguagem, o conhecimento é também tornado possível pela interligação entre processos naturais e sociais. É difícil imaginar a transmissão do conhecimento sem a comunicação linguística e sem a transmissão do conhecimento entre gerações, um bebé humano não poderia transformar-se num ser humano plenamente desenvolvido. De facto, aprender a falar, isto é, aprender uma língua, é, em si, uma forma de adquirir conhecimento.

Com tudo isto, não é estabelecida mais uma divisão existencial semelhante às que dividem a matéria e o espírito ou a natureza e a cultura. A sociedade humana é um nível da natureza. Os astrónomos, os biólogos e talvez outros cientistas especializados, fazem e testam, correctamente, conjecturas sobre a coincidência de circunstâncias que produziu o acontecimento espantoso da evolução das sociedades humanas no interior deste sistema solar. Não possuímos ainda conceitos capazes de representar, adequadamente, a singularidade deste acontecimento. Em geral, há ainda uma tendência para desprezar as transformações da posição astronómica da Terra e das espécies biológicas que nela vivem. Em alguns aspectos, as sociedades humanas são marcadamente diferentes das outras sociedades animais. Referi já a mutabilidade da comunicação humana por comparação com a rigidez da comunicação animal. O potencial de crescimento do conhecimento humano pertence a esta categoria. O mesmo acontece com a possibilidade de transmitir um novo conhecimento



às gerações seguintes. A possibilidade de formar novos conceitos é viabilizada pela infinita variabilidade das combinações sonoras que o aparato vocal humano pode produzir.

Como já sublinhei, no caso dos seres não humanos, a mudança social está estreitamente ligada à mudança genética, à mudança biológica. As sociedades humanas podem mudar muito radicalmente sem qualquer alteração genética. O mesmo se pode afirmar sobre aspectos e manifestações específicos dos seres humanos. Tomemos o exemplo da linguagem. É muito frequente falar de linguagens animais. Mas, de facto, nenhuma outra espécie animal possui os meios biológicos necessários para a comunicação através de línguas aprendidas que não são específicas da espécie, mas sim específicas a cada grupo. No entanto, apesar dos seres humanos serem, em diversos aspectos, muito diferentes dos outros animais, eles retêm ainda muitas características animais: eles comem, digerem e reproduzem-se como os animais.

Porém, as suas diferenças face aos outros animais são inadequadamente conceptualizadas se forem vistas, simplesmente, como diferenças entre espécies. As diferenças entre os seres humanos e os macacos são, em alguns aspectos, diferenças entre espécies e, em outros aspectos, são muito maiores. Podem aproximar-se, no seu carácter em termos de magnitude, das diferenças existentes entre diferentes ordens de espécies. A capacidade de comunicar através de símbolos aprendidos é um exemplo. Está completamente ausente nos macacos. Uma das razões porque é difícil resolver o problema do estatuto ontológico dos seres humanos em relação ao dos animais é a inadequação dos conceitos actualmente disponíveis para esta tarefa. A frequência com que se usam, neste contexto, expressões que sugerem que a singularidade dos seres humanos se deve à posse de um órgão ou de uma substância invisível e intangível, de que os animais carecem, deve-se também, sem dúvida, a uma certa inércia intelectual. Estes conceitos são fáceis de manusear e quase todas as pessoas que encontramos os usam com alguma reserva mental tácita. Os fundamentos dos conceitos que utilizamos nas ciências humanas parecem muito sólidos e firmes. Mas este vasto edifício subterrâneo é, hoje, raramente submetido a um exame sério. Muitas coisas são admitidas, sem qualquer razão, como evidentes. Mesmo que estes fundamentos, porventura, tenham sido, alguma vez, coerentes, hoje dificilmente os poderemos considerar como tal.

Podemos, eventualmente, ser capazes de preencher as lacunas do conhecimento. Podemos aproximar-nos de um quadro de referência que mostre como, porquê, onde e quando os nossos antepassados pré-humanos se transformaram nos nossos antepassados humanos e desencadearam o processo auto-civilizador da humanidade. A boa sorte pode levar a descobertas sobre o tempo em que a grande procissão passou. Actualmente, muito pouco se sabe sobre tudo isto para que se possam fazer conjecturas inteligentes que valham a pena.

Mesmo com uma introdução tão breve e preliminar, podemos notar, claramente, a direcção da mudança nos fundamentos dos problemas aqui tratados,

com a potencialidade de tornar este trabalho mais promissor e produtivo do que no caso do predomínio de uma tradição imobilista e decadente. Há uma necessidade muito óbvia de reformular e repensar. Se o fizermos, começará a emergir um padrão básico de transformação. As questões podem ser dirigidas, de forma mais consistente, no sentido dos processos interligados de longa duração. O facto de que, até agora, a singularidade dos meios humanos dominantes de comunicação e de orientação escapou, quase completamente, à investigação pode servir como um sinal de aviso.

Não é difícil reconhecer que os seres humanos estão biologicamente equipados para dois tipos diferentes de comunicação, para a comunicação através de sinais pré-linguísticos específicos à espécie, como o riso, e através de línguas específicas a cada grupo. Assim, os grupos equipados para as duas técnicas obtiveram, provavelmente, a recompensa de sobreviver com um maior número de membros. Quando a situação se estabilizou de novo, os grupos biologicamente equipados para as duas técnicas, mas com uma maior ênfase colocada na comunicação linguística, tornaram-se nos grupos protótipo para um desenvolvimento posterior. Mas as formas específicas da técnica de comunicação anterior não desapareceram simplesmente; algumas foram incorporadas no novo protótipo homínido e ajustaram-se a ele.

Os seres humanos estão ainda dotados com um dispositivo automático que os faz gritar ruidosamente quando sentem uma dor, comunicando, assim, o seu sofrimento aos outros indivíduos. O sorriso automático do bebé quando ele vê ou sonha com a mãe é também uma herança de um tipo anterior. Há outros exemplos. Eles suscitam muitas questões. Como é que estes automatismos são seleccionados para permanecer ou desaparecer no programa protótipo de um novo nível de desenvolvimento? Como é que são estabelecidas as vias nervosas necessárias para as ligações nervosas? Além disso, é provável a ocorrência de muitos casos em que a integração de uma nova via reactiva nos programas de reacção hereditária de um grupo se aproxima ou mesmo excede o nível de complexidade da linguagem científica que é utilizada para investigar esta integração.

Um exemplo simples pode ser, mais uma vez, útil. Se um novo padrão reactivo é integrado, ou alternativamente rejeitado, num novo programa prototípico de um grupo de animais mamíferos, podemos ser levados a conceptualizar este padrão inovativo sob a forma de um dualismo conceptual, de integração ou rejeição. No entanto, pode haver não só duas, mas seis ou mesmo vinte alternativas. Tomemos o exemplo do sorriso. As pessoas habituadas à comunicação linguística podem não reconhecer imediatamente que o sorriso é também uma forma de comunicação. Todavia, é esse o caso. Neste caso, não é o aparelho vocal, mas a face que serve como emissor das mensagens de uma pessoa para outra. Um sorriso na cara de uma pessoa é, em primeiro lugar, um sinal, um sinal do bem estar e dos sentimentos amistosos do emissor em relação ao receptor da mensagem. Podemos talvez presumir que as formas ancestrais

do sorriso dos adultos seria menos variável do que é no único tipo sobrevivente de homínidos. Tal como muitas outras comunicações animalizadas, o sorriso é ainda geneticamente predeterminado e está vinculado a uma situação imediata. Porém, no caso dos seres humanos adultos, o sorriso mostra, nitidamente, como é inadequada a tradicional dicotomia conceptual entre formas de comportamento adquirido e inato em comparação com os dados observáveis.

Como suposição, podemos afirmar que o sorriso é um antigo sinal biogenético e sociogenético de um estágio anterior, dominado largamente por um controlo pré-cortical, e que, no decurso da mudança para uma maior dominação cerebral, veio a ficar, até um certo grau, submetido ao controlo cortical. O sorriso do bebé é ainda largamente espontâneo e automático, é uma forma de comportamento dependente da condição de todo o organismo e não está, evidentemente, sob o controlo cortical. O sorriso do vendedor que vos acolhe numa loja é completamente fingido; a repadronização dos músculos da face, sob a forma de um sorriso, que é inatamente reconhecido entre os seres humanos de toda a Terra como um sinal de intenções pacíficas e amistosas, é, neste caso, deliberadamente produzido de uma forma absolutamente independente dos sentimentos reais do vendedor. Entre o sorriso espontâneo do bebé que não pode mentir e a produção deliberada de um sorriso por uma pessoa, independentemente dos seus sentimentos, podem detectar-se numerosas formas intermédias. Os adultos podem ainda sorrir espontaneamente, por exemplo com as diabruras de uma criança. Mas podem também suprimir um sorriso, que começaram a esboçar, se as acharem inoportunas. Os membros de diferentes nações podem reagir com um sorriso em ocasiões diferentes de acordo com diferenças do seu código nacional de conduta. Estas variações parecem indicar diferentes combinações do controlo cortical e pré-cortical do comportamento em termos do sorriso. Em geral, um exame cuidadoso desta forma particular do comportamento humano pode levar a uma melhor compreensão do facto de que todas as formas do comportamento humano podem ser localizadas no mapa do organismo humano ou, por outras palavras, localizadas algures no tempo e no espaço. Tal pode afirmar-se não só sobre as comunicações pré-verbais, mas também sobre as comunicações verbais, sobre o pensamento e o conhecimento. Todos eles têm uma posição no tempo e no espaço.

Este exemplo adverte-nos para o carácter muito elementar da nossa investigação nestas matérias. Nas ciências humanas, a pesquisa sobre os problemas da evolução biológica pode, facilmente, parecer uma doutrina científica, embora ligeiramente antiquada. Na sua forma popularizada, as teorias da evolução são, decerto, muitas vezes, simplificações grosseiras. Algumas pessoas parecem acreditar que o processo da evolução segue o seu curso com uma necessidade automática; elas presumem, por exemplo, que o processo da evolução deve resultar, necessariamente, na emergência de uma espécie de super-humanos a partir dos actuais seres humanos. É prestada uma atenção relativamente redu-

zida ao facto de que a ascensão da humanidade a uma posição dominante, em relação a muitas outras espécies, afectou, significativamente, a luta pela sobrevivência entre elas. De facto, algumas espécies sobrevivem e outras pereceram em consequência das acções humanas. A modificação que a teoria da evolução exige, em consequência da ascensão da humanidade para uma posição hegemónica em vastas áreas da esfera do universo em que os animais e as plantas podem viver, não recebe, muitas vezes, a atenção que merece. A teoria da evolução, longe de ser antiquada, está, nas suas condições actuais, a atravessar, muito provavelmente, uma das fases iniciais da sua carreira.

O mesmo pode ser dito sobre muitas outras tentativas de elaboração de modelos teóricos de processos de longo prazo, situados a um nível de síntese muito elevado. A tentativa de Hegel para estabelecer uma síntese do desenvolvimento das ideias no contexto europeu e o modelo de Comte sobre a sequência dos estádios de desenvolvimento do conhecimento são exemplos característicos. De uma posição distante, podemos ver, mais claramente, que estas tentativas de síntese do desenvolvimento de longo prazo do conhecimento foram feitas, de algum modo, prematuramente. Foram feitas numa época em que os dados empíricos e o equipamento conceptual disponíveis para construir modelos globais do processo a longo prazo do conhecimento humano eram ainda muito inadequados para realizar tal tarefa. A elaboração destes primeiros modelos de síntese baseou-se, largamente, na inspiração. Nos séculos seguintes, o trabalho destes dois homens serviu, muitas vezes, como um exemplo dissuasivo indicando que, no campo do conhecimento, as tentativas de síntese dos processos de longo prazo estão condenadas a fracassar.

A experiência é instrutiva. Ao ignorar a dinâmica do desenvolvimento a longo prazo do conhecimento, é reforçada a tendência para tratar o conhecimento como um objecto estático das ciências naturais, pelo que a fundamentação da nossa imagem global se assemelha a uma combinação de retalhos desconexos. Há a natureza, há a cultura, há o conhecimento, científico ou de outro tipo, há a política, a economia e todos os símbolos abrangentes da linguagem, mas o modo como todos eles são coerentes entre si é uma questão que raramente é colocada e que, quase nunca, recebe uma resposta. No entanto, apesar de esta confusão de símbolos desconexos parecer inevitável, não há dúvida de que, na realidade, os processos a que estes símbolos se referem estão ligados entre si e, com muita frequência, imbricados. A natureza e a cultura são um exemplo elucidativo. Actualmente, estes conceitos são formados como se se referissem a segmentos totalmente independentes do mundo em que os seres humanos vivem. Muitas vezes, são utilizados como se se referissem a antípodas polares, a duas esferas antagónicas da nossa vida. Do mesmo modo, o conhecimento é, frequentemente, discutido como se o seu modo de existência fosse o de uma entidade incorpórea e, neste caso, também com muita frequência, a organização biológica dos seres humanos e o seu conhecimento são simbolicamente representados como antagónicos. Todavia, é a estrutura orgânica dos

seres humanos que possibilita o conhecimento tal como possibilita a comunicação através da linguagem e, assim, a transmissão do conhecimento entre as gerações.

Tal como os macacos e os elefantes, os seres humanos podem adquirir um conhecimento considerável através da experiência individual. Mas, em cada um destes casos, o âmbito do conhecimento que pode ser adquirido através da experiência individual, sem o uso das palavras, é excessivamente restrito. A aquisição de uma língua dá, de facto, a um ser humano individual o acesso a um fundo social de conhecimento que, meramente em termos de dimensão, é um múltiplo do que uma pessoa pode aprender sozinha com a experiência pessoal não verbal. O fundo de uma língua contém, de facto, o sedimento das experiências realizadas no decurso de muitas gerações por muitos indivíduos diferentes e aí depositadas sob uma forma simbólica. Ele não só empresta uma coloração a todas as experiências realizadas pelos próprios indivíduos, mas também lhes permite reutilizar as experiências e as reflexões dos outros. Em suma, o conhecimento por meio do qual as pessoas agem sofre uma expansão explosiva se, através da aquisição de uma língua, elas estabelecerem uma ligação com o fundo de conhecimento de uma sociedade.

Independentemente da pista escolhida para realizar uma tal reconstrução hipotética do passado, todas elas, em alguns aspectos, conduzem à mesma conclusão: viver em conjunto, apesar de implicar algumas restrições específicas do prazer, oferece à espécie humana benefícios de sobrevivência superiores ao de qualquer outra espécie, precisamente porque, com o auxílio das suas línguas, dos seus complexos de símbolos socialmente standardizados, os indivíduos de uma geração posterior podem utilizar os resultados das experiências de gerações precedentes. Eles podem também esquecê-las. Esta capacidade de reutilizar o conhecimento resultante das experiências e das reflexões de gerações anteriores, eleva, significativamente, o valor de sobrevivência que a vida em conjunto, ou seja, em sociedade, representa para os seus membros individuais. O processo de crescimento colectivo do conhecimento, com os seus equilíbrios entre a absorção e o esquecimento do conhecimento construído ao longo de muitas gerações, é um campo que ainda não foi suficientemente estudado. Como suposição, podemos dizer que, entre os nossos antepassados, só sobreviveram ao teste implacável das lutas da sobrevivência inicial aqueles que se adequaram aos imperativos de uma vida em conjunto. No presente, impuseram-se modos de pensamento que sugerem que a vida em conjunto nas sociedades significa viver em oposição à natureza humana. De facto, todos os sinais que encontramos nesta reconstrução hipotética do passado apontam na direcção oposta. Eles indicam que os seres humanos são, pela sua natureza, feitos para uma vida em conjunto, uma vida que, encarada de um modo realista, inclui lutas interpessoais e intergrupais e a sua gestão.

Esses sinais parecem apontar numa direcção oposta, porque, pelo menos parcialmente, a forma tradicional de análise e a consequente formação de

símbolos nos fazem conceber como manifestações separadas da humanidade o que, de facto, são diferentes funções e diferentes perspectivas da mesma manifestação. Ela leva-nos a reflectir e a falar sobre a linguagem como se ela fosse um objecto separado do conhecimento, sobre o conhecimento como se ele fosse um objecto separado do pensamento, sobre o pensamento como se ele fosse um objecto separado da linguagem e assim por diante. Tende a bloquear-se a perspectiva indicada pelos sinais ao representar com uma existência separada, e talvez como opostos polarizados, aspectos da humanidade que são, de facto, substancialmente idênticos e funcionalmente interdependentes, tal como a natureza humana e a sociedade humana ou a linguagem e o conhecimento.

Sem dúvida, a andorinha mãe pode servir de exemplo e aliciar à distância com a sua voz a avezinha hesitante que se apresta para o seu primeiro voo fora do ninho, mas ela não possui meios para transferir para a sua cria o conhecimento sobre o voo que obteve pela sua experiência. Os macacos, tal como os seres humanos, podem obter conhecimento pela imitação. Podem aprender com base em exemplos. Mas, como indiquei antes, o âmbito do conhecimento adquirido sem qualquer intervenção das palavras é extremamente limitado. O carácter único da organização neural e vocal humana, incluindo a vasta capacidade humana para armazenar padrões sonoros e imagens do pensamento na memória, representa uma base orgânica para armazenar e mobilizar conhecimento que não tem paralelo no mundo que conhecemos. Atendendo ao clima intelectual do nosso tempo, não seria surpreendente que a inclusão de aspectos biológicos numa teoria da linguagem e do conhecimento fosse classificada como materialismo. Os dados observáveis apontam, de forma muito inequívoca, para a exploração do problema do interrelacionamento entre um processo de crescimento natural e um processo de aprendizagem social. Esta questão é obscurecida pelos hábitos tradicionais de conceptualizar as observações em termos de opostos polarizados. Ao conceptualizar problemas como este em termos de entidades com uma existência separada como a natureza e a cultura, abre-se o campo de batalha para um confronto entre materialistas e idealistas. Neste caso, tal como em muitos outros, não é a evidência em si que exige uma formulação do problema em termos de um ou... ou..., mas sim a tradição social, o estilo intelectual dos que formulam os problemas deste modo.

Consideremos a classificação habitual das teorias como materialistas ou idealistas. A forma humana de orientação com o auxílio do conhecimento, da comunicação com o auxílio de uma língua, requer estruturas biológicas específicas. São exemplos as vastas áreas da memória da espécie humana e o aparato vocal aparentemente capaz de produzir uma variedade infinita de padrões sonoros. Porém, estruturas como esta são dificilmente comparáveis a fragmentos da matéria como as rochas ou os átomos de hidrogénio. Como indiquei anteriormente, longe de serem antagónicas face à sociedade, estas estruturas só podem cumprir a sua função se forem socialmente padronizadas. A integração

dos símbolos destas estruturas na teoria do conhecimento não ocasiona uma redução intelectual das ideias à matéria. E também não é compatível com a idealização das ideias. A representação simbólica das ideias como entidades incorpóreas, existindo para além do tempo e do espaço, resulta em teorias fantasmáticas sem qualquer valor cognitivo. É uma experiência estranha viver, por assim dizer, num período de transição do domínio de um paradigma para outro nas teorias do conhecimento. Pode representar, decerto, a mudança para uma era em que polaridades familiares, como aquela entre materialismo e idealismo, parecerão tão irrelevantes como a querela medieval entre nominalistas e realistas e em que, mesmo no campo das ciências humanas, a congruência do conhecimento com a realidade prevalecerá sobre o dogmatismo intelectual.

São ainda largamente desconhecidos os estádios evolutivos que os antepassados da humanidade actual percorreram no caminho da comunicação baseada sobretudo em sinais inatos para a comunicação baseada sobretudo na linguagem. O mesmo acontece com a biogénese do uso de padrões sonoros socialmente estandardizados como símbolos que podem ser compreendidos, no interior do mesmo grupo linguístico, pelos emissores e pelos receptores de uma mensagem como símbolos do mesmo objecto de comunicação. Mas as lacunas do nosso conhecimento evolutivo não excluem a possibilidade de se afirmar, muito claramente, o que distingue a comunicação animal e humana e quais são as consequências que esta diferença tem ou teve para o desenvolvimento da humanidade. Neste contexto, selecionei para a discussão principalmente duas destas consequências.

Em primeiro lugar, em comparação com as línguas humanas, os meios de comunicação disponíveis para os animais são relativamente indiferenciados. Uma das hipóteses possíveis é que os avanços na diferenciação, e o correspondente avanço na integração conceptual, podem ter ocorrido em fases curtas combinando-se, ocasionalmente, com irrupções explosivas da mudança inovadora na mesma direcção. Suponhamos que, num campo de grupos primatas com comunicações específicas à espécie, emergiu um grupo com algumas formas de comunicações verbais mais claramente diferenciadas e cuja significação simbólica seria conhecida apenas pelos membros deste grupo. Uma diferenciação deste tipo não resultaria somente numa cooperação mais diferenciada dos membros do grupo no caso das lutas com outros grupos de proto-humanos ou animais, mas também poderia consolidar a coesão de tal grupo na acção. Só os membros deste grupo conheceriam a significação deste incremento da diferenciação nos padrões sonoros. Só eles poderiam agir em conformidade. Deste modo, o incremento aprendido da diferenciação específica de um grupo poderia contribuir para um acréscimo da coesão de um grupo. Aumentaria a capacidade dos seus membros para coordenar as suas actividades. A coesão acrescida proporcionaria muitas vantagens a tal grupo, poderia contribuir para aumentar as suas possibilidades de sucesso na caça e nas rivalidades entre

grupos. Um grupo podia aprender a variar os tradicionais gritos de medo e de ira, específicos da espécie, proferidos com a aproximação de um inimigo segundo a direcção de onde vinha o inimigo ou segundo o tipo de inimigo esperado. Numa palavra, a maior variabilidade dos meios de comunicação proporcionaria recompensas evolutivas a um grupo.

Em segundo lugar, uma das vantagens mais notórias da comunicação linguística humana sobre a comunicação animal, em termos posturais, vocais ou corporais, é a precisão relativamente elevada da informação comunicada entre as pessoas. Além disso, em comparação com as trocas pré-verbais, as comunicações verbais podem ser mais flexíveis, mais intimamente adaptadas a uma grande variedade de situações. Uma das direcções da mudança da comunicação baseada sobretudo em sinais inatos para a comunicação baseada sobretudo em símbolos aprendidos é a direcção para um maior distanciamento por parte das pessoas dos próprios emissores face tanto aos objectos da comunicação como aos seus sujeitos. As comunicações animais representam, em grande medida, uma informação sobre o seu sujeito, sobre a condição do seu produtor. Os seres humanos não perderam, de modo algum, esta capacidade. No entanto, a representação da condição de uma pessoa através de símbolos específicos do grupo pressupõe uma capacidade de distanciamento da mensagem, face tanto ao seu sujeito como ao seu objecto, que está ausente nos organismos pré-humanos. Embora exijam um distanciamento face ao sujeito e ao objecto maior que nas comunicações animais, as comunicações verbais, graças à sua flexibilidade, podem mudar de um maior centramento no sujeito para um maior centramento no objecto e, depois, no sentido inverso. Elas podem ser construídas com o propósito de serem mais centradas no objecto ou mais centradas no sujeito, mais neutras ou mais envolvidas. Tomemos o exemplo da mensagem "nós falamos inglês". Pode ser uma mensagem claramente neutra e orientada para os factos. Pode constituir também uma crítica fortemente envolvida em relação àqueles que ousam falar qualquer outra língua. A mensagem possui um aspecto relacionado com os factos que bloqueia a influência sobre o seu significado por parte da condição do emissor. Ao mesmo tempo, pode servir como um meio de transmitir a outros a condição do emissor. É mais centrada no objecto do que o miar de um gato, mas tem também uma amplitude limitada para transmitir a outros a condição do emissor. Mesmo uma observação rudimentar da linguagem mostra a inutilidade de uma polarização simples, por exemplo entre "subjectivo" e "objectivo" ou, a propósito, entre "sujeito" e "objecto".

De facto, mesmo o exame mais superficial de comunicações simples como "nós falamos inglês" pode mostrar a inadequação das teorias do conhecimento que desprezam o aspecto linguístico do conhecimento. Elas têm a capacidade de aprisionar a imaginação numa paisagem ontológica definida pela fórmula "aqui estou eu" — existe o mundo lá fora. Como é que eu jamais posso estar seguro de que as imagens formadas dentro de mim sobre o mundo exterior correspondem a esse mundo tal como realmente ele é independentemente de

mim próprio? A paisagem transforma-se se for dispensada a devida consideração ao facto de que a mensagem é codificada e que, independentemente do modo como o olhamos, o código se desenvolveu ao longo do tempo numa unidade social particular como seu principal veículo de comunicação, como sua língua. Pela transmissão dos seus recursos em termos da língua e do conhecimento a uma geração vindoura, ele permite que os jovens se tornem plenamente humanos. Eles estão, pela sua natureza, preparados para a absorção de símbolos como meios de comunicação e de orientação. O seu processo de crescimento natural prepara-os para a integração dos produtos sociais. É difícil ignorar a íntima interdependência entre o crescimento natural e o crescimento social. Sem ela, os seres humanos não podem desenvolver meios adequados de orientação e de auto-regulação. No entanto, de facto, no caso dos seres humanos, tende a ser ignorada a interligação dos processos naturais e sociais. Os bloqueamentos da percepção, cujas razões não precisam de ser exploradas aqui, tendem a concentrar a atenção nos casos em que a natureza e a sociedade parecem ser antagónicas.

A falta de compreensão sobre a natureza e a função dos símbolos sociais e a incapacidade quase total de elaborar uma adequada teoria simbólica são algumas das razões desta lacuna do equipamento científico actual. Porém, as tentativas para preencher a lacuna exigem e podem, por seu lado, estimular mudanças radicais nas nossas suposições básicas e tal não é uma tarefa fácil. Por exemplo, a necessidade de romper com a tradição que sugere que a aproximação científica aos problemas da natureza pode ser descoberta, a qualquer momento, por pessoas remetidas para os seus recursos individuais e com uma total independência face ao desenvolvimento, na sua sociedade e na humanidade, de um fundo social de conhecimento. Esta é uma das suposições básicas dos filósofos das correntes dominantes na linha de Descartes, Kant e Popper. No caso dos seres humanos, e neste caso apenas, a transmissão do conhecimento através de símbolos sociais permite às gerações posteriores basearem-se no conhecimento das gerações anteriores e submetê-lo a revisões e alargamentos. Tal como a comunicação linguística, o crescimento do conhecimento intergeracional é unicamente humano. Embora derive do mundo animal, não tem nele qualquer precedente. Referi já que ele está intimamente ligado a outras inovações evolutivas como a dominação cerebral e que expandiu imensamente e, provavelmente, reestruturou as áreas da memória onde o conhecimento, sob a forma de símbolos, pode ser armazenado.

Mas a língua na qual fomos educados não pode também agir como uma barreira que bloqueia o acesso ao novo conhecimento? Será que o fundo herdado de conhecimento não se interpõe entre as pessoas, os utilizadores da língua, e os próprios acontecimentos do mundo? Não estaremos aprisionados por detrás das paredes firmes dos símbolos sociais herdados sem os quais o mundo em que vivemos permaneceria desconhecido? Uma das dificuldades que surgem quando tentamos encontrar uma resposta a estas questões é a

procura quase automática de imagens espaciais para facilitar a compreensão. Podemos, por exemplo, ser tentados a perguntar se a linguagem e o conhecimento têm o carácter de uma janela ou de uma cortina. No entanto, nenhuma imagem espacial é aqui útil. Os símbolos não são imagens ou espelhos do mundo; também não são janelas ou cortinas. Eles não têm uma função imitativa e pictórica, mas sim representacional. Representam objectos de comunicação no interior de uma comunidade linguística pela simples razão de que a natureza humana prepara a criança em desenvolvimento para uma impregnação com uma língua colectiva e de que a tradição social tornou padrões sonoros específicos nos representantes de objectos de comunicação específicos. O conceito de significado é uma útil forma não espacial de abordar estes problemas. No contexto das línguas, ele representa a função simbólica dos padrões sonoros utilizados como meios da comunicação verbal. A noção do carácter social das línguas e da sua função como meios de comunicação entre uma pluralidade de seres humanos é essencial para compreender o termo "significado". O facto de as palavras possuírem um significado pode parecer, facilmente, um mistério se tomarmos como quadro de referência os indivíduos isolados. Não precisaríamos de uma língua, se fosse possível existir isoladamente. Com base nesta suposição, seria inexplicável o facto de os padrões sonoros de uma língua representarem simbolicamente os mesmos dados ou, por outras palavras, possuírem o mesmo significado para diferentes indivíduos. No actual estádio, é necessário um grande esforço de auto-distanciamento para compreender que o ponto de partida para as explorações deste tipo não é o próprio indivíduo concebido como uma pessoa isolada, mas sim as formações sociais, configurações que são formadas por uma pluralidade de seres humanos, por outros e por nós próprios. Se tal for compreendido, a natureza do significado deixa de ser um mistério.

As ondas sonoras produzidas pela garganta e pela boca de uma pessoa destinam-se aos ouvidos de outra pessoa e não têm significado no caso de não haver alguém que as possa receber. Tudo o que os membros de uma comunidade linguística podem, articuladamente, experimentar e comunicar a outras pessoas pode ser localizado na sua língua. Ela representa o mundo inteiro tal como ele é experimentado pelos membros da comunidade. Tal como o tempo e o espaço, o tecido dos símbolos é abrangente. Como já indiquei, pode ser considerado como uma outra dimensão. Tudo o que é conhecido, é conhecido pelo seu nome. A ocorrência inominada é aterrorizadora. Se os símbolos de uma língua não fossem, até certo ponto, congruentes com a realidade, com os dados que eles representam, os seres humanos não poderiam sobreviver. A sua orientação seria deficiente e a sua comunicação repleta de mal-entendidos. Mas a linguagem pode também conter falácias vulgares. Assim, a linguagem pode servir como uma representação bastante exacta da realidade mas também como uma representação incorrecta. Pode tentar-se eliminar a última, embora ela tenha diminuído significativamente em algumas áreas das nossas línguas, em

particular nas que representam o universo físico. Mas, lado a lado com as representações congruentes com a realidade, as fantasias colectivas são abundantes nas línguas do passado e do presente.

Não podemos esclarecer a relação entre os símbolos sonoros e aquilo que eles representam sem uma referência à função que estes símbolos têm para os seres humanos. O procedimento tradicional, por exemplo a descrição da relação entre o símbolo sonoro "mesa" e a mesa que está na nossa sala como uma relação entre uma afirmação geral e um caso particular, não é incorrecto, mas não é suficiente. Não ajuda a clarificar o facto das versões generalizadoras dos símbolos poderem ser úteis para os seres humanos. Este aspecto é esclarecido apenas se for considerada a função dos símbolos. O conceito geral "mesa" serve para aqueles que o usam como um meio de orientação. Activado na reserva da memória, ele auxilia as pessoas a diagnosticar objectos particulares, a determinar a sua natureza e o seu lugar entre os acontecimentos multifacetados do universo. Possui também uma função como meio de comunicação. Permite às pessoas discutirem entre si problemas de objectos específicos, por exemplo uma mesa em particular, mesmo quando eles não estão presentes. Os conceitos gerais fazem parte do fundo comum de uma língua. Podem ser partilhados mesmo pelos adversários.

O reconhecimento do facto de que uma pessoa, em termos de comunicação e de orientação, está totalmente dependente de símbolos colectivos pode gerar um sentimento claustrofóbico. Será que nunca podemos escapar da órbita dos símbolos e deparar com acontecimentos que existem independentemente daqueles e, em geral, do mundo dos seres humanos? Pode ser útil distinguir, mais claramente, entre o modo de existência e o modo de representação dos factos. A circunstância de os seres humanos dependerem, em termos de orientação, do uso de símbolos sociais é perfeitamente compatível com a possibilidade de afirmar que os objectos existem independentemente dos seres humanos. É provável que todos os grupos linguísticos da Terra possuam um símbolo sonoro próprio para designar o Sol ou a Lua. Tal não exclui a possibilidade de afirmar que estes corpos celestes existem independentemente dos seres humanos se for isso que se deseja dizer. A percepção do Sol e da Lua como deuses ou deusas e outras fantasias colectivas deste tipo bloquearam, durante algum tempo, a transformação dos termos "Sol" e "Lua" no sentido de uma maior congruência com a realidade. Este exemplo mostra o modo como pode mudar o equilíbrio no significado das palavras entre a congruência com a realidade e a fantasia. Em especial no campo da natureza física, o equilíbrio mudou, nitidamente, em favor da primeira. O conceito de Sol pode servir, de novo, como exemplo. Longe de estar fortemente orientado para a fantasia, ele tornou-se, ao longo do tempo, cada vez mais congruente com a realidade. Assim, o grau em que uma língua favorece ou bloqueia o acesso aos factos tal como realmente eles são depende, em larga medida, do estágio de desenvolvimento da língua e do conhecimento em que uma pessoa foi educada.

O significado dos padrões sonoros, ou seja, o seu conteúdo simbólico, pode mudar. Os dados mostram que, ao longo das gerações, os defeitos do conhecimento podem ser corrigidos. Os símbolos são flexíveis. Eles podem, claramente, representar os objectos como se eles possuísem uma existência independente e uma estrutura própria. Se, num dado momento, os elementos de uma língua distorcem a realidade, e não há dúvida que o podem fazer, o defeito pode ser corrigido. No entanto, uma vez que as mudanças de significado tal como as alterações ou as inovações dos padrões sonoros precisam de ser estabelecidas na sociedade global, o âmbito das correcções é, em qualquer momento, limitado. Esta é uma das diferenças fundamentais que distinguem as distorções e os bloqueamentos cognitivos produzidos pelas línguas face às incertezas cognitivas supostamente devidas a unidades transcendentais. As primeiras são mutáveis, são susceptíveis de correcção. As segundas não são; são descritas como imutáveis, como eternamente idênticas em todos os seres humanos e completamente inacessíveis a novas experiências. A dúvida básica, a fundamental incerteza quanto a saber se os seres humanos podem jamais adquirir conhecimento sobre o mundo tal como ele é realmente, que se tornou num leit-motiv da filosofia dominante desde que foi formulada por Descartes, baseia-se numa suposição estranha que raramente é afirmada de uma forma explícita. Ela sugere que as funções cognitivas dos seres humanos se desenvolveram inicialmente por si próprias independentemente de um mundo a ser reconhecido e que os seres humanos, tendo-se desenvolvido, inicialmente, durante algum tempo, sem qualquer objecto de cognição, entraram, como por acidente, num mundo diferente. Tal é, no entanto, uma fábula. Os seres humanos desenvolveram-se no interior de um mundo. As suas funções cognitivas evoluíram num contacto contínuo com os objectos a ser reconhecidos. A emancipação simbólica, durante a qual os meios de comunicação socialmente adquiridos alcançaram o predomínio sobre os meios geneticamente fixados, permitiu aos seres humanos ajustar o seu julgamento e as suas acções a uma variedade quase infinita de situações. Os seres humanos não entraram no mundo como estrangeiros. O sujeito e o objecto fazem parte do mesmo mundo. Tal é testemunhado pela propensão biologicamente predeterminada dos seres humanos para formar símbolos sonoros sobre tudo aquilo de que têm experiência e que desejam comunicar aos outros. As categorias que utilizam, em qualquer momento, nas suas comunicações entre si desenvolveram-se, e podem desenvolver-se ainda mais, na sua comunicação ininterrupta com o mundo não humano.

Por outro lado, o aparato cognitivo que é admitido para os seres humanos e a incerteza transcendental que lhe está ligada, em contraste com a linguagem e o conhecimento, não são apresentados apenas como completamente imutáveis, mas também como produtos de um outro mundo que se formaram num completo isolamento face aos seus objectos. Os antípodas filosóficos sujeito e objecto e todas as suposições deles derivadas são totalmente estáticos. São, geralmente, elaborados num molde não processual. Quando os dados que só

são observáveis como mutáveis, como acontecimentos numa condição de fluxo, são apresentados na simbolização científica como totalmente inalteráveis e não processuais, somos, inevitavelmente, confrontados com problemas fantasmáticos que não admitem solução. Um deles pode ser encontrado aqui. Os padrões da linguagem e do conhecimento que as pessoas aprendem na sua juventude, que existiram antes delas existirem, não pairam no ar. Eles foram, por seu lado, representados por pessoas individuais. Mas não nos podemos deter aqui. Talvez seja possível descobrir o erro daqueles que argumentam que uma língua é simplesmente a soma total da fala dos locutores individuais. Neste caso, a ideologia obscurece o facto de que os indivíduos não são livres de proferir todos os sons linguísticos que desejam. Para serem compreendidos, precisam de usar a mesma língua que os outros membros do seu grupo utilizam. Assim, uma língua tem um grau de autonomia em relação a qualquer indivíduo que a fala. No entanto, ela existe somente se for falada por seres humanos.

Assim, podemos, facilmente, desembocar numa encruzilhada com a afirmação de que todos os indivíduos humanos exigem, por natureza, uma padronização por parte de um fundo preexistente de linguagem e de conhecimento que, por seu lado, é a obra de indivíduos humanos que absorveram a língua e o conhecimento de gerações anteriores. Ambas as afirmações são válidas: "todo o indivíduo aprende uma língua social preexistente" e "uma língua social pressupõe locutores individuais". Se o problema — a linguagem antes dos indivíduos, os indivíduos antes da linguagem — for formulado em termos estáticos é insolúvel. Ele convida à busca de inícios absolutos quando nada pode ser encontrado. Mas o encadeamento das gerações é um processo contínuo e, em processos deste tipo, não há inícios absolutos. Todo o ser humano aprende uma língua com outros indivíduos, mas estes outros indivíduos também aprenderam a sua língua com outros indivíduos. Assim, onde se inicia a sequência? A necessidade de descobrir inícios absolutos faz parte do *habitus* social da nossa época. Como tal, pode mudar. É ainda cedo para uma mudança, mas a necessidade de a realizar, provavelmente, aumentará. Apesar de escassos, os dados apontam para um processo sem início com fases de transformação, mas sem rupturas absolutas. Não há razão para presumir que o nosso equipamento teórico não pode adequar-se ao tratamento de processos deste tipo. Não estamos condenados eternamente a procurar causas e origens quando nenhuma delas existe na realidade. Para nossa orientação, será muito útil preencher, de forma hipotética, as lacunas dos dados. O conceito de um processo evolutivo contínuo é particularmente apropriado para esta tarefa. Actualmente, não possuímos qualquer evidência e, tanto quanto sei, nem sequer uma hipótese sobre o modo como a comunicação baseada sobretudo em sinais geneticamente fixados se transformou na comunicação baseada sobretudo em símbolos aprendidos, mas podemos considerar como um postulado muito provável que ocorreu uma emancipação simbólica. A alternativa é o mito.

439507

Que tipo de modelo emerge se o processo contínuo for representado deste modo? Sublinhei, anteriormente, a necessidade de distinguir entre processos evolutivos e de desenvolvimento. Aqui, num novo nível da espiral cognitiva, encontramos um exemplo. O que emerge se tentarmos preencher as lacunas de forma hipotética é, em primeiro lugar, a imagem já familiar de um processo evolutivo no decurso do qual a dominação dos sinais herdados biologicamente foi substituída pela dominação de símbolos sociais adquiridos individualmente como meios de comunicação. Estes símbolos eram extremamente maleáveis e versáteis. Foram submetidos a transformações como resultado de transformações na sorte de um grupo ou, simplesmente, por ocorrências coincidentes. Assim, o advento da comunicação simbólica entre os nossos antepassados como resultado de um processo evolutivo provocou um processo de transformação que não tinha um carácter evolutivo e que não era determinado por estruturas genéticas. Provocou um tipo de processo de desenvolvimento com um carácter puramente social.

A hipótese é de que o próprio processo evolutivo criou condições para desencadear processos de desenvolvimento. Não é necessário presumir que, entre os antepassados da humanidade, a evolução cessou quando o desenvolvimento começou. É possível que os grupos na linha ancestral tenham sido submetidos aos dois tipos de transformações. Os indivíduos do Paleolítico, por exemplo, não sofreram só mudanças evolutivas, mas também aperfeiçoaram, muito lentamente, os seus instrumentos, o que é uma mudança em termos de desenvolvimento. Até então, nada parece ser conhecido sobre a capacidade de comunicação através da linguagem. Seja como for, este é um exemplo da intervenção dos dois tipos de transformação em grupos da mesma linha.

No caso do único tipo de homínidos sobreviventes, as transformações da linguagem e os avanços no conhecimento são bons exemplos de um tipo de transformação puramente em termos de desenvolvimento. É difícil dizer se a humanidade está ainda submetida a transformações evolutivas. Numa luta contínua pela sobrevivência, os seres humanos alcançaram a supremacia em amplas áreas do mundo animal. Nestas áreas, eles emergiram como os vencedores da luta pela sobrevivência. No seu caso, uma das principais alavancas da mudança evolutiva, a rivalidade entre espécies quase igualmente poderosas, deixou praticamente de ser operativa. Por outro lado, a mudança em termos de desenvolvimento acelerou-se. Em alguns aspectos, as condições sob as quais, segundo a teoria clássica de Darwin, ocorreu a evolução da nova espécie mudaram radicalmente. Há sectores do mundo animal em que o processo não planeado da evolução ainda persiste como anteriormente. Mas há um largo sector em que a livre luta pela sobrevivência e a selecção dos mais aptos para a sobrevivência quase findou. Aí, a humanidade emergiu como a mais apta ou, de forma mais correcta, como o tipo mais poderoso de seres vivos. Se a evolução prosseguir aí, será, provavelmente, um processo planeado, uma evolução planeada com consequências imprevisíveis. A humanidade alcançou a supre-

①

② *no caso*  
③ *no caso*  
④ *no caso*  
⑤ *no caso*  
⑥ *no caso*  
⑦ *no caso*  
⑧ *no caso*  
⑨ *no caso*  
⑩ *no caso*  
⑪ *no caso*  
⑫ *no caso*  
⑬ *no caso*  
⑭ *no caso*  
⑮ *no caso*  
⑯ *no caso*  
⑰ *no caso*  
⑱ *no caso*  
⑲ *no caso*  
⑳ *no caso*  
㉑ *no caso*  
㉒ *no caso*  
㉓ *no caso*  
㉔ *no caso*  
㉕ *no caso*  
㉖ *no caso*  
㉗ *no caso*  
㉘ *no caso*  
㉙ *no caso*  
㉚ *no caso*  
㉛ *no caso*  
㉜ *no caso*  
㉝ *no caso*  
㉞ *no caso*  
㉟ *no caso*  
㊱ *no caso*  
㊲ *no caso*  
㊳ *no caso*  
㊴ *no caso*  
㊵ *no caso*  
㊶ *no caso*  
㊷ *no caso*  
㊸ *no caso*  
㊹ *no caso*  
㊺ *no caso*  
㊻ *no caso*  
㊼ *no caso*  
㊽ *no caso*  
㊾ *no caso*  
㊿ *no caso*

macia sobre a maioria dos seus potenciais rivais e inimigos do mundo animal, embora, ao nível dos vírus e dos bacilos, a luta prossiga. Em outros níveis, os seres humanos estão, claramente, numa situação de controlo. Eles mataram, aprisionaram ou confinaram em reservas outras espécies animais e começam a aperceber-se de que o domínio sobre os outros implica alguma responsabilidade a seu respeito.

Neste contexto, não é uma questão ociosa perguntar como é que a humanidade conseguiu obter a supremacia a estes níveis. Entre as respostas correntes, as mais conhecidas são centradas no indivíduo. Pode referir-se a superior inteligência dos seres humanos, a superioridade do seu poder de raciocínio. Ou, então, pode referir-se a capacidade dos seres humanos de produzirem instrumentos. Mas há poucas dúvidas de que, na obtenção do excedente de poder sobre as outras espécies, foi desempenhado, na prática, um papel importante pela sua faculdade de transmitir conhecimento sob a forma de símbolos de uma geração para as outras e — a despeito dos retrocessos — pelo contínuo crescimento do conhecimento congruente com a realidade ao longo dos milénios possibilitado pela sua contínua transmissão intergeracional.

O tipo tradicional da necessidade de desenvolvimento tinha uma forte ressonância naturalista. Foi quase admitido como óbvio que a necessidade de evolução, como a que foi postulada por Darwin e pelos seus seguidores, persistiria para sempre. Surgiram pessoas que concluíram assim que a teoria da evolução implicava uma previsão segundo a qual, mais cedo ou mais tarde, a espécie humana seria, necessariamente, seguida por uma outra versão melhorada, tal como os homínidos haviam sucedido aos macacos. Aqui, não é insinuada uma tal suposição. No entanto, todo o desenvolvimento social está dependente de certas condições. Se estas condições mudarem ou desaparecerem, o desenvolvimento subsequente, provavelmente, também mudará ou terminará. A emergência da humanidade como grupo dominante em vastas áreas do mundo animal é um exemplo. A necessidade de uma sequência evolutiva, como uma camisa de forças, que, em séculos anteriores, foi quase considerada como evidente, dissimula a complexidade do problema. Implica, por exemplo, um desenvolvimento em linha recta na direcção do progresso. Com um estudo mais atento, apercebemo-nos, geralmente, de que se trata de um avanço numa área extremamente específica da sociedade. Pode, aliás, ser acompanhado, em paralelo, por passos que, retrospectivamente, podem ser considerados como retrógrados.

Não é este o lugar para uma exposição mais detalhada sobre os problemas do progresso e da necessidade do desenvolvimento. É suficiente afirmar explicitamente o que foi, repetidas vezes, indicado implicitamente, ou seja, que nem o conceito de evolução nem o de desenvolvimento implicam, no modo como são usados aqui, uma necessidade semelhante a uma camisa de forças ou uma direcção unilinear no sentido do progresso. O que, de facto, implicam é uma ordem segundo a qual os problemas e as soluções dos problemas de um estágio

posterior pressupõem uma solução para problemas de um estágio anterior. Um estágio anterior precede, necessariamente, um estágio posterior, mas este não se segue, necessariamente, àquele. Para repetir o ponto essencial: os avanços no conhecimento deste tipo podem tornar acessível ao controlo da humanidade áreas de problemas que lhe eram, anteriormente, inacessíveis. Eles podem também agir como barreiras para o alargamento do conhecimento. Talvez valha a pena notar, mais uma vez, que esta é a diferença fundamental em relação às unidades transcendentais tradicionalmente assumidas que colocam em dúvida a possibilidade de os seres humanos jamais poderem adquirir conhecimento sobre o mundo tal como ele existe independentemente deles. Estas unidades transcendentais são apresentadas de uma forma naturalista como imóveis e eternas. Em contraste, os símbolos, como intermediários entre os sujeitos e os objectos, são mutáveis. Eles podem tornar-se mais congruentes ou menos congruentes com a realidade. De facto, alguns símbolos da natureza tornaram-se e podem, portanto, tornar-se no futuro plenamente congruentes com a realidade que representam.

Esta mutabilidade das línguas, o facto de elas se poderem tornar mais congruentes ou menos congruentes com a realidade e de, ao mesmo tempo, alterarem o padrão e o significado, é perfeitamente compatível com o facto de que as línguas, em todos os estádios de desenvolvimento, possuem certas funções em comum. Será suficiente mencionar uma delas. Ela indica, de forma clara, a função da linguagem como meio de comunicação no interior de uma pluralidade de seres humanos. Refiro-me à função que, em muitas línguas europeias modernas, é representada pela série dos pronomes pessoais. Juntamente com a forma gramatical correspondente de um verbo, esta série serve como um meio de orientação indispensável. Indica a que pessoa ou grupo de pessoas se refere uma afirmação particular. Indica se se refere ao locutor ou a um grupo a que o locutor pertence, se se refere a uma pessoa que está presente, interpelada pelo locutor, ou a um grupo a que a pessoa interpelada pertence e, finalmente, a uma pessoa ausente, a uma terceira pessoa ou a um grupo que a pessoa ausente representa. A forma gramatical particular que representa esta função pode variar. No latim, por exemplo, a primeira pessoa do singular é representada simbolicamente por uma forma do próprio verbo relevante. *Ego*, uma palavra separada, é usada apenas no caso de se desejar salientar o facto de uma pessoa estar interessada numa determinada actividade. Mas independentemente da forma gramatical particular, ela é usada para representar esta função; esta, sob qualquer forma, está presente em todas as línguas conhecidas. Se não fosse este o caso, seria o caos. Em comparação com o auto-centramento espontâneo das comunicações animais, as funções desempenhadas pelos pronomes pessoais indicam um maior auto-distanciamento e um maior centramento nos objectos que são exigidos aos locutores pela comunicação através de uma língua. Para usar, de um modo apropriado, uma representação simbólica da sua própria pessoa, por exemplo, os pronomes pessoais "tu" e "eu",



um indivíduo precisa de olhar para si próprio, por assim dizer, de uma certa distância.

As línguas humanas de todos os tipos representam, em comparação com as comunicações animais, um nível superior de centramento nos objectos. Este nível de centramento nos objectos impõe a todas as línguas algumas características estruturais comuns. A função desempenhada em algumas línguas pelos pronomes pessoais é uma destas características. As hipóteses sobre as estruturas das línguas são, muitas vezes, apresentadas sem comparações evolutivas. Na medida em que não tomarmos em consideração o facto de que a capacidade de comunicar através de uma língua é um estágio de um processo evolutivo, não é possível destacar claramente as características comuns das línguas.

Eis um exemplo. Independentemente de a comunicação linguística ter emergido da comunicação pré-linguística em pequenos passos, numa irrupção relativamente rápida ou dos dois modos, a sua evolução constitui um aspecto significativo da evolução da única espécie humana viva. Embora os detalhes deste processo sejam largamente desconhecidos, alguns pormenores da transformação sobressaem claramente. O maior distanciamento e o maior centramento nos objectos das línguas só é evidente se compararmos a comunicação linguística com a comunicação animal. Mas há outras características estruturais, cuja função e o significado podem ser ignorados se considerarmos a linguagem simplesmente como um sintoma de uma mente humana aparentemente invariante, se considerarmos as línguas, tal como muitas outras características dos seres humanos, como resultados de um processo evolutivo que pode continuar ou não.

A variabilidade e a flexibilidade acrescidas e, sobretudo, a capacidade de extensão são algumas das características que distinguem a comunicação linguística humana da comunicação animal. A última está limitada a funções estreitamente associadas à condição do sujeito comunicador e, portanto, tem um âmbito relativamente restrito. Uma das características bio-técnicas inovadoras das línguas é a sua elasticidade, a sua adaptabilidade quase infinita à luz de novas experiências sociais. As novas experiências sociais e, entre elas, as novas invenções e descobertas, são, mais cedo ou mais tarde, representadas simbolicamente na língua de um grupo humano. Uma questão que exige uma investigação posterior é saber se a capacidade única de aprendizagem humana, que permitiu aos seres humanos realizar inovações técnicas e organizacionais, se teria desenvolvido desta maneira no caso dos seres humanos não possuírem a capacidade de conversar uns com os outros sobre as novas experiências, de comunicar entre si representando simbolicamente, mais cedo ou mais tarde, as novas experiências através de novos padrões sonoros. Muitos dados disponíveis sugerem que a capacidade de alargar um determinado fundo social da linguagem e do conhecimento através das inovações, tanto dos padrões sonoros como de tudo aquilo que eles representam simbolicamente, constitui uma pré-condição indispensável das inovações científicas e técnicas. Poderia o

conhecimento humano ter sido alargado, como o foi, por exemplo, desde o fabrico dos machados de caça até ao dos computadores, desde a percepção do Sol como um deus ou um veículo de um deus até à sua percepção como uma espécie de fornalha de hélio incandescente, sem o carácter extraordinariamente flexível e extensível das línguas baseadas em padrões sonoros que viriam a servir, para os seres humanos, como meios de comunicar conhecimento entre as pessoas e entre as gerações?

Ser falada, ou seja, utilizar padrões sonoros nas comunicações entre as pessoas, é, certamente, em termos evolutivos, a função primária da linguagem. Mas não é a sua única função. Chamei já a atenção para o facto de que a leitura é um modo de utilização das funções simbólicas sem produzir padrões sonoros e o mesmo acontece com a escrita. Nestes casos, os padrões sensoriais do som são substituídos pelos padrões sensoriais da visão. Mas há usos da linguagem que prescindem completamente de qualquer uso manifesto dos padrões sensoriais. Certas formas do pensamento são o modo mais conhecido de utilizar a linguagem manipulando, exclusivamente, símbolos e privando-os de qualquer ligação patente com os padrões sensoriais. Nestes casos, tanto quanto podemos observar, os símbolos retêm os padrões que receberam em conexão com a língua ou as línguas da pessoa que pensa. Mas o processo de aprendizagem permitiu a prática de uma espécie de fala silenciosa, a manipulação dos símbolos sonoros sem emitir um som, sem qualquer movimento sensorial tangível. A linguagem silenciosa do pensamento pode ser sempre transformada na linguagem falada. No entanto, há outras formas que consistem, ao que parece, numa manipulação de símbolos sem recorrer aos padrões das frases da linguagem falada, ou, no máximo, apenas com uma utilização muito ténue destes padrões. Este tipo de pensamento simbólico pode deslizar, imperceptivelmente, para a manipulação de imagens não verbais que foi referida anteriormente. As frases podem ser reduzidas a palavras chave que, por seu lado, podem ser combinadas com imagens. Não é sempre fácil transformar o pensamento ou o conhecimento na linguagem falada, mesmo se a padronização dos símbolos, pelo que podemos afirmar neste estágio, é largamente idêntica à padronização que os símbolos recebem na língua de uma sociedade particular. É necessário um estudo mais profundo e detalhado para descobrir até que ponto, mesmo neste nível, se fazem sentir as diferenças da língua e, portanto, do *habitus* social. Será que as pessoas que falam francês usam, mesmo neste nível, os símbolos de um modo diferente do das pessoas que falam inglês, e será que estas os utilizam de um modo diferente do das pessoas cuja língua materna é o espanhol ou o alemão? Estou consciente de que, com tudo isto, formulo sobretudo questões e não tanto respostas. Mas as questões sublinham, neste contexto, um aspecto significativo. Apercebemo-nos, de novo, de que a linguagem, o pensamento e o conhecimento não podem ser tratados como se existissem em compartimentos separados. Não podem ser considerados como objectos de teorias diferentes. A especiali-

importante  
to

zação tem uma longevidade superior à sua utilidade. É necessária uma teoria unificada que os possa abranger a todos.

É fácil reconhecer que a linguagem tem os seus aspectos materiais. Para desempenhar a sua função como meio de comunicação, ela não precisa apenas de ser falada; precisa também de ser escutada. Os padrões sonoros têm de viajar de uma pessoa que envia uma mensagem para uma pessoa ou pessoas que a recebem. Deparamos, de novo, com o desenvolvimento de um grupo de seres humanos com a sua língua específica e outros *habitus* característicos de um tipo de *a priori* social. Ele existe antes de qualquer experiência de um ser humano recém-nascido e ajuda a modelar a sua faculdade de falar, de pensar e de conhecer. Este arranjo biosocial é a condição da continuidade do desenvolvimento da linguagem, do pensamento e do conhecimento. Ele é o responsável pela persistência com que, em muitos casos, as características distintivas do desenvolvimento de diferentes sociedades ou, como frequentemente se diz, de diferentes culturas se mantêm ao longo das gerações. Porém, para compreender melhor o carácter influente deste arranjo, não é suficiente comparar entre si diferentes sociedades humanas. O seu pleno significado só emerge claramente se subirmos a um nível superior de síntese e compararmos as sociedades humanas com as sociedades animais. Os membros das primeiras comunicam, principalmente, através de uma língua aprendida; os membros das segundas permanecem ligados aos seus meios de comunicação que, num grau muito considerável, são dominados por formas que não são adquiridas através da aprendizagem individual e colectiva, ou seja, por formas de comunicação geneticamente predeterminadas. Uma comparação a este nível torna mais claramente visível o facto de a comunicação linguística representar um dos diferenciais básicos da sociedade humana.

Uma das características particulares mais significativas da sociedade humana é a sua capacidade de transformação, de desenvolver novas formas, de se adaptar a novas condições sem qualquer transformação biológica da espécie humana. A estrutura das sociedades animais é específica da espécie; a estrutura de um grupo de chimpanzés é sempre diferente, de uma maneira específica, da de um grupo de gorilas ou de gibões. Os lobos, os elefantes e, de resto, os insectos sociais formam grupos característicos da sua espécie quase imutáveis. A sua vida de grupo emergiu como um aspecto do processo biológico que designamos de evolução, isto é, como um aspecto do mesmo processo durante o qual as espécies biológicas em causa emergiram como tais, sendo o período de tempo necessário para tais mudanças evolutivas comparativamente grande, em particular se o compararmos com as mudanças em termos de desenvolvimento. Quando se pensa sobre a emergência de uma nova espécie, é, provavelmente, mais correcto utilizar um quadro de referência temporal de milénios e não de séculos. Muitas sociedades humanas atravessaram grandes transformações no período de tempo relativamente breve do século XX, por exemplo de tribos para Estados, de monarquias absolutas para repúblicas parlamentares.

Foram necessários aos romanos dois séculos para desenvolver-se como grupo dominante de um vasto império a partir de uma cidade-Estado governada pelos etruscos e de uma cidade-república geralmente fortificada. Este tipo de transformação social sem qualquer mudança biológica visível na espécie pode ser, em termos dos conceitos a utilizar, reconhecido, muito claramente, como um desenvolvimento social, uma transformação não planeada numa determinada direcção no interior da mesma espécie biológica, a do *homo sapiens*. Ela é notoriamente diferente das transformações evolutivas que resultaram na emergência de uma nova espécie biológica e que, no caso dos animais que vivem em sociedade, abrange a forma como estes animais vivem em conjunto no interior dos grupos.

Durante muitos milhares de anos, o ritmo da transformação social e do alargamento do conhecimento foi, sem dúvida, muito lento. Parece crescer a uma taxa exponencial. O mesmo sucede com o fundo de conhecimento humano congruente com a realidade. Mas o facto de ele ter crescido ao longo das gerações foi possibilitado pela inovação evolutiva da comunicação através de padrões sonoros feitos pelos seres humanos que servem como símbolos de tudo o que pode tornar-se em objecto de comunicação numa sociedade particular e que têm de ser adquiridos através da aprendizagem. Entre eles, contaram-se, em todos os casos de que temos conhecimento, símbolos da sociedade em que era falada uma língua particular, ou seja, uma espécie de auto-imagem colectiva.

Não sabemos como é que se realizou a mudança evolutiva no sentido da comunicação baseada, principalmente, em padrões sonoros socialmente estandardizados que têm de ser adquiridos pela aprendizagem. Mas este hiato no nosso conhecimento evolutivo não inviabiliza a possibilidade de reconhecer que esta nova técnica de comunicação por meio de uma língua, por meio de símbolos sonoros socialmente estandardizados na sua função multifacetada como linguagem, pensamento e conhecimento, ocupa uma posição central na transição efectuada. Ou seja, a transição das sociedades animais, cuja estrutura é largamente determinada pela estrutura genética dos indivíduos, ou seja, é específica da espécie, para as sociedades humanas, cuja estrutura pode atravessar vastas transformações sem qualquer transformação biológica na estrutura genética dos indivíduos, mas em estreita articulação com as transformações nas experiências do grupo e, entre elas, as mudanças nas relações de poder ou no fundo social de conhecimento.

Poderia argumentar-se que as mudanças no fundo social de conhecimento, transmitido de uma geração para outra, se podem também transmitir, sem a utilização de símbolos e, exclusivamente, pela imitação. Não há dúvida de que a aprendizagem através da imitação desempenha um papel nos processos de aprendizagem dos indivíduos e, portanto, na transmissão do conhecimento de uma geração para outra. É muito possível que a propensão imitativa dos macacos, muitas vezes sugerida, seja um sintoma de um incremento no seu

potencial de aprendizagem. No entanto, ao nível das espécies de macacos ainda vivas, a aprendizagem está longe de prevalecer no equilíbrio geneticamente determinado entre as formas inatamente fixadas e as formas aprendidas para orientar as suas actividades. Além disso, numa perspectiva global, o âmbito do conhecimento que pode ser transmitido através da imitação silenciosa e a sua correcção sem a utilização dos símbolos linguísticos é limitado em comparação com aquele que é oferecido pela técnica simbólica da transmissão do conhecimento. Não devemos esquecer o facto de que a imitação silenciosa pode desempenhar um papel na técnica humana de transmissão do conhecimento, mas pode afirmar-se que o seu potencial é notoriamente excedido pelo da técnica simbólica. Não há, virtualmente, nenhum limite visível para a extensão e a mutabilidade dos padrões sonoros estandardizados como conhecimento.

Do mesmo modo, a adaptabilidade dos símbolos a uma maior congruência com a realidade não é restringida por estruturas próprias neles depositadas pela natureza dos seres humanos ou por uma qualquer outra experiência predeterminante. A crescente congruência com a realidade dos conceitos humanos que hoje representam a natureza não humana pode, pelo menos, servir como um exemplo da capacidade dos símbolos elaborados pelos seres humanos de se desenvolverem na direcção de uma maior congruência com a realidade ou de um alargamento do fundo social de conhecimento. É amplamente conhecido que, em todas as secções da humanidade em que emergiu um conhecimento de tipo científico sobre a chamada natureza, este foi precedido por um conhecimento de tipo mágico-mítico. O seu carácter como reino de espíritos com um potencial de poder maior ou menor precedeu a experiência da natureza como um universo em evolução que muda sem um alvo determinado mas de acordo com uma ordem inerente.

O facto de a transição de uma imagem mítica para uma imagem científica da natureza ser, frequentemente, considerada como um conhecimento trivial, sendo, por isso, tomada como óbvia, bloqueia, muitas vezes, o reconhecimento do facto de que este é um exemplo elucidativo de uma das direcções do desenvolvimento em que os símbolos sonoros se podem desenvolver, um exemplo do desenvolvimento dos símbolos no sentido de uma maior congruência com a realidade. Tomemos, mais uma vez, como exemplo a imagem variável do Sol. A circunstância de o Sol ter sido considerado como uma fornalha de hélio a arder, para utilizar a linguagem dos leigos, pode vir a revelar-se ou não como o estágio final de um processo cognitivo. É, sem dúvida, um desenvolvimento na direcção de uma maior congruência com a realidade. O mesmo se pode dizer se compararmos os bestiários medievais com um livro moderno sobre animais com muitas reproduções. No primeiro caso, é possível encontrar descrições vivas sobre o unicórnio e outros animais, que sabemos serem produtos da fantasia humana, mas que são apresentados como reais. Os animais míticos desapareceram largamente dos livros populares do nosso tempo com imagens dos animais.

Há numerosos outros exemplos que ilustram o facto de que o fundo social de símbolos pode mudar de uma condição em que é incerta a linha divisória entre o conhecimento baseado na fantasia e o conhecimento congruente com a realidade, pendendo fortemente o seu equilíbrio a favor do primeiro, para uma condição em que a distinção entre o conteúdo de fantasia e a congruência com a realidade, que caracterizam os símbolos no campo da natureza não humana, é desprovida de qualquer ambiguidade. Aqui, no equilíbrio entre os dois tipos, o conhecimento congruente com a realidade prevalece claramente. Ele está, neste campo, numa manifesta posição de domínio, enquanto em outros campos, tal como o do conhecimento das sociedades humanas, o conhecimento baseado na fantasia, por exemplo sob a forma de ideais sociais, é ainda tomado como um conhecimento congruente com a realidade. Nestes campos, a distinção entre a fantasia e a realidade é confusa, prevalecendo a primeira, nitidamente, nas formas dominantes do conhecimento.

Em comparação com as teorias tradicionais do conhecimento, que dominaram os debates desde o século XVII até ao final do século XX, a teoria simbólica do conhecimento pode, em si, servir como um exemplo de um ímpeto de mudança no sentido de uma maior congruência com a realidade em detrimento do maior predomínio das fantasias. A expressão congruência com a realidade tem como objectivo ajudar a corrigir uma das fragilidades das teorias tradicionais do conhecimento — a tendência para tratar o conhecimento como se ele existisse num vácuo. Em geral, estas teorias hiper-especializam o conhecimento. Elas tratam a sua função cognitiva, a sua função como meio de orientação, como uma função que existe isolada independentemente de todas as outras, em especial da sua função como meio de comunicação. O estatuto ontológico do conhecimento, o seu lugar no mundo e, portanto, a relação entre o conhecimento, aqueles que conhecem e o que é conhecido são pouco claros. A separação face à linguagem, priva o conhecimento do seu enraizamento num mundo multidimensional. Ele aparece simplesmente como algo localizado na mente das pessoas. Este estatuto confirma, implicitamente, a hipótese tácita de que o conhecimento, à semelhança da linguagem, é algo de imaterial, algo que existe no exterior e independentemente do mundo material, o mundo do tempo e do espaço. No entanto, é uma simples banalidade o facto de que nada existe que não tenha um lugar nesse mundo. A reduzida atenção que muitas das actuais teorias da linguagem e do conhecimento dedicam à sua faceta como algo que existe no tempo e no espaço indica o carácter fantasmático destas teorias. O facto de que tudo o que tem um lugar no tempo e no espaço tem também um lugar na dimensão simbólica não é, de modo algum, incompatível com o facto de que tudo o que tem um lugar na dimensão simbólica tem também um lugar no espaço e no tempo.

A tendência para falar do conhecimento como se ele existisse para além do tempo e do espaço é paralela a outras tendências que sugerem que ele existe no exterior dos seres humanos. Foi criado todo um vocabulário para suportar esta existência etérea. A verdade e a validade são exemplos. Elas têm, geralmente, um carácter estático. Foram substituídas aqui por conceitos processuais. Os padrões sonoros standardizados numa sociedade específica como símbolos de um aspecto particular podem ser tornados mais, ou de acordo com as circuns-

tâncias, menos congruentes com a realidade. O conceito de verdade possui a sua função e o seu lugar no nosso vocabulário. Num tribunal, pode afirmar-se que uma testemunha disse a verdade. Pode afirmar-se que um aluno ou um diplomata disseram uma mentira. O antónimo do conceito de verdade é o conceito de mentira. O homem ferido que, depois de um terramoto, contou aos guardas do hospital que esteve soterrado sob os escombros durante trinta e cinco dias disse-lhes uma mentira para conseguir a entrada no hospital. Mas, num contexto científico, este par de antónimos é menos utilizável. Seria um equívoco se declarássemos que o astrónomo de Alexandria, Ptolomeu, e os seus contemporâneos disseram uma mentira, enquanto Copérnico disse uma verdade, que Newton contou uma mentira, enquanto Einstein descobriu a verdade. É o carácter rigidamente estático do conceito de "verdade" que contribui tanto para as suas conotações morais como para a sua inadequação. O trabalho científico, no entanto, procede de forma gradual. Tem o carácter de um processo na direcção de uma maior congruência com a realidade e de um menor conteúdo de fantasia dos símbolos a diversos níveis. As suas proposições podem tornar-se mais adequadas ou menos adequadas como símbolos dos factos. Há muitos matizes e graus da congruência dos símbolos sonoros com os factos. A afirmação de que o Sol é um corpo celeste colocado nos céus por uma divindade para trazer a luz aos dias dos seres humanos não é uma mentira, mas sim uma fantasia que não é sequer completamente errada, porque o Sol é a fonte da luz diurna.

A incerteza a respeito do estatuto ontológico do conhecimento foi aqui removida com a advertência de que o conhecimento é um padrão sonoro que pode ser armazenado na memória de uma pessoa, é o significado socialmente estabelecido do que pode passar de uma condição em que a fantasia prevalece para uma condição com um elevado nível de congruência com a realidade. O problema central do conhecimento e da cognição foi e continua a ser o problema da relação entre o conhecimento e o seu objecto, ou seja, os factos representados por ele. Houve um tempo em que as pessoas acreditavam que o conhecimento, inevitavelmente, distorcia ou bloqueava a realidade. O avanço das ciências naturais e da tecnologia que lhe está ligada contradiz esta crença. Nada é mais característico da incerteza básica ligada ao uso do conceito de conhecimento e, assim, de todas as afirmações sobre a sua relação com os objectos, do que o estigma associado ao uso do termo realidade. Os filósofos tendem a estigmatizar como ingénuos aqueles que utilizam este termo nas discussões sobre a natureza do conhecimento. O carácter poderoso da influência da filosofia transcendental pode ser depreendido do facto de as pessoas recearem utilizar o termo realidade nas discussões sobre o conhecimento para não serem acusadas de amadoras e de pouco familiarizadas com a doutrina que foi aceite como um axioma entre os *cognoscenti* — a doutrina de que o conhecimento, inevitavelmente, distorce ou oculta o mundo real. Os erros e os juízos incorrectos são sempre possíveis. Mas num período em que o exame institucional da congruên-

cia com a realidade das reivindicações de descobertas foi, pelo menos em algumas ciências, significativamente aperfeiçoado, a doutrina do conhecimento como uma eterna distorção ou uma dissimulação da realidade pode ser considerada antiquada. E, aliás, enquanto a questão: o que é o conhecimento? não for formulada e, portanto, respondida, como é que é possível responder, de forma credível, à questão de saber se e até que ponto o conhecimento humano corresponde ao seu objecto, à realidade que representa?

A teoria simbólica, da qual é apresentado aqui um breve esboço, formula e responde à questão: o que é o conhecimento? Ela sugere, simplesmente, o que as teorias do conhecimento perdem com um artifício sofisticado. Ela recupera para o conhecimento o seu carácter linguístico de mensagens de pessoas para pessoas sob a forma de padrões sonoros mais ou menos standardizados. Eles servem os seres humanos, numa forma, como meio de comunicação e, em outras, como meio de orientação e, sob a forma do pensamento, como uma experimentação silenciosa sobre um leque de soluções possíveis a fim de se descobrir, entre elas, a melhor e a mais simples. Nesta base, podemos afirmar, muito claramente, que o conhecimento não possui qualquer similaridade ontológica com os seus objectos excepto no caso em que se torna no seu próprio objecto. O cerne do problema é que as teorias tradicionais, geralmente, não se referem, de uma forma inequívoca, aos aspectos substantivos do conhecimento. Elas não afirmam, de forma clara, que o conhecimento consiste em padrões sonoros que são socialmente standardizados como símbolos de factos reais. Evitei, firmemente, neste contexto, o uso do conceito de "verdade". A expressão congruência com a realidade, que foi utilizada em seu lugar, permite também esclarecer a relação entre o símbolo e o que ele simboliza.

Por vezes, encontra-se uma tendência para explicar esta relação como uma espécie de similaridade. O símbolo pode ser literalmente entendido como um quadro ou uma imagem do que representa. No entanto, em muitos casos, em todos os casos excepto naqueles em que os próprios símbolos são simbolicamente representados, os símbolos são totalmente diferentes daquilo que simbolizam. O conhecimento do Sol é totalmente diferente do Sol. Não tem qualquer semelhança com ele. Todavia, como padrão sonoro standardizado, entre as pessoas que falam uma língua, como símbolo do Sol, pode possuir um conteúdo de fantasia mais elevado ou uma congruência com a realidade mais elevada. Ao longo dos séculos, pode mover-se no sentido da primeira ou da segunda. Ao padrão sonoro "Sol" está associada uma imagem do Sol. Sob esta forma, está armazenado na memória das pessoas que falam uma determinada língua. Uma investigação científica pode eliminar elementos da fantasia no símbolo do objecto e elevar a congruência do símbolo com o objecto. De facto, uma das razões porque o conceito congruência com a realidade foi aqui introduzido é o desejo de evitar a utilização de noções do tipo da imagem ou do espelho. A expressão congruência com a realidade pode chamar a atenção para a maior ou menor convergência entre os objectos e o conhecimento a seu

respeito. O que pode ser visto como conhecimento, se a sua principal função é como meio de orientação, pode ser visto como linguagem se a atenção é focada na mensagem que veicula de uma pessoa para outra.

A este respeito, a teoria simbólica pode talvez permitir chegar a uma conclusão na longa e arrastada controvérsia sobre a questão de saber se os seres humanos podem reconhecer os objectos tal como realmente eles são ou se estão, para sempre, impossibilitados de descobrir "a verdade" sobre o mundo em que vivem e, assim, também sobre eles próprios, devido à estrutura autónoma da sua faculdade cognitiva e a formas de pensamento inscritas na sua mente previamente a qualquer experiência. Esta foi uma estranha querela sobre as formas de pensamento que existem nos seres humanos previamente a qualquer experiência dos objectos. Ela implica, entre outros aspectos, que os seres humanos evoluíram, inicialmente, no interior de um mundo e, portanto, sem objectos que tinham de ser reconhecidos, e que entraram no mundo como por acidente, como numa espécie de resposta tardia. Para penetrar no espírito do transcendentalismo, é necessário considerar, seriamente, a possibilidade de a faculdade humana de reconhecer os objectos ser, por natureza, modelada para nos iludir. Descartes, muito explicitamente, considerou a questão de saber se o mundo tal como o conhecemos não é uma ilusão. Foi, certamente, mais do que uma coincidência que um período, em que, sob a forma da ciência natural, começava a prevalecer um tipo de conhecimento mais congruente com a realidade, originasse também a dúvida filosófica sobre a possibilidade de os seres humanos obterem qualquer conhecimento verdadeiro sobre o mundo em que viviam; sobre a possibilidade, por outras palavras, de o mundo de que eles tinham experiência ser, simplesmente, uma ilusão. Uma espécie de criaturas dotadas, por natureza, com uma faculdade deficiente de cognição não teria, podemos ousar afirmá-lo, muitas possibilidades de sobreviver num mundo em que muitos animais, incluindo animais ferozes, estavam dotados, por natureza, com uma faculdade cognitiva altamente eficiente.

O período em que Descartes colocou esta questão foi também a época em que a supremacia da faculdade cognitiva dos seres humanos teve expressão na crescente dominação humana sobre a natureza não humana. A crescente pacificação do mundo animal habitado pelos seres humanos não é, talvez, completamente insignificante como sintoma da qualidade da cognição humana. Podemos, sem dúvida, perguntar porque é que a capacidade humana de eliminar ilusões, de fazer prevalecer o conhecimento congruente com a realidade sobre o conhecimento baseado na fantasia em campos onde os próprios seres humanos são os objectos da investigação, não acompanha o desenvolvimento do seu conhecimento no campo da natureza não humana. É tentador pensar que os níveis diferentes de pacificação têm algo a ver com isto.

Seja como for, as bases do discurso sobre a natureza do conhecimento humano aqui sugeridas são, como se pode observar, diferentes. Desde logo, o conhecimento é aqui concebido como um processo, um processo de aprendiza-

gem da humanidade, e não o processo de aprendizagem de uma pessoa individual que, supostamente, adquire conhecimento a partir do zero. Esta é uma concepção do conhecimento mais intimamente próxima dos dados, embora menos próxima da tradição das teorias do conhecimento. Independentemente da dimensão da grandeza e da inovação das contribuições realizadas pelas pessoas individuais para o conhecimento padrão do seu tempo — e ninguém pretende negar o papel que pode ser desempenhado pelas contribuições extraordinariamente inovadoras de indivíduos famosos no desenvolvimento do fundo social do conhecimento da humanidade —, é o desenvolvimento deste fundo social de conhecimento que constitui a fonte e o manancial de qualquer contribuição individual para o conhecimento. É a recepção na reserva de conhecimento publicamente reconhecida, que é, muitas vezes, um processo moroso, que marca a transição de uma visão privada, que pode ser ou não a *idée fixe* de um indivíduo, para uma contribuição para a corrente do desenvolvimento do conhecimento da humanidade.

Tomemos como exemplo o conceito de um universo centrado no Sol. Foi conhecido muito antes de Copérnico lhe dar uma forma que pôde obter o reconhecimento do conceito entre os seus contemporâneos e, deste modo, a sua recepção no fundo público do conhecimento. Ele era conhecido na Antiguidade por Ptolomeu de Alexandria entre outras pessoas. Este rejeitou-o sobretudo porque, ao que parece, ele contradizia, de forma tão óbvia, os dados dos nossos sentidos. As visões conflitivas, como as lutas pela recepção dos conceitos, fazem parte integral do processo de conhecimento da humanidade. Uma das teses básicas deste ensaio, o centramento do conhecimento no nós, ou seja, o facto de o conhecimento possuir o carácter de mensagens enviadas de pessoas para pessoas, tem de se defrontar com dificuldades similares. Ela colide com uma doutrina dominante profundamente enraizada segundo a qual o conhecimento é centrado no eu. O sujeito do conhecimento pode mudar do eu, a primeira pessoa *singularis*, para o nós, a primeira pessoa *pluralis*. A visão do conhecimento como um aspecto inseparável da linguagem, proposta aqui, é consistente com esta mudança. O desenvolvimento do conhecimento humano tal como o conhecemos seria impossível sem a capacidade humana única de transmitir conhecimento, sob a forma de componentes da linguagem, de uma geração para outra. É um facto que o conhecimento, quer seja uma transmissão oral ou uma transmissão por meio de um livro, pode ser comunicado, na forma de uma língua, de uma pessoa para outra, o que possibilita a transmissão massiva de conhecimento de uma geração para outra.

Se o desejarmos, podemos distinguir diferentes níveis do conhecimento. Mas não há nenhuma comunicação linguística que não possua o carácter e a função de uma transmissão de conhecimento. A este respeito, não há uma diferença essencial entre a famosa fórmula de Einstein, que identifica simbolicamente a massa e a energia, e a afirmação de que a água de uma chaleira está a ferver. Ambas possuem o carácter de símbolos sonoros e, em ambos os casos, os

padrões sonoros veiculam conhecimento de uma pessoa para outra. A linguagem e o conhecimento não são dois conjuntos de dados diferentes e com existências separadas, mas sim funções diferentes dos mesmos símbolos sonoros de determinados factos, de padrões sonoros que simbolizam objectos de comunicação. O conceito de conhecimento acentua o facto de que os símbolos sonoros podem ser armazenados nos espaços da memória de uma pessoa e, neste caso, os aspectos vocais podem permanecer, temporariamente, silenciados e inactivos. Mas eles são reactivados se os dados simbolizados, armazenados na memória de uma pessoa, forem aí retomados, sendo, de novo, preparados para a comunicação como símbolos audíveis e visíveis. Este reconhecimento da identidade substancial da linguagem e do conhecimento permite remediar um dos maiores defeitos das teorias tradicionais do conhecimento. Para dizê-lo mais uma vez, elas não exploram a questão do que o conhecimento realmente é, ou seja, o seu modo de existência. O seu estatuto ontológico permanece incerto. Os problemas do conhecimento são, por vezes, abordados como problemas da natureza, mas o conhecimento é também, muitas vezes, tratado como um ingrediente da cultura e como totalmente imaterial.

Até agora, emergiram dois focos de divergência face à teoria tradicional do conhecimento. (1) Como acabei de dizer, o conhecimento, tal como a linguagem, não é aqui concebido, em termos do seu modo de existência, como uma ideia incorpórea e etérea com um estatuto ontológico incerto. É concebido, em primeiro lugar, como a concretização de um potencial biológico através do encontro de uma pessoa com outras. Tal como a linguagem, o conhecimento é concebido como uma teia de símbolos socialmente ou, se se preferir, culturalmente implantados num campo fisiológico preparado para a sua implantação. Sem a recepção de uma reserva de conhecimento social, os seres humanos não podem orientar-se adequadamente e, assim, não podem sobreviver. Portanto, ontologicamente, o conhecimento, tal como a linguagem, pertence ao vasto espaço dos processos que ligam a natureza e a sociedade ou a cultura. Não é, de modo algum, imaterial. Sem a standardização social dos padrões sonoros e a deposição da sua função simbólica nos espaços da memória de uma pessoa, os processos, que sumariamente designamos de conhecimento, não poderiam materializar-se.

(2) A segunda maior divergência face à doutrina aceita sobre o conhecimento diz respeito ao carácter simbólico do conhecimento. Este permite definir, mais vincadamente, o que é que se diz que corresponde a algo em afirmações como "esta afirmação é verdadeira" ou, alternativamente, "não verdadeira". Tradicionalmente, é necessário satisfazer-nos com o argumento de que o discurso se centra na correspondência entre, por um lado, ideias, conceitos, teorias ou conhecimento de uma pessoa designada como sujeito e, por outro lado, factos de qualquer tipo chamados objectos. Aqui, o conhecimento não é separado do contexto da comunicação humana. A questão é saber se e até que ponto as

componentes de uma língua, socialmente padronizadas como símbolos, correspondem ao que com elas se pretende simbolizar. Um exemplo é a expressão "ser humano". É um padrão sonoro que representa simbolicamente você e eu e qualquer outro membro da espécie humana. Este símbolo pode ser enviado numa mensagem, como sucede aqui, de uma pessoa para outra. Mais uma vez, a questão é saber se e até que ponto o conhecimento corrente estandardizado, que pode ser dividido nos seres humanos como criações de Deus ou como produtos da evolução, é congruente com a realidade e até que ponto a fantasia está aliada a desejos e a medos. Esta divergência, como se pode observar, implica uma deslocação da ênfase do indivíduo cognoscitivo como sujeito do conhecimento para os grupos humanos e, em última instância, para a humanidade onde o conhecimento simbolicamente representado por padrões sonoros específicos ou, como frequentemente é expresso, pelo seu significado se desenvolveu até atingir a actual forma padrão.

Tradicionalmente, o problema da correspondência é formulado num quadro de referência estático. Aqui, pelo contrário, é formulado, de acordo com os dados, com um enquadramento processual. A grande variabilidade dos padrões sonoros e do conhecimento ou da informação, cuja transmissão entre as pessoas é possibilitada pela estandardização dos padrões sonoros, permite que grupos inteiros de símbolos mudem ao longo do tempo de uma menor para uma maior congruência com a realidade ou, alternativamente, de um menor para um maior conteúdo de fantasia. O carácter peculiar do aparato vocal humano e das suas conexões corticais permite também alargar os padrões sonoros de uma língua e estabelecer novos padrões sonoros como símbolos de novas descobertas e de novas experiências em geral que pressupõem a comunicação. Pode duvidar-se de que um alargamento do conhecimento humano tivesse sido possível se não fosse também extensível o vocabulário das pessoas, ou seja, o seu equipamento para produzir combinações sonoras que podem servir como veículos das mensagens relativas a novas experiências.

O alargamento do conhecimento humano é bem conhecido. É sabido que o crescimento do conhecimento congruente com a realidade foi relativamente lento nos primeiros estádios, que se acelerou no decurso do tempo e que continua a acelerar-se. É um lugar comum o facto de os seres humanos terem usado, durante muitos milhares de anos, como seu material mais durável sobretudo armas e instrumentos de pedra e que eles adquiriram, lentamente, o conhecimento de manipular metais como matéria-prima para as suas armas e os seus instrumentos. É também bem conhecido o rápido alargamento do conhecimento humano, em especial, nos períodos mais recentes, no campo da natureza não humana. Os grupos humanos que, num determinado estádio, contribuíram com inovações pioneiras para o conhecimento apresentam uma grande diversidade; eles foram diferentes em diferentes estádios do desenvolvimento do conhecimento. Mas as principais inovações no conhecimento, com muita regularidade, difundem-se ao longo do tempo a partir dos grupos

humanos que as originam para muitos outros grupos. A difusão do novo conhecimento a partir de determinados centros para outros grupos era muito mais lenta do que o é hoje, mas, pelo que é possível observar do passado, foi uma característica normal do crescimento do conhecimento humano.

Tudo isto é amplamente conhecido. Mas só é conhecido ao nível empírico. No que diz respeito às teorias tradicionais do conhecimento, tal foi, quase completamente, excluído do âmbito da sua consideração, mesmo se é óbvio que todos aqueles que utilizam o fundo disponível do conhecimento humano, ou que contribuem para o seu alargamento, estão sobre os ombros de predecessores geralmente anónimos que, individualmente ou em grupos, realizaram uma contribuição duradoura para o crescimento do conhecimento humano. Uma tradição epistemológica profundamente enraizada exclui este longo processo de crescimento do conhecimento da consideração a um nível teórico. Uma das razões para este bloqueamento é, certamente, o facto de que a inclusão do processo de crescimento de longo prazo do conhecimento numa teoria do conhecimento não é compatível com as premissas básicas subjacentes às teorias tradicionais do conhecimento. Não é compatível, por exemplo, com o modelo de uma relação sujeito-objecto segundo a qual a imagem de um sujeito é padronizada com base na premissa de que os indivíduos adquirem o conhecimento por si sós como sujeitos totalmente independentes sem qualquer dependência em relação a gerações anteriores.

É também frequentemente admitido que, numa teoria do conhecimento, só o conhecimento científico, e talvez apenas o conhecimento da física, é relevante. Sem dúvida, a transição para um tipo de investigação, que agora é designado de científico, no campo da natureza não humana pode ser considerada como um grande avanço na busca humana de um alargamento do conhecimento congruente com a realidade. Mas também está fora de dúvida que este avanço não poderia ter sido realizado sem um longo crescimento anterior do conhecimento pré-científico em direcção a uma maior congruência com a realidade. Copérnico deveu muito a Ptolomeu e a outros autores da Antiguidade. A transição de um estádio de caça e recollecção para um estádio de pastorícia e agricultura representou também um passo para o alargamento do conhecimento congruente com a realidade. Tal como o desenvolvimento da escrita e da leitura, da transmissão do conhecimento por meio de símbolos visuais além da sua transmissão por meio de símbolos auditivos, a domesticação das plantas e dos animais foi um passo no caminho que conduziu do conhecimento pré-científico até ao conhecimento científico. Sem estes e outros desenvolvimentos anteriores do conhecimento, dificilmente teria sido possível o grande avanço no sentido da perspectiva científica de alargamento do fundo humano de conhecimento congruente com a realidade.

A explicação tradicional do advento da ciência, como o produto quase accidental do cérebro de alguns indivíduos excepcionais, não pode fazer justiça à dependência que os pioneiros do tipo científico de investigação têm face a

avanços anteriores do conhecimento humano e ao grande corpo de conhecimento congruente com a realidade sobre a natureza que foi crescendo, ao longo dos milénios, antes da emergência do conhecimento congruente com a realidade sob uma forma científica. Sem tomar em consideração as fases pré-científicas do crescimento do conhecimento humano sobre a natureza, não pode ser, adequadamente, explicada a irrupção da fase científica. É necessária uma vasta investigação empírica para tornar totalmente visíveis estas articulações. Mas não menos necessário é um modelo teórico do crescimento do conhecimento humano que divirja das teorias existentes. A teoria simbólica do conhecimento é uma tentativa nesta direcção, representando o conhecimento como um processo de longo prazo, como conjuntos de símbolos numa condição de fluxo. Eles podem mover-se numa de duas direcções representadas por uma bateria de critérios. O conhecimento pode avançar ou regredir, expandir-se ou reduzir-se. Como foi indicado, pode tornar-se mais congruente com a realidade e menos carregado de fantasias ou o inverso.

Até agora, portanto, o conhecimento da humanidade sobre a natureza não humana, com muitas flutuações maiores e menores, avançou regularmente no sentido do alargamento e de um maior realismo. Ele pode servir como modelo de um desenvolvimento de longo prazo numa direcção específica e da ordem diacrónica característica dos desenvolvimentos deste tipo de uma ordem de um-após-outra ou ordem sequencial. Todo o estádio posterior pressupõe estádios antecedentes mas não lhes sucede como uma consequência necessária. De facto, o carácter do processo do conhecimento como um exemplo de uma ordem sequencial é, geralmente, reconhecido no que diz respeito aos estádios iniciais e ao estádio mais recente do processo do conhecimento. Entre eles, situa-se uma área usualmente designada como história onde a imensidão dos detalhes disponíveis tende a obscurecer, aos olhos dos investigadores, a estrutura de desenvolvimento e as características de uma ordem sequencial. A respeito dos primeiros estádios do desenvolvimento do conhecimento humano, encontra-se alguma percepção sobre o facto de que o conhecimento e o uso do metal como matéria-prima dos instrumentos não precedeu, mas sim sucedeu, ao conhecimento e ao uso da pedra. Não se ignora o facto de que o uso do ferro para fins humanos é mais complexo e requer uma maior destreza do que o uso do cobre. O conhecimento obtido pelas pessoas com a manipulação das ligas de cobre, como o bronze, constituiu um patamar na via para a manufactura mais difícil dos instrumentos de ferro.

De modo similar, é possível reconhecer a ordem sequencial da mudança no nosso tempo quando se fala de países desenvolvidos e países em desenvolvimento. De acordo com as fantasias contemporâneas, só o período flanqueado por estas duas idades do desenvolvimento possui um exclusivo carácter histórico ou de não desenvolvimento. A idade contemporânea, além disso, oferece muitos exemplos facilmente acessíveis de diferentes estádios de uma ordem sequencial que existem em paralelo ou que se sucedem uns aos outros numa



sequência diacrónica. Uma ordem deste tipo não se circunscreve ao conhecimento. Porém, o desenvolvimento do conhecimento humano é um bom exemplo deste tipo de ordem. Como se pode observar, ele implica que a humanidade, ela própria concebida como um processo, se substitua como sujeito do conhecimento à imagem fictícia de um indivíduo totalmente autónomo e independente. Mais cedo ou mais tarde, será visível o carácter de desenvolvimento que marcou o período, que designamos agora de história, isto é, o período que vai da Antiguidade até aos tempos pré-modernos, com todos os seus altos e baixos. Neste contexto, é suficiente uma visão panorâmica do processo do conhecimento para destacar as lacunas do nosso conhecimento actual tanto ao nível empírico como ao nível teórico. Não é fácil compreender o processo de longo prazo do conhecimento como um desenvolvimento, porque, entre outros aspectos, hoje possui-se, de forma corrente, um conhecimento que, como o da origem das doenças infecciosas, foi completamente inacessível a uma longa linha de gerações antes de nós. É difícil, para aqueles que já conhecem, reconstruir, com o objectivo de se compreenderem a si próprios, as condições daqueles que ainda não conheciam. Este alargamento da imaginação é necessário para uma plena compreensão do processo do conhecimento e das características de uma ordem sequencial.

Uma das características do processo de crescimento do conhecimento, que pode ser facilmente ignorada, é aqui mais visível. Foi já chamada a atenção para o facto de que este processo é unicamente humano. A capacidade de transmitir conhecimento, sob a forma de símbolos, de uma geração para outra é uma condição crucial para o crescimento do conhecimento. Ela permite a uma geração posterior utilizar o conhecimento sem ter de passar por todos os ensaios e experiências que foram necessários aos seus antepassados para produzir este conhecimento. Normalmente, não se tem a consciência de que as nossas formas de pensar e percepção do mundo são orientadas para canais específicos através da língua socialmente estandardizada que fizemos nossa e que utilizamos com facilidade sob a forma corrente. Um indivíduo pode utilizar a língua e o conhecimento na forma que eles assumem quando entra na comunidade dos vivos e não ter consciência do facto de que, para a sua elaboração, contribuiu o trabalho e a experiência das gerações agora mortas.

O termo "consciência" pode servir como exemplo. Do modo como é normalmente utilizado, parece não ter uma relação particularmente próxima com o conhecimento. Pensando melhor, pode talvez descobrir-se que o termo consciência é, muitas vezes, utilizado como uma referência à forma daquilo de que o conhecimento é o conteúdo. Mas a forma de quê? A concepção que representa o ser humano como uma espécie de recipiente, separando solidamente algo interior face ao mundo exterior, está profundamente enraizada em línguas como o inglês, o francês ou o alemão. É necessário um grande esforço de auto-distanciamento para notar que esta imagem não é, de modo algum, evidente e que merece um exame mais cuidado. É uma ilusão o facto de a

consciência poder parecer uma espécie de estádio que existe previamente a qualquer experiência ou conhecimento ou uma grande sala que pode ser preenchida com conhecimento tal como uma adega pode ser enchida com garrafas de vinho. "Nós temos consciência de nós próprios" significa, essencialmente, que temos conhecimento sobre nós próprios. Este é um exemplo do modo como os símbolos nos podem fazer extraviar. Não há qualquer separação do conteúdo e da forma. Não há consciência sem conhecimento e não há conhecimento sem consciência. Consciência é, meramente, uma outra palavra para designar a condição em que os símbolos sonoros armazenados, ou seja, conhecimento como meio de orientação, podem ser, de forma normal, mobilizados livremente. O termo freudiano "inconsciente" refere-se a uma condição em que as experiências armazenadas, embora ainda possam ser operativas como determinantes da acção, não podem ser lembradas livremente. Algumas experiências armazenadas como parte do nosso conhecimento não podem ser lembradas ou só o podem ser com auxílio médico.

A questão crucial de saber se e até que ponto os símbolos socialmente estandardizados correspondem aos factos tal como eles são deve permanecer como uma dúvida e, em última instância, como uma questão insolúvel. A razão é óbvia. O mundo é imenso. A ideia de que uma pessoa individual, baseando-se, exclusivamente, em recursos pessoais, pode adquirir um conhecimento congruente com a realidade sobre este vasto e complexo mundo em que vivemos é um pensamento ilusório. No entanto, implicitamente, o ideal de um ser humano omnisciente, de uma pessoa que conhece a verdade de tudo, desempenha um papel em muitas teorias clássicas do conhecimento. A imagem de um mundo finito que pode ser conhecido, na sua totalidade, por uma pessoa suporta os seus argumentos como uma premissa tácita. Pode ocultar-se por detrás de conceitos como "verdade" ou "racionalidade". É o ideal não dito subjacente a uma aproximação estática do problema do conhecimento que é partilhada por todas as correntes tradicionais da filosofia.

Houve excepções. As filosofias de Hegel e de Comte são, provavelmente, as mais conhecidas. Ambos foram influenciados pela experiência da Revolução Francesa. Ambos tentaram romper com o carácter estático da aproximação filosófica do conhecimento e substituí-la por um modelo processual do conhecimento. Ambos, cada um à sua maneira, tentaram perseguir o mesmo problema. Eles apresentaram modelos do desenvolvimento do conhecimento a um nível muito elevado de síntese ou, como é habitual dizer, de abstracção. Podemos sugerir que eles fizeram tentativas na direcção correcta. Tanto Hegel como Comte realizaram estas tentativas num estádio de desenvolvimento do conhecimento em que a evidência empírica disponível para uma síntese deste tipo era ainda inadequada. As suas lacunas tiveram de ser preenchidas pela especulação. Neste sentido, as suas tentativas de reconstruir o desenvolvimento do conhecimento foram prematuras. Os modelos que formularam foram arruinados por suposições especulativas que não foram controladas por um conheci-

mento adequado dos detalhes. A tarefa a que se propuseram permitiu, em ambos os casos, uma ruptura com a tradição que apresentava o indivíduo isolado como o sujeito do conhecimento. Hegel, tal como Comte, considerou, de facto, como sujeito do conhecimento uma unidade social, a cadeia de gerações entrelaçadas, apesar de ele a ter personificado como espírito ou *Geist*. Não é, sem dúvida, accidental o facto de a herança que legaram ter exercido a sua maior influência não no campo da filosofia, mas sim no das ciências sociais. O trabalho de Comte influenciou Durkheim e o trabalho de Hegel influenciou Marx. Durante os séculos XIX e XX, os filósofos regressaram largamente, nas suas teorias do conhecimento, à tradição centrada no indivíduo e não processual de Descartes e Kant. A ruptura com esta tradição, tentada por Hegel e Comte, foi vingada por uma feroz estigmatização. Entre os filósofos e, num período em que os cientistas sociais seguiam, nestas matérias, a orientação dos filósofos, também entre os sociólogos, os seus trabalhos foram proscritos e tomados como um objecto de escárnio.

Entretanto, o fundo social do conhecimento empírico sobre o avanço do conhecimento humano cresceu e cresce rapidamente, ao mesmo tempo que novas tentativas para uma síntese de um nível elevado são firmemente desencorajadas pelos desastres que atingiram o trabalho dos primeiros autores de sínteses, sobretudo o de Hegel e de Comte. O crescente conhecimento sobre o crescimento do conhecimento deve-se, largamente, ao trabalho dos historiadores cuja formação profissional enfatiza a recolha de detalhes a partir de fontes de materiais fiáveis, embora a sua ideologia profissional, desde o tempo de Ranke, rejeite as tentativas de uma síntese de nível superior, qualificando-as como erróneas. Por isso, a situação era adversa à realização destas tentativas. As ciências humanas foram sobrecarregadas com uma herança que bloqueia o caminho para uma síntese de nível superior e, deste modo, para modelos teóricos sobre os processos sociais de longo prazo.

Porém, é quase impossível avaliar a contribuição de um indivíduo para o crescimento do conhecimento sem uma referência ao seu ponto de partida no seio do crescimento global do conhecimento. Em particular, o crescimento das ciências naturais oferece um exemplo flagrante de um desenvolvimento social de longo prazo, de um processo social não planeado de longa duração. Há muito material, ainda largamente não utilizado, que pode contribuir para uma melhor compreensão do desenvolvimento dos símbolos humanos no sentido de uma maior congruência com a realidade e, portanto, do desenvolvimento do significado deste conceito. Há ainda muito que aprender e desaprender antes de ser possível uma mais ampla compreensão do facto de o esforço dos sociólogos para fornecer modelos testáveis sobre os processos de longo prazo ser, em aspectos essenciais, muito diferente da aproximação dos historiadores sobre a sociedade. Estes podem ainda proceder como se os indivíduos fossem um início, enquanto aqueles estão dominados pelo facto de que mesmo os maiores inovadores representam uma continuidade. É quase impossível avaliar

a contribuição de um indivíduo para o crescimento do conhecimento sem reconstruir o padrão social de conhecimento que constituiu o ponto de partida do inovador. Os métodos de investigação não só da produção individual do conhecimento, mas também dos padrões variáveis do conhecimento recebido do qual partem os produtores, estão ainda nas fases iniciais do seu desenvolvimento. O crescimento das ciências naturais oferece também exemplos do facto de as contribuições de um indivíduo para o crescimento do conhecimento possuírem o carácter de uma continuação e não de um início absoluto. A dependência de um indivíduo em relação a um determinado fundo de conhecimento pode ser muito elástica. Nunca está ausente. À medida que o fundo de conhecimento aumenta, podemos afirmar que, em geral, aumentam as possibilidades de um indivíduo inovar. A recepção pública de uma descoberta enquanto tal envolve sempre outras pessoas. A aproximação dos historiadores em relação ao crescimento do conhecimento humano tende a acentuar a produção individual do novo conhecimento e a desvalorizar a recepção social. No entanto, sem esta, a inovação individual não possui um aspecto essencial da descoberta.

O delineamento, por exemplo com o auxílio de manuais escolares, dos padrões sociais variáveis do conhecimento em certas áreas poderia facilitar também um tipo de síntese testável. Seria um contributo para obter o tipo de dados necessários à produção de modelos processuais orientados para os factos no campo do conhecimento humano tal como em outros campos. Há sempre, obviamente, limites para a inovação. Pode afirmar-se que a descoberta assume o carácter de conhecimento apenas no caso de poder ser representada por símbolos suficientemente estandardizados para serem compreendidos e examinados por outras pessoas. Pode, além disso, avançar-se suposições experimentais sobre a direcção dos processos do conhecimento e procurar dados que as confirmem ou contradigam. A actual escassez dos modelos processuais que representam um nível elevado de síntese é, até certo ponto, justificada. Nos séculos XVIII e XIX, os modelos processuais foram, com frequência, elaborados com base em preconceitos ideológicos. Não há razão para excluir a possibilidade de estes modelos poderem constituir, puramente, instrumentos de investigação científica e instrumentos de uma orientação dos seres humanos, no interior do seu mundo, mais relacionada com os factos.

Muito provavelmente, a metamorfose evolutiva no sentido da comunicação através de uma língua desempenhou um papel central na emergência da forma de vida distinta dos seres humanos. Como se observou, a transição para a comunicação do conhecimento abriu também o caminho para novas formas de orientação. Foi uma inovação evolutiva com grandes repercussões. A familiaridade com o uso das frases e das palavras pode dificultar-nos a percepção deste facto. Possivelmente, só a comparação com a comunicação e a orientação dos animais, em que o conhecimento está, no máximo, confinado a uma órbita comparativamente reduzida, pode tornar as pessoas, descendentes dos animais, plenamente conscientes do carácter estranho e único de um tipo de conhecimento baseado em símbolos sonoros que podem variar de sociedade para sociedade. Poderíamos referir-nos a este facto de modo mais simples, mas talvez também menos exacto, afirmando: os seres humanos comunicam entre si e orientam-se no mundo por meio de nomes que dão a tudo o que parece ser relevante para a sua comunicação. É possível que, nos velhos tempos, as pessoas tivessem uma maior noção do facto de que o poder de nomear todas as coisas nos Céus e na Terra era uma qualidade excepcional dos espíritos e dos seres humanos. Assim, no Velho Testamento, é explicitamente mencionado que Deus, ao criar a escuridão e a luz, concedeu o nome de "noite" à primeira e de "dia" à segunda e que reservou para os seres humanos a possibilidade de conceder nomes a todos os animais.

Como tentei explicar anteriormente, os seres humanos podem ter conhecimento sobre este mundo de duas formas interligadas. Podem ter conhecimento dos factos como resultado das suas experiências pessoais e individuais, envolvendo as suas próprias impressões sensoriais, e podem ter conhecimento sobre os factos como objectos possíveis de comunicação através dos símbolos sonoros que os representam. Eles adquirem estes símbolos e aprendem a usá-los como componentes de uma língua. Estes podem servir, ao mesmo tempo, como meios de comunicação e como meios de orientação. Sem a aquisição de uma língua, os seres humanos não podem orientar-se no seu mundo. Não podem sobreviver. Por meio de uma língua, os seres humanos podem adquirir um amplo conhecimento sobre factos de que não possuem qualquer experiência pessoal, envolvendo impressões sensoriais diferentes das que são produzidas no encon-

tro com as palavras faladas ou escritas. Por outro lado, o conhecimento que chega a um indivíduo directamente através dos sentidos, sob a forma da experiência individual imediata, nunca é independente. Está sempre completamente interligado com símbolos sonoros que fazem parte de uma língua e com o conhecimento adquirido sob a forma de palavras faladas ou escritas. Assim, uma pessoa pode tocar numa mesa e, se fechar os olhos, certificar-se com o tacto de que o objecto é, realmente, um objecto com quatro dimensões no espaço e no tempo ou, mais especificamente, uma mesa. Mas ao reconhecê-la como tal, a pessoa identifica meramente um facto da sua experiência pessoal segundo os termos de um símbolo social colectivo, ou seja, uma posição particular no interior do universo social dos símbolos e do fundo de conhecimento que lhe está ligado. Deste modo, pode dizer-se que uma mesa existe como objecto de uma representação simbólica humana e como objecto no tempo e no espaço. Seria um erro separar cada um destes meios de localização dos objectos ou considerá-los como incompatíveis. Os hábitos actuais podem fazer o nosso pensamento derivar nessa direcção. Contudo, como explicarei mais adiante, de todas as coisas que têm um lugar e uma função na comunicação humana nada ocupa exclusivamente um lugar no espaço e no tempo sem uma representação sob a forma de um símbolo sonoro e nada pode ter o carácter de um símbolo sonoro sem ocupar também um lugar no espaço e no tempo.

Todas as línguas contêm sistemas classificatórios assim como categorias, modelos de relações dos factos, reais ou supostamente reais, e modelos das possíveis explicações de tais factos. Através destes modelos de relação, baseados em categorias, explicações e em outros aspectos, os utilizadores de uma língua podem determinar simbolicamente a posição de um facto experimentalmente individualmente naquilo que é experimentado por eles como o seu mundo real. Deste modo, as línguas auxiliam os seus utilizadores a integrar e, em geral, a organizar as percepções individuais de acordo com a sua posição neste mundo simbólico. Se, num determinado momento, uma língua não proporciona um nicho classificatório ou categórico adequado, pode, sob certas circunstâncias, estimular o desenvolvimento de um novo símbolo. Tal experiência pode estimular o desenvolvimento de um novo símbolo que pode, apropriadamente, acolher as experiências que não se adequam, ou ainda não se adequam, à corrente existente de símbolos. A emergência da palavra "vírus" pode servir como exemplo. A descoberta de um tipo anteriormente desconhecido de agentes de doenças não teria sido uma descoberta se o novo tipo de agentes tivesse permanecido sem a sua representação simbólica. Esta descoberta e os processos sociais que identificaram simbolicamente os geradores de doenças recentemente descobertos com o padrão sonoro "vírus" visou, em especial, a representação destes agentes em mensagens transmitidas entre os seres humanos e, assim, ao mesmo tempo, indicar o seu lugar no mundo dos locutores. Em casos comuns, como a da investigação de uma peça de mobiliário, a pessoa em causa pode concluir com uma palavra doméstica como resultado da sua inspecção pessoal.

Um indivíduo que fala o inglês poderia concluir a investigação dizendo: "this is a table", enquanto um indivíduo que fala o alemão diria que o objecto é um "Tisch". Como se pode observar, os seres humanos não vivem num mundo tetra-dimensional, mas sim *penta-dimensional*. Eles localizam os objectos de comunicação de acordo não só com a sua posição no espaço e no tempo, mas também com a sua posição no próprio mundo dos locutores tal como ele é indicado simbolicamente pelo padrão sonoro que os representa na língua dos locutores.

Talvez fosse mais fácil reconhecer as importantes funções cognitivas que as línguas desempenham para os seres humanos se as pessoas não estivessem tão familiarizadas com elas. A afirmação de que a familiaridade dá origem ao desprezo pode ter algum fundamento. De outro modo, não seria um lugar comum e óbvio que as línguas faladas pelos seres humanos têm um papel importante na elaboração das imagens dos seus locutores sobre o mundo em que vivem, incluindo a sua imagem de si próprios? Elas têm, certamente, uma influência determinante sobre o perfil das crianças que as aprendem como língua materna. Elas proporcionam-lhes meios para se orientarem muito para além do campo da sua experiência pessoal. Deveremos considerar este aspecto como uma espécie de *a priori* biológico ou social comparável ao *a priori* natural dos filósofos transcendentais?

Há muitas escolas da filosofia transcendental que postulam uma espécie de *a priori* natural que se interpõe, sob formas como as leis da razão ou as leis da lógica, entre o possuidor da mente, o sujeito individual do conhecimento, e o mundo sobre o qual elas procuram obter uma imagem exacta. Neste caso, embora tal nem sempre seja admitido, a própria natureza humana, a estrutura da mente humana, surge como o réu que nunca pode permitir-nos vencer a dúvida incómoda sobre a fiabilidade do conhecimento humano, que se interpõe como uma barreira intransponível entre o sujeito e o objecto, antes de qualquer familiarização do sujeito com o objecto. Podemos chegar à conclusão de que as grinaldas cintilantes das palavras, que se interpõem entre o sujeito e o objecto do conhecimento, constituem um paralelo social ao *a priori* natural da filosofia transcendental, mas não é esse o caso. Sem dúvida, as línguas como factores de cognição podem levar-nos tanto a um caminho correcto como a um caminho incorrecto. Os equívocos tradicionais, com frequência, podem mostrar nas línguas quotidianas, durante séculos, uma longevidade maior do que a sua utilidade e com uma pertinácia desconcertante. Não é particularmente perturbador que a divisão sujeito-objecto da epistemologia filosófica tenha contemplado a língua inglesa com a dádiva dos antónimos subjectivo-objectivo, quando, ao mesmo tempo, em alguns contextos, a expressão "subject matter" pode ser utilizada quase como um equivalente do termo "object".

O que foi apresentado aqui como uma forma de representação simbólica é apresentado, tradicionalmente, como generalizações ou abstracções. A premissa subjacente parece ser a de que os indivíduos realizam, primeiro, a sua própria

experiência com mesas particulares e, de seguida, depois de terem observado algumas outras mesas do mesmo tipo, abstraem, a partir delas, o conceito geral de "mesa". O que, de facto, acontece, nestes casos, é quase o oposto e algo de decididamente mais complexo. Este é mais um exemplo da dificuldade sentida pelas pessoas quando conferem a dados sociais, como as línguas ou o conhecimento, a sua devida posição como aspectos preexistentes a qualquer indivíduo particular. Para superar esta dificuldade, é necessário, mais uma vez, pensar em termos de um processo sem início. Podemos ser levados a admitir que a aprendizagem de uma língua por uma criança seja um início absoluto. Mas não é o caso. Devemos, mais uma vez, referir o facto de que as crianças, no seu processo de crescimento bio-social, atravessam uma fase em que, por natureza, estão preparadas para aprender a língua daqueles que as educam. Este é o ponto charneira no desenvolvimento das pessoas que desafia, da forma mais inequívoca, a crença generalizada de que a vida em sociedade é contrária à natureza humana. O processo biológico proporciona, neste estágio, uma disposição natural que só pode frutificar se for activada por um processo social, pelas pessoas mais velhas que falam entre si e com as crianças, e por um processo de aprendizagem individual. Ocasionalmente, a cultura combate a natureza e a natureza combate a sociedade, mas pode ser útil relembrar de novo que as características individuais básicas da natureza humana se desenvolvem apenas através da vida em conjunto com outros, através da vida em sociedade. A concatenação de um processo biológico, de um processo social e de um processo individual, que é a condição para a capacidade humana de falar, é um exemplo manifesto do entrelaçamento de um processo biológico, de um processo social e de um processo individual num dos pontos de viragem de uma vida humana.

Esta é a chave para a compreensão de uma relação que é, muitas vezes, entendida incorrectamente, pelo que não é inútil referi-la mais uma vez. Os processos biológicos fornecem o potencial para um indivíduo aprender a falar e a compreender uma língua. Se este potencial biológico for comprometido, como pode suceder com uma criança surda-muda, uma pessoa pode ser incapaz de aprender a forma audível de uma língua. Além disso, a criança será incapaz de aprender e compreender o discurso se não for tomada ao cuidado de um grupo de pessoas mais velhas que falam uma língua entre si e com a criança. O processo de maturação biológica proporciona à criança, num determinado período, a disposição para aprender a falar com os outros e compreender os outros. Se, neste período, nenhuma das pessoas, que têm a criança ao seu cuidado, falarem entre si na presença dela e se não falarem com ela, o potencial da criança para aprender uma língua, numa fase posterior, será severamente prejudicado. Surge aqui de forma manifesta o que também pode ser observado em outras ocasiões, ou seja, os seres humanos são, por natureza, feitos para viver com os outros, para uma vida em grupo. Eles estão, por outras palavras, predestinados, por natureza, para a vida em sociedade e para entrarem no

mundo simbólico, tal como na vida, enquanto indivíduos distintos e com uma voz própria.

O *habitus* do nosso tempo produz uma forte tendência para tratar como mutuamente opostos os aspectos que nós percebemos como diferentes. Tendemos a pensar em termos de ou...ou... Perguntamos: a linguagem é natureza ou cultura? Esta tendência para a polarização do pensamento é, talvez, o espelho de um tempo de conflitos e de guerras. Independentemente da sua razão, o exemplo da linguagem demonstra que esta tendência para a polarização obscurece a questão: qual é a relação? Neste caso, a questão é: qual é a relação entre os níveis natural, social e individual da linguagem? A componente sonora da linguagem está presente mesmo nas formas silenciosas de usar a linguagem como pensamento. Mais cedo ou mais tarde, os resultados das formas silenciosas são recuperados para uma forma audível ou visual acessível a outras pessoas. A disposição natural para falar é padronizada e estruturada por uma língua partilhada por uma multiplicidade de pessoas que formam, umas com as outras, uma comunidade linguística. Assim activada, ela serve a um membro individual de tal comunidade em termos de representação, expressão e orientação. Enovelados num único processo, os processos naturais, sociais e individuais desempenham um papel na produção dos símbolos de uma língua.

Ao aprenderem uma primeira língua, uma língua materna, as crianças têm acesso ao mundo simbólico. Elas abrem para si próprias a possibilidade de adquirir mais conhecimento, mais experiências simbolizadas. Mas a língua que aprendemos quando crianças limita também — pode mesmo bloquear — as oportunidades de realizar experiências e adquirir conhecimento. Durante algum tempo, as crianças podem fazer ensaios com os padrões sonoros até aprenderem que os padrões sonoros representam simbolicamente objectos específicos de comunicação também para outras pessoas. Elas aprendem como sua língua materna a língua de uma sociedade particular que existia antes de elas próprias terem entrado no mundo. A língua abre a porta para o mundo simbólico de um modo fortemente selectivo e, assim, de um modo limitador. É possível que o modo como os seres humanos obtêm acesso a uma língua nos seja, parcialmente, dissimulado por premissas implícitas que são representadas pela nossa própria língua. Não é habitual afirmar que as crianças aprendem a língua de uma sociedade particular. É habitual afirmar que as crianças aprendem a falar. Desta forma, a aquisição de uma língua é assemelhada a uma realização puramente individual. A atenção é afastada da interligação dos processos biológicos, sociais e individuais que encontramos aqui.

A aprendizagem de uma língua existente implica que as experiências das crianças sejam padronizadas por condições que existem antes da sua própria existência. Mas estas condições, longe de impedirem ou prejudicarem a possibilidade de adquirir conhecimento sobre este mundo tal como ele é realmente, são essenciais para a congruência com a realidade da sua comunicação e da sua

orientação. A dúvida filosófica sobre a possibilidade do conhecimento congruente com a realidade é contraditada, de uma forma muito elementar, pelo sucesso da espécie humana na sua luta pela sobrevivência. Se a dotação cognitiva dos seres humanos fosse, realmente, de um tipo que lhes não permite reconhecer os objectos tal como são realmente, eles teriam soçobrado. A suposição de um defeito congénito, que, eternamente, coloca em dúvida a capacidade humana de reconhecer o mundo tal como ele é, é intrinsecamente improvável. A humanidade teria rapidamente desaparecido depois de ter originado um tal defeito. Em vez disso, ela alcançou uma posição de supremacia sobre as outras espécies. Tal sugere que os meios de orientação, com que ela está dotada, são mais efectivos e oferecem mais oportunidades para uma maior congruência do conhecimento com a realidade em comparação com a maioria das outras criaturas vivas. De facto, a orientação através de um conhecimento acumulado e alargado intergeracionalmente é, provavelmente, a melhor e a mais eficiente das diversas técnicas de orientação com que as criaturas vivas foram dotadas pelos processos evolutivos cegos da natureza. É estranho, e tem ainda de ser explicado, o facto de os filósofos encontrarem uma audiência para doutrinas que sugerem um defeito congénito nos meios humanos de orientação. Ele implica uma incerteza eterna sobre a possibilidade de os símbolos sonoros das suas línguas poderem jamais representar, de modo exacto, os diversos aspectos deste mundo ou mesmo sobre a possibilidade de existir realmente o que quer que seja no exterior do investigador.

Tentei salientar o duplo carácter do mundo de que temos experiência como um mundo independente de nós, mas incluindo-nos, e como um mundo mediado, para a nossa compreensão, por uma teia de representações simbólicas humanas, predeterminadas pela constituição natural dos seres humanos, que se materializam apenas com o auxílio de processos de aprendizagem social. Podem tornar-se mais e podem tornar-se menos congruentes com a realidade. Podemos ter uma experiência deste mundo, e de nós próprios no seu interior, imediata e directamente como uma entidade tangível, como um momento numa condição de mudança que hoje é, geralmente, representada como um processo nas quatro dimensões do tempo e do espaço. Mas ele é também representado sempre por símbolos sonoros. Se não fosse representado simbolicamente, os seres humanos não poderiam conhecê-lo nem comunicar sobre ele. Neste sentido, deve falar-se de um universo com cinco dimensões. Através das frases e das palavras, as pessoas podem referir-se ao mundo como ele foi, como é ou como pode ser no futuro. Neste caso, os seres humanos podem libertar-se da sujeição em relação ao momento. Tudo o que se pode tornar em objecto da comunicação humana pode ser localizado como um aspecto do tempo e do espaço e como um aspecto da linguagem ou do conhecimento.

É difícil imaginar um único modelo físico sobre esta constelação. As línguas são muito diferentes daquilo que representam simbolicamente, excepto no caso em que simbolicamente representam símbolos. Elas constituem uma camada do mundo humano que é única. Um símbolo sonoro pode ser largamente congruente com a realidade ou ser largamente uma ilusão, sendo ainda possíveis numerosos matizes e graus intermédios. Expressando-o de um modo diferente, uma língua representa simbolicamente o mundo tal como ele é experimentado pelos membros de uma sociedade em que essa língua é falada. Uma das singularidades desta camada é, portanto, o facto de reflectir o mundo em geral e, ao mesmo tempo, o grupo de pessoas, as sociedades, que utilizam os símbolos como meios de comunicação. Uma outra singularidade é o facto de todos os símbolos implicarem relações. Eles indicam como as pessoas que utilizam uma camada de símbolos particular ligam entre si o mundo e os seus vários aspectos. Os aspectos de uma camada simbólica não são completamente desconexos e independentes. Saber se existem no mundo em geral factos

absolutamente independentes é uma questão diferente que está para além da minha competência. Mas é talvez útil afirmar que as línguas relacionam. Não se pode dizer "borboleta", "lenço", "ontem" ou "parece-me" sem colocar cada uma destas expressões num contexto específico.

Além disso, a teia de relações, em que os factos são colocados se forem representados nos termos de uma língua, nunca é o produto exclusivo de uma experiência de curto prazo. Todas as línguas são um legado, o produto de uma sequência incalculável de gerações. Os membros individuais de uma sociedade, que usam uma língua comum, podem enriquecê-la ou enfraquecê-la, mas o poder que os indivíduos detêm para a alterar é limitado, porque uma das principais funções de uma língua é possibilitar a comunicação no interior de uma multiplicidade de pessoas e porque uma alteração individual tornaria a compreensão difícil ou mesmo impossível no caso de divergir excessivamente face aos símbolos sonoros estandardizados de uma língua. Uma língua possui, em relação a cada indivíduo que a utiliza, um poder próprio. Embora, em algumas sociedades, os indivíduos sejam, sem dúvida, livres de usar a língua comum da maneira que entenderem, podemos talvez subestimar o modo como a teia dos símbolos estandardizados de uma língua comum, através da qual todas as pessoas olham para o mundo, afecta aquilo que se pretende dizer ou o que se pode dizer.

Pode escapar-nos o facto de que os padrões sonoros de uma língua têm o carácter de um símbolo ou de um objecto de comunicação partilhados. Não foi assinado qualquer contrato social para fazer do símbolo sonoro "natureza" um símbolo de quase tudo o que não é feito pelos seres humanos. Em muitos casos, os símbolos sonoros de uma língua evoluíram até à sua forma actual pela sua utilização ou pela utilização de sons similares como símbolos de objectos específicos de comunicação através da prática social de comunicar com os outros. Por vezes, uma academia obtém o poder de determinar o uso das palavras. Por vezes, um dicionário adquire esta função. Há casos em que os grupos sociais, como uma sociedade da corte ou o patriciado de uma cidade, têm a influência de um modelo sobre o uso da língua; o percurso desse grupo determina o percurso das suas línguas.

O núcleo duro de todas as teorias do conhecimento é formado por modelos das relações entre três elementos básicos: entre aqueles que conhecem (os sujeitos), aquilo que eles conhecem (o seu conhecimento) e aquilo de que algo é conhecido (os objectos). Como se pode ter notado, o modelo operativo dos três elementos básicos e das suas relações que foi aqui apresentado é diferente do que é usado nas teorias tradicionais do conhecimento. No caso das últimas, a natureza do conhecimento permanece essencialmente obscura. É, geralmente, concebida como algo no interior das pessoas, distinto do mundo exterior: uma ideia, uma concepção, um pensamento ou talvez algo que uma pessoa disse, um juízo ou uma afirmação. Esta imagem espacial, isto é, a localização do conhecimento no interior da cabeça de uma pessoa, é combinada, frequentemente,

te, com a descrição do conhecimento como uma parte da ciência. Uma ciência, porém, é um facto social. Pressupõe relações intergeracionais que abrangem tanto a cooperação como as disputas. No entanto, não é talvez muito claro o modo como a localização do conhecimento no interior de uma cabeça individual, com uma pronunciada diferença face a tudo o que é exterior, pode ser combinada com o seu modo de existência como um aspecto de uma unidade social, de uma ciência. Permanece aberta a questão do estatuto ontológico do complexo da linguagem e do conhecimento. Parece existir um acordo tácito no sentido de que o conhecimento é algo de imaterial. Mas raramente é suscitada a questão de saber como é que uma ciência se pode preocupar com algo que ninguém pode ver, ouvir, tocar ou articular com qualquer outra experiência sensorial. Ao mesmo tempo, as pessoas parecem divergir a respeito da classificação do conhecimento como parte da natureza humana ou como parte da cultura. Em suma, a questão do estatuto ontológico do conhecimento é raramente considerada como uma questão de grande importância e, no entanto, parece ter alguma influência sobre a questão central do conhecimento, a questão que é referida por termos como verdade, validade ou valor cognitivo. Tem sido amplamente aceite que o conhecimento não é uma réplica ou uma imitação do mundo. Foi, muitas vezes, discutida a questão de saber se o conhecimento espelha a realidade ou se é uma imagem da realidade. Mas, em geral, o estatuto incerto do conhecimento foi amplamente aceite como uma daquelas coisas com que não vale a pena incomodar-nos.

Neste texto, como vimos, o conhecimento foi intimamente identificado com a linguagem e a linguagem com o conhecimento e o pensamento. Tal elimina uma das fontes de incerteza. Inclui possíveis extensões como a linguagem da matemática, isto é, conjuntos especializados de símbolos sonoros que não são automaticamente incluídos se usarmos o termo "linguagem" na sua forma comum. Todos eles possuem funções de comunicação e funções de orientação. De facto, é difícil imaginar uma elocução linguística que não combine estas duas funções. Tentei mostrar, com algum detalhe, que a função simbólica dos símbolos sonoros não é, necessariamente, prejudicada no caso de a sua componente sonora ser silenciada. O termo "conhecimento" é, frequentemente, usado para referir o uso silencioso de cadeias de símbolos sonoros. O facto de os símbolos sonoros das línguas poderem ser armazenados, lembrados e manipulados de uma forma silenciosa contribuiu para a impressão de que o conhecimento e a linguagem são duas manifestações humanas diferentes e com existências separadas. Decerto, a manipulação silenciosa dos símbolos sonoros diminui a sua função de comunicação e valoriza a sua função de orientação. Mas, em última instância, o conhecimento só pode desempenhar a sua função de orientação se a voz e, portanto, a sua função de comunicação, for revivida. Mais cedo ou mais tarde, o conhecimento tem de assumir a sua forma sensorial como uma comunicação falada ou escrita de uma pessoa com outras pessoas.

As línguas foram apresentadas aqui como uma camada do mundo humano. Não pode compreender-se o seu modo de existência enquanto a diferenciação básica de conceitos como natureza e cultura, sociedades e indivíduos, não for equilibrada pela qualificação das suas relações e por instrumentos de síntese.

A linguagem e o conhecimento são exemplos destes últimos. São inseparáveis. Os seres humanos não podem comunicar sem manusear conhecimento e não podem manusear o conhecimento sem o uso de uma língua, sem, mais cedo ou mais tarde, comunicarem com outros. Há, assim, uma diferença muito pronunciada entre o nível de síntese em que as velhas teorias exploram o problema do conhecimento e o nível de síntese em que esta exploração é desenvolvida. Para determinar a relação entre a linguagem e o conhecimento, é necessário um quadro unitário de referência. Este é aqui fornecido pelo reconhecimento de que tanto a linguagem como o conhecimento são funções dos símbolos. Perante tal, o conhecimento é dissociado da linguagem. Pode traduzir-se conhecimento de uma língua para outra. Tal parece indicar que o conhecimento tem uma existência separada da linguagem. É fácil ignorar o facto de que a tradução não implica a remoção do conhecimento para um domínio destituído de linguagem. Ela refere-se à possibilidade de transportar o conhecimento do conjunto de símbolos de uma sociedade para o conjunto de símbolos de outra sociedade. Até um certo ponto, a mesma mensagem pode ser transmitida por conjuntos diferentes de símbolos sonoros.

As teorias tradicionais do conhecimento preocupam-se apenas com o conhecimento científico; só marginalmente elas demonstram interesse pelo conhecimento anterior a 1500 e pelo conhecimento não científico do período posterior. No entanto, há nestes muita informação que sugere que o crescimento do conhecimento pré-científico foi uma condição para a emergência da forma científica. O erro de Ptolomeu foi uma condição para a correcção do erro realizada por Copérnico. A separação do conhecimento científico e do conhecimento pré-científico condena as teorias do conhecimento à esterilidade. O objectivo óbvio é uma teoria unitária que compreenda todos os tipos de conhecimento. A presente investigação é um passo nessa direcção; ela prepara o caminho para modelos do processo de longo prazo do conhecimento humano que, sem qualquer início absoluto, remonta a uma sequência desconhecida de estádios evolutivos. Pode apenas fazer-se a conjectura de que a comunicação por meio de línguas aprendidas e a orientação por meio de conhecimento aprendido emergiram por fases, como novas técnicas evolutivas, a partir da comunicação por meio de sinais não aprendidos e da orientação pelo que designamos do instinto inato. Não sabemos como, porquê e quando. Só conhecemos o resultado, um espectro de conhecimento que se estende das fantasias colectivas até à congruência com a realidade com muitos matizes, graus e combinações intermédios.

Considerados sem o contexto evolutivo, o conhecimento baseado na fantasia e o conhecimento congruente com a realidade podem parecer, meramente,

antagonistas polarizados. Só quando os apresentamos no seu contexto evolutivo, nos apercebemos do parentesco entre o conhecimento baseado na fantasia e o conhecimento orientado para a realidade como manifestações do mesmo estádio evolutivo. Pode reconhecer-se o último como a característica distintiva dos seres humanos e ignorar-se o facto de o conhecimento baseado na fantasia, que é transmissível, participar também desta característica. Os macacos podem agir com base em fantasias quando são jovens, mas os seus jogos são geneticamente determinados e idênticos na totalidade de uma dada espécie de macacos. Os seres humanos, tanto quanto se sabe, possuem o dom de regular o comportamento de acordo com um conhecimento baseado na fantasia que não é inato, embora possa moldar desejos inatos, e foi individualmente adquirido através da aprendizagem. A sua cultura deriva, numa larga medida, deste dom. Dados os limites da nossa informação, podemos afirmar que não é imaginável, nos grupos de homínidos do único tipo sobrevivente, um ponto zero quer do conhecimento baseado na fantasia quer do conhecimento congruente com a realidade.

Nos primeiros estádios do curso de vida da humanidade, o âmbito do conhecimento congruente com a realidade, que, em muitos aspectos, era muito mais detalhado do que o nosso, foi, inevitavelmente, mais limitado. O conhecimento baseado na fantasia, como indiquei anteriormente, representou, neste estádio, um elevado valor de sobrevivência para os seres humanos. O mito colmatou as lacunas do seu conhecimento realista. Protegeu-os do horror de terem de saber o quanto não sabiam.

Embora o conhecimento congruente com a realidade tenha alcançado a supremacia nas sociedades mais desenvolvidas do nosso tempo, o conhecimento baseado na fantasia continua a desempenhar um papel no comportamento humano. Embora o último predomine, habitualmente, nas sociedades menos desenvolvidas, nunca há um ponto zero do conhecimento congruente com a realidade. Uma perspectiva integradora revela como um facto, e não como um desiderato, a estrutura do movimento. Fiz-lhe, anteriormente, alusão. É relativamente simples e acompanha uma alteração no sujeito do conhecimento. Uma teoria do conhecimento focada na função de conhecimento dos símbolos sonoros requer como sujeito do conhecimento não só esta ou aquela pessoa, mas também as sociedades humanas no seu desenvolvimento e, em última instância, o desenvolvimento da humanidade. Se tal for compreendido, a questão muito debatida, mas antes insolúvel, da possibilidade do conhecimento congruente com a realidade admite uma resposta clara e testável. Recorrendo ao processo da humanidade como seu enquadramento social, não é difícil mostrar que o equilíbrio entre o conhecimento baseado na fantasia e o conhecimento congruente com a realidade, pode, num contexto intergeracional, alterar-se em benefício de qualquer um deles, embora, no caso do conhecimento da natureza não humana, se tenha, de facto, alterado em benefício da congruência com a realidade. Ambos os tipos de conhecimento podem ter desenvolvimentos em



especialidades sociais como, por um lado, a ciência e, por outro lado, as artes, a religião e algumas outras realizações culturais.

Este exemplo mostra a razão de eu ter escolhido o conceito de "congruência com a realidade" como símbolo de um dos tipos de conhecimento. A "verdade" tem fortes conotações morais. Um dos seus antónimos mais óbvios é a "mentira". No entanto, seria incorrecto considerar como mentira todas as proposições científicas que, no decurso do desenvolvimento de uma ciência, se revelam como não verdadeiras. A "verdade" é também, com frequência, compreendida incorrectamente como similaridade ou identidade das proposições e dos factos, entre a constelação dos símbolos com que uma proposição é formada e os factos que representa. O carácter simbólico das proposições permite compreender, mais facilmente, porque é que o termo "congruência" foi escolhido para caracterizar a relação entre o símbolo e aquilo que ele representa. Ela indica o carácter representacional do símbolo sonoro que, numa determinada língua, está ligado a um símbolo sonoro específico ou a uma combinação destes símbolos.

Enquanto o conhecimento for considerado como essencialmente insubstancial, como algo da "mente", não será, provavelmente, possível avançar no esclarecimento desta relação. Se o carácter do conhecimento como uma representação simbólica de objectos de comunicação for tomado em consideração e, assim, também o seu carácter como padrões sonoros socialmente moldados e depositados nos espaços da memória das pessoas, desaparece o dualismo tácito corpo-mente que impregna muitas discussões sobre o conhecimento como uma suposição implícita. O aspecto interpessoal do conhecimento é salientado de uma forma mais incisiva. A relação entre as mensagens interpessoais — faladas, escritas ou armazenadas na memória — com uma função de conhecimento e o objecto de comunicação revela-se como uma relação entre constelações de símbolos e aquilo que eles simbolicamente representam. Os conceitos representacionais deste tipo não possuem o carácter estático de finalidade absoluta que a tradição associou a conceitos como "verdade". A expressão congruência, utilizada deste modo, pode indicar a direcção de um movimento. Ela admite matizes e graus. Uma constelação de símbolos sonoros pode ser mais ou ser menos congruente com a realidade do que uma outra. Mas a transformação das línguas, com a sua longa tradição de fórmulas redutoras dos processos e de representação dos factos em termos estáticos, em línguas preparadas para a representação simbólica dos processos não é, certamente, uma tarefa fácil. Pode ser uma transformação muito morosa.

Argumenta-se, por vezes, que só a partir do advento da ciência, nos séculos XVI e XVII da nossa era, se pode afirmar que os seres humanos possuíram meios para adquirir um conhecimento verdadeiro ou válido sobre a natureza. É dada a impressão de que o conhecimento científico emergiu como resultado do aparecimento acidental, na Europa, de um conjunto de indivíduos invulgarmente dotados. De facto, a emergência do que hoje se designa como a forma científica de adquirir conhecimento sobre a natureza teria sido impossível, e

permaneceria incompreensível, sem os avanços precedentes realizados na Antiguidade e na Idade Média. Mesmo os nossos antepassados que consumiram as suas vidas como caçadores e recolectores ou como os primeiros agricultores da humanidade possuíam um conhecimento extenso que, embora não possa ser qualificado como científico, merece, certamente, ser considerado como congruente com a realidade. Merece esta caracterização mesmo se estava estreitamente associado ao conhecimento dominante baseado na fantasia.

Actualmente, a capacidade de compreender os processos de longo prazo que abrangem milhares de anos, como o crescimento do conhecimento da humanidade sobre a natureza, é seriamente prejudicada pela perspectiva histórica de abordar e apresentar o passado humano. Esta perspectiva de abordar o passado não só sugere, frequentemente, uma ruptura artificial entre o que é designado de pré-história e história, mas também dirige, excessivamente, a atenção para os detalhes, pelo que são, do ponto de vista teórico, desprezadas as estruturas processuais que pressupõem uma visão de longo prazo. Se for utilizado, como quadro de referência, o desenvolvimento da humanidade como um todo, o crescimento do conhecimento congruente com a realidade resulta, de facto, óbvio. Embora se tenham perdido muitos dos detalhes deste tipo de conhecimento outrora possuído pelos membros de sociedades mais simples, o fundo global de conhecimento da humanidade aumentou, ao longo do tempo, tanto ao nível empírico como ao nível teórico integrador. Com ele, expandiu-se a dominação dos seres humanos sobre as outras criaturas da terra. A orientação com o auxílio do conhecimento conferiu aos seres humanos uma grande vantagem sobre quase todas as outras espécies. Talvez se possa explicar a constância que marcou o aumento do conhecimento congruente com os objectos como um sinal do seu elevado valor de sobrevivência.

Tal não significa que o processo de crescimento do conhecimento se desenvolveu, uniformemente, na mesma direcção. Um estudo mais pormenorizado mostraria antes um padrão complexo de avanços do conhecimento combinando-se com bloqueamentos e regressões. Posso referir, de forma sumária, como exemplo, os quatro estádios de desenvolvimento do conhecimento no Médio Oriente e na Europa como um processo contínuo cujo primeiro estádio conhecido foi o desenvolvimento dos símbolos visuais, ou seja, a escrita, acrescentando-se aos símbolos audíveis, ou seja, a língua falada, como meio de comunicação na antiga Suméria. Podem assinalar-se duas fases distintas de um conhecimento dominado pelos sacerdotes e duas fases igualmente distintas dominadas por grupos seculares:

Primeira fase de conhecimento dominado pelos sacerdotes (cerca do final do quarto milénio a.C. — século VI a.C).

Primeira fase de conhecimento secular (cerca do século VI a.C. — século IV d.C.).

Segunda fase de conhecimento dominado pelos sacerdotes (cerca do século IV d.C. — século XV d.C.).

Segunda fase de conhecimento secular (cerca do século XV —).

A lei de Comte dos três estádios vem-nos à mente. No entanto, a sequência referida sumariamente não é uma lei nem um modelo de um processo necessário e irreversível. É um modelo puramente orientado para os factos que indica um dos aspectos salientes da continuidade da transmissão do conhecimento. Pode ser revisto e abandonado se tal for necessário perante a descoberta de um novo conhecimento dos factos. O desenvolvimento da escrita pode servir como exemplo da continuidade do desenvolvimento do conhecimento, a despeito da sua transição de um povo ou de um Estado para outro. Independentemente da descendência que a escrita fenícia pode ter tido, os gregos helénicos aprenderam a escrita a partir dela. Tanto quanto sabemos, ela não tinha qualquer ligação com o alfabeto grego micénio que, aparentemente, derivou de uma forma mais antiga de escrita desenvolvida em Creta. O alfabeto romano foi uma das transformações da forma de escrita grega. A escrita romana transformou-se na escrita medieval e, portanto, na nossa.

No tempo de Comte, não era invulgar incluir o conhecimento não racional ou religioso no desenvolvimento do conhecimento como uma fase inicial; ele não foi o único intelectual desse tempo a sugerir esta sequência como uma necessidade quase natural. No final do século XX, estamos em melhor posição para reconhecer que se trata de uma fantasia. O esquema aqui apresentado sugere uma ligação íntima entre os processos do conhecimento e da formação do Estado. O primeiro florescimento do conhecimento dominado pelos sacerdotes ocorreu nas antigas monarquias do Médio Oriente de que são exemplos a antiga Suméria, o antigo Egipto e a Babilónia. Na maioria destes Estados, uma aristocracia sacerdotal, chefiada pelo sacerdote chefe e baseada na primeira organização social de larga escala que foi a casa do templo, e uma aristocracia guerreira, chefiada pelo rei e baseada no palácio, estavam mutuamente ligadas como co-dirigentes do Estado e como rivais em muitas lutas pelo poder. No entanto, no Egipto, mais protegido das invasões durante a parte inicial da sua história do que os Estados mesopotâmicos, a aristocracia guerreira foi substituída, muito cedo, por uma aristocracia de funcionários do Estado ocupados numa luta flutuante pelo poder com os grupos de sacerdotes. Embora os grupos baseados no palácio tenham contribuído para o desenvolvimento do conhecimento, os sacerdotes, neste estádio, dominaram, em geral, a produção e a transmissão do conhecimento.

Um aspecto importante do processo de conhecimento emerge quando se compara a organização sacerdotal e a estrutura do conhecimento da primeira fase dominada pelos sacerdotes com as da segunda fase. As segundas não representaram, simplesmente, um regresso às primeiras. Os avanços efectua-

dos durante o primeiro período do conhecimento secular não foram, simplesmente, perdidos no segundo período do conhecimento dominado pelos sacerdotes. Este último representou uma complexa combinação de regressão e de progresso. O mito dominou outra vez onde a interrogação proto-científica tinha anteriormente dominado. Mas a organização sacerdotal moldou-se com base na organização estatal do império romano que lhe deu origem. Sob a forma de uma Igreja, tornou-se muito mais fortemente centralizada e unificada do que o que caracterizara os cultos e as crenças religiosas na primeira fase do conhecimento dominado pelos sacerdotes. Uma das suas inovações mais significativas foi o facto de se basear na autoridade de um livro. A formação de conceitos pela Igreja beneficiou, consideravelmente, com os avanços na formação de conceitos a um nível mais elevado de abstracção ou de síntese realizados no estádio secular precedente. Neste contexto, estes exemplos podem ser suficientes para indicar que o modelo de quatro estádios não tem, de modo algum, o carácter de progressões ou regressões uniformes. Mas eles podem, pelo menos, destacar a complexidade do processo de conhecimento. O modelo convida as comparações. Tal é um dos critérios da sua congruência com a realidade. Esta levou à emergência de uma forma científica de descoberta.

O exemplo ilumina também a natureza e a função dos modelos dos processos de longo prazo, neste caso dos longos processos de crescimento do conhecimento. Os avanços nas ciências naturais podem tentar as pessoas a considerar os modelos processuais como uma espécie de lei ou de generalizações semelhantes a uma lei. Comte sucumbiu a esta tentação. Mas os modelos processuais sociológicos não possuem, de modo algum, o carácter de leis gerais no que concerne a numerosos casos especiais. O processo representado pelo modelo de quatro estádios é provavelmente único. Pode nunca repetir-se outra vez. Este modelo fornece uma articulação em relação ao que eu disse anteriormente, ou seja, um processo contínuo de transmissão e crescimento do conhecimento pode ligar entre si as tradições de conhecimento de diferentes países e povos. Pode fazer-se remontar à antiga Suméria o processo da transmissão e do crescimento contínuos do conhecimento que, no Renascimento, desabrochou sob a forma do conhecimento científico naqueles que hoje são concebidos como os países europeus. No decurso deste processo, grupos seculares específicos conseguiram, em duas ocasiões, a eliminação do monopólio da transmissão e da produção do conhecimento que os grupos sacerdotais haviam adquirido anteriormente, primeiro nas sociedades greco-romanas e, de novo, mais tarde, nas sociedades europeias. Muito provavelmente, o primeiro ímpeto do conhecimento secular e a absorção de alguns dos seus aspectos pela segunda fase do conhecimento dominado pelos sacerdotes constituiu uma das condições para o segundo ímpeto secular. Porque é que, e este é o problema, no contexto da tradição sumério-europeia, os grupos seculares conseguiram, por duas vezes, criar uma tradição de conhecimento própria e alcançar para o seu tipo secular de conhecimento uma posição de supremacia sobre o conhecimento controlado

pelos sacerdotes? As características que distinguem o conhecimento científico e o conhecimento não científico dificilmente podem sobressair, de forma clara, se a atenção e o conhecimento factual forem concentrados no segundo. Coloco aqui a questão como um exemplo do papel que os modelos, que representam sínteses de nível superior, podem desempenhar no estudo das sociedades humanas.

Pode ser útil, nesta parte final, indicar, de forma breve, dois aspectos deste estudo que estão implícitos, mas que não foram ainda explicitados. Em, pelo menos, dois pontos, o campo empírico da visão subjacente à teoria do símbolo é mais amplo e o nível da síntese teórica é, em conformidade, mais elevado do que o é, habitualmente, nos estudos da história, da sociologia e de outras ciências sociais. Primeiro, o quadro social de referência implícito em tais estudos é a principal unidade de sobrevivência do nosso tempo, o Estado-nação. Nas investigações antropológicas tradicionais, é a tribo. O facto de o Estado ser o principal nível de integração em que estes inquéritos se baseiam pode não ser tão óbvio nas investigações sociológicas quanto o é nas investigações históricas, mas se examinarmos o que os sociólogos pretendem dizer quando falam da sociedade, descobrimos, em geral, que eles raramente vão além do nível de integração do Estado, embora possam confinar o seu campo de visão às subdivisões de um Estado. Além disso, eles circunscrevem, geralmente, os seus esforços às relações internas de um Estado. Os sociólogos raramente incluem no seu campo de visão e, portanto, na sua concepção da sociedade, as relações entre os Estados e as alterações que estas atravessam. Por outras palavras, os desenvolvimentos dos grupos continentais de Estados e, em última instância, da humanidade são, normalmente, desvalorizados como problemas exteriores aos campos de problemas dos sociólogos. Aqui, eles não são considerados com esta perspectiva.

Enquanto a sociedade for, implicitamente, identificada com as relações entre os seres humanos internas a um Estado, as relações entre os Estados, e a humanidade como a unidade de integração que eles formam, tendem a ser consideradas como relações existentes no exterior da sociedade ou, talvez, como simplesmente inexistentes. De facto, as relações entre os Estados são relações entre pessoas. São diferentes das relações familiares e de outras relações internas de um Estado apenas pelo facto de representarem um nível diferente de integração. Não são menos reais do que as relações sociais situadas ao nível do Estado ou a um nível inferior. Além do mais, o uso da violência nas relações inter-estatais, ou seja, as guerras, torna-o muito claro. O facto de as relações familiares, as relações industriais e as relações entre Estados pertencerem, enquanto objectos de investigação, a diferentes especialidades académicas pode contribuir para a impressão de que as relações internas de um Estado são relações sociais e de que as relações entre Estados o não são. Pelo menos, a interdependência muito óbvia dos diferentes níveis da sociedade e a constante interdependência do seu desenvolvimento poderá corrigir esta impressão.

O problema que encontramos aqui chama a atenção para a lacuna existente no arsenal conceptual dos sociólogos para cuja superação estes não estão muito preparados. As sociedades humanas, tal como são hoje constituídas, possuem diversos níveis interligados de integração. O nível do grupo de parentes, o nível tribal, o nível do Estado, o nível continental e, finalmente, o nível da humanidade constituem graus de uma mesma escala. Os observadores da cena contemporânea podem notar uma diferença muito pronunciada entre as possibilidades de poder disponíveis para os representantes dos diferentes níveis de integração nos diferentes estádios de desenvolvimento da humanidade. Os sociólogos e, aliás, os cientistas sociais em geral não estão adequadamente equipados para abordar as relações humanas em diferentes níveis de integração e as transformações de desenvolvimento que estas podem atravessar.

Um exemplo flagrante é a transição do nível de integração tribal para o nível de integração estatal que pode, actualmente, ser observado em algumas partes de África. Tenho algumas memórias intensas destas transformações. No princípio dos anos 60, ensinava sociologia numa universidade do Gana. Fui convidado para um dos grandes festivais locais e relembro a sua configuração. Ocorreu ao ar livre. Os convidados estavam sentados num círculo muito amplo. Os anfitriões, chefes locais, sentavam-se num dos lados do círculo. No lado oposto, estava sentado o convidado de honra, o delegado do Presidente da República. Com as suas roupas tradicionais, semelhantes a togas, eles pareciam senadores romanos, pomposos e altivos. A cerimónia iniciou quando os chefes se ergueram dos seus lugares e caminharam, lentamente, com uma parte do seu séquito, na direcção dos lugares dos representantes do Estado, presumivelmente para lhes darem as boas vindas ao seu festival. Regressaram, então, aos seus lugares. Depois de um curto intervalo, o representante do Estado e a sua comitiva ergueram-se e, caminhando ao longo de todo o círculo, retribuíram a visita do chefe, presumivelmente para lhes agradecerem o seu convite e expressarem os melhores votos por parte do chefe de Estado. O que observámos foi uma representação simbólica de um certo equilíbrio que foi alcançado num longo e arrastado braço-de-ferro entre os representantes dos dois níveis, da tribo e do Estado. O presidente da primeira colónia africana a tornar-se um Estado independente, embora reservando-se um número crescente de fontes de poder real para si próprio como chefe de Estado, desejava conservar, tanto quanto possível, o poder cerimonial dos chefes tribais que ele qualificava como uma instituição especificamente africana.

Nos detalhes, estes processos da formação do Estado podem variar consideravelmente. Podem assumir a forma de uma luta hegemónica pela ocupação das posições governamentais do Estado entre diferentes tribos ou de uma luta de um rei com os seus poderosos barões. A desintegração foi, usualmente, a alternativa à integração vitoriosa a um nível estatal. Mas foram, frequentemente, travadas muitas batalhas antes de se atingir uma decisão final. Em África

também, a transição do nível tribal para o nível estatal teve, muitas vezes, uma expressão na guerra e na destruição. A cerimónia que eu testemunhei indicava o reconhecimento da supremacia do Estado assim como o reconhecimento da soberania limitada dos chefes locais. Problemas análogos emergem com a transição do Estado-nação para uma federação continental destes Estados. Eles emergem quando as superpotências realizam pressões sobre os Estados menos poderosos. Surgem também quando as superpotências, em nome da humanidade, tentam fazer aplicar regras para proteger o indivíduo contra as leis do seu próprio Estado que elas qualificam como desumanas. As lutas deste tipo podem ser o estágio inicial de um longo processo durante o qual a humanidade, como o nível mais elevado de integração, pode obter a igualdade, se não a superioridade, em termos de soberania face ao Estado.

Enquanto em África a luta de integração dominante é ainda a que é travada entre as relações do nível tribal ou da aldeia e as relações de nível estatal, em outros continentes a tendência dominante de integração é o movimento incipiente de um Estado-nação para uma federação destes Estados. A transição da multiplicidade dos Estados-nação europeus para uma união dos Estados europeus é um exemplo deste tipo. Impulsos de integração similares na América Latina estão ainda numa fase experimental. A função suprema do Estado-nação como unidade de sobrevivência decresce na era das armas atómicas, dos mercados económicos supra-nacionais e da redução regular dos tempos necessários para as viagens. Gradualmente, a humanidade como um todo emerge, cada vez mais, como a unidade de sobrevivência mais provável. Tal não implica o desaparecimento do indivíduo como um nível de integração e uma unidade de referência. Tal como no Renascimento, em que um ímpeto pronunciado de integração ao nível do Estado foi acompanhado por um afrouxamento dos laços do indivíduo com os agrupamentos tradicionais como os grupos de parentes ou as guildas, também, nos nossos dias, um ímpeto de integração ao nível da humanidade é acompanhado por um fortalecimento dos direitos do indivíduo no interior do Estado-nação.

Em diferentes estádios do desenvolvimento, sobressaem diferentes níveis de integração como os mais poderosos e efectivos. Mas para compreender estas diferenças, é necessário recuar e distanciar-nos de uma sociedade multi-nivelada e da nossa própria posição no seu interior. No campo das sociedades humanas, os observadores científicos devem colocar-se, por assim dizer, num nível diferente da escada em espiral relativamente aos objectos que estudam. Se se falar do Estado no singular, estamos situados ao nível de uma multiplicidade de Estados. Se observarmos a multiplicidade dos Estados, estamos, tacitamente, situados ao nível da humanidade. Não existe um outro nível de integração superior. Com vista a uma comparação, escolhemos, portanto, neste caso, níveis precedentes da integração evolutiva. Tentamos compreender as características distintivas da humanidade por comparação com as dos animais. Ao alargar, deste modo, o campo de visão, elevamo-nos do Estado para uma

pluralidade de Estados e, assim, em última instância, para a humanidade como a unidade de referência tácita da investigação sociológica. Se tal for feito, evidencia-se, mais claramente, a singularidade das línguas como meios da comunicação humana e dos fundos de conhecimento como meios da orientação humana. Não é raro falar da língua no singular quando, de facto, nos referimos às línguas no plural. No caso do conhecimento, o uso do singular pode ser justificado pela identidade supra-nacional do conhecimento das ciências naturais e da tecnologia. No entanto, diferentes tradições de conhecimento existem, lado a lado, com este conhecimento idêntico, em diferentes Estados-nação. As crianças recebem como suas uma das muitas línguas e uma das muitas tradições de conhecimento existentes.

O que é observado como um facto, ou seja, a humanidade a aproximar-se mais estreitamente entre si, pode reforçar um ponto teórico. No trabalho dos sociólogos, a humanidade, longe de ser um ideal distante, torna-se num nível de integração e numa formação social entre outras. São exemplos tanto a teoria dos processos civilizacionais como a teoria simbólica. Para ambas, podem ser encontradas evidências em todos os níveis do desenvolvimento social. Todos são estádios do desenvolvimento da humanidade. A unidade de comparação é sempre a distância entre as unidades sociais que, num determinado estágio, são as menos e as mais desenvolvidas. As sociedades do período glacial e, portanto, a humanidade do período glacial, muito provavelmente, não transcenderam, em nenhuma parte, o estágio tribal. As diferenças no seu estágio de desenvolvimento podem iludir-nos, porque, numa primeira aproximação, e vistas à distância, o que delas subsiste, em todo o globo, parece ser essencialmente idêntico. Durou alguns milhares de anos o estágio durante o qual as unidades tribais ainda tinham uma possibilidade de conquistar um tipo anterior de cidades-Estado e de Estados territoriais normalmente dirigidos por grupos de sacerdotes ou de guerreiros. Hoje, um número relativamente reduzido de Estados absorveu as tribos onde quer que elas ainda existem.

São necessários modelos multi-dimensionais das sociedades humanas para fazer face à evidência empírica. A dificuldade é que os cientistas sociais e, em particular, os sociólogos estão ainda cativos de uma teoria filosófica da ciência que começou com Descartes e se inspirou na física do estágio inicial do seu desenvolvimento. Neste estágio, não eram necessários modelos teóricos multi-dimensionais. Todos os objectos da física e, assim, segundo muitos filósofos, todos os objectos pareciam representar o mesmo e único nível de integração. Os modelos teóricos do tipo que designamos de leis universais ou de generalizações eram suficientes e suficientemente congruentes com a realidade para responder às exigências dos físicos desse estágio. Estes modelos não perderam a sua utilidade. Mas, desde há algum tempo, foram complementados, mesmo nas próprias ciências físicas, por modelos teóricos que, ao contrário das leis, são multi-dimensionais e possibilitam a manipulação experimental de dados sobre

os objectos como as grandes moléculas, os genes e os cromossomas com acções e reacções mútuas de diversos níveis de integração.

Uma introdução à teoria simbólica não pode ser o lugar para uma exploração da grande variedade de caminhos a que somos conduzidos pela capacidade humana de representação simbólica. Mas pode ser útil uma palavra de aviso. A relação entre os símbolos e os objectos que representam não é, necessariamente, idêntica em todos os casos. No caso da simbolização linguística, esta relação é diferente daquela que encontramos na relação entre os modelos teóricos e os objectos que eles representam. Na última, é essencial alguma similaridade em termos estruturais. No caso da representação linguística, não deve esperar-se uma tal similaridade. Esta excursão pode ajudar a explicar o objectivo dos sociólogos. Um dos objectivos principais é a produção de modelos testáveis que permitam às pessoas compreender melhor como e porquê as sociedades funcionam como funcionam e, portanto, também o que se pode considerar como os seus defeitos. Eles permitem explicar e, assim, tornam também acessível à investigação pública o disfuncionamento das sociedades. Os modelos sociológicos, teóricos ou empíricos, são um meio de experimentação e de descoberta planeada. Ambos podem ter resultados inesperados. Assim, os modelos sociológicos podem também originar descobertas não planeadas. Pode talvez considerar-se como uma questão em aberto saber se a forte tendência para a discontinuidade individual dos modelos construídos pelos sociólogos teóricos é compatível com a complexidade da sua tarefa. A cooperação não é facilitada pelo facto de a doutrina política, muitas vezes, prevalecer sobre a congruência com a realidade como padrão de aferição do valor cognitivo de um modelo. Isto pode também permitir explicar porque é que a representação das sociedades enquanto estruturas multi-niveladas é rara nas teorias sociológicas. A doutrina política tem a capacidade de limitar o campo de visão a questões intra-estatais. De facto, as questões intra-estatais só dificilmente podem ser separadas das questões inter-estatais; as teorias da sociedade devem incluir as duas. Neste estudo, o campo de visão foi alargado do nível das relações intra-estatais para o nível da humanidade.

Os hábitos actuais salientam o que a linguagem e o conhecimento, em todos os estádios, possuem em comum. Eles não acrescentam à sua função e à sua estrutura comuns um modelo testável das transformações que aqueles atravessam. Pode esperar-se que uma única pessoa — o "grande homem" — ilumine, num rasgo do seu trabalho, a grande variedade de problemas que as sociedades humanas apresentam, mas não é uma expectativa realista. Esta tarefa não pode ser realizada solitariamente por um indivíduo. É uma tarefa que só pode ser realizada através da cooperação de muitos indivíduos ao longo de uma sequência de gerações. Ela exige também, como já assinalai, um alargamento do campo de visão. Foi dado aqui um passo nesta direcção. Foi aqui questionada uma tradição profundamente enraizada que identifica a sociedade como a sociedade no interior do Estado-nação. No passado, o nível implícito de integração no

trabalho dos sociólogos era uma questão muitas vezes ignorada. Em ambos os casos, em última instância, o quadro de referência é a humanidade. Este é um dos dois alargamentos do campo de visão de que falei. Ele implica, sobretudo, embora não exclusivamente, um alargamento da nossa visão sobre a cena contemporânea. Acentua a singularidade dos únicos seres vivos que comunicam entre si por meio das línguas e que se orientam como membros de uma tradição específica de conhecimento.

O segundo alargamento do campo de visão subjacente à teoria simbólica diz respeito, sobretudo, ao alargamento do seu enquadramento na direcção do passado. Uma das principais características do conhecimento científico é o alargamento planeado do conhecimento congruente com a realidade. Como já disse, antes das pessoas terem alcançado o estádio em que visam a descoberta planeada, elas possuíam conhecimento congruente com a realidade, mas a sua aquisição, em geral, era aleatória e fruto da coincidência. Galileu e os seus sucessores descobriram a descoberta planeada através de sequências contínuas da construção de modelos e da experimentação sistemática com fins de teste. Mas eles não poderiam ter realizado o seu grande avanço no sentido da descoberta planeada do conhecimento congruente com a realidade sem um grande fundo de conhecimento congruente com a realidade resultante de descobertas não planeadas. Uma grande massa de conhecimento congruente com a realidade, adquirido mais aleatoriamente por acidente ou pela sorte, foi a condição da descoberta planeada.

Neste contexto, é também apropriado usar a humanidade como o quadro social de referência. Os nossos antepassados animalizados não possuíam as características distintivas dos seres humanos, uma vez que o seu principal meio de comunicação não era o das línguas aprendidas e o seu principal meio de orientação não era o da orientação por meio do conhecimento aprendido. Desde os primeiros tempos, as descobertas com um elevado valor de sobrevivência viajaram das sociedades de origem para outras sociedades. Esta investigação sugere que é possível distinguir dois estádios na emergência e no crescimento dos seres vivos que comunicam, principalmente, pelo uso das línguas e que se orientam, principalmente, pelo uso do conhecimento, primeiro sob a forma de símbolos audíveis e, mais tarde, também sob a forma de símbolos visíveis. Ambos os estádios são hipotéticos. Mas os modelos hipotéticos são melhores do que um vazio. Eles facilitam a descoberta. O primeiro estádio é a metamorfose evolutiva das espécies animais, que comunicam e se orientam principalmente através de actividades geneticamente predeterminadas, numa ordem dos seres vivos chamados seres humanos, que realizam as mesmas actividades através de símbolos aprendidos. Eles possuem uma disposição genética predeterminada para o uso destes símbolos que requerem a padronização através da aprendizagem. A segunda fase diz respeito, sobretudo, ao crescimento intergeracional e não biológico da língua e das tradições de conhecimento da humanidade. É um processo social ou de desenvolvimento que, nas suas

primeiras fases, pode ter acompanhado e ter-se combinado com a metamorfose evolutiva de animais semelhantes a macacos no sentido dos homínidos do tipo actual. O processo social está melhor documentado do que o processo biológico. Mas, mesmo na sua forma hipotética, a imagem do ramo evolutivo do processo de humanização articula um problema que, solúvel ou não, os cientistas sociais não podem omitir, pelo menos como um meio para clarificarem a imagem humana com que trabalham.

Duas questões chave são: como é que a humanidade emergiu? e quais são as suas características distintivas em comparação com os seus antepassados animalizados? Se falamos da Idade do Paleolítico ou do Neolítico, é largamente admitido que o quadro social de referência é a humanidade como um todo. Frequentemente, não se vê, com clareza, que a orientação com o auxílio de um fundo social de conhecimento é uma das principais características que distingue a humanidade dos outros seres vivos. A busca das propriedades que podem auxiliar a explicar as diferenças na constituição e no comportamento dos animais e dos seres humanos é, geralmente, circunscrita às diferenças das propriedades dos organismos vistos isoladamente como indivíduos e ainda não também como sociedades. A visão bifocal e a postura erecta são exemplos. Melhor conhecidas e mais populares são características humanas distintivas como a razão, a mente, o intelecto ou a racionalidade. São todos conceitos que fundamentam o ideal de um indivíduo auto-dependente, de um indivíduo sem grupo. Eles levam-nos a esquecer a observação de diferenças relevantes na maneira como os animais e os seres humanos vivem em conjunto, ou seja, as diferenças nas suas sociedades. E, no entanto, as últimas, que são diferenças da sua vida social, estão entre as características distintivas mais salientes dos animais e dos seres humanos. Como já observei, as sociedades animais podem sofrer grandes transformações apenas no quadro de uma transformação da sua constituição genética. As sociedades humanas podem atravessar grandes transformações sem ocorrer qualquer transformação da sua constituição genética. Na raiz de muitas destas diferenças, está a capacidade acentuada dos seres humanos para agirem com base em conhecimento aprendido. É esta condição humana que torna possíveis a comunicação através das línguas e os avanços ou as recessões para um estádio diferente no desenvolvimento das sociedades. A constituição natural dos seres humanos prepara-os para aprenderem com outros, para viverem com outros, para serem mantidos por outros e para cuidarem de outros. É difícil imaginar como é que os cientistas sociais podem obter uma compreensão clara do facto de a natureza preparar os seres humanos para a vida em sociedade sem incluir, no seu campo de visão, os aspectos do processo evolutivo e do desenvolvimento social da humanidade. Este é o segundo alargamento do campo de visão sugerido aqui.

O alargamento com uma ênfase nos tempos passados e presentes parece exigir um complemento através do alargamento do nosso quadro de referência para o futuro. Todavia, os cientistas sociais não são profetas. Mas há aspectos

do futuro da humanidade sobre os quais se pode falar com uma razoável certeza. A este respeito, posso oferecer uma observação. Tem a ver com as premissas implícitas acerca da época actual no interior do desenvolvimento da humanidade. O esquema usual com que trabalhamos — representado por conceitos como pré-história e história ou Antiguidade, Idade Média e tempos modernos — pode, facilmente, dar a impressão de que os chamados tempos modernos representam um estádio relativamente tardio deste desenvolvimento. Associada intimamente a este esquema, há a tendência a considerar os tempos actuais como um estádio bastante avançado do desenvolvimento da civilização humana. Se considerarmos isoladamente o desenvolvimento da humanidade, esta avaliação é compreensível. Neste contexto, não é usual alargar o campo de visão ao desenvolvimento do sistema solar. Não é, porém, inteiramente irrelevante numa avaliação da posição desta época no seio do desenvolvimento da humanidade. A vida na Terra e, por isso, a existência da humanidade dependem do Sol. Os cosmólogos informam-nos de que o Sol se encontra, actualmente, a meio do seu período de vida previsível, tal como o poderemos designar metaforicamente, e esperam que o Sol continue o seu papel como estrela que sustenta a vida durante vários milhares de milhões de anos. Se a humanidade não se destruir, se não for destruída por um meteoro ou por qualquer outra colisão cósmica — que são, certamente, possibilidades muito reais —, as condições naturais da sua existência darão aos seres humanos a oportunidade de tentar resolver os problemas da sua vida conjunta na Terra, ou em qualquer outro local, durante um período muito longo. Um futuro de 4000 milhões de anos deve dar aos seres humanos a oportunidade de se desenredarem de diversos becos sem saída e de aprenderem a tornar a sua vida conjunta mais agradável, mais digna e com mais significado. No contexto do futuro da humanidade, as perspectivas de curto prazo são, necessariamente, equívocas. Hoje, os cosmólogos parecem admitir que, em outras partes do universo, existem criaturas vivas com o mesmo nível de desenvolvimento ou, inclusive, com um nível superior. Penso que não devemos excluir da consideração a possibilidade de os seres humanos deverem a sua existência a uma sequência única de coincidências e de o desenvolvimento dos seres humanos, biologicamente equipados para o uso das línguas e do conhecimento, ser extremamente raro, se não único.

À luz de um futuro entre as alternativas da auto-destruição e de um futuro de milhões de anos, a avaliação dominante que atribui aos chamados tempos modernos o carácter de um desenvolvimento relativamente tardio exige uma correcção. O facto de nós ainda não termos aprendido a refrear as guerras, as destruições massivas recíprocas de membros de diferentes Estados e outras formas de comportamento que só podemos qualificar de bárbaras, reforçam a suposição de que, no contexto global do desenvolvimento possível da humanidade, os chamados tempos modernos representam um estádio de desenvolvimento muito inicial e não muito tardio. Prefiro a sugestão de que os nossos

descendentes, se a humanidade conseguir sobreviver à violência do nosso tempo, nos possam vir a considerar como os últimos bárbaros. Não me estou a dedicar ao exercício da reprovção. Os seres humanos precisam de percorrer um longo período de aprendizagem do modo de viver em paz uns com os outros. A nossa incerteza, a nossa incapacidade de eliminar a violência, são aspectos deste processo de aprendizagem. Não há, para tal, professores disponíveis. O auxílio exterior, evidentemente, não virá. As expressões de boa vontade e as exortações ao bom comportamento são bem-vindas mas dificilmente eficazes. O professamento de ideais antagónicos inflama a violência mais do que a tempera. As pessoas têm de aprender por si próprias como viver umas com as outras. Neste caso também, a descoberta planeada de explicações pode ser útil. Por enquanto, ainda não sabemos como refrear ou como eliminar, efectivamente, a violência das relações humanas. Estamos armadilhados numa situação em que os governos seriamente preocupados com a eliminação das guerras favorecem e participam também num florescente comércio de armas que ajudam outras nações a prepararem-se para a guerra.

Ainda não aprendemos a fazer face às contradições óbvias do nosso tempo. Sabemos já que os seres humanos podem viver uns com os outros de uma forma mais civilizada, mas não sabemos como realizá-lo na nossa vida conjunta ou, pelo menos, de um modo esporádico. Sabemos já que muito depende da obtenção de um melhor equilíbrio entre a auto-contenção e a auto-realização, mas a ordem social estável que suporta tal equilíbrio continua a iludir-nos. Não deveria estar fora do alcance da humanidade nos milhares de anos que estão diante de nós.

Richard Kilminster actuou como organizador do texto que se segue. Estou-lhe grato. A ele se deve muita da eventual utilidade que este livro pode apresentar. Obviamente, sou o único responsável pelas suas fragilidades. Os comentários de Jan-Willem Gerritsen foram muito úteis, tal como a contínua cooperação com os meus assistentes Rudolf Knijff, Saskia Visser e Anne Gevers.

Este livro foi composto em caracteres  
Palatino, corpo 10, dele tendo sido  
feita uma tiragem de 1000 exemplares  
em Janeiro de 1994.