

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SUBJETIVIDADE, ARTE E CULTURA

**Steven Pinker: Estruturas Mentais Inatas e a
Ontologização do *Homo oeconomicus***

LEONARDO VELOSO PIN

**São Paulo
2016**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SUBJETIVIDADE, ARTE E CULTURA

**Steven Pinker: Estruturas Mentais Inatas e a
Ontologização do *Homo oeconomicus***

LEONARDO VELOSO PIN

Dissertação apresentada ao
programa de pós-graduação em
subjetividade, arte e cultura do
Departamento de Filosofia da
Escola de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas.

Orientadora: Prof. Doutora Olgária Matos
Co-orientadora: Prof. Doutora Marisa Russo

São Paulo
2016

SUMÁRIO

Resumo -----	p.4
Introdução -----	p.6
Capítulo 1: Steven Pinker e o Modelo Padrão das Ciências Sociais	
1.1– O Inato e o Adquirido-----	p.10
1.2 – O Modelo Padrão das Ciências Sociais Segundo Pinker-----	p.12
1.3 – A Leitura de Steven Pinker sobre Émile Durkheim-----	p.19
1.4 – A Leitura de Steven Pinker a Respeito da Antropologia Social----	p.30
1.5 – A Leitura de Steven Pinker sobre Karl Marx-----	p.52
Capítulo 2: A Concepção de Mente de Steven Pinker	
2.1 – A Mente Como um Computador Neural-----	p.73
2.2 – A Mente Como um Conjunto de Módulos Mentais-----	p.92
2.3 – Uma Alternativa ao Modelo de Mente Modular Rígida-----	p.108
Capítulo 3: A Hipostasia do Homo oeconomicus na obra “Tábula Rasa” de Steven Pinker	
3.1 – A <i>ação social</i> na Sociologia Econômica de Max Weber, um caminho para se começar a compreender o individualismo metodológico-----	p.117
3.2 - Pinker e o homem como entidade calculadora-----	p.123
3.3 – O ser humano como Entidade Calculadora de Rentabilidade-----	p.127
3.4 – Os tipos ideais de Pinker como tipos reais-----	p.136
3.5 – Seres humanos, dispositivos mentais e genes como maximizadores de lucros-----	p.141
Capítulo 4: Conclusão -----	p.155
Bibliografia -----	p.167

RESUMO

O tema da natureza humana é de importância central nas discussões a respeito da sociedade, pois o mesmo pauta a maneira pela qual os indivíduos veem a si mesmos, assim como qual seria a natureza de sua relação com os outros. Na problemática a respeito de tal tema, insere-se a questão do inato e do adquirido, ou seja, do que seria universal e imutável nos seres humanos e o que seria resultado de sua socialização por meio das relações interpessoais nas quais eles se inserem. O autor canadense Steven Pinker afirma que o modelo de mente humana que divulga, tendo por base a psicologia evolutiva baseada num tipo de determinismo biológico, resolveria o problema do inato e do adquirido ao mesmo tempo que combateria o que ele chama de *Modelo padrão das ciências sociais* como modelo de análise da relação entre indivíduo e sociedade. Contudo, o modelo de Pinker a respeito das mente e sociedade humanas parece se basear na ontologização de um modelo teórico chamado de *Homo economicus* presente no chamado *individualismo metodológico*. O objetivo deste projeto é analisar se as críticas que Pinker tece ao que ele chama de *Modelo padrão das ciências sociais* possui bons fundamentos e se o modelo de ser humano apresentado por sua psicologia evolutiva não seria apenas uma hipostasiação do que seria uma simples construção teórica com objetivos heurísticos, *o individualismo metodológico*.

Palavras-chave: Psicologia Evolutiva, Steven Pinker, Determinismo Biológico, Modelo Padrão das Ciências Sociais.

ABSTRACT

The theme of human nature is of central importance in discussions about society, because it guides the way in which individuals see themselves, as well as what would be the nature of their relationship with others. Make part of this topic the question of innate and acquired, that is, what would be universal and immutable in the human beings and what would be the result of socialization by means of interpersonal relationships in which they are located. The Canadian author Steven Pinker says that the human mind model that he divulges, based on evolutionary psychology that is based, for its turn, on a type of

biological determinism, would solve the problem of innate and acquired at the same time that would fight what he calls the Standard Social Science Model as the model for the analysis of the relationship between individual and society. However, the Pinker's model about the human mind and society seems to be based on the ontologization of a theoretical model called *Homo economicus* present in the so-called methodological individualism. The objective of this project is analyzing whether the criticism that Pinker weaves to what he calls the Standard Model of Social Sciences has strong fundamentals and if the model of human being presented by its evolutionary psychology would be not only a hypostatization of a simple theoretical construct with heuristic objectives: the methodological individualism.

Keywords: Evolutionary Psychology, Steven Pinker, Biological Determinism, Standard Social Sciences Model.

INTRODUÇÃO

A relação entre o que seria inato no ser humano, ou seja, suas propriedades essenciais, e o que nele seria constituído artificialmente por meio da socialização tem sido objeto de estudo por parte da filosofia durante séculos. Contudo, ao longo do tempo, outras disciplinas foram criadas visando ao entendimento dos homens e incorporando essa discussão referente à relação entre natureza e criação, como a antropologia, a psicologia, as ciências cognitivas, a psicologia evolutiva, as neurociências, etc.

Todavia, a antiga questão sobre o que seria inato no homem e o que nele se apresentaria como aquisição social, como fruto de sua inserção em determinadas relações sociais, culturais e econômicas, ainda encontra-se em debate: aprendizagem preparada versus aprendizagem geral (RIBEIRO; BUSSAB; OTTA, 2004); maturação versus aprendizagem; ambiente versus hereditariedade; nativismo psicológico versus empirismo ou *tábula rasa* (KIMBLE, 1993).

No século XXI, as questões sobre o inato e o adquirido ganharam uma nova dimensão com os novos estudos sobre a física cerebral desenvolvidos pelas ciências cognitivas, psicologia cognitiva, inteligência artificial e sobretudo a psicologia evolutiva.

Um dos autores que atualmente se preocupa com esse tema é o polêmico cientista cognitivo Steven Pinker. Em sua obra *Tábula Rasa, a Negação Contemporânea da Natureza Humana* (2004) ele pretende por termo ao questionamento a respeito da existência de uma natureza humana universal e o quanto ela poderia ser modificada pelo ambiente sociocultural.

Pinker opor-se-á a um modelo de determinismo cultural, o qual, segundo ele, defenderia que a mente seria uma *tábula rasa*, totalmente moldada pelo ambiente sociocultural. Como um inatista ferrenho, Pinker defende que a mente humana seria formada por estruturas de origem genética pouco maleáveis às influências ambientais e culturais, as quais teriam surgido no Pleistoceno e nada mudaram desde então. Segundo ele, o modelo da *tábula rasa* seria utilizado principalmente pela esquerda para defender uma visão política da sociedade e do ser humano como perfectíveis e infinitamente maleáveis.

Pinker acusa os pretensos defensores da *tábula rasa* de acreditarem poder

modificar a sociedade criando um novo homem diferente daquele saído da natureza. No entanto, de acordo com o cientista cognitivo, isso seria impossível, visto que a natureza humana seria rígida e impossível de ser modificada desde que surgiu no ambiente adaptativo ancestral. Ao longo de todas suas principais obras, Pinker tenta mostrar ao leitor que as estruturas mentais são inatas, rígidas e são elas que dão origem à cultura, ao comportamento social, econômico, político, etc. permitindo o desenvolvimento histórico dos seres humanos.

Contudo, o cientista cognitivo parece abraçar um modelo explicativo do ser humano utilizado principalmente pelos economistas e cientistas sociais e políticos, os quais partem de pressupostos economicistas para compreender a sociedade: o *individualismo metodológico*. Apesar de existirem diversas versões desse modelo, penso que Pinker faz uso daquele o qual enxerga a sociedade como formada por indivíduos isolados, que se movem pelo auto-interesse buscando atender às suas necessidades em detrimento das necessidades alheias. Pinker parece tornar esse modelo explicativo baseado numa visão autocentrada, egoísta e individualista do ser humano num fato concreto, natural e imutável a respeito de como a mente e as relações humanas funcionariam.

Levanto a hipótese de que o modelo de ser humano de Pinker nada mais seria do que uma nova versão do chamado *Homo oeconomicus*, um modelo de ser humano que faz uso do *individualismo metodológico* como base de análise dos comportamentos dos indivíduos. Contudo, Steven Pinker parece amalgamar o chamado *Homo oeconomicus* clássico com o *Homo oeconomicus* contemporâneo. Este último apresentar-se-ia como um modelo de ser humano próprio ao capitalismo neoliberal, o qual Michel Foucault chamou de *Empresário de Si Mesmo* (FOUCAULT, 2004. p. 232).

Pinker não nega sua admiração pelos modelos que reduzem os homens a agentes econômicos e nos diz que "pessoas mais inteligentes tendem a pensar mais como economistas" (PINKER, 2013. p. 885) citando o economista Bryan Caplan (2010), defensor do livre mercado e anti-socialista convicto. Segundo o cientista cognitivo canadense, um determinado modelo de compreensão dos indivíduos e da sociedade dominante nas ciências sociais, que ele chama de *Modelo padrão das ciências sociais*, pegando o termo emprestado de John Tooby e Leda Cosmides (1992), opor-se-ia ao modelo econômico do ser humano como um ser movido por tendências inatas e instintos, caracterizado pelo individualismo e maximizador de utilidade, e por isso deveria ser

descartado.

Contudo, parece ao pesquisador pertinente analisar os ataques de Steven Pinker ao chamado *Modelo padrão das ciências sociais*, pois o mesmo defende que, daqui para frente, os estudos humanos deveriam abandonar velhas ideias obsoletas e sem comprovação científica ligadas a tal modelo e às áreas tradicionais das humanidades e adotar o que ele chama de *ciências da natureza humana*, as quais seriam baseadas no modelo de ser humano e sociedade desenvolvido pela disciplina da *psicologia evolutiva* – a qual seria, segundo Pinker, a disciplina que conseguiu resolver o problema do *nurture vs nature*, pois cientificamente embasada em pesquisas empíricas e não em ideologia, como seria o caso da concepção de humanidade defendida pela sociologia, antropologia social, psicologia social e pedagogia ao longo do século XX. Ou seja, de certa forma Pinker arroga-se a tarefa de demonstrar que a concepção de mente e sociedade da *psicologia evolutiva* seria livre de influências ideológicas e subjetivas, sendo, ao contrário do ideológico *modelo padrão das ciências sociais*, neutro do ponto de vista político.

Nesse trabalho, o pesquisador pretende analisar se o modelo de mente individual e sociedade humana, defendido por Pinker não se trataria de uma simples hipostasiação do conceito de *homem econômico*, o qual se baseia, historicamente, no *individualismo metodológico*. O pesquisador também busca fazer uma leitura crítica dos ataques de Pinker às ciências humanas tradicionais pelas razões já citadas.

Dessa forma, no primeiro capítulo, analisarei o que penso ser apenas um equívoco por parte do autor: a existência de um modelo padrão das ciências sociais uniforme, o qual negaria a existência de estruturas inatas na mente. No segundo capítulo, o modelo de mente defendido por Steven Pinker, o qual ele apresenta como a resolução do problema *criação vs. inatismo*, será apresentado. No terceiro capítulo, analisarei o modelo psicológico de Steven Pinker com o intuito de discutir se o mesmo não apenas ontologizou o chamado *Homo oeconomicus* do *individualismo metodológico*.

Penso que a importância desse trabalho reside no fato de que, como observaram diversos autores como Robert Kurz (2004)¹, Immanuel Wallerstein (2007)² e Wolfgang Streeck (2014)³, o sistema estruturado sobre a produção de mercadorias, que se iniciou nas cidades europeias no século XIV e passou a dominar o mundo no século XX, não conseguiria mais se reproduzir e provavelmente está chegando a seu fim. Dessa forma,

1 KURZ, Robert. O Colapso da Modernização. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

2 WALLERSTEIN, Immanuel. O Universalismo Europeu: a Retórica do Poder. São Paulo, Boitempo, 2007

3 STREECK, Wolfgang. Como Vai Acabar o Capitalismo? Revista Piauí, Outubro de 2014.

<http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-97/tribuna-livre-da-luta-de-classes/como-vai-acabar-o-capitalismo>

entendo que qualquer forma de modelo psicológico que apresente como natural ao ser humano ser uma espécie de capitalista inato, como o do *Homo oeconomicus*, deva ser criticada para que possamos pensar conscientemente numa sociedade estruturada de maneira mais justa num futuro próximo. Não se pode permitir que o colapso iminente do capitalismo faça surgir um modelo social ainda mais cruel e injusto por não conseguirmos livrar nossa consciência subjetiva do modelo de sujeito do mercado inato enquanto, objetivamente, as estruturas desse sistema não se aguentam mais em pé.

Capítulo 1

Steven Pinker e o Modelo Padrão das Ciências Sociais

1.1– O INATO E O ADQUIRIDO

O que nos faz humanos? Quais seriam nossas características essenciais próprias, ou seja, aquilo que nos diferenciaria das outras espécies? Será que existe algo como uma natureza humana? Se sim, seria possível a nós descobri-la? Afinal, uma coisa é a existência ontológica de características próprias ao humano, outra, bem diferente, é a possibilidade epistemológica de conhecermos essas propriedades e conseguirmos separá-las do que seria resultado da nossa vida social.

Tal conhecimento sobre nossa pretensa natureza, ou seja, sobre o que nos seria inato, tem sido de grande importância no que diz respeito à moralidade, religião, epistemologia, metafísica, etc. ao longo do tempo. Perguntas a respeito de nossos instintos, capacidades cognitivas inatas, tendências naturais, etc. têm sido feitas pela filosofia desde a Antiguidade.

O foco das especulações filosóficas a respeito do inatismo recaiu principalmente sobre nossa vida intelectual, ou seja, a maneira pela qual conhecemos e lidamos com o mundo a nossa volta. Nossa vida mental possuiria de maneira intrínseca categorias conceituais, conhecimentos, princípios, ideias, informações, etc. ou todos os nossos conteúdos mentais viriam com a percepção? Os chamados nativistas ou racionalistas, dos quais os proponentes da psicologia evolutiva são uma espécie de descendentes, imaginam que nossa mente viria equipada com todo o necessário para o nosso conhecimento do mundo incluindo categoriais e princípios abstratos os quais guiariam nossas experiências permitindo que o que vemos, ouvimos, etc. faça sentido. (SAMET; ZAITCHIK, 2014)

Além disso, enquanto certas versões do racionalismo partem do princípio de que poderíamos ter conhecimento *a priori* das estruturas da realidade, os chamados empiristas defendem não ser necessário postular qualquer princípio epistemológico inato para que possamos conhecer o mundo. O que hoje é conhecida pela disputa *nativismo* versus *empirismo* marcou a história da filosofia, expressando-se de maneiras diversas ao longo do tempo. De Platão até os racionalistas do século XVII - como Descartes e Leibniz, e os novos nativistas da psicologia evolutiva, como Steven Pinker - a concepção de que nossa mente possuiria todos os conteúdos necessários ao conhecimento sempre teve de enfrentar os ataques dos pensadores os quais imaginavam que a observação empírica seria o suficiente para construir tanto as categorias conceituais organizadoras de nossa percepção, quanto todo o nosso conhecimento do mundo, não sendo necessário postular qualquer princípio ou conceito inato em adição à ação dos sentidos para que o

conhecimento seja possível. (SAMET, 2008)

Contudo, ao longo do século XIX, durante o desenvolvimento da psicologia, a ideia de instinto - ou seja, a de que determinados organismos apresentam tendências a certos comportamentos, não variando suas sequências de ação em resposta a estímulos definidos – substituiu a concepção de ideias inatas. A discussão sobre a origem inata do que hoje chamamos de estruturas cognitivas dividiu espaço com o debate sobre a existência de padrões comportamentais inatos ao ser humano resultantes de sua constituição biológica até que o começo do século XX assistiu a uma reação por parte dos psicólogos à ideia de instintos inatos e a ascensão da concepção de que o ambiente circundante seria o definidor dos padrões de comportamento humano (GRIFFITHS, 2009).

O entendimento segundo o qual os padrões comportamentais do seres humanos teriam origem ambiental foi dominante até os instintos serem reabilitados no pós Segunda Guerra pelos etologistas de inspiração darwinista, Konrad Lorenz e Niko Tinbergen. Pode-se dizer que a etologia de Lorenz seria a precursora da sociobiologia e da psicologia evolutiva por tratar os comportamentos humanos como simples traços resultantes da evolução. Assim como a psicologia evolutiva e a sociobiologia, a etologia traçava paralelos entre os comportamentos dos animais e dos seres humanos. Dessa forma, resultados de testes feitos em outras espécies, como o da privação – no qual se experimentava se um animal criado sem ter contato com um determinado comportamento de outros da mesma espécie podia, mesmo assim, exibi-lo se recebesse o estímulo adequado -, se bem sucedidos, deveriam, segundo os etólogos, ser usados para se chegar a conclusões a respeito do *Homo sapiens sapiens*. O fato de sermos resultado da evolução, assim como qualquer espécie, permitia aos proponentes da existência de instintos humanos inatos defenderem que se outros animais possuem padrões comportamentais inatos, então nós também deveríamos possuí-los (GRIFFITHS, 2009).

Na virada do século XX para o XXI, as questões sobre quais características do ser humano seriam explicadas por sua natureza intrínseca e quais refletiriam sua inserção num determinado ambiente ganharam uma nova dimensão com as pesquisas sobre a física cerebral desenvolvidas pelas neurociências, psicologia cognitiva, inteligência artificial e inclusive a psicologia evolutiva.

Já pelo lado da etologia e do estudo comportamental de viés biológico, após a criação da chamada sociobiologia na década de 1970, e sua derrocada na década de 1980, a década de 1990 assistiu à criação da psicologia evolutiva. Diferentemente da sociobiologia, ela não apenas se preocupa em observar o comportamento manifesto dos animais, principalmente grandes primatas, e seres humanos. Preocupa-se também com a

base neurológica dos comportamentos humanos, aproveitando-se do desenvolvimento dos estudos do cérebro possibilitados pelas novas técnicas de imagem surgidas na década de 90. A ideia a qual permeia a psicologia evolutiva é que, sendo o sistema nervoso resultado da carga genética dos indivíduos, os genes, então, possuiriam um papel fundamental, e, de certa forma, determinante, no comportamento dos seres humanos.

Os psicólogos evolutivos imaginam que nossas estruturas mentais surgiram no Pleistoceno e existem até hoje sem mudanças. Os autores dessa disciplina criticam as ciências humanas por, segundo eles, abraçarem a chamada *tábula rasa*, a ideia segundo a qual os padrões comportamentais e as estruturas mentais humanas seriam unicamente resultado de sua socialização. Um dos maiores representantes dessa disciplina é o autor canadense Steven Pinker, linguista de formação e professor no departamento de psicologia da Universidade de Harvard.

1.2 – O MODELO PADRÃO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS SEGUNDO PINKER

Steven Pinker, um dos representantes da psicologia evolutiva no século XXI, pretende em sua obra *Tábula Rasa, a Negação Contemporânea da Natureza Humana* (2004) por termo ao questionamento a respeito da existência de uma natureza humana universal e o quanto ela poderia ser modificada pelo ambiente sociocultural.

Steven Pinker parece defender em sua obra um determinismo genético no que diz respeito à formação da mente humana. Sua teoria da mente, originária da psicologia evolutiva, propõe uma narrativa na qual a agência, consciência e criatividade humanas são dadas pelos genes e estes, por sua vez, são resultado da seleção natural. Enquanto isso, os seres humanos seriam espécies de ferramentas desenhadas para realizar um objetivo último do qual não estávamos cientes até o surgimento da sociobiologia: a dispersão de genes por meio de um cálculo frio de auto-interesse. “Dessa perspectiva, os códigos morais humanos são, na verdade, “um pouco de sofisma geneticamente orquestrado”, amor e amizade são, na verdade, “garantia de crédito”, simpatia é “apenas consultoria de investimento altamente diferenciada”, compaixão não é nada além de outro nome para “nossa melhor caça de barganhas” e boa paternidade é, depois de tudo dito e feito, na realidade uma administração sagaz de portfólio”. (MCKINNON, 2005. p. 18-19)

A mente apta à tarefa última que a natureza nos legou seria aquela geneticamente programada e possuidora de instruções específicas desenhadas para lidar com problemas específicos enfrentados pelos antepassados humanos. Por essa razão, Pinker irá se opor ao que ele imagina ser a base sobre a qual se construíram os estudos sociais do século

XX, o determinismo ambiental.

De acordo com o psicólogo cognitivo, a única razão pela qual os estudiosos das humanidades ainda teimariam em defender um modelo de mente tão ultrapassado quanto aquele que apresentaria o ser humano como uma entidade ambientalmente determinada viria de influências ideológicas e políticas e não de pesquisas científicas sérias. Enquanto isso, o modelo de mente da psicologia evolutiva seria resultado de pesquisas neutras e sérias, sem influências de bias cognitivos ou de ideologia.

No entanto, podemos nos questionar o quanto essa obra, *Tábula Rasa*, e o modelo que Steven Pinker oferece das estruturas mentais inatas teria ou não correlação com a própria visão política do autor. Ou seja, será que Pinker não faz o mesmo que critica nos defensores da *tábula rasa*, criando um modelo visando à justificação de sua ideia de sociedade? Será que o modelo de mente humana do autor é realmente neutro do ponto de vista ideológico, ou seja, completamente objetivo, como o autor o apresenta?

Levanto a hipótese de que o ser humano pensando por Steven Pinker seria o amálgama do *Homo oeconomicus* clássico com o *Homo oeconomicus* contemporâneo, este último apresentando-se como um modelo de ser humano próprio ao capitalismo neoliberal, o *Empresário de Si Mesmo*.

O *Empresário de Si Mesmo*, segundo Michel Foucault (1926-1984), seria o retorno do *Homo oeconomicus* do liberalismo clássico. Todavia, ao contrário do modelo dos séculos XVIII e XIX, caracterizado por ser um parceiro de trocas, o sócio do intercâmbio, guiado pelo princípio da maior utilidade posto pela satisfação das necessidades físicas e psicológicas, o *Empresário de Si Mesmo* neoliberal como observado por Foucault seria o homem da empresa e da produção. É o homem-empresa isolado, que precisa pesar os custos e benefícios de todas as suas ações, pois dependente apenas de si mesmo. Esse homem estaria sempre a pensar nas melhores estratégias para maximizar sua utilidade, ou seja, aumentar a satisfação de suas preferências por meio das melhores escolhas. Pinker não nega sua admiração pelos modelos que reduzem os homens a agentes econômicos e nos diz que "pessoas mais inteligentes tendem a pensar mais como economistas" (PINKER, 2013. p. 885) citando o economista Bryan Caplan⁴,

4

Caplan ficou conhecido por sua obra *The Myth of the Rational Voter: Why Democracies Choose Bad Policies* (CAPLAN, 2007). Nesse livro, o economista argumenta que escolhas racionais são tomadas quando há chances de haver custos para aqueles que precisam tomar decisões. Em situações econômicas, a racionalidade seria ótima, pois o custo de se estar errado é alto. Já na esfera da participação política, muitas vezes o custo de se acreditar numa crença falsa não é alto do ponto de vista individual (apesar de ser quando se somam todas as crenças falsas). Destarte, o economista se pergunta "por que existem algumas áreas - como política e religião - onde a irracionalidade parece especialmente pronunciada? Minha resposta é que a irracionalidade, como a ignorância, é sensível ao preço, e falsas crenças sobre política e religião são

filiado ao neoliberalismo da Escola Austríaca de Economia e anti-socialista convicto. Segundo o cientista cognitivo, um determinado modelo de compreensão dos indivíduos e da sociedade dominante nas ciências sociais opor-se-ia ao modelo econômico do ser humano como individualista agente maximizador de utilidade e instituidor de contratos e por isso deveria ser descartado.

Segundo Steven Pinker, muitos dos estudos nas áreas de ciências sociais, antropologia, psicologia social, pedagogia, da psicologia cognitiva e até mesmo da biologia são dominados pelo que os psicólogos evolutivos Jerome Barkow, Leda Cosmides e John Tooby (1992) chamaram de *Modelo padrão das ciências sociais*, o qual operaria uma separação entre o substrato biológico e a cultura. O biológico dotaria “os seres humanos com os cinco sentidos, alguns impulsos como a fome e o medo e uma

baratas” (CAPLAN, 2006). Dessa forma, a democracia seria muitas vezes um problema por tender ao irracionalismo quando se somam todas as crenças que, por não terem um alto custo individual, seriam mantidas por questões emocionais e não pela sua correspondência com a realidade. Um dos conjuntos de crenças falsas mantidas por eleitores apontadas por Caplan seriam aqueles relacionados ao funcionamento da economia. Segundo o autor “Em comparação com os especialistas, os leigos são muito mais céticos em relação a mercados, principalmente os mercados internacionais e de trabalho, e muito mais pessimistas sobre o passado, presente e futuro da economia. Quando leigos veem conspirações de negócios, economistas veem oferta e demanda. Quando leigos veem concorrência ruinosa vinda dos estrangeiros [ruína por abertura de mercados], economistas veem a maravilha da vantagem comparativa. Quando leigos veem enxugamento perigoso [demissões], economistas veem crescimento de riqueza por realocação de mão-de-obra. Quando leigos veem declínio, economistas veem progresso” (CAPLAN, 2006). Quer dizer, mesmo que os eleitores não economistas tenham boas intenções em relação ao conjunto da sociedade, suas crenças falsas sobre as maravilhas do mercado, do desemprego, da vantagem comparativa e da livre concorrência fazem com que façam más escolhas políticas. Então qual seria a solução apontada por Caplan? “Acima de tudo, confiarmos menos na democracia e mais nas escolhas privadas e nos livres mercados” e também deixar as decisões que realmente importam não mãos de especialistas. Ou seja, o mercado livre teria prioridade sobre o regime democrático. Steven Pinker, apesar de suas críticas ao totalitarismo político dos regimes socialistas reais, deixa escapar sua simpatia por esse tipo de pensamento ao dizer que “a transformação da China e do Vietnã, do comunismo autoritário no capitalismo autoritário, foi acompanhada por uma redução no desejo de favorecer guerras totais ideológicas, que nas décadas precedentes tinham feito dos dois países os mais mortíferos quadrantes da Terra” (PINKER, 2013. p. 919-910). Além disso, apesar de levantar a hipótese de que a democracia seria necessária à paz social, o cientista cognitivo deixa dúvidas a esse respeito e nos informa que o principal mecanismo para uma diminuição de violências dentro e fora de fronteiras nacionais ao lado de um estado com monopólio da violência seria a livre iniciativa econômica (o livre comércio) (PINKER, 2013. p. 398) Contudo, pode-se chamar a atenção para o fato de que, como Pinker, Caplan tem uma visão positiva sobre a imigração. Esse fato seria elogiável, não fosse o problema dos economistas neoclássicos reduzirem a questão à praticamente apenas a esfera econômica. Quanto mais imigrantes, mais mão-de-obra disponível, logo, os salários de trabalhos de baixa qualificação (e em muitos casos até mesmo os que exigem melhores qualificações) caem. Além disso, quanto mais concorrência no mercado de trabalho, menos poder de barganha os trabalhadores nativos possuem. As questões sociais relativas à necessidade da imigração principalmente por conta da ruína econômica e social dos países de origem desses imigrantes graças à exploração por parte das nações econômica, tecnológica e militarmente mais desenvolvidas é totalmente rejeitada por economistas neoclássicos e seus defensores. Tampouco questões ligadas a preconceitos étnicos, superexploração laboral e más condições de vida dos imigrantes nos países de chegada parecem preocupá-los.

capacidade geral para aprender” e a cultura, por sua vez, seria “uma entidade autônoma que concretiza um desejo de perpetuar a si mesma criando expectativas e atribuindo papéis, os quais podem variar arbitrariamente de sociedade para sociedade” (Pinker, 2004. p. 56).

O autor advoga que esse Modelo Padrão é sustentado por três mitos: 1) a tábula rasa, “a idéia de que a mente humana não possui estrutura inerente e de que a sociedade, ou nós mesmos, podemos escrever nela à vontade” (Pinker, 2004. p. 21); 2) o bom selvagem, o qual “capta a crença de que os seres humanos em seu estado natural são altruístas, pacíficos e serenos, e que males como a ganância, a ansiedade e a violência são produtos da civilização” (Pinker, 2004. p. 25) e 3) *o fantasma na máquina*, que diz respeito à concepção de que os seres humanos são conduzidos por uma espécie de entidade cuja substância é imaterial. De acordo com Pinker, esses três mitos seriam defendidos por medos infundados de possíveis conseqüências éticas e políticas que a defesa de uma natureza humana poderia trazer. Além disso, ele crê que a aceitação desses mitos por parte dos pesquisadores os levaria a ignorar ou negar estudos empíricos e dados observacionais, os quais colocariam em causa a veracidade do Modelo Padrão.

Todavia, a partir do momento no qual Pinker afirma que pesquisas e trabalhos acadêmicos são balizados por interesses, falsas teorias e até mesmo crenças ideológicas e políticas, ele mesmo precisa mostrar que suas proposições a respeito do inato e adquirido podem se ver livres dessas mesmas críticas. Pinker insiste firmemente que a sociologia e a antropologia social baseiam-se puramente em ideologia enquanto a Psicologia Evolutiva seria uma área guiada apenas por observações empíricas bem fundamentadas e interpretações dos dados livres de quaisquer contaminações ideológicas.

A despeito dessa questão, podemos observar que em seu ataque ao Modelo Padrão, Steven Pinker reconhece, ou ao menos diz reconhecer, que o ambiente, o acaso e as experiências pessoais seriam de grande importância na formação de nossos conteúdos mentais, mas não na de estruturas físicas do mental, as quais seguiriam uma receita contida num programa de origem genética. Logo, a configuração da estrutura cerebral humana - com seus 100 bilhões de neurônios ligados por 100 trilhões de conexões - seria formada de acordo com uma receita contida em nosso genoma. Apesar de ser possível a qualquer pessoa se desenvolver se receber as oportunidades e os estímulos necessários, segundo o cientista cognitivo, tal desenvolvimento teria limites, os quais variariam entre os diferentes indivíduos em decorrência da velocidade e desenvolvimento de seus módulos mentais de origem genética. No entanto, Pinker nunca deixa muito claro se esses módulos tratar-se-iam de micro circuitos físicos ou espécies de micro programas de

computador rodando determinados algoritmos ou inferências lógicas do tipo "Se...Então...Senão".

Ao longo de sua obra (2004), Pinker nos informa que os seres humanos seriam dotados de um programa de origem genética comum, o qual daria origem a conjuntos de módulos adaptativos. Esses módulos obteriam informações ambientais e as processariam por meio de algoritmos darwinianos dando origem a nossos comportamentos. Os módulos em si não seriam universais, pois sua existência e funcionamento dependeriam do desenvolvimento pessoal das pessoas seguir um caminho apropriado para tal. Quer dizer, os indivíduos deveriam, segundo a teoria da psicologia evolutiva, ser expostos a estímulos ambientais e chaves genéticas adequadas, como observou David Buller (BULLER, 2005. p. 63). Dessa forma, a psicologia universal humana diria respeito a um programa de desenvolvimento geneticamente determinado - o qual daria origem aos diversos módulos mentais se executado de maneira correta recebendo os estímulos apropriados tanto do ambiente quanto de chaves genéticas - e não exatamente aos módulos mentais.

Esse modelo de programa está fundamentado na tradição da psicologia evolutiva e em seus representantes como Tooby e Cosmides. Segundo eles, nem todas as características do design humano estarão presentes em todos os indivíduos em qualquer momento de suas vidas. Quando os psicólogos evolutivos usam termos como *design evoluído*, *arquitetura evoluída*, ou até mesmo *espécies típicas*, *espécies padrão*, *universais* ou *pan-humano*, não estão falando sobre cada um dos fenótipos humanos. Em vez disso, referem-se à existência de programas adaptativos organizados de origem evolutiva, que podem estar ativados ou apenas latentes. (TOOBY; COSMIDES. p. 82).

Além disso, tanto para Tooby e Cosmides quanto para Pinker, o nosso sistema mental funcionaria como um computador, o qual combinaria e manipularia símbolos, sendo o pensamento racional formado por regras lógicas. (PINKER, 2009. p. 79). Na verdade, a inteligência e criatividade humanas seriam resultado do poder combinatório da gramática mental. A mente seria um sistema combinatorial discreto funcionando por meio de regras sintáticas, ou seja, um processador simbólico processando símbolos sintaticamente e resolvendo os problemas que surgem movendo esses símbolos mais ou menos como uma Máquina de Turing. Os seres humanos nasceriam com determinados conceitos inatos numa linguagem da mente - a qual não seria a língua falada - que Pinker, pegando o termo emprestado de Fodor, chama de *mentals*. Esses conceitos inatos surgiriam de conceitos mais fundamentais presentes em determinados módulos mentais responsáveis por intuições necessárias à sobrevivência dos organismos humanos no período pleistocênico e que, em certa medida, seriam compartilhadas com outros animais,

principalmente com os primatas, os quais, entretanto, possuiriam um poder mental combinatório quantitativamente inferior.

Esses conceitos inatos basear-se-iam principalmente numa física primitiva centrada na existência de objetos posicionados num espaço (que funcionariam como valores de variáveis) e aplicações de forças (que funcionariam, no pensamento abstrato, como causalidade de mudança). Seriam o que o autor chama de metáforas conceituas, as quais não se confundiriam com metáforas literárias ou aquelas que usamos no dia a dia. De acordo com Pinker

"Isso sugere que uma mente que desenvolveu mecanismos cognitivos para raciocínio sobre espaço e força, uma memória analógica que encoraja conceitos concretos a serem aplicados a conceitos abstratos com estruturas lógicas semelhantes, e mecanismos de combinação produtiva que se reúnem em complexas estruturas de informação hierárquicas, poderia se engajar na atividade mental necessária para a ciência moderna." (PINKER, 2010. p. 14)

A visão segundo a qual o pensamento abstrato e a linguagem humana baseiam-se numa espécie de física intuitiva é necessária para que Pinker possa defender que a mente humana é fruto da evolução biológica, pois, de outra forma, seria difícil explicar a razão pela qual a mente de caçadores coletores evoluiu a ponto de poder realizar operações matemáticas complexas, as quais seriam totalmente inúteis num ambiente ancestral. Se Pinker não conseguir responder a esse problema, então seu projeto de entender a mente como um conjunto de módulos adaptados ao ambiente do Pleistoceno desmorona. E por que seria necessário a ele que a mente possua módulos rígidos resultantes de adaptações biológicas? Porque, dessa forma, torna-se possível ao autor, por meios que serão discutidos ao longo da dissertação, defender o que ele chama de *visão trágica da natureza humana*, a qual, segundo ele, seria a correta quando comparada a uma irrealista visão utópica do ser humano. Esta, segundo Pinker, enxergaria a natureza humana como maleável e boa. Já a visão trágica enxergaria o ser humano como inerentemente egoísta, auto interessado e competitivo. Segundo ele:

"Os que têm visão utópica enfatizam falhas de mercado que podem resultar de uma fé cega nos mercados livres. Também chama a atenção para a injusta distribuição da riqueza que tende a decorrer dos mercados livres. Seus oponentes que têm a visão trágica argumentam que a noção de justiça só tem sentido quando aplicada a decisões humanas estruturadas por leis, e não quando aplicada a uma abstração chamada "sociedade". Friedrich Hayek escreveu que "o modo como os benefícios e ônus são repartidos pelo mecanismo de mercado teria, em muitos casos, de

ser considerado muito injusto *se* resultasse de uma alocação deliberada para determinadas pessoas". Mas essa preocupação com a justiça social baseia-se em uma confusão, ele afirmou, porque "os casos individuais de [uma ordem espontânea] não podem ser justos ou injustos" (PINKER, 2004. p. 397)

Ao longo de toda obra *Tábula Rasa*, Pinker tenta provar que os acadêmicos das humanidades seguem um modelo que ele considera não científico, o já citado *Modelo padrão das ciências sociais*, pois precisariam, segundo o cientista cognitivo, acreditar em mitos como a tábula rasa e o bom selvagem para serem capazes de defender uma sociedade mais igualitária e menos guiada pelo princípio da *natureza vermelha, em garras e dentes*.

Pinker escreve como se houvesse um complô por parte da academia para defender um modelo de ser humano o qual não condiria com a realidade simplesmente por questões políticas. Ou seja, a obra *Tábula Rasa* entra a fundo em questões políticas envolvendo a disputa entre inatismo e ambientalismo. Por essa razão, mesmo que o cientista cognitivo defenda que seu modelo de mente, apesar de dar embasamento a uma versão trágica acerca do ser humano, seja baseado apenas em rigorosas pesquisas científicas, acredito que a obra *Tábula Rasa* tenha sido escrita para dar embasamento a um capítulo, o décimo sexto chamado de *Política*. Nele, Pinker ataca aquilo que chama de pensamento utópico sobre a sociedade e o ser humano, defendendo, em vez disso, uma visão de mundo mais próxima de pensadores como Hayek, Friedman e Hobbes. Pensadores que viam o ser humano como inerentemente agressivo e competitivo e a sociedade como uma soma de indivíduos, a qual se formaria espontaneamente tendo por base o mercado. Levanto a hipótese então de que Pinker faz parte de um grupo o qual Anselm Jappe chama de pensadores antiutópicos, os quais advogam uma antropologia "que se considera desencantada, até pessimista, mas rigorosamente realista." (JAPPE, 2013. p. 198).

É próprio ao pensamento antiutópico advogar por uma natureza humana imutável, ou ao menos muito resistente a qualquer mudança rápida, colocando-se como a resistência realista a qualquer rompimento qualitativo em relação à sociedade que dê origem a alguma forma social a qual desrespeite tal natureza - que, muito convenientemente, estaria de acordo com uma sociedade baseada no princípio do mercado. Penso, por ora, que Pinker nada mais faz do que tentar dar um verniz científico a ideias muito antigas sobre como a natureza humana estaria de acordo com a moderna sociedade baseada na mercadoria. Por exemplo, ele acusa os cientistas cognitivos

conexionistas, os quais defendem que a mente humana seja extremamente maleável, de contaminarem suas observações e os dados com uma crença pré-estabelecida, a já citada *Tábula Rasa*. Mas pode ser que ele também faça isso ao tentar escolher dados pontuais para embasar uma crença no ser humano como um animal próprio ao livre mercado, o qual, por sua vez, seria caracterizado como um egoísta maximizador de utilidade econômica, o *Homo economicus*.

A seguir, apresentarei algumas objeções à leitura que Steve Pinker faz daqueles que, segundo ele, são os arquitetos principais da tabula rasa nas ciências humanas e atrapalhariam o desenvolvimento dos estudos da mente e da sociedade por se oporem ao modelo econômico de entendimento do ser humano: Émile Durkheim, Alfred Kroeber e Karl Marx. Não pretendo aqui analisar profundamente as obras de tais autores, mas apenas rebater os pontos específicos criticados por Pinker.

1.3 - A LEITURA DE STEVEN PINKER SOBRE ÉMILE DURKHEIM

A obra *Tábula Rasa* foi, de certa forma, escrita como uma resposta ao que os psicólogos evolutivos Jerome Barkow, Leda Cosmides e John Tooby chamaram de *Modelo Padrão das Ciências Sociais*. Tal modelo, de acordo com Pinker, teria raízes no empirismo iluminista britânico, na separação entre as substâncias pensante e extensa realizada por Descartes e no Bom Selvagem de Rousseau. Todavia, percebemos na obra supracitada que um dos grandes vilões para Pinker seria o sociólogo Émile Durkheim, o qual, segundo o cientista cognitivo, teria solidificado as bases para o chamado Modelo Padrão.

De acordo com Steven Pinker, Emile Durkheim (1858-1917), identificado pelo autor de *Tábula Rasa* como o fundador da sociologia, ajudou a consolidar dentro das ciências sociais a negação da natureza humana e a total autonomia da cultura em relação às mentes individuais, como se fosse uma espécie de entidade pairando sobre nossas cabeças. Para embasar sua constatação, Pinker cita um trecho de Durkheim

"Toda vez que um fenômeno social é diretamente explicado por um fenômeno psicológico, podemos ter certeza de que a explicação é falsa. [...] O grupo pensa, sente e age de modo muito diferente daquele como agiriam seus membros se estivessem isolados [...] Se começarmos com o indivíduo ao procurar explicar os fenômenos, não conseguiremos compreender nada do que acontece no grupo. [...]

naturezas dos indivíduos são meramente o material indeterminado que o fator social molda e transforma. Sua contribuição consiste exclusivamente em atitudes muito gerais, em predisposições vagas e consequentemente plásticas." (DURKHEIM apud PINKER, 2004. p. 46)

Para Pinker, Durkheim teria fornecido as bases para que as próximas gerações de sociólogos pudessem defender o determinismo cultural e a infinita maleabilidade da mente, algo que o cientista cognitivo chama de hipótese *Silly Putty* em referência à massinha de modelar que pode tomar qualquer forma. Pinker então apresenta outra citação de Durkheim a qual explicitaria o desprezo do sociólogo pela psicologia ou pelas mentes individuais.

"A causa determinante de um fato social deve ser buscada entre os fatos sociais que o precederam, e não entre os estados de consciência individual" (DURKHEIM apud PINKER, 2004. p. 46)

Entre os psicólogos evolutivos, não é apenas Pinker quem enxerga em Durkheim um dos pilares sólidos da Tábula Rasa. Jerome Barkow no texto *Beneath New Culture Is Old Psychology: Gossip and Social Stratification* (1992) afirma que a psicologia subjaz a cultura assim como a evolução biológica subjaz a psicologia e, por essa razão, deveríamos conjecturar sobre que tipo de estruturas psicobiológicas devem ter evoluído em resposta aos problemas adaptativos encontrados pelos seres humanos no ambiente do Pleistoceno. Segundo Barkow, os cientistas sociais - influenciados por Émile Durkheim - discordariam de maneira firme de que os comportamentos sociais seriam sustentados pelas psicologias individuais (BARKOW, 1992. p. 635). Segundo ele:

"é difícil levar a sério hoje porque parece ser óbvio que a ação social necessariamente envolve atores individuais os quais se comportam de uma maneira gerada pelas suas psicológicas individuais [...] Considerações sociológicas e psicológicas estão em diferentes níveis de análise e precisam ser compatíveis entre si, mas não são competidoras" (BARKOW, 1992. p. 636.)

Entretanto, ao contrário do que pensam Pinker e Barkow, Durkheim não negava que fenômenos psicofísicos subjazeriam os fatos sociais e tampouco que existiriam características inatas ou instintos nos seres humanos. Quer dizer, o sociólogo não criou um abismo intransponível entre a biologia e a cultura como quer nos fazer pensar Steven Pinker.

Além disso, para Durkheim, "seria exagerado dizer que a vida psíquica só começa com as sociedades [...], o instinto, produto de experiências acumuladas durante gerações,

tem uma força de resistência grande demais para se dissipar devido ao simples fato de se tornar consciente. A verdade é que a consciência invade apenas os terrenos que o instinto deixou de ocupar ou, então, aqueles em que ele não pode se estabelecer. Não é ela que o faz recuar; apenas preenche o espaço que ele deixa livre [...] **Assim, a grande diferença que separa o homem do animal, a saber, o maior desenvolvimento da vida psíquica, reduz-se a isto: sua maior sociabilidade**" (DURKHEIM, 1999. p. 360. Grifo meu).

A questão para Durkheim é que a psicologia humana, apesar de necessária à existência dos processos sociais, não seria o suficiente para explicar os mesmos. O fato de x estar presente num processo, não significa que esse x seja tudo o que se precisa para explicar esse processo. Na verdade, por questões metodológicas, pode ser que x não seja nem necessário a determinadas análises, pois sabemos que toda apreensão científica da realidade, seja de um ponto de vista atomista (agregado ou compositivo) seja de um ponto de vista holístico (dialético ou harmônico) tende a simplificar o mundo

Na verdade, além da própria simplificação dos objetos analisados, as ciências naturais, sociais e formais parecem operar por um processo chamado de *separação lógica*. Uma entidade possui diversas propriedades e relações que a definem. Todavia, ao estudarmos essa entidade, podemos tomar um aspecto x da mesma e tratá-la apenas sob esse aspecto – ou considerar em nada esse aspecto. Dessa forma, num determinado contexto, posso tratar um objeto y *como se* ele se resumisse a uma propriedade x ou a uma relação y. Resumidamente, a separação lógica é o tratar um objeto sob um aspecto e não sob outros. Esse tratar algo como se esse algo se resumisse a aspectos x ou y, desconsiderando outros, é uma das maneiras pela qual podemos entender o conceito de abstração (abstrair significa tirar fora) (SILVA, 2007.p. 44).

Essa digressão com o intuito de explicar a questão do *como se* é importante para que possamos compreender a razão pela qual Durkheim, com seu holismo sociológico, parece entender os indivíduos como simples matéria moldada pelo todo social. Todavia, antes de chegar a esse ponto, seria interessante começar a compreender a razão pela qual Pinker se opõe ao modelo de indivíduo o qual ele imputa a Durkheim.

De acordo com Brian Morris (2014), a visão da psicologia evolutiva sobre as sociedades humanas não passaria de uma típica visão Hobbesiana calcada numa natureza suja e bruta. De acordo com ele, a psicologia evolutiva imaginária que a história humana poderia ser fundamentada na psicologia, a qual, por sua vez, poderia ser fundamentada na neurociência, genética e teoria evolutiva. Além disso, a disciplina da qual faz parte Pinker enxergaria as mentes como espécies de dispositivos de raciocínio lógico não incorporado (*disembodied logical reasoning devices*), pois não levaria em conta a importante ligação existente entre a mente humana, o corpo e o mundo, não conseguindo perceber que a mente seria incorporada (*embodied*). Para a psicologia evolutiva, o cérebro seria uma espécie de dispositivo computacional fechado em si, senda a mente um dispositivo isolado dentro do crânio fechado em seus programas computacionais.

A soma desses computadores individuais subordinados à maximização genética é o que formaria a sociedade. Dessa forma, o holismo sociológico de Durkheim seria totalmente inadequado do ponto de vista de uma visão calcada na ideia de que os fenômenos sociais seriam resultado das ações, decisões, atitudes, etc. de humanos individuais subordinados a uma lógica de maximização utilitária. A ideia de redução de fenômenos sociais complexos às suas partes individuais simples - as mentes - defendida por Pinker já havia sido atacada por Durkheim ao criticar o individualismo metodológico do darwinista social Herbert Spencer. Ao atacar o individualismo metodológico, Durkheim apenas propõe outro modelo teórico. Sendo assim, o holismo sociológico de Durkheim, com sua defesa da autonomia dos chamados fatos sociais, seria uma

metodologia para o entendimento da sociedade e não uma visão ontológica de como realmente são os seres humanos (MORRIS, 2014). A vida social era uma espécie de propriedade emergente para Durkheim, não totalmente separada da biologia ou da agência individual, mas essa propriedade interessava mais ao sociólogo do ponto de vista de uma metodologia própria à sociologia. .

Atentemos ao fato de que Durkheim, ao explicar o que seria um fato social na obra *As Regras do Método Sociológico* (1895), começa nos informando que ele, apesar de não negar que existam fenômenos próprios à psicologia, vai tratar daqueles fatos que dizem respeito a um nível diferente. A sociedade teria precedente lógico em relação ao indivíduo e não ontológico, pois indivíduo algum nasce fora de uma sociedade já existente, mas isso não significa que ele seja uma massinha passiva pronta para receber a forma que a sociedade deseja-lhe imprimir. Durkheim procurava um objeto próprio à sociologia, e, se fosse se preocupar com a constituição biológica ou psicológica dos indivíduos, estaria fazendo biologia ou psicologia. Por isso “na realidade, há em toda sociedade um grupo determinado de fenômenos que se distinguem por caracteres definidos daqueles que as outras ciências da natureza estudam.” (DURKHEIM, [1895] 2007. p 1). E sobre o que seriam os fatos próprios à sociologia, Durkheim nos informa que:

"[...] as crenças e as práticas de sua vida religiosa, o fiel as encontrou inteiramente prontas ao nascer; se elas existiam antes dele, é que existem fora dele. O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, etc. funcionam independentemente do uso que faço deles. [...] Esses tipos de conduta ou de pensamento não apenas são exteriores ao indivíduo, como também são dotados de uma força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele, quer ele queira, quer não. [...] Ademais, a coerção, mesmo sendo apenas indireta, continua sendo eficaz. [...] E ainda que elas sejam finalmente vencidas, demonstram suficientemente sua força coercitiva pela resistência que opõem. Não há inovador, mesmo afortunado, cujos empreendimentos não venham a deparar com oposições desse tipo. Eis portanto uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem portanto uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais. (DURKHEIM, [1895] 2007. p. 2-4)

Pinker dá uma outra interpretação ao citar o trecho no qual Durkheim fala de fatos sociais causando fatos sociais, negando que para o sociólogo a psicologia universal possa existir ou que a biologia influencie o comportamento dos indivíduos. Contudo, o fato social, para Durkheim, é um método próprio para se compreender as causas eficientes daquilo que não pode ser apreendido exclusivamente por meio da psicologia ou da biologia. Mas isso não significa negar a causa material biológica.

Além disso, o fato social resolveria o problema de como poderíamos saber se um determinado fenômeno seria da alçada da sociologia. Eis o problema: um fenômeno seria classificado como social porque a sociologia poderia explicá-lo. E a sociologia poderia explicar um fenômeno porque ele foi classificado como social. Mas como saber o que a sociologia poderia explicar?

A questão de um fenômeno ser da alçada da explicação sociológica depende de ter sido qualificado como social e vice e versa (WOLFF, 2012. p. 99). Durkheim tenta resolver o problema de qual seria o objeto da sociologia dizendo que o poder de coerção, ou seja, ser capaz de coagir a vontade individual estabelecendo sua externalidade em relação à consciência individual, é que estabelece a natureza social de um fato, tornando-o assim objeto da Sociologia. Mas isso não significa que todos irão ser sujeitados a determinados imperativos sociais da mesma forma. Exatamente por sermos seres com mente individuais, existirão aqueles que apresentarão comportamentos e hábitos os quais se aproximarão mais ou menos da norma social.

A escala de coerção dos imperativos externos variaria de indivíduo para indivíduo. Todavia, seria necessário perceber que a posição do sujeito numa teia social influenciaria ou até determinaria seu comportamento. Por exemplo, o papel que um indivíduo exerce numa determinada estrutura social o coage a se comportar e se relacionar com outros de uma determinada maneira. Alguém ser calmo, educado e atencioso em suas relações pessoais com parentes não garante que essa pessoa agirá da mesma forma se estiver ocupando outro papel em outra instituição social que não a família. Mas, do fato de que os comportamentos dos indivíduos serão resultado de diversas coerções sociais, não significa que para Durkheim as mentes dos mesmos seriam apenas um sistema em branco esperando por instruções vindas da sociedade para que sua mente se constitua de certa maneira.

E quanto à acusação de Pinker de que para Durkheim seria como se agrupamentos humanos tivessem, eles mesmos, desejos e necessidades, podemos chamar a atenção para o fato de que, sim, isso de certa forma acontece e seria mais um problema linguístico sobre a questão da intencionalidade quando aplicamos termos relacionados a mentes

individuais a sociedades, Estados, comunidades, etc.

Por exemplo, digamos que uma empresa necessite que seus empregados ajam de uma determinada maneira, pois ela deseja atingir certas metas. Para o agrupamento - a empresa - tanto faz quais seriam as necessidades e desejos dos empregados. Tanto faz as razões pelas quais eles estão ali. Não interessa se precisam vender sua força de trabalho para não morrerem de fome. Isso em si pouco importa para a empresa de certa forma. O importante é que se comportem e ajam de maneira a fazer com que as necessidades e desejos do todo sejam satisfeitos. Mas é óbvio que dizer que os agrupamentos possuem desejos, necessidades, etc. como se fossem seres humanos com mentes individuais é absurdo. Mas devemos lembrar aqui que Pinker sempre trata os genes como se estes tivessem mentes, possuindo desejos e necessidades, mas, da mesma forma que pare ele esse é simplesmente um problema linguístico, também não o é para aqueles os quais vão se referir a desejos e necessidades de comunidades, sociedades, instituições sociais, etc.

O fato social simplesmente existe fora das consciências individuais exercendo uma ação coercitiva sobre as vontades individuais (REZENDE; COELHO, 2010. p. 46), as quais não são negadas, mas que existiriam em outro nível quando comparadas aos fatos sociais. Se, como quer Steven Pinker, os seres humanos têm uma tendência à violência a qual pode ou não aflorar de acordo com os gatilhos do ambiente no qual estejam inseridos, isso não é o suficiente para entender determinado ato de violência específico. Num exemplo tosco, mas simples, podemos dizer que "Carlos foi agredido por Lucas". Dizer que Lucas tem certa tendência à agressividade como qualquer ser humano do sexo masculino não nos informa a atividade, a causa, a razão que levou Carlos a ser agredido. Ontologicamente, a biologia e a psicologia são necessárias à existência de fatos sociais, mas, epistemologicamente, suas explicações se mostrariam deficientes e por isso esses fatos deveriam ser objetos de uma disciplina independente. Como nos diz Francis Wolff

"só existe Ciência do Homem, como vimos, porque as "formas" ou "estruturas" humanas são autônomas umas em relação às outras e os tipo de causalidade, ou até de determinismo, são irreduzíveis uns aos outros - a Psicologia é independente da Sociologia, que, assim como a Linguística, nada deve às explicações psicológicas ou históricas, etc." (WOLFF, 2012. p. 183)

Barkow, ao criticar as ideias de Durkheim, diz que a psicologia e a sociologia encontrar-se-iam em diferentes níveis de análise. Sem perceber, o psicólogo evolutivo de certa forma concorda com Durkheim. Para Durkheim, tentar explicar a sociedade pela psicologia apenas porque ela é formada por indivíduos seria a mesma coisa que tentar

explicar os fenômenos biológicos por meio da explicação do funcionamento da matéria bruta inorgânica, já que os seres vivos e suas células são formados por moléculas. Só que as moléculas encontram-se nas células de forma associada e a associação causa fenômenos novos, poderíamos dizer emergentes, os quais não poderiam ser explicados apenas pelos princípios e causas dos fenômenos de níveis inferiores. Mas isso não significa que Durkheim simplesmente negue a importância das mentes individuais e das estruturas biológicas dos indivíduos. Como nos diz Comparato:

“Em sua tese de doutorado, defendida na Faculdade de Letras de Bordeaux em 1893, e intitulada *De la division du travail social*, Durkheim sustentou que "o conjunto das crenças e sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade forma um sistema determinado, que tem vida própria", e que pode ser chamado consciência coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem como substrato um órgão único, sendo por definição difusa em toda a extensão da sociedade. Mas apresenta caracteres específicos que a tornam uma realidade perfeitamente distinta, notadamente das consciências individuais: tanto mais distinta, quanto mais fortemente o indivíduo se opõe às crenças, opiniões e valores dominantes na sociedade, e sente-se, com isso, constantemente acossado em seu isolamento. Além disso, a duração da consciência coletiva é sempre maior do que a das vidas individuais. Os indivíduos passam, mas a consciência coletiva permanece viva e atuante, de geração em geração. O importante é frisar que esse conjunto de ideias, sentimentos, crenças e valores predominantes forma um sistema, que atua na mente de cada um de nós como uma espécie de reator automático, no julgamento de fatos ou pessoas. Nesse sentido, é uma realidade mental muitas vezes subconsciente e, quando reconhecida pelo sujeito, é não raro por ele ocultada, ou então expressa de modo enganoso. Na verdade, as mentalidades individuais variam enormemente entre si, em razão do patrimônio genético e da influência do meio social onde vivem os indivíduos. A influência da mentalidade coletiva nas mentes individuais é também muito variada, escalonando-se em múltiplos graus, desde a rejeição absoluta até a adesão completa.” (COMPARATO, 2011)

Quer dizer, ontologicamente existem seres individuais com mentes individuais e cargas hereditárias. Há também, de certa forma, um conjunto de valores e crenças que existem nas comunidades e sociedade antes dos indivíduos nascerem nestas e que os coagem a agir de determinadas formas. Todavia, epistemologicamente, podemos explicar fatos sociais por meio de outros fatos sociais, sem recorrer a psicologias e constituições biológicas individuais. Afinal, segundo Durkheim, quais as diferenças "entre os organismos inferiores e os demais, entre o ser vivo organizado e o simples plastídio, entre

este e as moléculas inorgânicas que o compõem, senão diferenças de associação?" (DURKHEIM, [1895] 2007. p. 105).

Assim como é possível dizer que a mente emerge do cérebro, mas não pode ter seus fenômenos, princípios e causas reduzidos à massa encefálica, Durkheim reconhece que a cultura emerge de mentes individuais, dos sistemas psicofisiológicos dos indivíduos e da maneira pela qual eles interagem e se associam, mas têm sua própria lógica de funcionamento e é irreduzível às mentes individuais, ao menos metodologicamente.

Além disso, cabe lembrar a distinção que faz Durkheim entre uma sociedade na qual prevalece a *solidariedade mecânica* e uma na qual se observa a *solidariedade orgânica*. Na compreensão dessas duas solidariedades sociais, Durkheim distinguiu a chamada consciência individual da consciência comum ou coletiva, fruto da combinação de todas as consciências individuais. Essa consciência coletiva seria formada pelos valores e normas que os membros das comunidades e sociedades teriam em comum.

Como já visto, os chamados fatos sociais seriam as forças sociais coercitivas externas aos indivíduos e independentes de suas vontades individuais como crenças e valores sociais, tradições e costumes compartilhados, códigos e regras de condutas, etc. Apesar de formatarem as condutas dos indivíduos, chegando a determiná-las em alguns casos, essas normas sociais são vividas de maneiras distintas por cada membro da sociedade. Alguns podem até mesmo ser colocados à margem do convívio social por não segui-las ou contestá-las.

Durkheim preocupava-se em saber como as comunidades e sociedades tomam certas formas e configurações, ou seja, como são formados os laços sociais que estruturam a vida em sociedade. Segundo Moishe Postone, “a teoria de Durkheim se concentra na organização social da sociedade mais do que nas formas de mediação social” (POSTONE, 2014 .p. 260). Dessa forma, interessava ao filósofo e sociólogo francês compreender os mecanismos pelos quais os indivíduos subordinam-se às normas sociais assim como os instrumentos utilizados para lidar com aqueles que se recusam ou são incapazes de seguir as normatividades da coletividade. Um desses instrumentos, na sociedade moderna, seria a educação. Esta, segundo Durkheim, seria capaz de disciplinar o ser humano, o qual seria dominado por desejos infinitos, pois, segundo a concepção de homem do pensador francês, o ser humano seria dominado por um egoísmo natural – ou seja, haveria nas pessoas tendências naturais de acordo com o sociólogo e filósofo.

“Para aprender a reprimir seu egoísmo natural, a subordinar-se a fins mais altos, a submeter seus desejos ao império de sua vontade, a encerrá-los nos devidos limites, é preciso que o menino exerça sobre si mesmo uma forte repressão”⁵ (DURKHEIM, 1991. p. 94)

Durkheim, dessa forma, compreende a consciência comum simplesmente como um conjunto de normas que fornece coesão à sociedade. Todavia, essa coesão social apresentar-se-ia de maneira diferente quando são comparadas as comunidades mais primitivas com as modernas sociedades industriais.

As comunidades arcaicas seriam dominadas pelo que ele chamou de solidariedade mecânica, pois, de acordo com o pensador francês, as crenças, valores e normas comunitárias seriam fortemente compartilhadas pelos indivíduos, os quais dividiriam um forte sentimento de pertencimento e semelhança. A consciência individual seria, de certa forma, absorvida pela coletividade e prevaleceria em seu ser social os imperativos da consciência coletiva de maneira muito mais forte do que em indivíduos em sociedades industriais. Dessa forma, verificar-se-ia em tais comunidades grande harmonia e coesão social, pois os desejos e vontades individuais coincidiriam fortemente com os desejos e vontades da coletividade em decorrência da sua maior subordinação às normas da mesma. Por não haver divisão do trabalho bem desenvolvida, todos os indivíduos exerceriam as mesmas funções. Logo, seriam todos semelhantes, o que permitiria maior coesão em relação aos valores e crenças compartilhados.

E aqui é que está outra questão que escapa a Pinker. Aquilo do qual ele acusa Durkheim, a negação da individualidade dos seres humanos, pode ser verificado, de certa forma, num tipo específico de sociedade. Contudo, não significa que os membros de sociedades primitivas não sejam pessoas com mentes individuais ou que sejam simples massinhas modeladas pela cultura. Significa, para Durkheim, simplesmente que não possuiriam uma noção de consciência individual tão forte quanto os habitantes de sociedades mais modernas por conta da pouca diferenciação social existente em tais comunidades.

No entanto, conforme a sociedade vai se modernizando produtivamente, as funções vão se tornando cada vez mais específicas e diferenciadas, o que permitiria o desenvolvimento de uma maior autoconsciência nos indivíduos. Para Durkheim, na sociedade industrial, na qual as funções sociais adquiririam clara diferenciação, a sociedade deixa de ser guiada por valores e crenças homogêneas. Haveria maior

diversificação em relação aos interesses individuais e a divisão econômica do trabalho social torna-se mais complexa.

A sociedade moderna tornar-se-ia, para o sociólogo, algo análogo a um organismo vivo, com cada órgão responsável por uma função. Por essa razão, a interdependência entre as partes desse grande organismo se acentuaria com todos dependendo de todos para o bom funcionamento da forma social moderna. Ao contrário das comunidades nas quais predominaria a solidariedade mecânica, a coesão social não poderia mais ser garantida por meio da homogeneidade entre crenças, costumes, tradições e valores sociais. Pelo contrário, a coesão social e o comportamento dos indivíduos passariam a ser regidos por normas e regras jurídicas, as quais estabeleceriam direitos e deveres para os membros da sociedade orgânica. Essas regras normativas conscientemente postas teriam a função de evitar a chamada *anomia*, ou seja, problemas sociais causados por um embate social resultante da diversidade de crenças e valores.

A *anomia* não seria a ausência de normas e sim um desarranjo social, uma espécie de incompatibilidade entre determinados padrões pessoais ou grupais e padrões sociais mais amplos. As regras sociais e valores sociais os quais guiam as condutas individuais se tornariam incertos ou incoerentes fazendo com que os indivíduos não saibam que tipo de condutas seguir enfraquecendo, dessa forma, a sua integração e, por consequência, a organização social. Numa sociedade *anômica*, faltaria uma regulamentação durante certo tempo, dificultando saber “o que é possível e o que não é, o que é justo e o que é injusto, quais são as reivindicações e esperanças legítimas, quais são aquelas que ultrapassam a medida” (DURKHEIM, 1960. p. 280)

Todavia, como já foi dito, a consciência e os interesses pessoais não deixariam de existir numa sociedade orgânica para Durkheim. Pelo contrário, o indivíduo ganharia mais autonomia em relação aos valores sociais, assim como poderia ser observado um recrudescimento em sua consciência individual. Ou seja, diferentemente do que pensa Pinker, comparar uma sociedade a um organismo não é, necessariamente, dizer que os membros da mesma sejam apenas autômatos obedecendo a imperativos sociais. Pode ser simplesmente, como queria Durkheim, que se esteja dizendo que as sociedades organizam-se em decorrência das diferentes funções exercidas por seus grupos ou indivíduos e que tais funções diferenciadas tornam tais grupos e indivíduos interdependentes ao ponto do funcionamento da sociedade depender da boa coesão, integração e até mesmo da subordinação dos interesses pessoais a objetivos sociais mais amplos por parte de seus indivíduos.

1.4 – A LEITURA DE STEVEN PINKER A RESPEITO DA ANTROPOLOGIA SOCIAL

Segundo Steven Pinker, uma das ciências humanas a qual estaria marcada pela ingenuidade do mito do Modelo Padrão seria a antropologia moderna. Entre os alvos de Pinker encontra-se Alfred Kroeber (1876-1960), um dos mais importantes antropólogos sociais do século XX e aluno de um dos pais da antropologia norte americana, Franz Boas.

Pinker acusa Kroeber de ter cristalizado a ideia de que a cultura seria uma espécie de mente fora das mentes individuais sendo ela, a cultura, a responsável pelo pensamento e pelo sentir, como se fosse uma entidade com vida própria. Para o cientista cognitivo, Kroeber imaginava que crenças e desejos não estavam nas mentes individuais, mas nas culturas ou nas sociedades. Pinker nos informa que, para Kroeber, a sociedade seria um organismo coeso e seus membros meras partes com importância quase nula quando comparados à grande e independente entidade sociocultural. Indivíduos seriam apenas "constituintes de um superorganismo maior" (PINKER, 2004. p. 389). Segundo Pinker

"A doutrina do superorganismo causou um impacto sobre a vida moderna que se estende muito além dos escritos dos cientistas sociais. Ela fundamenta a tendência de reificar a "sociedade" como um agente moral que pode ser culpado por pecados como se fosse uma pessoa. Norteia a chamada *identity politics*, na qual direitos civis e prerrogativas políticas são concedidos a grupos e não a indivíduos. E, como veremos em capítulos posteriores, ela definiu algumas das grandes divisões entre importantes sistemas políticos no século XX." (Pinker, 2004. p. 49)

Para Pinker, Kroeber não só teria negado "que o comportamento social pudesse ser *explicado* [Grifo meu] por propriedades inatas da mente" ele também teria negado "que pudesse ser explicado por quaisquer propriedades da mente" e que, em decorrência disso, para Kroeber, uma cultura é *superorgância*, ela "flutua em seu próprio universo, livre da carne e do sangue dos homens e mulheres reais" (PINKER, 2004. p. 46).

É claro que Pinker comete um erro aqui ao imaginar que, de uma questão epistemológica relacionada ao que seria necessário para se explicar algo, segue-se uma questão ontológica, a qual diz respeito sobre o que algo é ou deixa de ser. E essa percepção do que seria ontológico e o que seria epistemológico é importante para entender que o *superorgânico* de Kroeber não veria a sociedade ontologicamente como um organismo ou um superorganismo. Para o antropólogo norte americano, a questão organicista seria antes metodológica.

Apesar de parecer que Pinker comete alguns equívocos em relação à sua leitura de

Alfred Krober, o cientista cognitivo imagina que esse autor teve grande impacto no desenvolvimento do mito da *tabula rasa* dentro da antropologia moderna bem como outros discípulos de Franz Boas:

"A palavra cultura outrora se referia a nobilitados gêneros de entretenimento, como poesia, ópera e balé. O outro sentido bem conhecido - "a totalidade de padrões de comportamento socialmente transmitidos, artes, crenças, instituições e todos os outros produtos do trabalho e pensamento humano" - só tem um século. Essa mudança idiomática é apenas um dos legados do pai da antropologia moderna, Franz Boas (1858-1942)" (PINKER, 2004. p. 44)

Para Pinker, as ideias de Boas e dos principais pensadores da psicologia teriam suas raízes nos filósofos empiristas do iluminismo, mais precisamente no idealismo de Berkley (1685-1753).

"Berkley formulou a teoria do idealismo, a concepção de que as ideias, e não os corpos ou outras porções de matéria, são os constituintes essenciais da realidade. [...] O idealismo permitiu a Boas assentar um novo alicerce intelectual para o igualitarismo. As diferenças entre raças humanas e grupos étnicos, ele propôs, não provinham da constituição física, e sim da *cultura*, um sistema de ideias e valores disseminado pela língua e por outras formas de comportamento social. As pessoas diferem porque suas culturas diferem. De fato, é assim que deveríamos nos referir a elas: a cultura esquimó ou a cultura judaica e não a raça esquimó ou a raça judaica. A ideia de que as mentes são moldadas pela cultura servia de baluarte contra o racismo e era a teoria que se deveria preferir por razões morais." (PINKER, 2004. p. 44)

Segundo Pinker, apesar de toda a ênfase "que deu à cultura, Boas não era um relativista que acreditava que todas as culturas eram equivalentes, nem um empirista que acreditava na *tábula rasa*". Segundo Pinker, Boas acreditava que a cultura europeia era superior às outras, mas dizia que todos os povos eram capazes de alcançá-la. Boas, de acordo com o estudioso da mente, não "negava que devia existir uma natureza humana universal ou que poderia haver diferenças entre as pessoas de um mesmo grupo étnico. O que importava para ele era a ideia de que todos os grupos étnicos são dotados das mesmas capacidades mentais básicas. Boas estava certo quanto a isso, e hoje essa ideia é aceita por praticamente todos os acadêmicos e cientistas" (PINKER, 2004. p 45)

A despeito de ser inconsistente dizer que Boas se baseava no empirismo de Berkley e depois afirmar que ele não era um empirista, e escrever que, para Boas, a ideia

de que as mentes são moldadas pela cultura e depois dizer que ele não acreditava numa *tábula rasa*, Pinker estava certo em relação a dizer que Boas não acreditava que a mente seria uma lousa em branco. Todavia, quando passa a se referir a alguns alunos de Boas, como Alfred Kroeber, o cientista cognitivo pode ter se equivocado em relação à questão da relação entre as estruturas mentais e a cultura. Segundo Pinker, os "discípulos de Boas asseveraram que não só as diferenças entre grupos étnicos deviam ser explicadas com base na cultura, mas que todos os aspectos da existência humana deviam ser explicados com base na cultura" além disso "Boas favorecia as explicações sociais a menos que fossem refutadas, mas seu aluno, *Albert Kroeber* [Grifo meu] as privilegiava independentemente da comprovação." (PINKER, 2004. p 46)

Na verdade, segundo Pinker, a antropologia, em sua totalidade, teria se entregado ao mito da *tábula rasa* porque os alunos de Boas não teriam escutado o criador da matéria, visto que Franz Boas não seria um representante desse *mito*. Pinker, na tentativa de deixar claro ao leitor o quanto a influência dos alunos de Boas foi perniciososa aos estudos culturais do século XX, cita outro estudante do antropólogo, Robert Lowie, (1883-1957), o qual nos informa que "Os princípios da psicologia são tão incapazes de explicar os fenômenos da cultura quanto a gravitação de explicar os estilos arquitetônicos." (LOWIE apud PINKER, 2004. p. 49). E para arrematar sua ideia de que a *tábula rasa* seria o princípio norteador de toda a Antropologia Social, Pinker cita outro antropólogo, Leslie White.

"Em vez de considerar o indivíduo a Primeira Causa, a força motora, o iniciador e determinante do processo cultural, agora o vemos como uma parte componente, de fato uma parte minúscula e relativamente insignificante, de um vasto sistema sociocultural que abrange inúmeros indivíduos em qualquer momento e se estende também pelo passado remoto [...] Para fins de interpretação científica, o processo cultural pode ser considerado uma coisa *sui generis* a cultura é *explicável* com base na cultura [Grifo meu]." (WHITE apud PINKER, 2004. p. 49)

Infelizmente Pinker, ao citar White na sua ânsia de homogeneizar as ideias de todos os antropólogos, não imagina que esse autor era um anti-boasiano e foi, inclusive criticado por Lowie em seu artigo "Evolution in Cultural Anthropology: A Reply to Leslie White", o qual chamou o trabalho de White de "uma miscelânea de ideias metafísicas imaturas" (LOWIE, [1946] 2009. p. 223).

Como disse anteriormente, a questão do superorgânico de Kroeber parece ser antes metodológica do que ontológica. Já para White o problema da não redução dos elementos culturais aos elementos individuais de uma sociedade seria ontológica além de

metodológica. Dessa forma, deve-se conceder a Pinker certa razão quando cita o nome de White como uma espécie de defensor da *tábula rasa* – ao menos em relação à divisão entre uma base material e uma estrutura cultural –, pois, o conflito de White com os antropólogos de seu tempo, como os alunos de Boas, se deu exatamente sobre a questão da separação entre biologia e cultura.

White entendia que o mundo realmente se divide entre os níveis físico, biológico e cultural. Tal divisão refletiria uma divisão ontológica no universo e, por isso, deveria ser levada em conta no nível da metodologia dos estudos culturais. Ao contrário de Kroeber, a delimitação do objeto da antropologia, segundo White, não diria respeito apenas ao nível cognitivo do estudioso da cultura, mas reconheceria delimitações realmente existentes no que diz respeito ao mundo. Por essa razão, a divisão entre ciências da cultura e da sociedade e ciências biológicas não se dava em decorrência dos métodos, mas sim por conta da própria natureza do objeto de estudo. O biólogo, segundo White, deveria estudar os fenômenos que, ontologicamente, diriam respeito à biologia enquanto o antropólogo fenômenos que, na realidade do mundo, diriam respeito ao nível da cultura.

Os aspectos da cultura seriam epifenômenos de uma base material, mas não poderia ser reduzida a essa base. A cultura teria, para White, uma vida e dinâmica próprias, desfrutando de autonomia em relação à base biológica e física do mundo. (BARRET, 1989. p. 1). Contudo, para ele, a cultura se dividia em três níveis: tecnológico, social-organizacional e ideológico com cada nível se sustentando no anterior e interagindo com este - apesar do nível tecnológico ser o principal, visto que o homem "como uma espécie animal, e conseqüentemente a cultura como um todo, é dependente dos meios de ajustamento materiais e mecânicos ao meio natural." (WHITE, 1949. p. 364) Para White, a tecnologia seria a maneira pela qual os homens utilizariam suas técnicas para resolverem seus problemas de sobrevivência. A técnica humana capturaria e usaria energia, e, quanto mais eficientemente o homem conseguir levar a cabo esse processo de captura e uso de energia, mais avançada se tornaria sua sociedade.

“Os sistemas ideológicos ou filosóficos são o produto da organização de crenças nas quais a experiência humana encontra sua interpretação. Mas a experiência e, em consequência, as interpretações são profundamente condicionadas pelas tecnologias. A cada tipo de tecnologia corresponde um tipo de filosofia. A interpretação de um sistema de experiência do qual um soco é um traço característico refletirá necessariamente esse tipo de experiência. Não seria impróprio falar em um tipo de filosofia *coup de poing* bem como de uma tecnologia *coup de poing*. Um determinado tipo de tecnologia encontra expressão na filosofia do totemismo, outro tipo na

astrologia ou na mecânica quântica. (WHITE apud SAHLIN, 2003. P. 106-107)

Como evolucionista, White imaginava que o nível evolutivo de uma sociedade se daria em decorrência do quanto uma cultura poderia capturar e usar a energia, começando com a dos próprios músculos, passando em seguida para a energia dos animais, posteriormente à energia das plantas por meio da agricultura, em seguida a energia de recursos naturais como óleo, carvão, petróleo, gás, etc. para chegar, finalmente, à energia nuclear. Contudo, apesar da ênfase na maneira como os homens utilizariam suas técnicas para sobreviver como ponto mais essencial da cultura - ou seja, a parte mais importante da cultura seria aquela que diria respeito ao nível utilitário - segundo Sahlins, White insistia na singularidade do comportamento simbólico, o qual seria um sistema de significados não ligados à realidade física. Haveria, dessa forma, uma qualidade única no comportamento simbólico, quer dizer, um sistema de significados não dependente do mundo físico. A capacidade própria ao ser humano de atribuir significados poderia construir um mundo novo de “ideias e filosofias. Nesse mundo, a existência do homem é tão real quanto no mundo físico de seus sentidos. Em verdade, o homem sente que a qualidade essencial de sua existência consiste em ocupar esse mundo de símbolos e ideias” (WHITE apud SAHLINS, 2003. p. 107)

Pinker, então, estaria de certa forma correto se dissesse que White realiza uma separação entre os níveis da cultura e da biologia na própria realidade, o que, como veremos mais adiante, não é o caso de Kroeber e de muitos antropólogos sociais.

Para White, existiriam níveis de fenômenos diferentes e, assim como não seria possível reduzir os fenômenos da biologia aos princípios da física e os fenômenos psicológicos apenas aos princípios biológicos, na própria realidade os fenômenos culturais seriam irreduzíveis aos fenômenos biológicos ou físicos. A cultura para o autor operaria em outro nível quando comparada ao mundo físico. Para White, apesar de haver uma determinação do mundo das ideias pela produção tecnológica, o contrário também se daria, pois as ferramentas não seriam simples objetos materiais, mas também conceitos, cujo “significado e uso – como ocorre com todos os conceitos – são fixados, não por suas propriedades objetivas, mas pelo sistema de relações entre símbolos. (SAHLINS, 2003. p. 107)

Observo que, como nos debates acerca do reducionismo psiconeural há autores que defendem a impossibilidade de se reduzir fenômenos mentais a simples fenômenos biológicos, parece-me até justificável a concepção de White de que não seria possível reduzir o que é próprio da cultura ao nível da biologia ou da física, a despeito das estruturas sociais terem origem nas estruturas psicobiológicas dos membros de uma

sociedade.

Entretanto, defender que fenômenos culturais sejam, com relação à realidade, irreduzíveis a fenômenos biológicos, não necessariamente significa negar tendências naturais aos seres humanos. Na verdade, White, como a psicologia evolutiva de Pinker, frequentemente recorria a explicações em termos de auto-interesse individual, no qual indivíduos fariam escolhas e essas escolhas resultariam em fortes implicações socioculturais. (HATCH apud BARRET, 1989. p 1). Todavia, White não via essas escolhas feitas pelos indivíduos da mesma forma que os racionalistas das ciências econômicas e da antropologia do século XIX. As escolhas humanas não seriam feitas entre alternativas pesadas de maneira quase matemática pelas nossas mentes para que a melhor dentre todas as alternativas apresentadas seja a escolhida. White, apesar de defender que as ações humanas individuais têm grandes implicações sociais, defendia que “a cultura se interpõe entre ele [o ser humano] e o mundo externo, e toda a sua experiência dele é refratada por este meio através do qual ele passa” (WHITE apud BARRET, 1989. p. 6).

Alguns estudiosos como Hatch afirmam que há uma inconsistência entre a afirmação de White a respeito da importância das escolhas individuais feitas em nome do interesse próprio e um pretenso determinismo cultural do autor – assim como haveria uma inconsistência entre sua hipótese do mundo simbólico ser derivado da realidade material e tecnológica da sociedade, mas, ao mesmo tempo, desfrutar de autonomia em relação a esse nível inferior. Penso que não haveria uma inconsistência em relação a sua defesa do ser humano como um ser guiado por determinadas tendências, como o auto-interesse, e a sua hipótese de como o ser humano se relacionaria com sua cultura. Dizer que entre as pessoas e o mundo a sua volta há uma rede de símbolos culturais não é negar que existam interesses ou tendências pessoais e sim constatar que esses interesses e tendências, assim como a maneira pela qual a experiência pessoal é organizada, passa por um filtro cultural. Por isso as escolhas humanas não poderiam ser pensadas como funcionando quase matematicamente, pois elas seriam filtradas pela cultura. Na verdade, White em diversas ocasiões defendia que a cultura era um instrumento utilitário para garantir a sobrevivência humana, o que casaria perfeitamente com a ideia de indivíduos auto-interessados. A cultura nascia do meio material, mas não poderia ser reduzida a ele. Contudo, segundo White, entre “o homem e a natureza interpunha-se o véu da cultura, e ele nada poderia enxergar a não ser através desse véu” (WHITE apud SAHLINS, 2003. p. 109).

Além disso, ter origem não necessariamente significa que poderíamos dar explicações psicológicas ao que pertenceria a um nível de complexidade mais elevado

com uma dinâmica própria, assim como não se poderia entender um camundongo analisando suas moléculas de carbono. Afinal, parece-me que as complexas associações humanas seriam simbólicas e não genéticas, logo, as dinâmicas próprias do mundo cultural não poderiam ser explicadas pelo nível genético. E aqui entra Alfred Kroeber (e não Albert Kroeber como indica erroneamente Steven Pinker).

Da mesma forma que para Pinker os genes têm suas necessidades as quais, apesar de ser sua origem, não se confundem com as necessidades dos indivíduos conscientes, a sociedade teria as suas próprias necessidades de acordo com Kroeber – ao menos num nível metafórico. Ele não negaria a individualidade ou o indivíduo, como quer Steven Pinker, apenas não estava interessado em estudar fenômenos do nível das mentes individuais. O organicismo de Kroeber parece-me ser epistemológico e estaria relacionado a níveis de análise da realidade - e aqui está a questão que parece escapar a Pinker. Existe uma diferença entre construções de modelos e as próprias propriedades intrínsecas a um sistema sociocultural. Para Kroeber, o nível de análise das consciências individuais seria diferente do nível de análise das sociedades e culturas ;

"As descobertas da Biologia no que respeita à hereditariedade, tanto física como mental, podem, pois, de fato devem, ser aceitas sem reserva. Mas que por isso a civilização possa ser compreendida pela análise psicológica, ou explicada pelas observações ou experimentos sobre a hereditariedade, ou, [...], que o destino das nações possa ser predito por meio da análise da constituição orgânica de seus membros, isso supõe que a sociedade é mera coleção de indivíduos; que a civilização é apenas um agregado de atividades psíquicas e não também uma entidade que as transcende, em suma, que o social pode resolver-se completamente no mental como se acredita resolver-se esse no físico. " (KROEBER. [1927] p. 263)

Kroeber tampouco negava a importância da hereditariedade como imagina Pinker ao citar uma frase do autor: “Não se pode admitir que a hereditariedade tenha tido algum papel na história” (KROEBER apud PINKER, 2004. p. 46).

Alfred Kroeber apenas afirmava que há aspectos da vida humana que não podem ser explicados por aquilo que é herdado dos progenitores. O progresso da civilização, a evolução social, "não está necessariamente ligado aos agentes hereditários" (KROEBER. [1927] p. 236), pois os mesmos não poderiam manter "uma só partícula da civilização, que é a coisa especificamente humana" (KROEBER. [1927] p. 247). Dizer que a hereditariedade opera nos domínios do corpo e da mente é muito diferente de se aceitar que ela seria a mola da civilização, pois todos “sabem que nascemos com certos poderes e adquirimos outros. Não é preciso argumentar para provar que algumas coisas de nossas vidas e constituição provêm da natureza pela hereditariedade, e que outras coisas nos

chegam através de outros agentes com os quais a hereditariedade nada tem que ver." (KROEBER, p. [1927] 234)

O professor da Universidade do Colorado, John P. Jackson Jr., nos informa que apesar dos psicólogos evolutivos clamarem uma hostilidade de Kroeber ao darwinismo e à biologia, o antropólogo, na verdade, foi um convicto defensor de Darwin e nunca deu as costas ao mesmo ou o viu como uma ameaça à autonomia da antropologia cultural em sua busca de dar à disciplina um objeto próprio. Kroeber aceitava que os seres humanos eram produtos da seleção natural e que possuíam propriedades psicológicas universais. Segundo Jackson, Kroeber, “fala não de “módulos mentais, mas em vez disso em “instintos” e “tendências da mente humana, todavia, Kroeber acreditava nos próprios universais psicológicos negados a ele pelos psicólogos evolutivos” (JACKSON JR, 2010 p. 136)

Kroeber estava preocupado em fazer da antropologia um campo de estudos independente, principalmente da biologia, pois, apesar de Pinker acusar os sociólogos e antropólogos de negligenciar as descobertas das ciências biológicas, devemos lembrar que a sociologia e a antropologia nasceram com fortes vínculos com a biologia. Como nos diz Marilena Chauí, o inventor do termo Sociologia, Augusto Comte (1798-1857), ao propor a física social, a dividiu em dinâmica e estática. Essa divisão inspirou-se na Biologia: "a sociedade é concebida como um organismo, e a estática seria o estudo da organização das partes (à maneira da Anatomia), enquanto a dinâmica estudaria as funções dessas partes ou o seu funcionamento (à maneira da Fisiologia). A sociedade, assim, seria um dado natural, isso é, um organismo coletivo, e a Sociologia, a teoria desse organismo." (CHAUÍ, 2013. p. 15).

Outro exemplo da biologização da Sociologia e da Antropologia, pode ser dado por Westermarck (1862-1939), conhecido pelo chamado efeito Westermarck, do qual Pinker tem conhecimento:

"O antropólogo oitocentista Edward Westermarck conjecturou que crescer em grande intimidade com outra pessoa nos primeiros anos de vida é a informação principal que o cérebro usa para classificar a pessoa na categoria irmão. Analogamente, quando um adulto cria uma cirnaça, deve percebê-la como "filho" ou "filha", e ela deve perceber o adulto como "mãe" ou "pai". As classificações, assim, negam o desejo sexual" (PINKER, 1998. p. 481)

Pinker utiliza-se do efeito Westermarck para explicar o porquê da proibição do

incesto ser universal. Seria uma forma que a evolução humana encontrou para evitar problemas congênitos causados pelas relações consanguíneas. Ou seja, Pinker tem conhecimento de antropólogos os quais dialogavam com a ideia de instintos e inatismo. Na realidade, Westermarck até mesmo "encarava o casamento como um instinto humano formado pela seleção natural" (CARLSON, 1996. p. 63). O problema de encarar uma instituição cultural como o casamento como um instinto é o mesmo que Pinker enfrenta ao naturalizar diversas manifestações socioculturais. No caso de tornar o casamento um instinto, ignora-se a diversidade de compreensões culturais quanto ao que seria 'casamento'.

Discussões a respeito do lugar dos instintos e de uma psicologia nascida de processos biológicos encontravam-se em ebulição no começo do século XX e Kroeber, assim como havia feito seu mestre Franz Boas, tentava afastar a Antropologia de qualquer influência eugenista. Pinker, na verdade, reconhece essa contribuição positiva do chamado Modelo Padrão: a de ter combatido as teorias racistas do começo do século XX (PINKER, 2004. p. 44). Todavia, o cientista cognitivo dá a entender que a Antropologia da época fazia uso de má biologia, ou seja, da eugenia. Todavia, hoje os estudiosos das humanidades poderiam e deveriam utilizar-se da biologia hodierna – de preferência aquela que centra a unidade de seleção nos genes e vê os seres humanos como indivíduos auto-interessados -, pois esta estaria expurgada de qualquer rastro de eugenia. (PINKER, 2004. p. 168) Na verdade, seria melhor ainda, segundo o cientista cognitivo, se as teorias sociais fossem reduzidas à biologia, desde que tal reducionismo fosse um *reduccionismo bom* – ou seja, que um campo do conhecimento não seja reduzido a outro, mas que diferentes campos do conhecimento sejam conectados ou unificados. Todavia, parece-me que o que Pinker tenta fazer ao longo de suas obras é exatamente tentar substituir os estudos culturais pela pura genética comportamental.

Além disso, devemos lembrar que diversos tópicos relacionados à teoria evolutiva ainda são extremamente problemáticos, como a questão sobre qual seria a unidade de seleção natural – ou seja, qual entidade biológica teria sua frequência aumentada em decorrência dos processos seletivos: os organismos; aquilo que se situa acima deles, como, por exemplo, o grupo; o que se situa no nível abaixo, como o genoma ou os genes individuais; ou o processo de seleção natural seria multinível, como hoje defende o sociobiólogo E.O. Wilson? Pinker defende que seria o gene a unidade de seleção e que os antropólogos, psicólogos e sociólogos deveriam não apenas aceitar essa ideia, mas utilizarem-se da mesma em seus trabalhos para o bem de suas disciplinas.

Voltando a Kroeber, como dito anteriormente, ele não negava a existência de uma psicologia universal entre os seres humanos e tampouco a ideia de hereditariedade, tal

como Pinker afirma. Apenas defendia que elas eram irrelevantes para os estudos antropológicos. Ou seja, ontologicamente, há instintos, tendências e disposições inatas na estrutura mental humana, mas, epistemologicamente, os estudos psicológicos e biológicos não fazem adições significativas aos métodos da Antropologia. Entre outros motivos, estaria a questão da cultura ser "outra evolução, distinta da evolução da vida orgânica, na qual a modificação por uso é permanente e a transmissão de características adquiridas existe" (KROBER, 1916. p. 21). Kroeber, apesar de aceitar as ideias de Darwin de maneira geral, criticava o fato do naturalista ainda se apegar à transmissão pelo uso e desuso de Lamarck no que diz respeito à evolução biológica. Em razão disso, ele dizia que, por conta da evolução cultural aceitar a transmissão do que foi adquirido ao longo da vida dos indivíduos, ela não poderia ser entendida da mesma forma que o processo de evolução biológica.

Nesse ponto, ele compreendeu, ao contrário de Steven Pinker, que a teoria evolutiva trata do estudo de processos e não de produtos como se quer na chamada engenharia reversa da Psicologia Evolutiva (BULLER, 2005. 428). Na verdade, Pinker, ao tratar o cérebro como algo rígido, comete, em relação à biologia, o mesmo erro que muitos estudiosos de ciências humanas (EAGLETON, 2003. p. 136): ele parece tratar a natureza como inerte e imóvel. Apesar de dizer que a mente é o produto de um processo de mudança lenta e gradual, a seleção natural, ele, em realidade, imagina que as características do cérebro humano estejam para sempre fixadas, até que nossa espécie seja extinta. O fato de imaginar que houve pouco tempo desde que o ser humano surgiu – quatrocentas gerações desde o fim do Pleistoceno - para que possa ter existido qualquer mudança significativa na estrutura mental humana não faz sentido, pois parece entender que o cérebro foi criado a partir do nada e que fazê-lo novamente demandaria um longo período de tempo.

Todavia, a evolução dos seres humanos agiu sobre estruturas já existentes em nossos antepassados e não é possível saber quanto tempo o processo de modificação de estruturas levaria. Só sabemos que esse processo não para, ou seja, não chega à um produto e termina como se esse fosse o final. "A evolução psicológica humana é dirigida em grande medida pela sua vida social, as mudanças profundas na vida social humana ao longo dos milênios passados asseguradamente conduz a contínua evolução nos traços psicológicos humanos. Em resumo, populações humanas tem evoluído desde o Pleistoceno e vão continuar a evoluir. Isso significa que qualquer universal psicológico que possamos descobrir – se é que exista algum para descobrir – são temporariamente contingentes. [...] qualquer universal psicológico que possamos descobrir no presente não caracterizaria o *Homo sapien* por si, mas caracterizaria apenas nossa espécie num

momento particular do tempo evolutivo.” (BULLER, 2005. p. 477).

Além disso, como nos diz Buller, a questão, “é não se houve tempo o suficiente desde o Pleistoceno para as populações humanas desenvolverem mentes que são adaptadas ao ambiente do século vinte e um. A questão, em vez disso, é se houve tempo o suficiente para *modificações* sobre quaisquer adaptações psicológicos que os humanos do Pleistoceno possuíam” (BULLER, 2005 .p. 111). Todavia, estudos mostram que a evolução pode ocorrer muito mais rapidamente do que presume Steven Pinker e a psicologia evolutiva (BULLER, 2005. p. 111). Ademais, Pinker nunca deixa claro qual seria o tempo necessário para as mutações acumuladas ao longo do tempo permitirem que novas características e funções mentais pudessem surgir.

Também Pinker - assim como a disciplina da qual é um representante, a psicologia evolutiva - imagina que, do conhecimento dos problemas enfrentados pelos nossos ancestrais, pode-se deduzir a maneira pela qual eles resolviam esse problema. A questão é que provavelmente isso não é possível. De fato, é provável que nem mesmo possamos ter certeza de quais seriam os problemas que os nossos antepassados enfrentaram. Na verdade, Pinker e os psicólogos evolutivos parecem criar um Pleistoceno mítico e imutável criando:

“um mito de origem segundo o qual as capacidades mentais humanas e a psicologia relacionada aos gêneros vieram a existir e foram sempre fixadas naquilo que eles chamam “ambiente de adaptação evolucionista”. Este ambiente é tido como a savana africana durante o Pleistoceno e inclui famílias coletoras-caçadoras conforme o velho estereótipo “Homem, o Caçador” (ou seja: os homens saem à caça enquanto as mulheres ficam no lar tomando conta das crianças). Diz-se que, neste contexto, “mecanismos” psicológicos específicos – para tudo, desde a aquisição da linguagem até o nosso amor por comidas gordurosas – evoluíram através de seleção natural e sexual.” (MCKINNON, 2002 .p. 56)

E Susan Mckinon também nos chama a atenção de que entre os diversos problemas enfrentados por Pinker e os psicólogos evolucionários com suas conjecturas sobre as origens evolucionários de nossas características mentais, duas questões se destacariam de forma decisiva:

“uma é a notável vagueza sobre o tempo, lugar e circunstâncias do ambiente da adaptação evolucionária; e uma igualmente notável especificidade da natureza das relações sociais nesse hipotético tempo e espaço. Dada a importância colocada nesse “ambiente de adaptação evolucionário” original, é surpreendente que suas características específicas são raramente

descritas ou analisadas.” (MCKINNON, 2005. p.137)

A despeito desses problemas enfrentados por Pinker, parece-me que, para ele, nós deveríamos olhar a cultura como biológica, porque é isso que ela realmente seria. Ela só seria possível por conta de mecanismos biológicos adaptativos que possibilitariam sua existência. A cultura de certa forma poderia ser identificada com esses mecanismos adaptativos, pois ela seria um fenótipo, o qual expressaria um genótipo que carregaria informações resultantes de um processo de adaptação ocorrido no Pleistoceno. Dessa forma, Pinker defende que qualquer explicação de um fenômeno social ou cultural precisa invocar capacidades biológicas.

Para ele, apesar de nossas ações parecerem ser guiadas por determinadas razões aparentes, as quais ele chama de causas próximas, elas, na realidade, seriam guiadas por causas últimas inconscientes, as quais se baseariam num "fundamento lógico adaptativo que levou a causa próxima a evoluir, como a necessidade de nutrição e reprodução que nos dá os impulsos de fome e desejo sexual" (PINKER, 2004. p. 85). Ou seja, fenotipicamente, as pessoas podem fazer sexo por várias razões, mas em "última análise as pessoas anseiam por sexo para reproduzir-se" (PINKER, 2005. p. 85), pois é isso que está gravado em seus genótipos. Com essa distinção, entre causa última e causa próxima, comportamento genotipicamente motivado e fenotipicamente motivado, Pinker parece conseguir acomodar qualquer fenômeno social ao seu esquema de psicologia moldada no Pleistoceno.

Para o cientista cognitivo, a cultura seria uma questão de escolha e preferências pessoais como as exercidas por um comprador no Mercado. Os mecanismos de preferência e escolha seriam naturalizados e completamente não-conscientes, mas seriam os guias das vidas dos indivíduos. Em vez de serem transmitidos culturalmente, sua transmissão se daria de forma genética, pois inatos e herdados. Donald Symons, de quem Pinker utiliza a obra *The Evolution of Human Sexuality* (1979) para afirmar que "em todas as sociedades o sexo tipicamente é concebido como um serviço ou favor feminino" (PINKER, 2004. p. 165), nos diz que "É portanto possível afirmar que os mecanismos especializados que determinam as preferências de um parceiro passaram a existir nas psiques humanas e que os genes dessas preferências passaram a existir em reservas genéticas humanas" (SYMONS apud MCKINNON, 2001. p. 68)

Sendo assim, a cultura se reduziria a uma questão de preferências e escolhas ou de meios para se atingir fins utilitários. E para se tratar a cultura cientificamente, suas causas deveriam poder ser estudadas pelas ciências naturais e essas causas deveriam ser buscadas na psicologia e as dessa na biologia, mais precisamente no ambiente adaptativo

no qual as estruturas do cérebro humano teriam surgido. Mas se as causas da cultura deveriam ser buscadas, segundo Pinker, na biologia, por que não continuar o movimento de regressão? Por que não buscar na química ou na física? Ou quem sabe no início do cosmos?⁶ Kroeber estava ciente desse problema de regressão que poderia ser infinita. Ele imaginava que o esquema de explicar um evento fazendo referência a um evento prévio poderia resultar num problema para quem estuda algo tão múltiplo quanto as manifestações culturais humanas. Esse esquema explicativo poderia ter sua cadeia causal estendida para trás indeterminadamente e, além disso, haveria múltiplas causas para um traço cultural e seria inviável dar preferência a uma em relação às outras – ou seja, aqui temos o problema segundo o qual causas diferentes podem dar origem a um efeito e múltiplos efeitos podem resultar da mesma causa.

Para Kroeber, compreender os padrões culturais e não a origem da cultura era o objetivo da Antropologia. E para atingir esse objetivo, o antropólogo, apesar de poder aceitar que as expressões culturais são, ontologicamente, embasadas por mecanismos psicológicos, ele deveria, epistemologicamente, agir como se tais mecanismos não existissem. Assim como o material indeterminado que constitui a natureza dos indivíduos para Durkheim, o Superorganismo de Kroeber seria antes uma entidade metodológica do que real.

Assim como físicos tomam como existentes entidades teóricas que não existem na realidade, como movimentos em superfícies ideais, sem fricção, os sociólogos também realizam construções teóricas as quais podem auxiliá-los em seus estudos. Ou seja, nos diferentes tipos de organicismo social a impossibilidade de redução poderia ser entendida ontológica ou epistemologicamente e em ambas seus princípios não poderiam ser reduzidos a princípios de níveis inferiores. Mas em um essa irreduzibilidade é entendida como real e no outro apenas como uma construção teórica.

Kroeber também frustra o desejo de Pinker de reduzir as manifestações culturais a capacidades psicológicas ou tendências. O antropólogo, ao observar as análises presentes em diferentes estudos a respeito da origem de um fenômeno social específico, perceberá que cada um indica uma causa psicológica diferente ao fenômeno e, por conta disso, ele não poderá dizer que uma dessas tendências é a tendência que causa tal manifestação cultural. Ao discutir a busca das origens da mitologia analisando estudos rivais, Kroeber nos diz que

⁶ Pinker está ciente desse problema e deixa isso claro quando tenta diferenciar um reducionismo voraz de um reducionismo bom. Segundo Pinker: “o reducionismo ruim consiste em tentar explicar um fenômeno com base em seus elementos constituintes menores ou mais simples” (PINKER, 2004. p. 105). Ou seja, Pinker está ciente de que níveis de análise diferentes são exigidos dependendo do objeto de estudo. Mas, apesar disso, ele, efetivamente, tenta reduzir a cultura ao nível biológico.

"É portanto claro que para cada uma dessas teorias há realmente uma tendência no homem primitivo a qual influencia seus mitos. Esta multiplicidade de tendências ou forças causativas necessariamente refuta qualquer explicação que usa ou permite apenas um deles. Tal tem sido todas as explicações dos mitos. Dessa forma, para quando mais de uma tendência ou causa é admitida, nós podemos ter muitas tentativas de sugestões, mas não mais apenas uma explicação positiva. O caso é análogo a aquele na arte, e não pede correção detalhada. Pode-se dizer, em resumo, que todas as explicações de mitos consistem da ignorância de todas as eterno e indestrutíveis tendências no homem com a exceção de uma a qual é isolada e elevada como a única causa do mito. Que tais explicações, por mais claras e impressionantes que sejam, não podem ser verdade é óbvio. Portanto, nós concluímos que todas as procuras por origens na antropologia só levam a resultados falsos. As tendências das quais falamos são as raízes de todos os fenômenos antropológicos." (KROEBER, [1901] 2013. .p. 33)

Tendências psicológicas universais, apesar de estarem nas raízes dos fenômenos antropológicos, não deveriam ser objeto de estudo da Antropologia e sim da Psicologia. A razão defendida por Kroeber é que enquanto os mecanismos psicológicos estavam fixados, as manifestações culturais, objetos da Antropologia, que esses mecanismos inatos produzem são infinitamente variáveis. Os estudos antropológicos deveriam se importar com o que as mentes humanas produziram e não com os mecanismos dessas mentes. Esses deveriam ficar a cargo da Psicologia ou até mesmo da Biologia.

E parece que, epistemologicamente, não há necessidade alguma de apelar a mecanismos biológicos resultado de seleção no Pleistoceno para explicar os fenômenos ou fatos sociais. Um exemplo pode ser encontrado no próprio texto de Steven Pinker e por isso eu gostaria de fazer outra pequena digressão em relação à apresentação das ideias de Kroeber. Quando o autor vai falar sobre a questão da moralidade no Ocidente moderno e a sua ideia de que o livre mercado e o Estado Leviatã teriam permitido à sociedade ocidental ser menos violenta do que outros tipos de sociedade, o cientista cognitivo apela sempre a questões culturais que ele imagina serem próprias ao Ocidente, onde, segundo ele, "a rejeição de alguns tipos de violência [...] deriva [...] de não se conceber o ato violento como uma opção válida de forma alguma. O ato não é considerado e rejeitado; é inimaginável ou ridículo." (PINKER, 2013. p. 834).

A tese de Pinker, chamada sem rodeios de *Paz Capitalista*, é a ideia de que o Ocidente experimentou cinco grandes processos históricos os quais permitiram que os ocidentais levassem o mundo a uma espécie de paz perpétua após a queda da URSS – com exceção dos habitantes de regiões de conflito no Oriente Médio, o qual seria um

local onde o que ele chama de *bons anjos de nossa natureza* - dispositivos psicológicos que podem despertar sob certas condições e refrear, até certa medida, nossa natureza bélica e auto-interessada - não puderam se desenvolver (PINKER, 2013. p. 493)

Segundo o cientista cognitivo, esses processos históricos seriam:

1) A ascensão de estados centralizados com o monopólio do uso da força os quais podiam, por meio da violência, impor a “um agressor um curso grande o bastante para cancelar seus ganhos”. Funcionando como uma terceira parte desinteressada num conflito de interesses, o Estado permitira a diminuição da violência entre os membros da sociedade civil.⁷

2) O desenvolvimento do livre comércio. De acordo com Pinker, segundo “a Paz Capitalista, é a abertura econômica a maior responsável pela pacificação. [...] O capitalismo pertence a uma economia que funciona por meio de contratos voluntários entre os cidadãos e não através do comando e controle governamental”, existiria então “um claro efeito pacificador em variáveis capitalistas como o comércio internacional e a abertura à economia global” (PINKER, 2003. p. 397-398). Segundo Pinker, a teoria da paz capitalista seria embasada pela *teoria do comércio gentil*, a qual teria por base a ideia de que numa relação de competição dentro de um mercado de preços, a vinculação trazida pela obrigação dos contratos evitaria a desumanização do outro visto que, se uma parte deve algo a outra ou tem algo que pode comercializar com a outra parte, ambas possuem mais valor estando vivas do que mortas uma a outra. Apesar do profundo cinismo da ideia de que só podemos valorizar pessoas fora de nosso círculo consanguíneo se essas tiverem algo que nos interessa para, dessa forma, não nos ter serventia estando mortas, Pinker entende que o *comércio gentil* “é uma forma de altruísmo recíproco que

⁷ Claro que a visão de Pinker de um Estado neutro e desinteressado, o qual funcionaria apenas como um juiz num conflito entre indivíduos expressando suas vontades por meio da defesa de seus interesses pessoais, e que deveria se limitar à função de garantidor de direitos liberais e usuário da força em conflitos internos ao território é visto por muitos autores como uma ficção ideológica. Por exemplo, para Marx, o Estado moderno jamais será neutro, embora tente se apresentar como tal com a finalidade de se legitimar entre os membros de uma nação. No contexto capitalista, “o Estado será burguês, pois vincula-se à classe dominante, e a ideologia dessa classe é reproduzida com a finalidade de garantir maior exploração dos trabalhadores, submetendo-os a situações de repressão e opressão” (MAAMARI, 2014 .p. 72). De acordo com Marx e Engels “a burguesia, a partir do estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou enfim, de modo exclusivo, o poder político do Estado representativo moderno. O Estado moderno não passa de um comitê administrativo dos negócios da classe burguesa em seu conjunto” (MARX; ENGELS, [1848] 2001 .p. 53). Apesar de concordar com Robert Kurz sobre esse aspecto voluntarista da burguesia em relação ao Estado fazer parte do pensamento do Marx que o sociólogo alemão chama de *Marx exotérico* (KURZ, 1998) em contraposição ao *Marx esotérico*, o qual via o Estado moderno como uma manifestação da chamada *forma mercadoria* e, por essa razão, suas estruturas formais e de dominação seriam as mesmas não importando quem estivesse ao controle das mesmas, ou seja, não importando seu conteúdo de classe, imagino que o Estado do sistema da mercadoria nunca poderá ser realmente neutro e apresentar-se apenas como um juiz sem interesses perante a sociedade como querem os liberais.

oferece benefícios de soma positiva para ambas as partes e dá a cada uma um interesse egoísta no bem-estar da outra.” (PINKER, 2013. p. 393). O comércio recompensaria a empatia, visto que o “bom negociante precisa manter os clientes satisfeitos ou um concorrente os roubará, e quanto mais clientes ele atrair, mais rico ficará” (PINKER, 2013. p. 126)⁸

8 Para chegar a essa conclusão, Pinker apresenta ao leitor uma fábula de como a sociedade capitalista teria emergido da dissolução da sociedade feudal. Entre os elementos dessa fábula, está a ideia de trocas voluntária e jogo de soma positiva (onde os dois lados ganham). Para Pinker, fazendo alusão a Norbert Elias, “em fins da Idade Média as pessoas começaram a se desvincilhar da estagnação tecnológica e econômica” (PINKER, 2013. p. 126). Somada à monopolização da violência pelo Estado, o “crescimento das guildas e burocracias, a substituição do escambo pelo dinheiro, o desenvolvimento tecnológico, a intensificação do comércio, as crescentes redes de dependência entre indivíduos distantes, tudo isso encaixou-se em um todo orgânico.” (PINKER, 2013. p. 127) “Tais avanços incentivaram a divisão do trabalho, aumentaram os excedentes e lubrificaram a máquina das trocas. A vida apresentou às pessoas mais jogos de soma positiva e reduziu a atratividade do saque de soma zero. Para aproveitar as oportunidades, as pessoas tiveram de planejar o futuro, controlar seus impulsos, entender as perspectivas dos outros e exercitar as demais habilidades sociais e cognitivas necessárias para prosperar nas redes sociais.” (PINKER, 2013.p. 126). Basicamente, o que Pinker diz é que o processo de ascensão da sociedade do mercado deu-se de forma pacífica. As pessoas, por conta do desenvolvimento tecnológico e processos de centralização estatal, teriam se dado conta, de uma maneira quase mágica, de que seria muito melhor realizar trocas voluntárias de soma positiva. Pinker apresenta-nos uma leitura caricatural da sociedade feudal, como um período de caos, trevas, violência desenfreada, falta de maneiras, etc .sem relativizar ou contextualizar coisa alguma e sem perceber que essa visão do feudalismo é considerada ultrapassada (para mais detalhes ver: BASCHET, Jerome. *A Civilização Feudal: do Ano Mil à Colonização da América*. São Paulo: Editora Globo). Ademais, sua versão de como teria ocorrido a ascensão da sociedade baseada na produção de mercadorias esconde toda a violência, exploração, genocídios, racismo, sexismo, machismo e expropriações contra os pobres que estiveram na base da formação da sociedade do Capital. Há fartos estudos sobre esse período, com destaque para as pesquisas de Karl Marx sobre o que ele chamou de *acumulação primitiva do capital* a qual se desenvolveu a partir de dois pressupostos: um foi a concentração de grande massa de recursos (dinheiro, ouro, prata, terras, meios de produção) nas mãos de um pequeno número de proprietários; outro a formação de um grande contingente de indivíduos despossuídos de bens e obrigados a vender sua força de trabalho aos senhores de terra e donos de manufaturas. Historicamente, isso foi possível graças às riquezas acumuladas pelos negociantes europeus com o tráfico de escravos africanos, o saque colonial (metais preciosos) e a apropriação privada das terras comunais dos camponeses, o protecionismo às manufaturas nacionais e o confisco e venda a baixo preço das terras da Igreja por governos burgueses. (AZEVEDO, 2008 .p. 124-125). Além disso “Não foram os pacíficos comerciantes das antigas rotas mercantis – de onde nasceu a burguesia moderna que, finalmente, herdou o absolutismo – que formaram o húmus social do "empresariado" moderno, mas sim os *condottieri* das ordas mercenárias da protomodernidade, os administradores do trabalho e das cadeias, os arrendatários do direito de coleta de impostos, os feitores de escravos e os agiotas. As revoluções burguesas do século XVIII e XIX não têm nenhuma relação com a emancipação; elas apenas reorganizaram as relações de poder internamente ao sistema de coerção criado, separaram as instituições da sociedade do trabalho dos interesses dinásticos ultrapassados e impulsionaram a sua objetivação e despersonalização. Foi a gloriosa Revolução Francesa que declarou com pathos específico o dever ao trabalho e introduziu, numa "lei de eliminação da mendicância", novas prisões de trabalho.” (KRISIS, 1999 .p. 31). Pinker também denuncia as torpezas que teriam sido cometidas em nome da religião, como as torturas da Inquisição e a caça às bruxas. Todavia, o que o autor não nos diz, é que a Inquisição Ibérica, a, de longe, mais terrível de todas, teve grande relação com o desenvolvimento da competição comercial na península, pois, o fato “de terem sido as corporações profissionais as primeiras instituições a adotar os estatutos de pureza de sangue [em relação a judeus e muçulmanos] mostra claramente que se tratava de um problema social, mesmo que tivesse envolvimento religioso.” (NOVINSKY, 2012. p. 33). Ademais, a Inquisição teve grande importância na centralização estatal, tão elogiada por Pinker, de forma que “a Inquisição respondeu a imperativos políticos”

O livre comércio também teria permitido, segundo Pinker, o aumento no autocontrole individual necessário ao que ele chama de processo pacificador levado a cabo pelo sistema capitalista. Segundo ele, a oportunidade de cooperação econômica, que “objetivamente inclina os pagamentos de modo que uma recompensa adiada, em particular uma prevenção da violência impulsiva, torna-se compensadora a longo prazo” (PINKER, 2013. p. 814). Esse tipo de pensamento, o qual coloca um aumento do autocontrole ligado ao deixar de ganhar hoje para ganhar mais amanhã como um fenômeno do capitalismo, se assemelha muito ao que pensava Weber, para quem “de nada adiantaria recorrer a um suposto “impulso de aquisição” (Erwerbstrieb) para explicar o Capitalismo, uma vez que Capitalismo teria mais a ver com “domesticação”, uma vez que exige muito mais dos atores a ação estratégica (isto é, deixar de ganhar no momento, para poder ganhar mais, mais tarde” (SOARES, 2009 .p. 117). Todavia, para Pinker, o quanto de autocontrole, e, por conseguinte, de sucesso financeiro dentro do capitalismo, uma pessoa poderia conseguir desenvolver teria relação com sua hereditariedade, ou seja, com seus genes, e com um ambiente que permitiria ou não que seus módulos de autocontrole se desenvolvessem, já que, pensando economicamente, uma pessoa só se inclinaria a arriscar suas economias se tivesse garantias de que um estado policial punitivo possa garantir a estabilidade do ambiente social. A violência levada a cabo por uma entidade abstrata chamada Estado seria uma das causas da diminuição das taxas de violência no Ocidente e, além disso, o *Processo Civilizador* teria possibilitado “um fluxo de normas e maneiras das classes altas para as baixas”. A fineza no trato da alta aristocracia e da grande burguesia teria permitido ao homem comum desenvolver seu autocontrole segundo o cientista cognitivo.⁹

(NOVINSKY, 2012, p. 37). Contudo, tem-se de reconhecer que Pinker tem noção de que o Estado Moderno nasceu como um aparelho de guerra: “A consolidação das unidades políticas foi um processo natural de aglomeração no qual um chefe militar moderadamente poderoso engoliu seus vizinhos e se tornou ainda mais poderoso. Mas o processo foi acelerado pelo que os historiadores chamam de revolução militar: o advento das armas de fogo, dos exércitos permanentes e de outras tecnologias de guerra caras que só podiam ser sustentadas por uma vasta burocracia e uma ampla base de renda.” (PINKER, 2013. p. 122). Essa necessidade de renda para as armas de fogo e defesas por esse Estado centralizado exigiu que os tributos deixassem de ser pagos em espécie e comesçassem a ser pagos em dinheiro. Esse foi o início do processo do dinheiro que faz mais dinheiro que é a base do capitalismo.

9 Infelizmente parece que Pinker tenta justificar a violência estatal contra os mais pobres, principalmente quando elogia o encarceramento em massa ocorrido a partir da década de 90 nos EUA, quando o Estado de Bem Estar se tornou Estado Policial. (PINKER, 2013. p. 176). Pinker, ao elogiar o desenvolvimento do autocontrole por conta da sociedade de mercado – que ele enxerga ter sido possível em razão de um mecanismo neurológico, o qual precisou ser ativado pelas relações de troca capitalistas, que se diferencia quantitativamente de pessoa para pessoa por conta de sua hereditariedade – não diferencia um autocontrole necessário a nossa vida social, ou seja, um autocontrole relacionado à autonomia e ao respeito ao próximo, de uma outra forma de autocontrole utilitário, ligado ao disciplinamento coercitivo e necessário à produção fabril e ao modo de sociabilidade de base mercantil. Há uma vasta literatura mostrando a relação entre sistema de

3) A feminização, ou seja, um maior respeito aos valores femininos. Segundo Pinker, uma sociedade na qual prevalecem os valores masculinos teria uma tendência muito maior à violência, pois os homens são naturalmente competitivos e bélicos. Logo, quando valores ligados à mulher passam a se tornar importantes, a sociedade torna-se menos violenta. Apesar da aparência tolerante e até mesmo feminista dessa ideia, ela esconde um machismo que se mostra estrutural à sociedade do Capital, o qual vê a mulher como um ser moldado para as tarefas da maternidade, cuidado e amor, ou seja, tarefas da esfera privada da reprodução, enquanto a esfera pública da produção e do mercado caberia ao homem. Todavia, já pode-se observar que a própria ideia do que seria feminino depende da cultura na qual o autor se insere. Logo, é lícito perguntar: aos valores femininos de que sociedade Pinker recorre na construção de sua teoria sobre uma pretensa pacificação mundial capitaneada pelo mundo ocidental?

4) A escada rolante da razão, quer dizer, o desenvolvimento da razão abstrata por meio da necessidade trazida pela vida moderna com sua tecnologia e exigência de maior racionalização dos indivíduos em relação aos seus negócios. Isso possibilitou às pessoas a saírem de seu ponto de vista paroquial em nome de “elevar-se a um ponto de vista olímpico, super-racional e considerar como equivalentes os interesses próprios e os das outras pessoas”. (PINKER, 2013. p. 918) Pinker, apesar de defender que a mente humana está cristalizada desde a idade da pedra, acredita ser possível um maior desenvolvimento da abstração intelectual porque a mente é um sistema mecânico combinatorial infinito. Apesar de imaginar que ele tem certa razão aqui, o fato de não levar em conta os problemas trazidos pela racionalização instrumental moderna enfraquece sua posição.¹⁰

disciplinamento produtivo e sistema penitenciário punitivo. As casas de trabalho do começo da modernidade até o final do século XVIII tinham a função de disciplinar os camponeses expulsos de suas terras e dos artesãos despojados de seus instrumentos de produção para o trabalho na fábrica. Conforme as habilidades pessoais dos trabalhadores foi se tornando cada vez menos importante para a movimentação do sistema produtivo, ou seja, conforme o trabalhador foi se tornando um apêndice da máquina, seu corpo e seu espírito precisaram ser modelados pelo disciplinamento. Para um estudo mais aprofundado a respeito desse tema, recomendo a leitura de (MELOSSI D; PAVARANI M. *Cárcere e Fábrica*. Rio de Janeiro: Revan. 2010). Além disso, apesar de atribuir à religião, sem observar as estruturas econômicas e sociais, as piores violências durante a vigência das sociedades pré-capitalistas, a noção de individualidade que Pinker enxerga no moderno sistema de mercadorias, teve uma origem também ligada ao desenvolvimento da religiosidade moderna. “Lutero, na verdade, venceu a servidão pela devoção, porque a substituiu pela servidão à convicção. Ele despedaçou a fé na autoridade, restaurando a autoridade da fé. Ele libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade a interioridade do homem. Ele desvinculou o corpo das correntes, acorrentando o coração (...). Não se trata mais da luta do laico contra o padre, ou seja, qualquer coisa de externo, mas sim contra o seu próprio padre interior, contra a sua natureza curial. (MARX, 1950, p. 404 apud MELOSSI, 2006, p. 52)

10 O filósofo Franklin Leopoldo e Silva chama-nos a atenção no que diz respeito de uma exaltação da racionalidade moderna sem a devida crítica “A segurança que a mediação do método racional proporciona diante de um mundo desencantado provoca também a confiança ilimitada no instrumento de dominação. E esta confiança deve ser proporcional à ameaça latente de retorno do encantamento reprimido - ou do terror

5) Finalmente, temos o que Pinker chama de círculo expandido. Essa seria a ideia de que a massificação das publicações literárias e, posteriormente, outras formas de comunicação de massa possibilitaram às pessoas a tomarem conhecimento das dores e misérias de pessoas em lugares distantes. Esse fato teria permitido uma expansão do círculo de simpatia dos indivíduos, antes restrito às famílias, clãs ou aldeias, convidando-os a assumir outros pontos de vista. (PINKER, 2013. p. 917). Novamente imagino que Pinker possui certa razão aqui, mas a falta de uma visão crítica a respeito da massificação e mercantilização da cultura e do nascimento da indústria cultural faz com que a tese do autor perca força em outro ponto.

Enfim, após a apresentação do que teria motivado uma pretensa pacificação do mundo segundo Pinker - uma pacificação baseada principalmente na ideia de que homens que comercializam não guerreiam e capitaneada principalmente pela hegemonia dos Estados Unidos -, podemos nos perguntar: o autor canadense precisaria trazer à baila mecanismos psíquicos inatos e petrificados desde o Pleistoceno para explicar essa sua ideia de um mundo praticamente em paz, se não fossem por alguns muçulmanos malucos (segundo ele)?

Ele não precisaria fazer qualquer referência a mecanismos adaptativos para chegar a essa conclusão - sendo ela correta ou não, o que não está em causa aqui. Até mesmo quando mecanismos inatos, como a pretensa propensão dos homens à violência, poderiam ser interessantes como entidades explicativas, eles não teriam, na realidade, verdadeira serventia metodológica nessa questão específica a respeito de processos históricos pacificadores. O autor recorre à ideia de valores femininos e masculinos como inatamente “instalados” nas mentes humanas. Contudo, penso eu que, metodologicamente, pressupor pretensos valores femininos como valores puramente culturais poderia fornecer o embasamento que Pinker precisa para defender sua tese nesse caso. Ademais, lembremos da Navalha de Occam: “quando duas teorias concorrentes

de que o conhecimento nos livrou. É precisamente esta confiança na razão e no seu progresso ilimitado que enfraquece a visão crítica da racionalidade como prática humana e socialmente determinada. A razão torna-se absoluta e este caráter se exprime justamente através do seu aspecto mais eficaz: a instrumentalização. E por isto se pode dizer que a submissão incondicionada à razão não se distingue, estruturalmente e no plano da motivação profunda, de uma recaída na mitologia. Somente assim se explica que o mesmo instrumento sirva à crítica e à dominação totalitária, à liberdade e à servidão voluntária. Esta simetria entre razão e mito tem algo de aterrorizante: ela significa que a organização racional da ciência, da produção, da sociedade pode conviver perfeitamente com mecanismos de Psicologia coletiva que integrem a alienação e a barbárie como bens. O nazismo mostrou que isto não é apenas uma conjectura. Se considerarmos a vinculação, suficientemente evidente, entre os processos de desautonomização individual e de dissolução ética na esfera da sociabilidade, teremos uma visão razoavelmente nítida do elemento autofágico inscrito no processo civilizatório: a ambivalência do terror como repressão e proteção.” (SILVA, 1997. p. 33)

podem ser ambas adequadas para explicar um dado fenômeno, deve-se preferir a mais simples” (FEARN, 2004 .p. 60). Quer dizer, se um fenômeno pode ser explicado de duas formas, é melhor escolher a mais simples, com menos entidades.

Isso significa que, se um fenômeno pode ser explicado, por um lado, apelando-se a princípios histórico culturais e, por outro, apelando-se a princípios inatos e histórico culturais, é melhor ficar com a explicação mais simples, ou seja, com a que se limita a utilizar-se de explicações histórico culturais.

Além disso, é claro que apelar a mecanismos psicológicos ou biológicos para se explicar fenômenos sociais pode, como Kroeber bem demonstrou, nos levar a uma regressão infinita. Podemos, sem problemas, apelar a causas culturais para explicar um fenômeno cultural – nesse caso, o da pretensa maior rejeição por parte de sociedades ocidentais modernas à violência defendido por Pinker: poderíamos levantar hipóteses como a diminuição da desigualdade, fortalecimento das instituições democráticas, melhora do padrão de vida em geral, etc., mas sem precisar apelar a mecanismos psicológicos que nasceram e se desenvolveram no Pleistoceno.

Pinker, para provar a existência de mecanismos psicológicos inatos vindos do Pleistoceno, que estariam na base dos diversos fenômenos culturais humanos, como a sua defesa de que algumas sociedades possuem uma cultura menos violenta do que outras - mesmo que sua ideia de violência seja estreita e resume-se a agressões físicas diretas e homicídios sem se importar com as violências estruturais nascidas das formas pelas quais as sociedades se organizam - faz diversas menções a experimentos psicológicos os quais confirmariam as previsões feitas pela psicologia evolutiva. Contudo, podemos questionar quais pessoas participaram desses experimentos, de onde vieram, a que grupo social pertencem. Pinker, com o objetivo de defender que a Psicologia Evolutiva é capaz de fazer previsões a respeito de comportamentos, constantemente cita experimentos psicológicos feitos com grupos de pessoas, mas poucas vezes deixa claro quem são essas pessoas. Quando isso ocorre, geralmente ficamos sabendo que são estudantes universitários norte americanos - como quando diz, ao falar dos sentimentos naturais de sagrado e tabu que "O psicólogo Philip Tetlock fez aflorar a psicologia do sagrado e do tabu em estudantes de universidade americanas" (PINKER, 2004. p. 378) - ou norte americanos, os quais geralmente o autor não especifica de que grupos sociais ou regiões da América do Norte vieram.

Como Susan Mckinnon nos alerta, o material primário com o qual os psicólogos evolutivos fazem seus experimentos psicológicos vem da América do Norte e não de amostras diversificadas e aleatórias de norte americanos, mas de estudantes não diplomados de graduação. Steven Pinker mesmo chega a comentar que a amostragem

usual de conveniência são "algumas dezenas de estudantes de graduação que preenchem questionários para ganhar uns trocados" (PINKER, 2013. p. 852). É claro que há pesquisas feitas com outros grupos, mas geralmente são de pessoas vindas de outros estratos sociais entre os próprios norte americanos. Contudo, o problema é que esses grupos são frequentemente apresentados como representativos "da espécie humana" (MCKINNON, 2001. p. 70) de todas as culturas e tempos históricos.

Penso que mesmo se houvesse uma diversificação maior de grupos de voluntários desses experimentos, ainda assim seria problemático chegar a sentenças universais a respeito de mecanismos psicológicos que sempre estiveram presentes nos seres humanos em todos os contextos históricos e culturais utilizando-se para isso de observações feitas em grupos que já foram socializados por contextos históricos e culturais específicos. Podemos dizer que seria um caso do clássico problema da indução, no qual proposições universais precisam de observações infinitas. Contudo, esse problema torna-se ainda mais grave quando o assunto são seres com mentes conscientes. Dessa forma, a escolha de dados, ao se estudar o comportamento humano, pode universalizar valores e atributos os quais dizem respeito a um tipo específico de sociedade. No caso de Pinker, imagino que ele tenha universalizado características da sociedade norte americana contemporânea.

Além disso parece que Pinker não compreendeu que do fato de, epistemologicamente, os sociólogos não precisarem apelar a mecanismos psicológicos inatos em suas explicações, não significa que os mesmos não acreditem que eles existam de fato. E, mesmo que eles admitam que existam estruturas inatas na mente, seria um salto gigantesco afirmar que, da existência de características universais humanas, estas características seriam fruto da seleção natural. Quando fala sobre a antropologia, Pinker imagina que só exista etnografia, ou seja, a simples coleta de dados a respeito de diversos povos e se esquece da etnologia, a qual busca uma apreciação comparativa das diferentes culturas observando diferenças e semelhanças e até mesmo procurando pelas mesmas estruturas sociais e culturais. A universalidade da proibição do incesto defendida por Lévi-Strauss em "As Estruturas Elementares do Parentesco" (1949) é o exemplo de estudo mais conhecido da antropologia social a respeito de constância e regularidade entre diferentes culturas.¹¹ Todavia, do fato de existirem características culturais

11 Por falar em universalização do tabu de incesto, devemos lembrar que Pinker imagina haver tal tabu por conta de uma espécie de mecanismo de defesa contra problemas genéticos. "A repugnância pelo sexo com um irmão é tão intensa nos humanos e em outros vertebrados móveis de vida longa que é uma boa candidata a ser uma adaptação. A função seria evitar os custos da endogamia: a redução da aptidão da prole." (PINKER, 1998. p. 479). O sexo consanguíneo apresentaria riscos variáveis de acordo com a quantidade de genes divididos com os diferentes parentes. Os "acasalamentos diferentes no âmbito da família apresentam custos e benefícios diferentes, tanto para os participantes como para os circunstantes" (PINKER, 1998. p. 480). A mente humana possuiria algoritmos os quais definiriam *mãe, irmão, pai*, de

universais entre seres humanos, não significa que estas sejam fruto de módulos psicológicos universais moldados pela seleção natural. E, mesmo que sejam fruto de algum mecanismo psicológico, não significa que esse tenha sido moldado tornado imutável para todo o sempre pela seleção natural.

Todavia, para Pinker, não apenas os mecanismos responsáveis pelos comportamentos humanos teriam sido formados por meio de seleção no Pleistoceno respondendo a problemas adaptativos, mas também o sistema cognitivo em comum dividido por toda a humanidade. Este sistema cognitivo funcionaria por meio de processamento de conceitos, os quais, por sua vez, se baseariam num sistema categorial inato e dependeriam de módulos intuitivos formados a partir da mente de nossos ancestrais para serem construídos. Como nos diz Pinker, seria um erro imaginar que as palavras ouvidas seriam a fonte dos pensamentos abstratos (PINKER, 2004. p. 287) . Não seria a língua falada que esculpiria o mundo em categorias em nossa mente, logo, podemos deduzir para que o cientista cognitivo não seriam nossas relações sociais as

acordo com a combinação entre as informações existentes inatamente na mente a respeito de como o mundo funcionaria e aquelas provenientes dos sentidos resultando numa “hipótese inteligente” (PINKER, 1998. p. 481). Esse algoritmos seriam ativados por meio da criação em conjunto, pois, por terem supostamente se formado no Pleistoceno, quando se andavam em pequenos bandos, esses “algoritmos pressupõem um mundo no qual as crianças que são criadas juntas são irmãos biológicos e vice e versa” (PINKER, 998. p. 481) . Basicamente, Pinker imagina que, se alguém é criado como se fosse irmão ou filho consanguíneo de outro, isso enganaria o sistema, o qual pensaria se tratar de um parente de sangue. Contudo, existem diversas comunidades e sociedades nas quais os casamentos consanguíneos são permitidos e até estimulados mesmo sabendo-se se tratar de parentes de sangue (SAFFIOTI, 2004. p. 393). Além disso, Pinker parece imaginar que no Pleistoceno os arranjos familiares se dariam da mesma maneira que se dão nas sociedades ocidentais burguesas, baseadas na família nuclear biológica. Contudo, pensar que uma “ilusão de parentesco”, como ele diz, seria ativada pela criação próxima não explicaria muita coisa sobre as relações de parentesco e casamento. Susan Mckinnon nos chama a atenção para o fato de que a divisão entre quem pertenceria ao núcleo familiar e quem não faria parte do mesmo baseada em relações biológicas definidas por substâncias fisiológicas como genes e sangue teria uma origem sociocultural. A sociedade capitalista avançada teria desenvolvido a ideia de parentesco organizado pelos valores de relações biológicas, ou seja, relações de parentesco organizadas pela ideia de *ser*, enquanto em muitas comunidades e sociedades, elas se organizam pelo *fazer*, como o comer da mesma comida. Por exemplo, entre os habitantes de Langkawi na Malásia o mecanismo de criação de parentesco relaciona o parentesco com a alimentação, dessa forma aqueles que comem da mesma comida juntos em uma casa se tornam parentes (CARSTEN apud MCKINNON, 2005 .p. 53). Todavia uma sociabilidade ligada a uma concepção de expansão de parentesco é estranha a Pinker, o qual imagina que as ligações entre parentes privilegiariam a restrição (no caso, à família nuclear formada por pai, mãe e filhos biológicos). Contudo, como observa Mckinnon, regimes de restrição de parentesco organizados pelos valores de relação biológica, individualismo e acumulação capitalista emergiram “em circunstâncias históricas e culturais particulares e não são função de uma lógica genética universal e natural” (MCKINNON, 2005. p. 61). Nos Estados Unidos contemporâneo, o parentesco ligado ao sangue quase sempre sobrepõe o parentesco ligado a códigos de conduta, ligados a amor e cuidados. Contudo, existem casos, como nos relata Mckinnon citando os estudos de Judith Modell, de filhos adotivos que, ao procurarem e encontrarem os pais biológicos, não sentiram nenhum tipo de relação com os mesmos, com o inverso também observado, pois faltavam as emoções e experiências em comum. Ou seja, os tais algoritmos de parentesco não funcionaram mesmo depois dos filhos tomarem conhecimento de seus pais biológicos e vice e versa.

responsáveis pelas categorias por meio das quais nossos dados dos sentidos seriam organizados. Ou seja, não seria nosso ser social que determinaria nossa consciência. Podemos então a partir de agora analisar a questão da tábula rasa em outro pensador em quem Pinker coloca a culpa pela pretensa dominância da tábula rasa na academia de humanidades, Karl Marx.

1.5 – A LEITURA DE STEVEN PINKER SOBRE KARL MARX

Na obra *Tábula Rasa*, Steven Pinker tem como um de seus alvos o filósofo Karl Marx. Na obra *Os Anjos Bons da Nossa Natureza*, o cientista cognitivo nos transmite a ideia de que todas as desgraças do século XX foram, de certa forma, causadas por um simples pensador falecido no século XIX. Desde o Stalinismo, passando pelo nazismo, até outros movimentos políticos que Pinker enxerga como derivados do irracionalismo romântico. Todos teriam um pé nas ideias de Karl Marx. E essa influência negativa do filósofo alemão se deu por conta do fato do pensador ter se filiado a uma certa concepção da mente humana como tábula rasa e ter negado os valores do liberalismo clássico, o qual teria sido a marca do iluminismo – e Pinker nos dá a entender que o iluminismo foi um movimento homogêneo. Se Pinker não poupa críticas aos outros autores da tradição sociológica, em relação a Marx essas críticas assumem, praticamente, a forma de uma guerra santa visto que, para o autor canadense, a simples ideia do comunismo é perversa em si mesma por desrespeitar a própria natureza humana

Pinker nos diz que Karl Marx teria defendido que "a mente não possui estrutura inata; emerge dos processos dialéticos da história e da interação social" e que ela "consiste somente nas interações de grupos de pessoas com seus ambientes materiais em um período histórico, e muda constantemente à medida que as pessoas mudam seu ambiente e são simultaneamente mudadas por ele" (PINKER, 2004. p. 218). Para defender seu ponto, Pinker cita alguns trechos de Marx, principalmente o mais famoso deles no que diz respeito à ideia de natureza humana do pensador alemão:

"O modo de produção da vida material condiciona os processos da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina sua existência; ao contrário, sua existência social é que determina sua consciência." (MARX apud PINKER, 2004. p. 219).

Antes disso, Pinker apresenta uma ideia que não é incomum entre críticos de

Marx: a de que Marx nada teria feito senão uma espécie de adaptação da leitura cristã do mundo para o mundo material, laicizando-a. E faz isso comparando as pretensas ideias vindas da imagem que ele constrói de Marx com as ideias nazistas. Segundo ele, enquanto o marxismo¹² se baseava na tábula rasa, num determinismo social, o nazismo se baseava num determinismo pseudo-biológico. Contudo, Pinker informa ao leitor que os biólogos, ao menos os defensores do gene egoísta e outras teorias aceitas por ele, teriam aprendido sua lição e mudaram suas concepções acerca da biologia, não permitindo mais que a mesma seja contaminada por ideologias perniciosas ao contrário da sociologia, a qual ainda insistiria na tábula rasa que tanto sofrimento teria trazido aos que viveram nos regimes socialistas e que ainda poderia ser capaz de consequências desagradáveis.¹³ Pinker nos informa a respeito da relação nazismo e marxismo que:

“embora tanto a ideologia nazista como a marxista conduzissem à matança em escala industrial, *suas teorias biológicas e psicológicas eram opostas*. Os marxistas não tinham serventia para o conceito de raça, eram avessos à idéia de herança genética e hostis à própria idéia de uma natureza humana fundamentada na biologia. Marx e Engels não defenderam explicitamente a doutrina da tábula rasa em seus escritos, mas asseveraram que a natureza humana não tem propriedades permanentes. Ela consiste somente nas interações de grupos de pessoas com seus ambientes materiais em um período histórico, e muda constantemente à medida que as pessoas mudam seu ambiente e são simultaneamente mudadas por ele. Portanto, a mente não possui estrutura inata; emerge dos processos dialéticos da história e da interação social” (PINKER, 2004, p. 218)

Não irei levantar problemas sobre a quantidade de mortos e a razão para suas mortes no regime soviético ou maoísta e tampouco discutir as fontes utilizadas por Pinker

12 O termo marxismo aqui será empregado na forma que Pinker o entende: um conjunto de ideias homogêneas defendidas por todos os defensores do socialismo e do comunismo ao longo do século XX e que teriam sido aplicadas nos regimes stalinista, maoísta e em outros autoproclamados estados socialistas. Ou seja, para Pinker stalinismo, maoísmo e marxismo guardariam uma identidade quase perfeita.

13 Pinker, com o intuito de defender uma visão biologista do ser humano, nos informa acerca da chamada *falácia moralista* (PINKER, 2004, p. 228). Ela seria uma espécie de falácia de apelo a consequência, ou seja, a ideia de que não podemos decidir se uma proposição ou um conjunto de proposições são verdadeiras ou falsas por conta de suas consequências morais. Ou seja, não é porque se diz que um comportamento humano é considerado imoral que ele não exista e não seja natural. O argumento tem a forma (Se p, então q. q é indesejável. Logo, p é falso). Todavia, parece que Pinker não imagina que esse tipo de argumento também pode ser utilizado pelos defensores da tábula rasa, ou seja, as consequências morais não invalidariam factualmente a teoria da tábula rasa.

para chegar às suas conclusões sobre os mesmos ou se realmente existiram paralelos entre os regimes do socialismo real e o nazismo¹⁴, mas problematizarei a leitura apressada que o cientista cognitivo faz a respeito da mente humana para Marx. Ou seja, se seguidores do filósofo alemão ou até regimes que tenham sido construídos em torno de seu nome possam ter acreditado ou tentado colocar em prática a tábula rasa não está em causa aqui. Contudo, como Pinker trata o marxismo como um conjunto homogêneo de ideias e imagina que os seguidores de Marx partilhavam de suas ideias praticamente ao pé da letra, tratarei suas críticas ao socialismo real como críticas às próprias ideias de Marx, já que o cientista cognitivo segue por esse caminho.

No entanto, após chamar a atenção para o que não estará em causa aqui, devo também apontar que Marx é um autor o qual foi objeto de inúmeras interpretações conflitantes entre si. Algumas, possivelmente, se aproximavam mais de uma visão do mesmo como um defensor da teoria da mente como uma folha em branco. Por essa razão, deixo claro que minha discussão será baseada nas interpretações feitas pela chamada Crítica do Valor, a qual se baseia em autores como Robert Kurz, Isaak Rubin, Moishe Postone, Anselm Jappe, Alfred Sohn-Rethel, Roswitha Scholz, entre outros. Essa linha de interpretação foca-se na crítica de Marx às categorias do Capital e na sua existência como uma realidade tanto socialmente objetiva quanto subjetiva. Contudo, deixo claro que mesmo essa linha de interpretação da obra de Marx não é homogênea.

Pinker nos informa que, para Marx, a mente individual não mereceria qualquer atenção (PINKER, 2004. p. 219) e que os indivíduos seriam apenas apêndices automatizados de uma entidade maior com vontade própria chamada sociedade. As mentes individuais seriam componentes intercambiáveis de uma entidade superorgânica e por isso não haveria lugar para os direitos das pessoas individuais numa distopia marxista, pois o organismo social e não o indivíduo seria a unidade natural de saúde e bem-estar (PINKER, 2004. p. 222)

Baseando-se na tábula rasa, Marx teria defendido uma visão moralista da história,

14 Para novas pesquisas a respeito das perseguições políticas, prisões e quantidade e razões das mortes no regime soviético feitas após as aberturas dos arquivos do regime, recomendo a leitura da obra GETTY J. A; MANNING R. T. *Stalinist Terror: New Perspectives*. Cambridge University Press, 1993.. Para compreender a natureza do Socialismo Real, chamado por alguns de Capitalismo de Estado Ditatorial ou Ditadura de Modernização Recuperadora, recomendo a obra KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização*. São Paulo: Paz e Terra. 1997

na qual esta seria uma sucessão preordenada de conflitos entre grupos de pessoas e que a melhora da condição humana só pode provir da vitória de um grupo sobre os outros” (PINKER, 2004. p. 220). Haveria um grupo predestinado à vitória nesse conflito trans-histórico entre grupos, que Marx chamou de classes (e que os nazistas teriam chamado de raças): os proletários (para os nazistas, seria a raça ariana). A violência seria inevitável e benéfica tanto para o pensador alemão quanto para o regime nazista. Todavia, enquanto Marx teria visto nos burgueses o grupo social moralmente inferior e, portanto, digno de ser exterminado, para os nazistas seriam as raças não arianas. Entretanto “a ideologia da luta entre grupos desencadeia uma característica perversa da psicologia social humana: a tendência a dividir as pessoas em pertencentes ao grupo e não pertencentes ao grupo e a tratar os de fora como menos do que humanos.”¹⁵ (PINKER, 2004. p. 221). Para piorar a situação, segundo Pinker, uma sociedade guiada por uma teoria a qual não acredita na existência de talentos e impulsos inatos poderia levar à crença generalizada de que pessoas em melhor condição material seriam avaras e ladras, já que tal teoria não levaria em conta a relação entre esforço pessoal e inteligência no acúmulo de riquezas. (PINKER, 2004. p. 221)¹⁶

15 Pinker também critica as políticas de identidade levadas a cabo em universidades norte americanas, pois elas dividiriam o mundo entre os oprimidos e os opressores, criando conflitos sociais que poderiam ser evitados. Segundo ele, encorajar minorias a ver “toda sua experiência acadêmica da perspectiva de seu grupo e do modo como ele foi vitimado [acabam] implicitamente jogando um grupo contra o outro [e] podem fazer com que cada grupo gere estereótipos sobre o outro que são mais pejorativos do que os que se desenvolveriam em encontros pessoais” (PINKER, 2004. p. 286)

16 Claro que Pinker nunca relaciona o regime nazista à crise do capitalismo da década de 30 e tampouco diz qualquer coisa a respeito do apoio político e financeiro dos grandes industriais e banqueiros alemães - como Fritz Thyssen e Hjalmar Schacht, os quais exigiram de Hindenburg a nomeação de Hitler como chanceler- aos nazistas e suas políticas de extermínio da esquerda, de dissolução dos sindicatos e repressão a greves, entre outras medidas de coerção aos trabalhadores alemães. A ascensão do nazismo esteve apenas relacionada ao fato do povo alemão ter sido enganado por um homem psicologicamente problemático e seus asseclas, os quais se utilizaram de um discurso moralista para esse fim. Um discurso que fez mau uso do nome da biologia, inclusive, na visão de Pinker, defendendo uma perniciososa visão biológica segundo a qual “os grupos eram a unidade de seleção e a luta entre grupos era necessária para o vigor e a força da nação” (PINKER, 2004. p. 216). Ou seja, imagino que podemos inferir da visão construída por Pinker a respeito da biologia defendida pelos nazistas que se estes tivessem abraçado a ideia dos indivíduos como unidades de seleção (ou descoberto que na verdade os genes teriam ainda mais primazia) sendo as lutas travadas por eles com os grupos apenas servindo como instrumentos para suas finalidades (como os corpos seriam para os genes numa teoria ainda mais desenvolvida de acordo com Pinker), então a perniciosidade da ideologia nazista teria perdido força. Óbvio que alguém como Pinker, o qual não vê estruturas sociais como influência para as ações, ideias e práticas dos indivíduos, só pode defender que os conflitos resultariam exclusivamente de ações pessoais guiadas por vontades individuais. Dessa forma, a estrutura socioeconômica nunca seria responsável por quaisquer tipos de coerção ou violência, pois estas só podem se dar de forma direta com, como os liberais dizem, armas apontadas para cabeças. No máximo, as pessoas seriam enganadas por ideias prejudiciais de origem político-ideológica. Somente a política poderia ser

Essa interpretação segundo a qual Marx defenderia ser a história um processo necessário com modos de produção que se seguem respeitando uma espécie de necessidade realmente pode ser encontrada no autor. Essa ideia progressista e finalista em relação à história não foi inaugurada por Marx sendo desenvolvida por pensadores liberais anteriores. Ela, em Marx, não seria mais do que resultado daquilo que Robert Kurz chamou de *Marx Exotérico* (KURZ, 1998), um descendente e dissidente do liberalismo, que apenas desejava direitos de cidadania e um salário justo para os trabalhadores, o qual deveria estar de acordo com o que os mesmos produziam com seu trabalho.

Esse *Marx Exotérico* movia-se dentro das categorias do capitalismo, enxergando muitas delas como categorias positivas, ou seja, como realidades dadas e neutras, apenas confrontadas pelos sujeitos e não construídas por modos de sociabilidade específicos. Muitas interpretações de marxistas ao longo dos séculos XIX e XX ontologizaram, ou seja, transformaram em realidades sociais trans-históricas categorias existentes apenas dentro do capitalismo, como Trabalho Abstrato, Classe Social, Valor, Estado, Mercado, Dinheiro, Economia. É claro que em outros tipos de sociedade havia organização política, grupos sociais que entravam em conflito, algum tipo de permuta marginal à produção

totalitária, pois os homens no poder usariam da violência direta e de mentiras para atingir seus fins. A economia nunca seria totalitária nessa visão reducionista de luta entre vontades. Como Pinker deixa transparecer em sua obra, propositalmente ou não, totalitário só pode ser um Estado que segue políticas equivocadas. Essa visão não é estranha ao liberalismo e, como nos diz Robert Kurz, “Salta à vista que, nessa "teoria do totalitarismo", das duas esferas polares da sociedade moderna somente a esfera político-estatal é mencionada, enquanto a econômica permanece de todo ofuscada. Nesse sentido, só pode existir um Estado totalitário, mas aparentemente não uma economia totalitária, um modo de produção totalitário, um mercado totalitário. O axioma dessa consideração unilateral é que apenas o Estado e a política integram o âmbito social, enquanto a economia – como já postulavam, no século 18, os fisiocratas e Adam Smith – pertence supostamente à "natureza" e, com isso, cai fora da teoria social em sentido estrito. Ora, "leis naturais" não podem ser totalitárias nem ameaçar a liberdade; é preciso aceitá-las como ao tempo. Com esse truque grosseiro o liberalismo buscou desde o princípio tornar o centro econômico da modernidade inacessível à reflexão crítica, silenciando, ao mesmo tempo, o fato de que as ditaduras totalitárias do período entre guerras possuíam ao menos uma coisa em comum com a democracia: as formas econômicas do moderno sistema produtor de mercadorias. O conceito de totalidade é oriundo da filosofia do século 19. Em Hegel, sobretudo, ele se vincula à tentativa de subsumir o mundo num único "conceito total", concebendo-o, portanto, em sua plenitude. Não é difícil reconhecer o pano de fundo social desse pensamento no fato de o ser humano e a natureza deverem se submeter "totalmente" à máquina social capitalista, a fim de transformar idealmente cada átomo, cada idéia e cada sentimento em material do processo de valorização. Na verdade é a própria lógica econômica do capitalismo, portanto, que suscita a vocação totalitária; e, com a transfiguração ideológica dessa vocação em "lei natural", o liberalismo busca apenas camuflar seu próprio âmagô ditatorial. Dizia Henry Ford que os compradores de seu "Modelo T" poderiam adquiri-lo em qualquer cor que desejassem, contanto que ela fosse preta; do mesmo modo, o pluralismo liberal dá crédito a todas as idéias e a todos os objetos, desde que possam ser comercializados.” (KURZ, 1999)

natural, troca orgânica com a natureza, ou seja, relação produtiva, moeda, etc. A questão é que não tinham a mesma configuração e função que possuem dentro da sociedade do Capital. Por isso, a crítica do valor “formulada na Alemanha por Robert Kurz, *Krisis e Exit!*, faz uma distinção entre uma parte “exotérica” da obra de Marx – a teoria da luta de classes e da emancipação dos trabalhadores, que acabou por se tornar uma teoria para a modernização do capitalismo numa época em que este ainda se caracterizava por inúmeros traços pré-modernos – e uma parte “esotérica”, em que Marx analisou – especialmente nos primeiros capítulos do *Capital* – o núcleo mesmo da sociedade mercantil: a dupla natureza do trabalho e a representação de seu lado abstrato no valor e no dinheiro” (JAPPE, 2013 .p. 139-140).

Quer dizer, apesar de ser complicado atribuir mesmo ao *Marx Exotérico* uma visão da mente como uma tábula rasa, a acusação de que o mesmo fomentava uma visão moralista dos conflitos ao longo da história reduzindo todos ao conceito trans-histórico de *luta de classes* não é um erro de Pinker. Como o próprio Marx nos diz no *Manifesto Comunista* junto de seu amigo Engels, o qual nunca abandonou o exoterismo:

A história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes. Homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária, da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em luta. (MARX; ENGELS, 1996. p. 66)

Apesar de não prever um fim determinado para a história, já que a luta de classes poderia terminar numa transformação social completa ou na destruição das classes em luta, a ideia de que da antiguidade até os dias de hoje a luta - apesar de cada vez envolver menos classes em disputas, até ao ponto de chegarmos a só duas - acontece entre oprimidos e opressores por meio das relações diretas faz-se presente nesse *Marx Exotérico*, segundo o qual “em lugar da exploração velada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, cínica, direta e brutal.” (MARX; ENGELS, 1996. p. 67).

Nada mais equivocado, pois, como observa o *Marx Esotérico*, a sociedade

capitalista não é caracterizada por uma exploração aberta e direta, apesar de ser brutal. Essa visão sociologista de dominação e exploração direta de um grupo social por outro não se sustenta quando se compreende que a célula central da sociedade capitalista não é um grupo e que seu sujeito histórico não é uma classe. Na verdade, como nos diz Marx, a “célula econômica da sociedade burguesa é a forma mercadoria, que reveste o produto do trabalho, ou a forma valor assumida pela mercadoria” (MARX, 1998. p. 16) Essa entidade não diz respeito a uma mercadoria concreta, com qualidades tangíveis. Pelo contrário, ela é, como Marx deixa claro, uma forma. Uma entidade vazia de qualidades, mas “embora a mercadoria seja uma abstração fria, ela se alimenta, tal como um vampiro, de trabalho humano.” (STALLYBRASS, 2012.p. 39)

O capitalismo seria a sociedade mais abstrata que já existiu, uma sociedade na qual o puro número, as puras categorias conceituais consomem corpos humanos concretos assim como a própria natureza. Nessa sociedade na qual o material é destruído para que riqueza abstrata e imaterial seja acumulada, as mercadorias teriam duplo aspecto: de valor de uso e valor abstrato - sendo o valor de troca a manifestação fenomênica e superficial desse valor abstrato no mercado determinada pelas leis dessa instituição – a qual se torna uma esfera social autonomizada em relação à lógica das outras esferas sociais e o local de relacionamento privilegiado dentro da sociedade da mercadoria - como a concorrência e a oferta e procura. Como nos diz Marx “os valores-de-uso são, ao mesmo tempo, os veículos materiais do valor-de-troca” (MARX, 1998. p.58).

Basicamente, o que nos diz Marx, é que o concreto, o qualitativo, o tangível, tornar-se-ia, dentro da sociedade dominada pela produção de mercadorias, mero veículo para uma forma abstrata, para o valor monetário. Isso aconteceria com os objetos fabricados pelas pessoas - pois seriam produzidos exatamente para o mercado, para a troca e não para o consumo daquele que o produziu - e com o trabalho, o qual teria um lado concreto, qualitativo - que envolveria o tipo de trabalho feito, as habilidades necessárias para a execução do mesmo e o produto concreto produzido – e um lado abstrato – trabalho indiferente, trabalho desprovido de “qualidades diversas, um trabalho que se identifica efetivamente com o dispêndio puro e simples de energia do trabalhado” (KASHIURA JR; 2014. p. 199). Dessa forma, imaginar que o trabalho útil, produtor de

utilidade, de produtos concretos seria neutro, ou seja, trans-histórico¹⁷, configurar-se-ia um grave erro, pois, com a chamada subsunção real do trabalho ao capital, o trabalho concreto e os valores de uso das mercadorias produzidos pelos mesmos passam a ser meros veículos de uma substância abstrata – apesar de que o próprio valor de uso também torna-se abstrato, pois pouco importa qual o objetivo da mercadoria produzida, desde que tenha algum uso capaz de torná-la alienável (basicamente, pouco importa se se produz veneno ou biscoitos, desde que possa ser comercializado com sucesso).

Com uma “divisão do trabalho cada vez mais acentuada e com a redução do trabalhador a mero “apêndice da máquina”, a dimensão específica e concreta do trabalho produtor de valores de uso acaba sobrepujada por uma modalidade de trabalho efetivamente desprovida de qualidade diversas” (KASHIURA JR; 2014. p. 198). Com a divisão do trabalho e com o desenvolvimento técnico das máquinas e dos processos produtivos, o trabalhador passa a ser um prestador de trabalho genérico, indiferenciado, sem exigência de qualquer qualidade distinta.

O trabalhador é despojado de sua potência criativa e habilidades próprias, pois como simples apêndice da máquina, os poderes criativos e teleológicos - no sentido de se concretizar por meio da produção um projeto que já estava na mente – deixam de importar na produção e todos se tornam máquinas gastadoras de uma quantidade de energia num determinado período de tempo abstrato. São todos reduzidos à equivalência.

O tempo, que até o início do desenvolvimento do capitalismo, era tempo concreto, tempo qualitativo, definido por eventos concretos - como as estações do ano e comemorações religiosas - e atividades - como o plantar e colher, cortar a madeira e produzir a cadeira – foi substituído por um tempo abstrato, dividido em unidades constantes e homogêneas. Se antes as atividades produtivas se iniciavam ao nascer do Sol e iam até o meio do dia, ou, no máximo até o começo do anoitecer, com o desenvolvimento do tempo abstrato, o período no qual o trabalho passou a ser realizado perdeu importância. Antes do desenvolvimento da produção para o mercado como forma

¹⁷ Existe uma tradição marxista que imagina ser o trabalho uma categoria trans-histórica, ou seja, ele sempre existiu da mesma forma. Essa tradição não se mostra capaz de enxergar a especificidade do trabalho sob o capitalismo. A atividade produtiva, ou seja, o metabolismo do indivíduo humano com a natureza e a sua relação com seus congêneres para garantir sua sobrevivência são coisas das quais, obviamente, os seres humanos não podem abrir mão. Mas isso não significa que o trabalho sob o Capital seja apenas isso. Além disso, imaginar que os seres humanos se unem em sociedade apenas para facilitar as tarefas produtivas é uma concepção derivada do pensamento utilitário.

social totalizante, as unidades de tempo variavam e dependiam dos acontecimentos, ações ou ocorrências. Todavia, como nos informa Postone:

Por outro lado, o “tempo abstrato”, termo com que me refiro ao tempo uniforme, contínuo, homogêneo, “vazio”, é independente dos eventos. O conceito de tempo abstrato, que se tornou cada vez mais dominante na Europa ocidental entre os séculos XIV e XVII, foi expresso de forma mais enfática na formulação de Newton de “tempo absoluto, verdadeiro e matemático [que] flui de modo igual, sem relação a qualquer coisa externa”. O tempo abstrato é uma variável independente, que constitui um quadro independente dentro do qual ocorrem movimentos, eventos e ações. Esse tempo é dividido em unidades iguais, constantes e não qualitativas. (POSTONE, 2014 .p. 234-235)

E aqui está o ponto em que podemos começar a entender o que a teoria de Marx sobre a mercadoria tem a nos dizer a respeito da sua concepção de consciência. Como Pinker pontua, Marx nos informava que o ser social constituía a consciência dos indivíduos. Quando nos dizia isso, Marx não estava falando sobre tábulas rasas ou lousas em branco. Nem estava dizendo que a mente individual pouco importava – inclusive porque uma das preocupações do pensador alemão se relacionava ao impedimento que a sociedade do mercado impunha ao livre desenvolvimento dos indivíduos, homogeneizados como simples vendedores abstratos de força de trabalho movendo-se numa estrutura social na qual as relações sociais tomam a forma de relações objetivas vazias, pois se transmutam em mercadorias abstratas.

Quando Marx falava em ser constituído pelo ser social, ele se referia aos modos de sociabilidade, às mediações sociais constituídas pelas práticas, mas que, num movimento dialético, também constituíam tais práticas. E ao constituir as práticas, constituiriam a própria subjetividade dos indivíduos. O capitalismo seria caracterizado por possuir estruturas profundas e formas fenomênicas dessas estruturas, formas nas quais as estruturas aparecem aos sujeitos. Essas formas de aparência influenciariam o modo pelo qual os indivíduos se relacionariam com os outros indivíduos e com o mundo a sua volta.

As maneiras pelas quais se dariam tais relações - num movimento dialético com as práticas, crenças e valores das pessoas - seriam responsáveis, por sua vez, pela produção e reprodução das estruturas da própria realidade social, das formas de

consciência dos indivíduos e da maneira pela qual enxergariam a realidade. Destarte, formas de consciência, modos de sociabilidade em relação ao mundo e aos outros indivíduos e práticas sociais estariam imbricadas num movimento de produção e reprodução da vida material e simbólica. E como o capitalismo caracteriza-se por ser uma sociedade constituída por unidades contraditórias – as mercadorias como valor abstrato e concretude material, o trabalho como trabalho abstrato e trabalho concreto, a riqueza como riqueza material e riqueza monetária, tempo que é abstrato e concreto – as subjetividades que o mesmo constitui também se mostram contraditórias, permitindo a crítica de tal modo de sociabilidade por dentro dessas categorias.

As categorias da teoria crítica de Marx, quando interpretadas como formas estruturadas de prática que são determinações de “objetividade” e “subjetividade” sociais (e não como categorias apenas de objetividade social, muito menos como categorias econômicas), podem oferecer a base para uma teoria histórica da subjetividade. Nessa leitura, a análise do caráter dinâmico do capitalismo também é potencialmente uma análise das transformações históricas da subjetividade. Se, além disso, puder mostrar que as formas sociais que estruturam a sociedade capitalista são contraditórias, será possível tratar a consciência crítica e opositiva como sendo socialmente constituída. (POSTONE, 2014. p. 55)

Essas estruturas contraditórias capitalistas, apesar de fetichistas, não seriam extrínsecas aos sujeitos e nem ocultariam uma realidade verdadeira em oposição a uma falsa consciência. Pelo contrário, as estruturas apreendidas pelas categorias da crítica da modernidade capitalista realizada por Marx seriam constituintes dos sujeitos e das relações da sociedade da mercadoria. O capitalismo não é uma realidade que apenas aparenta estar invertida, ele é efetivamente uma realidade invertida, pois nele, o abstrato da mercadoria torna-se o “totem em torno do qual os habitantes da sociedade moderna organizam sua vida” (JAPPE, 2013 .p. 141). O mundo concreto torna-se mero veículo para o valor abstrato e é destruído para que esse possa crescer infinitamente – e aqui encontramos uma das contradições do sistema, pois enquanto o mundo material é finito, o valor abstrato pode se estender infinitamente. O finito, dessa forma, torna-se veículo e subordinado ao infinito. E isso é o fetiche de nossa sociedade, pois se o finito, o material, o concreto, aquilo que possui sentimentos e história, aquilo que é necessário à vida de

todos no planeta, fica no caminho do valor abstrato que quer se expandir e se tornar total, então o finito é subjugado ou destruído.

Fetichismo pois aquilo que foi criado pelas relações sociais humanas, pelas práticas das pessoas, objetifica-se e subordina seus criadores. A criatura se autonomiza e torna-se senhora do criador. Ou seja, formas de consciência são produzidas e reproduzidas pelas práticas sociais ao mesmo tempo que produzem essas práticas. Estrutura social, formas diárias de prática e pensamento se relacionam e se condicionam mutuamente. Podemos, com um exemplo simples, demonstrar essa relação: uma simples caneta é apenas um objeto de uso, com uma finalidade, a escrita. Todavia, por conta das práticas dentro de uma sociedade dominada pela forma mercadoria, ela, socialmente falando, não tem importância como objeto útil, mas sim como mercadoria, puro valor monetário abstrato.

Entretanto, nós, que participamos dessas práticas diárias envolvendo trocas de valores equivalentes e equiparações entre diferentes mercadorias, precisamos acreditar - precisamos de formas de crenças e valores, ou seja, formas de consciência - que simples objetos de uso possuem importância por conta de seu valor abstrato de troca. O valor é uma realidade social, pois não está nas moléculas materiais das mercadorias, ele existe apenas como relação social entre sujeitos que trocam. O valor torna-se nexos social entre proprietários privados de mercadorias quando a produção volta-se à produção de mercadorias.

Nessa produção de mercadorias, o trabalho abstrato produz valor e mais-valor abstratos através da energia gasta de maneira indiferenciada durante uma certa quantidade de unidades de tempo indiferenciadas pelos trabalhadores também indiferenciados. Esse valor produzido pela produção voltada ao fabrico de mercadorias, realiza-se na troca. Essa troca é caracterizada pela troca de valores abstratos equivalentes e só pode ser troca de equivalentes porque a indiferenciação abstrata marca a produção das mercadorias. “Evidentemente, toda sociedade deve organizar de alguma maneira sua produção material, seu “metabolismo com a natureza” (MARX), mas nas sociedades pré-capitalistas essa produção entrava em quadros sociais organizados de acordo com outros critérios que não eram os da troca de unidades de trabalho entre produtores formalmente independentes Eis a razão pela qual não havia nem o “trabalho” nem a “economia” no sentido moderno.” (JAPPE, 2013. p. 137). Como o princípio de equivalência não existia

socialmente falando, nas sociedades pré-capitalistas também não havia um direito desenvolvido.

O direito moderno se baseia numa figura chamada sujeito de direito. Esta figura é uma abstração que recobre qualquer que adentre a sociedade civil - a esfera da troca de mercadorias, da concorrência e da defesa dos interesses pessoais - indistintamente. Não importam as qualidades concretas das pessoas, elas são sujeitos abstratos portadores de direitos e deveres. Esses portadores de direitos e deveres, são portadores de direitos e deveres porque são sujeitos potencialmente proprietários. Mesmo que não tenham efetivamente propriedades, eles são, em potência, proprietários de mercadorias. Ou seja, somos todos iguais jurídica e formalmente porque todos podemos ser proprietários de mercadorias, mesmo que, em ato, alguns sejam proprietários da Microsoft enquanto outros sejam proprietários apenas de sua força de trabalho (que pode ou não encontrar compradores no mercado).

Não interessa a propriedade da qual se desfrute, a igualdade está colocada como existente mesmo que na vida concreta sejamos todos desiguais. A equivalência jurídica anda de mãos dadas com a equivalência mercantil, na qual apenas valores iguais podem ser trocados. Somos todos iguais porque podemos todos entrar em relações contratuais. Para que possamos ser todos considerados seres trocadores que se movimentam num mercado anônimo animados pelo auto-interesse, precisamos de formas de crenças. Formas de crenças, ou seja, de consciência social, que permitam que um pedaço de papel pintado totalmente inútil seja considerado como uma entidade portadora de valor monetário e possa ser trocado por um prato de comida, que sacia nossas necessidades biológicas, ou por um livro de ficção, que sacia nossas necessidades sociais.

Claro que, por debaixo desse reino da troca equivalente, da igualdade jurídica e dos contratos livres, ou seja, o mundo das trocas voluntárias, da liberdade da vontade e dos “contratos voluntários”, como nos diz Pinker (PINKER, 2013. p. 397) existe o reino do trabalho e da produção, e esse se mostra o reino da desigualdade, da submissão, da coerção e do arbítrio de quem se encontra na parte superior da hierarquia.

Contudo, o que nos interessa aqui é o fato do valor não ser apenas uma entidade econômica, mas sim uma forma de consciência. Como nos diz Anselm Jappe:

“O “valor” não se limita a uma esfera particular da vida social. Ele se constitui antes de tudo numa “forma a priori”, num sentido quase kantiano: numa sociedade mercantil, tudo o que existe é percebido apenas como quantidade de valor, logo, como quantidade de dinheiro. A transformação em valor se coloca como mediação universal entre o homem e o mundo; ainda em termos kantianos, o valor é o “princípio da síntese” da sociedade nele baseado. [...] O valor pode antes ser definido como uma “forma social total”, [...] A mesma lógica – que consiste, no plano mais geral, na subordinação da qualidade à quantidade e na indiferença da forma em relação ao conteúdo concreto – encontra-se em todos os planos da existência social, até nos recantos mais íntimos daqueles que vivem numa sociedade mercantil. A forma-mercadoria também é uma forma-pensamento, como demonstrou o filósofo alemão Alfred Sohn-Rethel (1899-1991). O pensamento abstrato e matemático, assim como a concepção abstrata de tempo, foi, a partir da Antiguidade, mas principalmente desde o fim da Idade Média, tanto uma consequência como um pressuposto para a economia monetária e mercantil, sem que se possa distinguir entre o que seria a “base” e o que seria a “superestrutura”” (JAPPE, 2013. p. 142-143)

Como Moishe Postone indicou, o desenvolvimento do tempo da física clássica teria dependido do desenvolvimento de uma visão de mundo a qual foi sendo formada por meio das novas formas de sociabilidade as quais foram surgindo por conta de novas práticas, as quais, por sua vez, precisavam de novas formas de pensamento para se concretizarem. O próprio desenvolvimento das bases científicas modernas parece ter sido possível por conta do desenvolvimento dessa forma de enxergar o mundo na qual o concreto se tornou um veículo para o abstrato. Para a ciência moderna, o mundo concreto seria apenas uma manifestação de uma estrutura formal e matemática. As qualidades seriam apenas a maneira pela qual a estrutura geométrica e aritmética do mundo apareceriam para nós.

Contudo, é possível que até mesmo as categorias filosóficas e as categorias kantianas, essenciais à modernidade científica, sejam tributárias da forma-valor e da abstração monetária. Tomemos como exemplo, as categorias de substância e acidente. Conceitualmente, a substância seria uma igualdade presente por debaixo de diversos acidentes. As propriedades qualitativas encobririam uma espécie de permanência abstrata. E essa seria a característica do dinheiro. O dinheiro é uma forma abstrata, a qual subsiste sob diversas concretudes. Ele não importa pela suas propriedades concretas, que pode ser um papel pintado ou uma moeda de níquel, e sim pela relação social que ele representa. Ele se materializa numa entidade com propriedades concretas e continua igual

não importando o estado qualitativo dessa entidade. Uma moeda de 1 real não passa a valer menos porque está desgastada, porque algumas propriedades qualitativas mudaram. Ele é uma igualdade, reflete a relação social que existe em diversas mercadorias, ou seja, o valor de troca. Os materiais empíricos seriam condutores da função abstrata, e nessa dualidade pode ser reconhecida a “relação entre substância e acidentes” (SOHN-RETHEL, 1978. p. 52).

Outras categorias como *maior que (>)*, *menor que (<)* ou *igual (=)* (SOHN-RETHEL, 1978. p. 47), *tempo e espaço abstratos*, *causalidade*, *atomicidade* e *movimento* também seriam tributárias do desenvolvimento das relações mercantis e da moeda. O valor de troca teria feito com que o homem enxergasse a natureza de uma nova forma em comparação a povos não mercantis. A forma categorial e geométrica de se ver o mundo teria se desenvolvido com o próprio desenvolvimento mercantil e as formas de sociabilidade a ele relacionadas. A ideia de equivalência também seria resultante de formas de sociabilidade, vivências e práticas desenvolvidas ao longo do tempo, pois sociedades pré-capitalistas praticantes do comércio de forma marginal se pautavam mais pelas tradições e costumes para realizar suas permutas do que pela ideia de equivalência numérica existente na troca moderna.

Isso significa que a maneira pela qual ordenamos nossa experiências por meio de significações teriam origem em nossa sociabilidade¹⁸, nas mediações sociais a que

¹⁸ Aqui devemos chamar a atenção para o fato de que, apesar de Marx deixar claro que o ser social - as práticas e relações sociais dos indivíduos - forma a consciência individual no sentido da produção dos conceitos epistemológicos necessários à organização das experiências, ele não deixa claro se esse processo diz respeito a todas as formas de relações mercantis, a todas as formas sociais ou apenas no que diz respeito à sociedade moderna. Aqui, Sohn Rethel e Ortlieb entram em desacordo. Apesar de Alfred Sohn-Rethel ter cunhado “o conceito de abstração real para esta forma enlouquecida de abstração. Ele queria denominar com esse conceito um processo de abstração que não é executado através da consciência das pessoas como ato de pensamento, mas que é pressuposto no pensar e agir como estrutura apriori de síntese social e que os determina” (TRENKLE, 1998. P. 5), ele defendia que esse processo iniciou-se com as relações mercantis e a cunhagem de moedas na sociedade antiga. Já, para Ortlieb, apesar do programa de pesquisa sobre as categorias sociais do pensamento de Sohn Rethel ter aberto muitas possibilidades, a abstração real, a revolução do modo de pensar, seria específico da sociedade burguesa. Para ele, o pensamento científico moderno calcado na ideia de qualidades primárias e secundárias impôs-se graças ao poder da sociedade da mercadoria (ORTLIEB, 1998. p. 9). Para Ortlieb, o “elo que une a sociedade da mercadoria com a forma objetiva de conhecimento é o sujeito burguês, isto é, a constituição específica da consciência que, por um lado, se requer para subsistir na sociedade da mercadoria e do dinheiro, e que, por outro, o sujeito deve ter para ser capaz de um conhecimento objetivo. A forma-mercadoria, ou seja, a determinação social das coisas como mercadorias, na moderna sociedade burguesa, se converteu em forma universal devido ao fato de que o capitalismo fez da força de trabalho uma mercadoria da qual seus portadores dispõem livremente: isto é, livres de dependências pessoais, livres de toda coação, menos da que os obriga a ganhar dinheiro.

estamos sujeitos e com as quais lidamos. Isso não é o mesmo que dizer que a tábula é rasa ou que não há tendências e instintos nos seres humanos.

Quanto a ideia de uma natureza humana mutável que parece ser expressa por Marx, diriam respeito mais a ideia de comportamento do que a questões biológicas. Se referiria às formas pelas quais os seres humanos se movem em diferentes sociedades organizadas por diferentes lógicas. As pré-capitalistas, como nos diz Pierucci, encontravam na religião a função de integração social (PIERUCCI, 1998. p 51). Já a sociedade capitalista, como nos informa Postone, teria no trabalho abstrato e no valor produzido pelo mesmo a mediação social homogênea e que se quer totalizante. (POSTONE, 2014). Na sociedade capitalista, os trabalhadores precisaram ser violentados de todas as formas para serem disciplinados para a atividade produtiva que essa sociedade exige. Trabalho em prisões, trabalho em casas que recolhiam pobres, crianças e velho, etc. O comportamento dos seres humanos foi se modelando e sendo modelado para se adaptar a nova sociedade que nasceu da dissolução do feudalismo em que a economia e suas categorias teriam se tornado a mediação quase total entre os homens. De acordo com Adam Buick, Para Marx:

“a natureza humana era o modo "normal" de comportamento e atitude mental em qualquer sociedade em um determinado período [...] Para ele, então, a natureza humana não era fixa, mas variável. Na verdade, ele estava se referindo ao que hoje chamaríamos de "comportamento humano". Assim, quando ele escreveu em A Miséria da Filosofia, em 1847, que "toda a história não é senão a contínua transformação da natureza humana", ele estava realmente falando não sobre a natureza humana no sentido biológico, mas sobre o comportamento humano.

Mas esta coação impessoal é universal, de modo que o dinheiro se converteu na única finalidade de todo trabalho, e a venda da própria força de trabalho na forma predominante de reprodução. Na sociedade mercantil, a satisfação de qualquer necessidade concreta depende do dinheiro. A necessidade de dispor do máximo possível de dinheiro se converte assim no primeiro "interesse próprio", igual para todos os membros da sociedade, ainda que o tenham que perseguir competindo uns contra os outros, como mônadas econômicas. Os sujeitos do intercâmbio mercantil, livres e iguais em tal sentido abstrato, imaginam a si mesmos como indivíduos autônomos, que ganham o sustento honradamente com seu trabalho. A aparente autonomia do indivíduo corresponde à aparente neutralidade do processo econômico, que se apresenta às mônadas econômicas como um processo regido por leis, descritível unicamente com os conceitos da teoria dos sistemas, que se tomou emprestada das ciências da natureza. Nos dois sentidos, o sujeito burguês é inconsciente de sua própria condição social: sem mais obrigações do que a de assegurar-se a subsistência (com a qual, entretanto, não pode cumprir enquanto indivíduo), alimenta com seu trabalho abstrato a megamáquina da valorização do capital, de cujo funcionamento, por outra parte, não assume nenhuma responsabilidade, já que o experimenta como regido por leis naturais inacessíveis ao seu próprio atuar (ORTLIEB, 1998. P. 10-11)

Dizer que o comportamento humano é variável não é dizer que ele é infinitamente maleável. Nem que seja determinado passivamente. Acusar Marx de atribuir um papel puramente passivo à mente/cérebro é demonstrar uma ignorância completa de onde ele estava vindo. Marx foi educado na tradição filosófica alemã, que atribui um papel muito ativo à mente. Ele levou isso além e purgou-o de seu idealismo, ao mesmo tempo em que manteve um papel ativo à mente no ordenamento das experiências a fim de compreendê-las.” (BUICK, 2003. p. 2)

Não haveria então fundamento em imaginar que Marx negaria os aspectos biológicos dos indivíduos. Tampouco a acusação de Pinker de que o filósofo alemão seria um defensor de uma espécie de superorganismo com vida própria em detrimento das mentes e da dignidade individuais das pessoas faria sentido. Em relação a essa questão, podemos nos remeter novamente ao seu intérprete Moishe Postone:

“A noção de indivíduo social expressa a ideia de Marx de que a superação do capitalismo acarreta a superação da oposição entre indivíduo e sociedade. Conforme essa análise, tanto o indivíduo burguês como a sociedade entendida como um todo abstrato confrontando os indivíduos, foram constituídos quando o capitalismo suplantou as formas anteriores de vida social. Mas, para Marx, superar essa oposição não resulta na subsunção do indivíduo sob a sociedade nem sua individualidade não mediada. A crítica marxiana da relação entre o indivíduo e a sociedade no capitalismo não está, conforme tem sido comumente afirmada, limitada à crítica do indivíduo burguês isolado e fragmentado. Da mesma forma que Marx não critica o capitalismo do ponto de vista da produção industrial, ele não avaliou positivamente a coletividade, na qual todas as pessoas participam, como o ponto inicial da crítica ao indivíduo atomizado. Além de relacionar a constituição histórica do indivíduo monádico à esfera da circulação de mercadorias, Marx também analisa o meta-aparato em que as pessoas são meras engrenagens como característico da esfera da produção dominada pelo capital. Tal coletividade, de forma alguma, representa a superação do capitalismo. Então, a oposição entre o indivíduo atomizado e a coletividade (com uma espécie de “supersujeito”) não representa a oposição entre o modo de vida social no capitalismo e na sociedade pós-capitalista; pelo contrário, é uma oposição entre duas determinações unilaterais da relação entre indivíduo e sociedade que juntas constituem uma outra antinomia da formação social capitalista. Para Marx, o indivíduo social representa a superação desta oposição. Esta noção não se refere apenas a uma pessoa que trabalha comunal e altruisticamente com outras pessoas; pelo contrário, expressa a possibilidade de todas as pessoas existirem como seres plenos e amplamente desenvolvidos. Uma condição necessária para a realização desta possibilidade é ser o trabalho de cada um completa e positivamente autoconstituente de formas que correspondam à riqueza geral, à diversidade, à competência e ao conhecimento da sociedade

como um todo; o trabalho individual não mais seria a base fragmentada para a riqueza da sociedade. Superar a alienação resulta não na reapropriação de uma essência que existiu antes, mas na apropriação do que fora constituído de forma alienada.” (POSTONE, 2014.p. 48-49)

Basicamente o que Marx diz é que sim, podemos entender as pessoas como membros funcionais de um gigante aparato social abstrato, mas que isso é próprio de uma formação social específica, o sistema produtor de mercadorias. Mas essa personificação de uma função social nunca toma conta da totalidade da subjetividade dos indivíduos de forma passiva – ou seja, os indivíduos nunca vestiriam a máscara funcional do valor de forma total - visto que as próprias resistências psicológicas e biológicas dos mesmos impede que isso ocorra - como por exemplo a luta para que o nascente sistema da mercadoria não desrespeitasse o ciclo biológico das pessoas com a exigência do trabalho noturno, a qual marcou a passagem do mundo da manufatura para o mundo do trabalho industrial (KURZ, 1997). Além disso, é próprio do sistema da mercadoria a tensão contraditória nas suas relações sociais e constituições estruturais, logo, essa tensão também é introjetada nos indivíduos funcionais, os quais, por sua vez, já possuem uma subjetividade contraditória. Como nos diz Postone, o “capitalismo como uma sociedade contraditória [indica] que as possibilidades de distanciamento crítico e heterogeneidade são geradas socialmente a partir do interior da estrutura do próprio capitalismo” (POSTONE, 2014. p. 55).

Contudo, por se tratar de uma sociedade na qual as relações sociais e a dominação não são dadas de forma direta e sim por meio de abstrações quase objetivas (dinheiro, valor das mercadorias, trabalho abstrato regulado por um tempo abstrato, estado, capital, etc.), os indivíduos, não importando a que classe pertençam, tomam-se simples veículos funcionais, simples instrumentos, para que uma abstração surgida das crenças e das práticas dos indivíduos – e que passou a dominá-los – possa crescer sem parar. Ou seja, dentro do capitalismo, os indivíduos realmente seriam sujeitos funcionais de uma forma social dominada pelo fetiche da mercadoria.

As relações entre as pessoas e os objetos que elas produzem e as categorias conceituais com as quais decifram a realidade seriam derivadas da forma valor monetária, uma forma “fisicamente metafísica”, com “caráter místico” e “enigmático” cujo mistério de sua forma provém de sua forma mesma. A forma mercadoria “é uma coisa muito

complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas” (MARX, [1864] 1987. p. 1-2). Na forma social do capitalismo, as crenças sociais passam a ser dominadas por uma metafísica, a qual determina as relações sociais e formas de pensamento. Essa metafísica, a forma mercadoria, o valor abstrato, torna o mundo concreto, com suas qualidades materiais, um simples veículo para uma forma abstrata idêntica a si mesma chamada de Capital. Um sujeito impessoal que a todos domina e nos força a viver para sua expansão. Esse sujeito, nascido de nossas práticas sociais e mantido por nossas crenças, dá origem às formas abstratas que estruturam a sociedade moderna, como o direito - baseado no princípio, que torna todos os homens formalmente iguais, chamado sujeito de direito -, o estado - com seus cargos abstratos para os quais não importam as qualidades daqueles que os ocupam, desde que consigam seguir as normas procedimentais estabelecidas – e o dinheiro. Todas essas formas sociais são dependentes de valores e significados socialmente construídos e mantidos pelas crenças nascidas das práticas sociais e que dão origem também a essas práticas sociais. O cargo de presidente só existe porque acreditamos que ele exista a mesma coisa o dinheiro. E não apenas acreditamos em sua existência, como naturalizamos a mesma. Nunca nos perguntamos por que temos de relacionar nossas coisas como se elas possuíssem uma capa monetária, por exemplo. Isso ocorre porque podemos viver as crenças sociais consciente ou inconscientemente de que são apenas construções nascidas das próprias práticas sociais. E Marx percebeu isso ao dizer que os homens não sabem “mas o fazem” (MARX, [1864] 1987. p. 4).

Penso que um dos problemas de Pinker seria o de imaginar a sociedade moderna apenas como uma sociedade nas quais indivíduos autônomos se relacionam guiados apenas pela sua vontade livre – no sentido das ações dos indivíduos não serem levadas a cabo por conta de algum tipo de coerção por parte de outro indivíduo. O cientista cognitivo vê a sociedade da mercadoria como aquela que possibilita uma maior paz social em razão das pessoas poderem comercializar voluntariamente e se especializarem em produzir o que o outro deseja, usufruindo da segurança que o Estado Leviatã concebe ao garantir a execução dos contratos e a segurança física e da propriedade de cada um.

Imagino que ele, de certa forma, não esteja errado nessa questão. Realmente, a esfera da circulação e venda de mercadorias é marcada pela igualdade jurídica formal e liberdade de vontade dos indivíduos, que não são obrigados a fazer o que não queiram

por outros indivíduos – os que tentam coagir a vontade alheia são presos e levados a julgamento.

As pessoas trabalham num determinado emprego porque, formalmente, o querem fazê-lo. Elas compram, formalmente falando, o que desejam. Basicamente, os indivíduos entram em relações contratuais livre com os empregadores e com seus parceiros de trocas. Não são obrigadas a trabalhar num determinado emprego e nem a comprar o que não querem. Como nos diz Pinker, o capitalismo é marcado por jogos de soma positiva por meio do intercâmbio voluntário, ou seja, pelo comércio gentil. (PINKER, 2013. p. 908).

Contudo, essa é a esfera da circulação, na qual reinam a liberdade e a igualdade. Nela, vendedor e comprador (mesmo da força de trabalho) contratam como pessoas de vontade livre, juridicamente iguais; iguais porque cada um dispõe do que é seu e trocam equivalente por equivalente. (MARX apud PAULANI, 2015. p. 41) Contudo, quando olhamos por debaixo da aparência de autonomia e soberania, ou seja, da não dependência ou subordinação à vontade de outro agente, da esfera da circulação de mercadorias chegamos à esfera da produção dessas mercadorias, onde reinam a hierarquização, a desigualdade, a dependência e o voluntarismo daquele que aluga a força de trabalho de outrem. Por debaixo do paraíso da esfera da circulação, reina o terror da esfera da produção, da qual o direito formal pouco tem a dizer e para onde os indivíduos são obrigados a se dirigir por conta do ronco do estômago e da ameaça de ficarem sem abrigo.

Além disso, tratar os indivíduos na sociedade do Capital como autônomos é não compreender que existem coerções estruturais gigantescas e que, nessa sociedade, as pessoas não controlam conscientemente suas relações sociais e sua produção material. Isso porque, como chama a atenção Marx, essa sociedade é dominada por um fetiche, o qual obriga a todos a se organizarem de modo a fazer com que o dinheiro gere dinheiro. A produção material e as relações sociais apresentam-se como subordinadas ao imperativo de se criar riqueza monetária incessantemente, mesmo que isso signifique a ruína do mundo concreto.

Contudo, como nos mostra Robert Kurz, as sociedades pré-capitalistas também eram dominadas por fetiches, de outros tipos, mas os mesmos não eram melhores do que

o fetiche moderno (KURZ, 2010. p. 57). Esses fetiches também impediam os indivíduos de controlarem suas relações sociais.

Como exemplo do que seriam esses fetiches, podemos nos remeter a uma situação hipotética numa sociedade pré-moderna. Nessa sociedade, grande parte dos bens materiais produzidos era dedicado a seus deuses para que os mesmos não ficassem irritados. Todavia, numa temporada de colheita, a mesma não se mostrou o suficiente para que as necessidades materiais da sociedade pudessem ser satisfeitas. Logo, fome e privação apareciam como possibilidades no horizonte. Após consultarem o sacerdote dos deuses, os indivíduos tomaram conhecimento de que a colheita fraca era resultado do descontentamento dos mesmos com as oferendas dos devotos. Dessa forma, em vez de utilizarem seus recursos e energia para tentarem resolver a situação de escassez da melhor forma possível, esses recursos materiais eram utilizados para construir templos e oferecer sacrifícios as parcas colheitas aos deuses. Percebemos então, que um conjunto de crenças sociais fetichistas impediam a essa hipotética sociedade de fazer o melhor uso de seus recursos. Contudo, podemos dizer que na sociedade capitalista o mesmo pode ser observado. Nossos recursos materiais são desperdiçados e utilizados de maneira irracional para que o dinheiro possa fazer mais dinheiro. Ao contrário do que prega a economia liberal, a produção não é voltada à satisfação das necessidades das pessoas e sim à gração de lucros monetários. Por exemplo, pouco importa que com painéis solares pudéssemos gerar 10 vezes mais energia do que o mundo precisa. A energia fóssil gera lucros absurdos e por isso não é abandonada, pouco importando as mudanças climáticas.

Quer dizer, não há simples relações voluntárias de some positiva no sistema da mercadoria como quer Pinker. Claro que no feudalismo, a vontade dos servos estava subordinada diretamente à vontade do senhor enquanto no escravismo a vontade do dono era a própria vontade do escravo, mas isso não significa que a livre vontade formal existente no direito capitalista seja capaz de impedir a submissão das vontades dos seres humanos a um princípio abstrato chamado Capital. Apesar de sua defesa do livre mercado, Hayek sabia que na sociedade moderna, as vontades dos indivíduos estão subordinadas à abstração das leis do mercado. Todavia, ele elogia essa submissão ao dizer que seria o único modo do indivíduo ser livre – no sentido de não ter sua vontade pessoal subordinada à vontade de outras pessoas Segundo ele, o problema do socialismo

era tentar subordinar o mercado, a instituição que garantiria a liberdade dos seres humanos, ao planejamento de entidades pessoais com objetivos sociais e morais (PHELAN, 2014. p. 144)

Pois bem, após esa breve diressão, podemos dizer que chegamos à conclusão ao longo desse capítulo que Pinker pode ter lido de maneira equivocava alguns aspectos dos autores dos estudos humanos que ele critica como supostos defensores e propagadores da tábula rasa. Entretanto, cabe-nos pergunta quais sua concepção de mente, a qual, segundo ele, seria uma alternativa à ideia de mente em branco e socioculturalmente determinada. É o que veremos no próximo capítulo.

Capítulo 2

A Concepção de Mente de Steven Pinker

2.1 – A MENTE COMO UM COMPUTADOR NEURAL

Steven Pinker, sem cerimônias, expressa qual seria seu modelo de mente logo no início de sua obra *Como a Mente Funciona* (1998). O modelo seria a de um computador geral capaz de manipulação física de símbolos, tal como uma Máquina de Turing. Para Pinker, um sistema físico de manipulação de símbolos seria condição necessária e suficiente para o que ele chamaria de ação inteligente voltada a fins. Pensar para o cientista cognitivo seria raciocinar, raciocinar seria calcular e calcular seria computar, ou seja, computadores apresentariam propriedades mentais ao executar seus programas, assim como a mente apresentaria propriedades computacionais em seu funcionamento. De acordo com Pinker:

"[...] a mente é um sistema de órgãos de computação, projetados pela seleção natural para resolver os tipos de problemas que nossos ancestrais enfrentavam em sua vida de coletores de alimentos, em especial entender e superar em estratégia os objetos, animais, plantas e outras pessoas. [...] a mente é o que o cérebro faz; especificamente, o cérebro processa informações, e pensar é um tipo de computação. A mente é organizada em módulos ou órgãos mentais, cada qual com um design especializado que faz desse módulo um perito em uma área de interação com o mundo. A lógica básica dos módulos é especificada por nosso programa genético. O funcionamento dos módulos foi moldado pela seleção natural para resolver os problemas da vida de caça e extrativismo vivida por nossos ancestrais durante a maior parte de nossa história evolutiva. Os vários problemas para nossos ancestrais eram subtarefas de um grande problema para seus genes: maximizar o número de cópias que chegariam com êxito à geração seguinte." (PINKER, 1998. p. 32)

A tese do autor seria então uma mistura de computacionalismo e teoria evolutiva calcada na IA forte.¹⁹ Dessa mistura, resulta seu modelo de ser humano: máquinas

¹⁹ A definição de Inteligência Artificial Forte é dada por John Searle: seria o posicionamento segundo o qual os computadores não seriam meramente ferramentas no estudo da mente, mas, em vez disso, o computador apropriadamente programado seria realmente uma mente no sentido de que computadores com os programas corretos poderiam literalmente possuir entendimento e ter outros estados cognitivos. *"But according to strong AI, the computer is not merely a tool in the study of the mind; rather, the appropriately programmed computer really is a mind, in the sense that computers given the right programs can be literally said to understand and have other cognitive states. In strong AI, because the programmed*

transmissoras de genes, cujas mentes seriam programas rodando em computadores selecionados num ambiente ancestral com a finalidade de criar as melhores estratégias para garantir a vitória do organismo na competição pela transmissão genética. Basicamente, as mentes humanas seriam entidades subordinadas à utilidade biológica.

Esse sistema biológico informacional possuiria mecanismos inatos de reconhecimento do mundo e de operação sobre o mesmo. Entre esses mecanismos encontraríamos o que ele chama de *intuições cognitivas básicas*: ferramentas as quais possibilitariam o conhecimento do e a interação com o mundo do ambiente ancestral: física, biologia, engenharia, psicologia, senso numérico, senso de probabilidade, economia, lógica e linguagem intuitivas.

Haveria também um sistema de categorização baseado em similaridades de propriedades; um categorizador baseado em regras; componentes que ficariam entre a cognição e as emoções inatas como, por exemplo, um sistema para avaliar perigos; um senso moral inato baseado na ideia de retribuição e uma estrutura mental para avaliar a contaminação ambiental que possa ser perigosa ao organismo. (PINKER, 2004. p. 305).

Todos esses mecanismos inatos de conhecimento do mundo seriam possíveis graças a módulos mentais estruturados para realizar funções especializadas obedecendo a regras específicas, as quais teriam sido implantadas nas mentes pela seleção natural. Os mecanismos inatos viabilizados pelos módulos seriam processados por meio do software mental de origem genética. Esse software mental permitiria a existência de um sistema estruturado por regras lógicas e de processamento de símbolos representacionais com propriedades causais. No modelo de mente de Pinker, tomar decisões racionais, de acordo com um conjunto de regras, "significa basear decisões em alguns elementos de verdade: correspondência com a realidade ou correção das inferências" (PINKER, 1998. p. 72). De acordo com o cientista cognitivo:

“A mente é conectada ao mundo pelos órgãos dos sentidos, que fazem a transdução, ou transformação, de energia física em estruturas de dados no cérebro, e por programas motores, por meio dos quais o cérebro controla os músculos. [...] [A teoria computacional da mente]

computer has cognitive states, the programs are not mere tools that enable us to test psychological explanations; rather, the programs are themselves the explanations.” (SEARLE, 1980)

Também explica como esses processos podem ser inteligentes - como a racionalidade pode emergir de um processo físico irracional. Se uma sequência de transformações de informações armazenadas em uma porção de matéria (como tecido cerebral ou silício) reflete uma sequência de deduções que obedecem às leis da lógica, probabilidade ou causa e efeito no mundo, essa sequência gerará previsões corretas sobre o mundo. E fazer previsões corretas ao se buscar um objetivo é uma definição bem aceitável de "inteligência" (PINKER, 2004. p. 56-57)"

O software mental da máquina humana, por meio de processamento de informações com seus símbolos representacionais, apresentaria como operação base a identificação de objetivos e a formulação de estratégias para atingi-los. Segundo Pinker, o software ótimo teria sido selecionado no ambiente pleistocênico, pois teria permitido a vitória dentro de um nicho cognitivo de competição evolutiva. Como "as espécies evoluem às custas umas das outras" elas desenvolvem "armas e defesas", as quais "têm base genética e são relativamente fixas no decorrer da vida de um indivíduo; portanto elas mudam lentamente." (PINKER, 1998. p. 202). A inteligência, a habilidade de "usar conhecimentos sobre como as coisas funcionam para atingir objetivos em face de obstáculos" seria a melhor arma humana (PINKER, 1998. p. 203).

A inteligência, entendida como estrutura lógica e simbólica, seria composta de crenças - formadas por inscrições na memória - e desejos - os quais seriam estimulados por objetivos inscritos na memória; ou seja, a mente como apresentada por Pinker seria formada basicamente por atitudes proposicionais. Os processos simbólicos e lógicos dessa máquina de atitudes proposicionais seriam comandados por operações mecânicas e pela utilização de conceitos por meio das operações funcionais dos chamados *demons*.

Os *demons* - também chamados de agentes, supervisores, monitores, intérpretes, executivos ou até mesmo homúnculos - seriam responsáveis por rotinas e sub-rotinas necessárias à leitura, interpretação, exame, reconhecimento e revisão dos conjuntos de símbolos correspondentes ao mundo. Cada homúnculo precisaria reagir de alguns modos restritos a alguns dos símbolos fazendo emergir a ordem e a inteligência do sistema.²⁰

20 É interessante observar que esses *demons* descritos por Pinker em muito se assemelham aos operadores funcionais do modelo de mercado proposto por Hayek, autor ao qual Pinker se refere com admiração ao logo de seu trabalho como quando diz que ele, assim como outros defensores da visão trágica do homem (anti-utópicos), confia no "conhecimento que se distribui difusamente por um

sistema (como uma economia de mercado ou um conjunto de costumes sociais) e que é regulado por ajustes feitos por muitos agentes simples usando *feedback* do mundo. (Os cientistas cognitivos lembrarão aqui a distinção entre representações simbólicas e redes neurais distribuídas, e não por coincidência: Hayek, o mais destacado fedensor da inteligência distribuída nas sociedades, foi um dos primeiros criadores do modelo de rede neural.)” (PINKER, 2004. p. 399). Podemos dizer que tanto os sujeitos do mercado descritos por Hayek, quanto os *demons* de Pinker operariam apenas com a informação necessária, ou seja, a informação carregada por cada elemento das interações seria local e transitória, conhecida apenas pelo "*man on the spot*" (HAYEK, 1996 [1945]. p. 11). Quer dizer, no mercado, haveria um sistema de comunicação - os preços - os quais permitiriam que as informações fossem coordenadas de uma maneira que um controlador central - um controlador centralizado na mente ou o Estado - não seria capaz de fazer. A atuação independente dos agentes permitiria o processamento de informações dispersas, as quais, por sua vez, gerariam uma ordem ou um comportamento inteligente. Para Hayek, nós precisaríamos de descentralização, porque só assim nos asseguraríamos de que o conhecimento de circunstâncias particulares em um determinado tempo e lugar poderia ser prontamente usado. (HAYEK, 1996 [1945] p. 11). É interessante perceber como Pinker observa os benefícios de um sistema descentralizado de mercado informado pelos preços e que aparece em seu modelo mental: "A economia do *laissez-faire*, de Adam Smith aos libertários contemporâneos, é explicitamente motivada pelos benefícios sistêmicos do mercado (lembra-se da metáfora da mão "invisível"?). [...] Na verdade, a teoria por detrás do livre mercado é que os preços são uma forma de informação sobre a oferta e a demanda, que podem ser rapidamente propagados por meio de uma enorme rede descentralizada de compradores e vendedores, dando origem a uma inteligência distribuída a qual aloca os recursos de forma mais eficiente do que qualquer planejador central poderia esperar fazer". (PINKER, 2006). Steven Pinker, adepto da teoria computacional da mente, defende que os pensamentos são representações internas. Tais representações não seriam projeções fiéis do mundo, mas antes, uma representação seria um conjunto de símbolos correspondentes a aspectos da realidade. A equipe de *demons* relativamente ignorantes e possuídores de informações restritas poderia gerar um todo ordenado e inteligente ao reagir aos símbolos possuídores de informações representacionais e poderes causais. Do mesmo modo, para Hayek, determinados agentes relativamente ignorantes, os sujeitos das trocas, também reagiriam a símbolos informativos e com propriedades causais, os preços. Tais sinais de preços hayekianos seriam capazes de gerar informações e fariam parte de uma cadeia de eventos envolvendo os consumidores e produtores dentro do mercado, otimizando o funcionamento da oferta e procura e gerando um todo ordenado e inteligente, o próprio mercado impessoal. Os símbolos de Pinker fazem parte de uma cadeia de eventos físicos, gerando informações e ações dentro do sistema processador de informações chamado mente. "Esses eventos constituem uma computação, pois o mecanismo foi arquitetado de modo que, se a interpretação dos símbolos que acionam a máquina for uma afirmação verdadeira, a interpretação dos símbolos criados pela máquina também será uma afirmação verdadeira." (PINKER, 1998. p. 88). É óbvio que existem algumas diferenças nos modelos de mente de Pinker e do mercado de Hayek. No primeiro, os *demons* possuiriam *demons* menores e mais estúpidos dentro de si (ou seja, rotinas que possuiriam sub-rotinas e assim por diante) enquanto que para o segundo, os agentes do mercado seriam únicos e não se dividiriam em agentes menores. Contudo, devemos chamar a atenção para o fato de que Hayek tem certa razão, pois no capitalismo, as relações fetichizadas entre os indivíduos se reduzem a informações trazidas por preços e outras mediações monetárias, ou seja, as "relações sociais parecem ser apenas a consequência das atividades dos indivíduos e não aquilo que os determina. E isto porque o dinheiro, que está na origem dos comportamentos individuais, não aparece como aquilo que é, manifestação de uma relação social, preexistente a esses mesmos comportamentos. A consequência, todavia, é que a atividade individual, inscrita nos espíritos como origem de tudo, constitui um formidável estímulo para o desenvolvimento dos esforços de todos. Isto em função das informações sobre as atividades e escolhas dos outros, sujeitas às flutuações dos preços, dos salários, das taxas de juros e de outras formas derivadas do valor, tudo coisas que reflectem fora do tempo e de modo acanhado, incompleto, os comportamentos do outro. Tudo isto aparece como coisa estranha opaca, ainda que seja o resultado das ações recíprocas dos indivíduos. O fato de verem a origem destas flutuações e das dificuldades daí resultantes na conjuntura internacional, na fatalidade, no acaso, na concorrência ou em qualquer outro fetiche, mostra como é limitado o *livre arbitrio* dos nossos indivíduos independentes." (THOMAS, 1997. p. 18)

Segundo Daniel Dennett, com os *demons* poderíamos resolver o problema da representação do mundo pela mente. Segundo a teoria do homúnculo, seríamos capazes de representar o mundo porque possuiríamos um pequeno homúnculo em nossas cabeças, o qual faria esse trabalho. Mas essa teoria traz o problema de se saber como esse pequeno homúnculo representaria o mundo. Teria ele um outro homúnculo na mente? Com os *demons*, o mundo não seria representado por inteiro na mente de um homúnculo, mas, em vez disso, homúnculos diferentes reagiriam a diferentes aspectos do mundo. Cada *demon* reagiria de modos restritos a alguns símbolos “uma façanha muito mais simples do que a executada pelo sistema como um todo.” (PINKER, 1998. p. 90). De acordo com Dennett, se “alguém consegue fazer com que uma equipe de homúnculos relativamente ignorantes, tacanhos e cegos produza o comportamento inteligente do todo, isso é progresso” (DENNETT apud PINKER, 1998. p. 90)

Dessa relação entre procedimentos e sub-procedimentos, emergiria a inteligência humana como resultado do cérebro atuar exatamente como um computador neural por meio do processamento de informações. Essas informações se apresentariam na forma de símbolos, os quais representariam conceitos e permitiriam a ação mecânica da máquina cerebral. Todavia, Pinker não deixa muito claro se esses símbolos seriam porções de matéria, que conteriam informações sobre estados de coisas, ou se seriam entidades abstratas rodando numa espécie de software.²¹

21 Pinker, apesar de dizer que "a mente é o que o cérebro faz; especificamente, o cérebro processa informações, e pensar é um tipo de computação" (PINKER, 1998. p. 32) e que "a mente não é o cérebro, e sim o que o cérebro faz, e nem mesmo é tudo o que ele faz, como metabolizar gordura e emitir calor" (PINKER, 1998. p. 35) ele também afirma que há "esmagadora evidência de que a mente é a atividade do cérebro" (PINKER, 1998. p. 75) e que o cérebro "é um instrumento de precisão que permite a uma criatura usar informações para resolver os problemas apresentados por seu estilo de vida. [...]. Os complexos algoritmos encontrados até mesmo nas mais minúsculas porções de tecido nervoso servem como mais um alerta da complexidade oculta que podemos esperar encontrar na mente humana" (PINKER, 1998. p. 197). Além disso, segundo o autor, o que conta para a inteligência humana "são os padrões de conexões entre neurônios" ou seja, "nos arranjos combinatórios de seus minúsculos componentes" (PINKER, 1998. p. 198). Essa ambiguidade torna complicado o entendimento do que seria a mente para o autor, pois é difícil saber se num determinado instante ele se refere a padrões materiais de conexão entre os neurônios, a uma Máquina Virtual ou a um programa rodando nessa máquina ou até mesmo diretamente nos circuitos do cérebro por meio do que os programadores chamam de "metal puro", quer dizer, operações simples como verificar se uma entrada do circuito está energizada ou armazenar um valor binário por determinado tempo podendo realizar operações simples de adição, subtração, multiplicação, divisão e operações binárias por meio de operadores lógicos como "E", "OU" e "XOR". Na realidade, até mesmo o entendimento em relação ao que ele chama de módulos ou órgãos mentais torna-se complicado, pois, ao dizer que são eles que estruturam a mente, e a mente não é o cérebro, mas o que o cérebro faz, pode-se pensar que eles fazem

Contudo, em alguns trechos de sua obra, o cientista cognitivo dá a entender que nos seres humanos os processamentos dos símbolos seriam configurados em bits de matéria, os neurônios, os quais funcionariam como partes de padrões de atividade sobre conjunto de unidades. De acordo com Pinker, eles somariam uma série de quantidades presentes em correntes elétricas, comparariam a soma com um determinado limiar presente num nó entre os componentes da rede e indicariam se o mesmo foi excedido. Essas redes associativas conceituais por si só, segundo Pinker, seriam capazes de lidar com a *fuzzy logic*, ou seja, uma lógica difusa baseada em graus de verdade e não em verdadeiro ou falso, quer dizer, quando uma coisa "pode ser um exemplo melhor ou pior de uma categoria em vez de estar dentro ou fora desta". (PINKER, 1998. p. 113). Seriam conceitos que "parecem ser organizados não com base em condições necessárias e suficiente, mas em membros prototípicos" (PINKER, 1998. p. 138).

As redes conexionistas, que utilizariam dessa lógica difusa segundo Pinker, funcionariam por meio de correlações entre propriedades e estariam aptas a trabalhar com esses conceitos nebulosos. As redes de camadas homogêneas de unidades com seus *perceptrons*, ou redes de camadas ocultas, funcionariam, segundo o autor, por meio de associação de ideias. Para Pinker as redes conexionistas simplesmente resgatariam ideias da tradição filosófica e funcionariam da mesma forma:

"Os filósofos britânicos John Locke, David Hume, George Berkeley, David Hartley e

parte apenas de um programa rodando no cérebro, cada um resolvendo seu problema específico "com um grande ato de fé no modo como o mundo funciona, fazendo suposições que são indispensáveis" por terem sido úteis para a sobrevivência de nossos ancestrais. (PINKER, 1998. p. 41). Todavia, o autor claramente afirma que um módulo mental espalha-se pelas protuberâncias e fendas do cérebro, podendo apresentar-se fragmentado em regiões interligadas por meio de fibras, que fazem o módulo espalhado por essas regiões atuarem como uma unidade assim "como a administração de uma grande empresa pode estar espalhada por vários prédios ligados por uma rede de telecomunicações, ou um programa de computador por estar fragmentado em diferentes partes do disco da memória, os circuitos que alicerçam um módulo psicológico podem estar distribuídos pelo cérebro de um modo espacialmente aleatório" (PINKER, 1998. p. 42). Pinker, dessa forma, pode deixar o leitor confuso em relação a como se posiciona em relação à identidade mente e cérebro. Seria a mente um produto do cérebro, mas que não é o cérebro; ou seria a mente o próprio cérebro? Parece que o autor nos diz que a mente e seus órgãos mentais são as próprias regiões do cérebro e suas funções e, ao dizer que a mente é o que o cérebro faz, esteja tentando explicar que ela é uma atividade do cérebro a qual não se separa do próprio cérebro. Mesmo que seja isso, não deixa de ser confuso. Seria como dizer que a atividade de chutar uma bola é o próprio pé. Enfim, como disse anteriormente, o autor é muito confuso no que diz respeito a se a mente é o cérebro ou apenas uma atividade do cérebro. Segundo ele pode-se "afirmar que a atividade de processamento de informação do cérebro causa a mente, ou se pode afirmar que ela é a mente" (PINKER, 2004. p. 68)

John Stuart Mill afirmaram que o pensamento é governado por duas leis. Uma é a da contiguidade: ideias que são frequentemente vivenciadas juntas acabam por associar-se na mente. A partir de então, quando uma é ativada, a outra se ativa também. A outra lei é a da semelhança: quando duas ideias são semelhantes, tudo o que foi associado à primeira ideia é associado automaticamente à segunda" (PINKER, 1998. p.)

Nas redes conexionistas, por meio da generalização automática para conceitos semelhantes, qualquer fato armazenado nas conexões para x , transferiria-se de maneira automática para *semelhantes a x* captando a ideia de que "se dois objetos são semelhantes em alguns aspectos, provavelmente são semelhantes em outros" (PINKER, 1998. p. 119). As conexões auto-associativas completariam padrões automaticamente. Quer dizer, por meio de generalizações, se apenas algumas propriedades de determinados conceitos forem apresentadas às redes, as mesmas, por meio de reforços mútuos, após algumas rodadas de ativação dariam preferência a informações mutuamente consistentes, anulando informações incomuns para resolver ruídos nos inputs gerando um conceito. Por exemplo, com as propriedades "cor verde" e "consistência mastigável" a propriedade "presença de folhas" seria ativada gerando o conceito de "alface". Ao se depararem com eventos ambíguos, as redes podem decidir por aquele que seja mais condizente com o contexto apresentado e também aprenderiam por meio de exemplos através de mudanças nas forças das conexões, utilizando-se de estímulo e reforço.

Todavia, de acordo com Pinker, uma simples rede neuronal associativa não poderia lidar com os problemas de reconhecimento de indivíduos, compositividade, quantificação ou vinculação de variáveis, recursividade e categorias definidas. Os sistemas conexionistas seriam aptos apenas a trabalhar com computação difusa, na qual variáveis físicas graduadas representam o grau em que algo é verdadeiro ou a probabilidade em que algo é verdadeiro e as transições físicas são projetadas de modo a refletir operações conforme a teoria da probabilidade ou a *fuzzy logic*, em vez da lógica clássica. (PINKER, 2009. p. 14). Pinker exemplifica essa situação do seguinte modo:

"Os humanos não se limitam a associar vagamente coisas parecidas ou coisas que tendem a ocorrer juntas. Possuem mente combinatórias que concebem proposições sobre o que é verdadeiro a respeito do quê, e sobre quem fez o que a quem, quando, onde e por quê. E isso

requer uma arquitetura computacional que é mais complexa do que o emaranhado uniforme de neurônios usado nas redes conexionistas genéricas. Requer uma arquitetura equipada com aparelhagem lógica como regras, variáveis, proposições, declarações de objetivos e diferentes tipos de estruturas de dados, organizada em sistemas maiores" (PINKER, 2004. p. 119)

Em outras palavras, para Pinker a mente humana possuiria habilidades que não poderiam ser resolvidas por redes neurais simples. A primeira delas seria a habilidade de distinguir entre um conceito e um indivíduo subsumido por esse conceito, entre cachorros em geral e cachorros específicos, os quais, por terem as mesmas propriedades gerais (pelos, quatro patas, latidos) seriam representados pelo mesmo conjunto de unidades ativas em uma rede conexionista, a qual não teria condições de distinguir dois indivíduos com propriedades idênticas. Para o autor, esse problema se resolve dando alguns espaços específicos nas redes neurais a determinados indivíduos, ou seja, "as identidades dos indivíduos como indivíduos, independentes das propriedades dos indivíduos. Pode-se dar a cada indivíduo sua própria unidade, ou dar a cada indivíduo o equivalente a um número de série, codificado em um padrão de unidades ativas." (PINKER, 1998. p. 128)

A segunda das habilidades humanas seria o poder da compositividade, ou seja, o poder de uma representação ser capaz de ser construída com partes e ter um significado que é resultado do significado das partes e da maneira como elas são combinadas. Seria a faculdade "de ter um pensamento novo, complexo", que "não é apenas a soma de pensamentos simples que o compõem, mas que depende das relações entre esses pensamentos simples." (PINKER, 2004. p. 119). Resumindo, no que diz respeito à linguagem, o todo não é apenas a soma das partes. A compositividade nada mais é do que o princípio de que o significado de uma expressão complexa é determinado pelos significados de suas expressões constituintes e as regras utilizadas para combiná-las. Em uma frase com sentido, as partes lexicais não interferem na composição formal das relações de uma pseudo-sentença. Por exemplo, "Bebê comeu a lesma" pode ser trocado por "x comeu a y", quer dizer, a relação formal continua intacta. Para Pinker, a mente é capaz de ligar conceitos a papéis numa sentença e possui camadas representacionais para as próprias proposições mantendo os conceitos "em cada proposição em seu slot apropriado" (PINKER, 1998. p. 134)

Para Pinker, o princípio por detrás da gramática seria o poder do uso infinito de

meios finitos. Dentro da cabeça de todos haveria um algoritmo finito com a habilidade de gerar um número infinito de sentenças, as quais diriam respeito a diferentes pensamentos. Como explicado, a compositividade diz respeito ao significado dos léxicos e a maneira que eles se relacionam. Esse poder mental algorítmico combina símbolos puramente abstratos que podem abarcar um gigantesco conjunto de conceitos e combiná-los livremente em um maior ainda conjunto de proposições. Basta imaginar o número de palavras possíveis em cada ponto de uma sentença (10, de acordo com o autor) e elevar à máxima extensão de uma sentença que alguém pode produzir e entender (20). Quer dizer, o gigantesco número seria de 10 elevado a 20. A gramática funciona por meios combinatórios, assim como a criatividade humana segundo Pinker, logo, o número de proposições cresce exponencialmente com o tamanho da frase. A compositividade, de acordo com Pinker (PINKER, 2014.p. 3)²², funcionaria na pura forma lógica de (Sentença) ---> (Sintagma Nominal) (Expressão Verbal) (Expressão Verbal) ---> (Verbo) (Objeto) (Sentença Complementar)

Aqui chegamos à terceira habilidade da mente, a recursividade, a qual daria ao sistema a habilidade de colocar um número ilimitado de pensamentos em frases. Ela seria "a capacidade de embutir um pensamento em outro" (PINKER, 2004. p. 120). Nós podemos tomar uma proposição inteira e atribuir-lhe um papel em alguma proposição maior; podemos então tomar a proposição maior e inseri-la numa maior ainda e assim por diante "criando uma estrutura hierárquica em árvore de proposições dentro de proposições" (PINKER, 1998. p. 136). Para Pinker, possuímos algo chamado de rede de transições recursivas, ou seja, um processador de símbolos que desloca a atenção de uma estrutura propositiva para outra, "armazenando o itinerário das visitas na memória de curto prazo para organizar a proposição" (PINKER, 1998. p. 137). A mente também seria equipada com um diferenciador de proposições do pensamento para haver a diferenciação dos pensamentos complexos de suas partes.

Nossa quarta habilidade seria a de ter raciocínios com base em categorias conceituais precisas. Poderíamos nos deixar levar apenas por estereótipos se não possuíssemos nada além da habilidade para representar propriedades de objetos oferecida

pelas redes conexionistas. Para Pinker, seríamos equipados com dispositivos abstratos para regras, variáveis e definições. Quer dizer, para o autor, o ser humano possuiria uma rede inferencial inata capaz de fixar o significado de conceitos por meio de definições precisas e os conceitos destas definições, por sua vez, poderiam ter seu significado fixado por outros conceitos de outras definições. Segundo Pinker, as categorias conceituais definidas seriam importantes no Pleistoceno, período no qual a mente humana teria se formado, pois permitiriam aos seres humanos realizar predições necessárias à sobrevivência.

As categoria conceituais usuárias de estereótipos, fronteiras nebulosas, e propriedades de família retirariam seu poder preditivo das similaridades. Categorias conceituais de outro tipo, bem definidas, que ficariam dentro ou fora de fronteiras, esmiuçando as leis que colocariam um grupo dentro ou fora de uma definição, retirariam suas predições da pura dedução e leis de conexões. O sistema de regras incorporadas em categorias definidas seria um conjunto de idealizações abstraídas da concretude complexa do mundo. Ou seja, além da habilidade de realizar correlações entre propriedades de diferentes categorias de objetos sem discernir com clareza as fronteiras destas categorias, a mente também possuiria sistemas que definiriam categorias por meio de determinadas regras definidas. Nosso sistema natural "de parentesco nos fornece uma versão bem definida de avó: a mãe de um dos pais com ou sem bolo de chocolate"²³ (PINKER, 1998. p. 139)

A última das habilidades que Pinker nos diz não estarem ao alcance de sistemas conexionistas é a da *quantificação*. Esse sistema nos livraria de determinadas ambiguidades no pensamento por meio de variáveis (símbolo guardador de lugar) e quantificadores (universal e existencial). Basicamente o que teríamos naturalmente em nossas mentes seria um sistema de cálculo de predicados funcionando por meio de chaves

²³ Penso que Pinker aqui mostra um dos grandes problemas de sua teoria sobre o inatismo: o seu total etnocentrismo. Ele, em diversas passagens de sua obra, não percebe que determinados conceitos sociais variam de cultura para cultura. A ideia de "avó" - ou mesmo a de mãe - por exemplo, não é a mesma para todas as culturas. Óbvio que uma pessoa com órgãos reprodutores femininos pode gerar outro ser humano e esse gerar outro ser humano, mas não significa que em todas as culturas essa pessoa com órgãos reprodutores femininos seria considerada uma "avó". Infelizmente, parece que as máquinas de sobrevivência de Pinker são incapazes de lidar com os diferentes significados culturais dados a um determinado aspecto da realidade.

e colchetes - "existe um x específico tal que" e "para todo x é verdade que". Podemos então ter uma proposição construída com símbolos para conceitos, variáveis, quantificadores e papéis, a qual pode se encaixar em outra proposição e esta, por sua vez, pode ser usada para definir categorias bem delimitadas.

Pois bem, vimos que para Pinker o conteúdo das atividades cerebrais residiria nos padrões de atividade e conexão entre os neurônios assim como pela manipulação de símbolos abstratos. Diferenças nos detalhes das conexões neuronais poderiam fazer com que trechos do cérebro semelhantes em aparência implementassem diferentes programas, ou seja, seriam as diferentes disposições dos neurônios que importariam. Para Pinker, a importância da teoria computacional da mente residiria em poder fazer com que entidades aparentemente etéreas como crenças e desejos pudessem ser tratadas de maneira científica ao se tornarem entidades naturais. E, como deixa transparecer em algumas passagens de sua obra, o cientista cognitivo imagina que só devemos tratar de problemas com os quais a ciência possa lidar sendo melhor deixar os problemas filosóficos de lado, já que, para ele, os filósofos nunca chegam a soluções. Além disso, poderíamos resolver o problema de saber "como é que algo tão etéreo quanto "incitar o ódio" ou "querer falar com Pedro" realmente faz com que a matéria se mova no espaço?" (PINKER, 2004. p. 56).

"Mas a revolução cognitiva unificou o mundo das ideias com o mundo da matéria usando uma nova e influente teoria: a de que a vida mental pode ser explicada em termos de informação, computação e feedback. Crenças e lembranças são coleções de informações - como fatos em um banco de dados, porém residindo em padrões de atividade e estrutura no cérebro. Pensar e planejar são transformações sistemáticas desses padrões, como a operação de um programa de computador. Querer e tentar são feedback loops, como no princípio que fundamenta os termostatos: recebem informações sobre a discrepância entre um objetivo e o estado corrente do mundo e então executam operações que tendem a reduzir a diferença." (PINKER, 2004. p. 56)

Essa visão naturalista do ser humano defendida por Pinker poderia em choque com ideias da sociologia ligadas à concepção de estruturas sociais abstratas como determinantes em relação às atividades humanas, pois, segundo F. Wolff, em relação ao naturalismo monista, não se poderia "conceder um poder causal a entidades (ideologia,

instituições, etc.) cuja existência é dificultadora a uma ontologia estritamente monista. Um programa naturalista do estudo dos fenômenos humanos deve proceder no sentido inverso: a representação mental é que, por ter uma base física (o cérebro) deve ser colocada como realmente existente e dotada de poder causal. De mental, ela pode tornar-se social por meio de contágio.” (WOLFF, 2012. p. 121).

Essa ideia de cultura como *contágio biológico* faz-se presente em Pinker em sua concepção de cultura como comportamento transmissor de informações. O poder da mente de possuir e transmitir informações teria evoluído no homem como um meio de obter vantagens no meio competitivo do nicho cognitivo ancestral, pois tornou possível utilizar-se das informações adquiridas para barganha e obtenção de vantagens.

Todavia, as entidades abstratas presentes nos estudos sociais não seriam substâncias etéreas pairando sobre as mentes das pessoas como se não tivessem ligação com as mentes e os cérebros dos indivíduos. As instituições sociais têm sua origem na sociabilidade entre os seres humanos, em suas práticas e relações com a natureza, relacionamento com os outros indivíduos e com a maneira pela qual as sociedades se estruturam. As crenças, símbolos, valores, etc, as quais medeiam as relações sociais, não possuem poderes causais apenas como entidades abstratas sem bases materiais.

Contudo, da cultura, Pinker retira qualquer dignidade própria, pois a mesma seria redutível à natureza animal do ser humano. As diferenças entre o poder da aranha de fiar teias e o do ser humano de falar e participar de rituais religiosos, assim como a habilidade de castores de construir barragens e a do ser humano de construir usinas hidrelétricas, seriam mais de *grau* do que de *qualidade*. De acordo com o cientista cognitivo, nada na cultura teria sentido sem as mentes individuais, assim como nada na psicologia teria sentido sem a biologia e nada teria sentido nesta sem a evolução. Então, tal como um conjunto de agentes patogênicos, a cultura seria transmitida via contágio epidemiológico de um corpo biológico para o outro. (PINKER, 1998. p. 226).

Infelizmente, Pinker nunca deixa claro o que exatamente seriam essas informações transmitidas de mente para mente e como se daria o processo. Ele parece dizer que funciona por imitação, mas, se assim for, fica difícil saber qual a necessidade de postular agentes epidemiológicos modificados por processamento mental de informações - agentes os quais ele chama de *memes*. Este termo, Pinker pega emprestado do biólogo

Richard Dawkins (1976), mas o utiliza de maneira um pouco diferente. De acordo com Pinker, Dawkins imaginaria que os *memes* funcionariam exatamente como os genes na teoria evolutiva moderna: alguns erros aleatórios nas unidades replicadoras de cultura seriam retidos e passados para a frente causando mudanças culturais. Todavia, para o cientista cognitivo, as mudanças nos *memes* seriam dirigidas pelos processadores de informações que seriam as mentes e não meras cópias com “erros tipográficos ocasionais” (PINKER, 1998. p. 226)

Além disso, para Pinker, informações nada teriam de especiais, sendo encontradas onde quer que causas certas produzam certos efeitos. Quem quer entender a mente humana e, por conseguinte, a cultura, deveria focar-se no processamento das informações, este sim especial, pois, de acordo com o autor, a cultura nada mais seria do que a reunião de muitas mentes capazes de transferir informações umas para outras, num jogo de barganha e ganhos e perdas. “Uma porção de matéria que contenha informações sobre algum estado de coisas pode ser considerada um símbolo; ela pode “representar” esse estado de coisas” (PINKER, 1998. p. 77) e, basicamente, a mente seria uma máquina com módulos os quais são afetados pelas propriedades físicas de símbolos materiais.

O conhecimento armazenado na memória ou as regras para processá-los assim como os objetivos dos organismos humanos, seriam, para Pinker, padrões em pedaços de matéria cerebral. O truque da mente, como o truque dos computadores, seria processar símbolos: arranjos de matéria com propriedades causais e representativas, ou seja, ao mesmo tempo que possuíam informações a respeito de algo, participariam de cadeias de eventos físicos. As representações mentais, por sua vez, exerceriam seu papel nos processos cognitivos por conta de sua sintaxe, ou seja, pela organização de seus elementos simbólicos.

Se a interpretação dos símbolos, os quais acionam a máquina mental, for uma declaração verdadeira, a interpretação de outros símbolos, desta vez criados pela própria máquina, também será uma declaração verdadeira (mesmo que o valor de verdade seja apenas uma probabilidade ou um grau de certeza). O sistema mental seria estruturado de tal maneira que uma determinada representação faria com que surgisse uma outra. Se as representações antigas são apuradas, então também serão as que delas derivam por meio de leis de sistemas normativamente válidos como leis de causa e efeito, lógica e

estatística.²⁴

O que faria um determinado sistema poder ser considerado inteligente seria o que as partes desse sistema representariam e como os padrões de configuração passíveis de mudanças dessa estrutura seriam preservadoras da verdade. Basicamente uma Máquina Virtual, a qual nada mais seria do que uma Máquina de Turing mais complexa. A Máquina de Turing Clássica trabalha com gramáticas simples e autocontidas de forma a executar apenas um programa a partir de um só lugar. Nas máquinas virtuais reais, diversos programas são executados ao mesmo tempo e lidos de diferentes localidades. As linguagens de programação possuem uma sintaxe gramatical, as quais basicamente instruem uma Máquina Virtual.

As instruções da Máquina Virtual, em linguagem de programação, por sua vez, podem ser traduzidas em instruções para a máquina real em linguagem de máquina ou executadas na própria Máquina Virtual, as quais, apesar de serem parecidas com máquinas reais, podem ter um nível bem mais alto de abstração por serem codificadas em software (no caso do ser humano, de acordo com Pinker, a mente) em vez de circuitos eletrônicos (neurônios). Quer dizer, para Pinker, crenças “são inscrições na memória, desejos são inscrições de objetivos, pensar é computação, percepções são inscrições acionadas por sensores, tentar é executar operações acionadas por um objetivo.” (PINKER, 1998. p. 90). Ou seja, temos:

“uma espécie de máquina racional, uma máquina que produz conclusões verdadeiras a partir de premissas verdadeiras - não devido a algum tipo especial de matéria ou energia ou porque alguma parte em si mesma fosse racional. Tudo o que temos é uma cadeia de eventos físicos meticulosamente arquitetada, cujo primeiro elo foi uma configuração de matéria que transmite informação. Nossa máquina racional deve sua racionalidade a duas propriedades unidas uma à outra na entidade que denominamos símbolo: um símbolo transmite informação e faz com que coisas aconteçam” (PINKER, 1998. p. 78)

Steven Pinker, de maneira geral, entende a inteligência, até mesmo nos seres

²⁴ Penso que se Pinker defende que as representações mentais estruturadas de forma sintática seguem normas, então se torna complicado separar *o ser* do *dever ser* em relação a fatos como propõe a ideia de falácia naturalista, por ele utilizada para defender-se de determinadas acusações morais e políticas, pois o autor, ao falar de normas que precisam ser seguidas pelos processos naturais mentais pauta o que é - os processos mentais os quais podem ser observados - pelo que deveria ser - as regras que eles devem seguir.

humanos, como um conjunto de regras utilizadas para, se forem seguidas de maneira correta, atingir-se uma determinada finalidade, a qual, frequentemente, diria respeito à solução de algum problema num intervalo de tempo finito. De maneira utilitária, “a análise começa com um objetivo a ser atingido, e um mundo de causas e efeitos no qual se chega a esse objetivo, e prossegue especificando que tipos de design são mais apropriados para atingi-lo do que outros.” (PINKER, 1998. p. 49). Uma visão pragmática da inteligência pode ser vista aqui. Um pragmatismo que imagina o homem como um negociante natural o qual vive para superar obstáculos práticos que se interpõem em seu caminho rumo à maximização da utilidade. Nesse ponto, Pinker guarda semelhanças com o neurocientista Antônio Damásio para quem os organismos vivos seriam capazes de comportamentos inteligentes no sentido de computação voltada à resolução de problemas colocados pelas diversas condições enfrentadas pelos mesmos, os quais seriam guiados pelo simples ímpeto de viver. Essa gestão não consciente da própria existência biológica, esse ímpeto pela vida, seria a base sobre a qual se ergueria a consciência, a qual, da mesma forma que todo nosso aparato cultural e social, teria a função primordial de realizar uma otimização da homeostase orgânica (DAMÁSIO, 2011. p. 53-54).

A subordinação da atividade mental - e, na verdade, da própria vida cultural humana - a imperativos orgânicos também faz parte da concepção de mente de Steven Pinker. O autor, assim como outros psicológicos evolutivos, acredita que os organismos humanos são dotados, no momento da concepção, com uma carga genética, a qual determina seus programas de desenvolvimento mental, precisando os mesmos de encontrarem seu ambiente ontogenético específico, o qual poderia propiciar-lhes um conjunto de insumos específicos para que os programas de desenvolvimento mental atingissem uma determinada finalidade já prevista pela carga genética. Ou seja, os organismos cegamente executariam os programas que herdariam e as condições ontogenéticas que eles encontrariam serviriam como mecanismos os quais permitiriam aos programas presentes nos genes atingirem suas finalidades fazendo com que os seres humanos normais desenvolvessem sua verdadeira natureza.

Temos então o problema da pré-definida natureza dos programas de desenvolvimento humano, pois os detalhes e as condições que se apresentam de maneira contingente ao desenvolvimento dos indivíduos são desconsiderados como meras falhas

na, de outra forma, suave execução dos programas. O papel do desenvolvimento serve para garantir que os resultados ontogenéticos alcancem uma posição dentro de sua predestinada limitada gama de variações possíveis. As contingências não previstas pelo programa teriam importância apenas no desenvolvimento da espécie, durante sua formação, e não no dos próprios indivíduos. A mente humana organizada em módulos funcionais não encapsulados - cada um com um projeto especializado o qual faz de cada um um perito em um domínio de nossa interação com o mundo - teria sua lógica básica "especificada por nosso programa genético" (PINKER, 1998. p. 32)

Como diz Steven Pinker as pequenas "diferenças nos genes podem levar a grandes diferenças de comportamento [...] genes que não são típicos podem originar mentes que não são típicas" (PINKER, 2004. p. 73). Contudo, de modo geral, as faculdades qualitativas da natureza humana, sua estrutura funcional fundamental, não seriam alteradas pelas limitadas variações genéticas existentes entre um ser humano e outro. Diferenças genéticas podem afetar as adaptações psicológicas, mas elas não produzem diferentes adaptações. Na realidade, "as faculdades componentes da natureza humana apresentam variação quantitativa" (PINKER, 2004. p. 79). Como nos dizem Toby e Cosmides, as diferenças genéticas produziram, de forma geral, variações quantitativas nos complexos e altamente articulados mecanismos psicológicos dos seres humanos. (TOBBY; COSMIDES, 1990. p. 24).

Para ilustrar essa ideia, é só imaginar que o estômago de qualquer pessoa considerada normal para os padrões médicos possui a mesma forma e a mesma função, mas podem variar em seu tamanho. Ou, melhor ainda. Todos os seres humanos possuiriam os mesmos mecanismos de regulação da agressividade, mas alguns teriam um limiar de ativação menor do que outros, influenciando em sua propensão à agressão. Essas variações quantitativas não seriam adaptações, mas, de toda forma, poderiam ser transmitidas hereditariamente. Eles não seriam dependentes dos programas de desenvolvimento inatos, por sua neutralidade em relação à seleção natural. Lembrando que os programas de desenvolvimento teriam a forma que Pinker diz ser o mandamento típico da biologia: "Se...então...senão..." (PINKER, 1998. p. 38). Da mesma forma que o funcionamento dos estados mentais logicamente orientados, os programas de desenvolvimento inatos funcionariam por meio de condicionais. Por exemplo, "se

estímulo ambiental x, então y. Senão z".

Então temos que para Pinker os genes poderiam diferenciar quantitativamente os módulos derivados dos programas universais sem mudar os próprios programas de desenvolvimento. Entretanto, devemos nos ater às palavras do autor, o qual nos diz, a respeito da obra *Tábula Rasa*, que a obra "tem por tema principal a natureza humana - uma dotação de faculdades cognitivas e emocionais [leia nas entrelinhas que se trata do programa genético que dá origem a elas] que é universal nos espécimes sadios [ou seja, normais] do *Homo sapiens*". Ou seja, Pinker, assim como os psicólogos evolutivos, trabalha com a concepção de normalidade humana - a qual, de forma geral, seria as médias das capacidades psicológicas e anatômicas entre os seres humanos.

Todavia, como mostra Buller, essa ideia é complicada, pois, se um ser humano precisa estar dentro de uma média para ser considerado normal e, de certa forma, ter sua natureza humana expressa como deveria ser, então o que deveríamos fazer com pessoas abaixo da média? Considerá-las sub-humanas? E as que estão acima da média – e Pinker fala muito dessas pessoas, como, por exemplo, aquelas capazes de maior auto-controle e capacidade de racionalizar sobre perdas e ganhos futuros – seriam sobre-humanas? E em relação às características físicas? Poderiam elas servir de modelo para a pretensa universalidade mental dos indivíduos? Por exemplo, pessoas que nasceram com os órgãos invertidos e levam uma vida normal, seriam ou não humanas? (BULLER, 2003. p. 427) Os psicólogos evolutivos partem da ideia da anatomia de Henry Gray (1827-1861), no sentido de que, se Gray conseguiu provar a universalidade de nossa anatomia por meio da precisa descrição das anatomias dos seres humanos ao redor do globo, o mesmo poderia ser feito pela psicologia evolutiva em relação à mente. E isso se daria pela ideia segundo a qual, se a evolução teria tornado nossos corpos homogêneos no que diz respeito a suas características físicas, deve ter feito o mesmo com nossos mecanismos psicológicos. (BULLER, 2003. p. 73).

Essa pretensa universalidade seria descoberta pelas médias das capacidades e comportamentos humanos ao redor da Terra. Apesar de parecer nova, essa ideia vem do século XIX com o criador da sociologia física, Adolphe Quetelet (1796-1874). Segundo ele, para descobrirmos os padrões de comportamentos humanos, bastaria que descobríssemos a média das diversas propriedades entre todos os seres humanos. Por

meio dessa média, chegaríamos a um *Homem Médio*, o qual seria o verdadeiro ser humano, ao menos aquele o qual a natureza aspirava quando criou nossa espécie, um tipo de protótipo perfeito do qual todos nós seríamos apenas cópias imperfeitas.

Segundo Quetelet, nós poderíamos considerar o *Homem Médio* como um tipo de perfeição, “e tudo que diferir de suas proporções e condições poderia constituir deformidade ou doença; tudo encontrado como dissimilar, não apenas no que diz respeito à proporção e à forma, mas excedendo os limites do observado, poderia constituir uma munstruosidade. A consideração sobre o homem médio é tão importante na ciência médica, que é quase impossível julgar o estado de um indivíduo sem compará-lo com uma outra pessoa imaginada [...]” (QUETELET, [1842] 2013. p. 99

Para Pinker e outros psicólogos evolutivos, então, assim com a natureza teria criado uma anatomia universal para o ser humano, também o teria feito com os mecanismos psicológicos. Dessa forma, o comportamento humano seria um produto de mecanismos psicológicos evoluídos os quais dependeriam de *inputs* ambientais e também internos (como as chamadas chaves genéticas) para seu desenvolvimento, ativação e expressão no comportamento que se manifesta. Isso significa que as adaptações não seriam os comportamentos em si, mas sim os mecanismos que possibilitariam o surgimento dos comportamentos humanos fixados pelo seu aparato genético. Além disso, o autor acredita que haveria diferenças genéticas envolvidas no funcionamento quantitativo dos módulos mentais e essas diferenças genéticas seriam em muitos casos hereditárias. Isso quer dizer que certos módulos poderiam funcionar de uma maneira mais veloz ou mais lenta ou ter maior ou menor capacidades quantitativas em algumas pessoas do que em outras.²⁵

25 Por isso pessoas teriam diferentes níveis de auto-controle, por exemplo. Isso é de extrema importância quando o autor defende a ideia de Hayek de acordo com o qual a "igualdade perante a lei e a igualdade material são [...] conflitantes entre si" (HAYEK apud PINKER, 2004. p. 213). Segundo o autor, estudos mostram que pessoas de sucesso geralmente são gênios cujas características são obstinação e competitividade (PINKER, 2005) e que é um fato "que maiores recompensas serão direcionadas a pessoas com maior talento inato se outras pessoas se dispuserem a pagar mais pelos frutos desse talento" (PINKER, 2004. p. 210). Some-se a isso o fato de que para o cientista cognitivo "ter uma personalidade antissocial e envolver-se em apuros com a lei apresentam um substancial componente herdável" e pode-se observar a "substancial herdabilidade das tendências agressivas" (PINKER, 2013. p. 822). Além disso, segundo o autor, tratamentos legais desiguais, como a tributação pesada dos ricos, em nome da igualdade socioeconômica podem atrapalhar as transações voluntárias (que, segundo ele, foram uma das duas causas da maior pacificação encontrada nas democracias modernas). De acordo com ele, as atrocidades cometidas por regimes comunistas - e ele nem se pergunta se realmente foram

De qualquer forma, ao falarmos de funcionamento dos módulos mentais, devemos deixar claro que Pinker, ao falar sobre mente, não se refere à consciência subjetiva, fenomênica, ou seja, à experiência qualitativa. A mente que interessa ao autor é a inteligência, que, no limite, trata-se de um atributo o qual permite ao organismo resolver problemas postos pelo ambiente ou seu meio social. Nesse sentido, a mente de um ser humano se diferenciaria das dos outros animais muito mais em questão de grau do que em qualidade. Já em relação à consciência fenomênica, Pinker admite que seu modelo de mente é incapaz de dizer do que se trataria assim como não é capaz de resolver outros problemas filosóficos como a natureza e a localidade do eu, o livre arbítrio, o conhecimento de coisas que nunca afetaram os conhecedores (como a certeza de que os conceitos matemáticos são universais e eternos) e o significado (não no sentido de como as palavras ou conceitos combinam-se para formar significados de proposições, mas sim em relação à própria essência do significado, como se dá a relação entre a coisa referida e a pessoa referente).²⁶

regimes comunistas - foram em parte causadas por tratar-se pessoas cujo sucesso foi ciminalizado (como a perseguição dos camponeses ricos por Stalin). Tudo em nome de um igualitarismo que funcionaria, segundo Pinker, até que bem com insetos, mas não com humanos, programados que são para trocas e altruísmo recíproco, e de uma falta de pensamento de bons negociantes ao estilo *trade-off* entre igualdade e liberdade entre os nefastos marxistas - e nunca é posto em questão pelo autor se essa liberdade seria usada para explorar os mais pobres, pois exploração no regime produtor de mercadorias não existe, visto que, segundo Pinker, ele se baseia no conceito de *comércio gentil* de trocas voluntárias entre agentes no mercado.

- 26 O autor, frente a esses problemas, simplesmente afirma que os problemas filosófico não podem ser respondidos pelo ser humano, o qual, como qualquer entidade biológica, possui seus limites. De acordo com Pinker, apesar dos filósofos geralmente apresentarem três soluções para eles - dizer que entidades misteriosas são parte irreduzível do universo; negar que existam reais problemas filosóficos, sendo os mesmos apenas perguntas e afirmações sem sentido derivadas de confusões linguísticas; ou desdobrar os problemas filosóficos em problemas científicos que possam ser resolvidos - nenhuma delas é satisfatória e prefere dizer que problemas filosóficos ou holísticos devem ser deixados de lado para que nos concentremos nas questões científicas respondíveis. Penso que aqui o autor clarifica o pragmatismo que domina seu pensamento a respeito da mente, cultura e sociedade. Pinker é um cientificista e deixa isso claro em diversas passagens de suas obras. Mas o interessante é que ao justificar a nossa limitação para os problemas filosóficos, ele faz uso de um argumento que poderia ser usado para atacar o próprio funcionamento da ciência. Segundo ele "não poderia haver criaturas com mais faculdades cognitivas do que as que possuímos, ou com faculdade cognitivas diferentes [?]" (587). Quer dizer, não poderia haver criaturas com faculdades cognitivas capazes de resolver esses problemas filosóficos? Assim como um rato não pode entender a explicação do que seria uma hipotenusa, nós também não poderíamos entender a explicação a respeito das respostas a esses problemas filosóficos dadas por essas criaturas. A questão é que esse argumento também vale para a ciência. Nossas pesquisas científicas estão limitadas pelos nossos cinco sentidos. Os próprios instrumentos científicos apenas fazem ampliar esses sentidos e não criar sentidos novos. Na verdade, até mesmo a construção desses instrumentos é limitada por eles. Não poderíamos então dizer que há a possibilidade de haver criaturas com outros sentidos capazes de ter acesso, inclusive empírico, a entidades as quais não podemos acessar? Mas isso não faz com que os

2.2 A Mente Como um Conjunto de Módulos Mentais

Para Pinker, a mente humana seria composta de diversos módulos cuja lógica básica seria geneticamente determinada. Esses módulos apresentam-se como adaptações evolutivas para determinadas funções cognitivas. Esses módulos têm como características algumas propriedades especiais.

Apesar dos módulos funcionais de Pinker não serem encapsulados ao modo dos de Fodor, ou seja, informacionalmente fechados sem precisarem referir-se a outros sistemas psicológicos para operar, eles precisam ter algum grau de encapsulamento, pois são funcionalmente especializados em domínios específicos e contêm conhecimento inato sobre a classe de informações processadas. Além disso, sem o encapsulamento, poderiam ter acesso a informações processadas geradoras de outputs e não apenas aos outputs, o que seria um impedimento na modularização mental. Essa mente dividida em módulos surgiria quando processamentos de domínios específicos e conhecimentos inatos fazem-se presentes em mecanismos informacionalmente encapsulados - podendo ser mais ou menos encapsulados.

Respostas rápidas a estímulos indicariam a realidade dos módulos dedicados a domínios específicos e respostas instintivas em indivíduos sem aprendizados prévios a respeito de determinadas questões da realidade indicariam os conhecimentos inatos.²⁷ Os módulos não teriam acesso a toda a gama de informações disponíveis no cérebro, mas possuiriam acesso aos outputs de outros módulos apesar de não operarem com os mesmos processamentos e informações desses. Eles responderiam então a uma gama restrita de informações ambientais assim como teriam acesso apenas restrito às informações cerebrais.

Pinker insiste que os módulos seriam muito mais definidos pelo que fariam em vez de pelas informações com que lidariam, mas reconhece que eles teriam preferências

cientistas desistam de sua empreitada. Por que deveria acontecer o mesmo com os filósofos? Por que deveriam eles se limitar a questões éticas mais pragmáticas e deixar todo o resto de lado ou nas mãos dos cientistas como parece nos dizer Steven Pinker? Por qual razão deveríamos aceitar que o melhor juízo filosófico deveria limitar-se à questões morais e não avançar sobre questões ontológicas?

²⁷ Contudo, como nos informa Buller (BULLER, 2003, p. 149), uma mente de domínio geral, sem lógicas específicas para domínios específicos, poderia também ter conhecimentos inatos além de possibilitar operações de processamento cognitivo de domínio específico, pois uma mente de domínio geral poderia gerar, por meio de mecanismos gerais, módulos de domínio específico. Logo, processamento de domínio específico e conhecimentos inatos são compatíveis com uma mente não modular.

por determinadas informações em vez de outras.²⁸ Além disso, como nos informa o cientista cognitivo a respeito dos subsistemas modulares:

"não são categoricamente bloqueados para as informações que poderiam ser relevantes para eles. Foram postulados não apenas para servir de roteadores de mensagens para a informação que entra, mas também para ditar os tipos de inferências e objetivos que seriam desencadeados por aquela informação. Um módulo para a atração sexual, por exemplo, não apenas faz com que as pessoas prestem atenção para o fato de serem irmãos. Ele diz especificamente: "não considere seu irmão sexualmente atraente"" (PINKER, 2009. p. 34)

A ideia de modularidade mental dos psicólogos evolutivos rejeita a concepção de que a mente venha equipada com apenas um conjunto de procedimentos cognitivos gerais, os chamados *processadores cognitivos de domínio geral*. Segundo esse modelo mental, a mente não viria equipada com lógicas e conhecimento específicos relacionados a domínios particulares. Em vez disso, a mente trabalharia com lógicas e processamentos de ordem mais geral não necessitando de um conjunto de informações e regras a serem aplicadas a apenas um aspecto do mundo. A estrutura 'inata' da mente consistiria apenas alguns *learning biases*, os quais responderiam a certas classes de estímulos. (SMITH, 1992)

Para Pinker, os módulos seriam de domínio específico, ou seja, na maior parte do tempo, especializados em lidar com apenas determinados problemas particulares. Os procedimentos de processamento informacional seriam ativados por determinadas informações vindas do ambiente enquanto seriam cegos para outras. Como Buller observou, esses módulos se desenvolveriam por meio de gatilhos ambientais e chaves genéticas em determinados períodos da vida dos seres humanos (BULLER, 2005.p. 124). Se esses gatilhos ambientais e chaves genéticas externas ao programa de desenvolvimento não se apresentarem durante momentos específicos da vida, então o desenvolvimento dos

²⁸ Essas preferências de diferentes módulos por determinados aspectos do mundo existiriam, segundo os psicólogos evolutivos, entre outras razões, para evitar erros adaptativos, os quais poderiam ser cometidos por mentes de domínio geral nos diz Cosmides e Tooby, "Uma mulher que use os mesmos mecanismos de preferência na escolha de um companheiro que ela usa para escolher alimentos nutritivos, iria escolher um companheiro realmente muito estranho, e tal configuração seria rapidamente eliminada pela seleção" (COSMIDES; TOOBY, 1994. p. 90). Todavia, como nos informa Buller, tal argumentação confunde as soluções comportamentais encontradas para os problemas enfrentados com os próprios mecanismos psicológicos os quais geram os comportamentos em si. (BULLER, 2003. p. 199).

módulos ficaria comprometido.

Pinker entende que essas informações ambientais, as quais disparariam o desenvolvimento modular, seriam mais pobres do que as informações que estariam presentes no mecanismo desenvolvido, pois este viria equipado com determinados conhecimentos e procedimentos, os quais não seriam aprendidos e sim inatos. Além disso, a mente modular da psicologia evolutiva de Pinker seria uma espécie de comparadora e combinadora de informações. Uma estrutura a qual adquire e processa dados. Ela, por meio de regras lógicas, gera novas atitudes proposicionais a partir de outras atitudes proposicionais.

Para ficar mais claro, deixemos claro que atitudes proposicionais são tomadas de posição diante de proposições, as quais podem ser vazias e formalmente reduzidas a (Termo singular)(Verbo de atitude) que (Frases), ou seja, "p V que s". Por exemplo, "João acredita que a água é H₂O". Para exercer a atitude proposicional (estados psicológicos atitudinais envolvendo crenças, desejos, pensamentos, juízos, memórias, conhecimentos, etc.), o organismo precisa estar em posse e exercitar certos conceitos. De acordo com Steven Pinker, derivar "na busca de um objetivo, novas crenças acuradas a partir de antigas não é uma má definição de "inteligência" (PINKER, 2009. p. 13). Pinker é um funcionalista, logo, uma atitude proposicional tem de ter um papel funcional, associando-se a uma estrutura de causa e efeito. Seu papel funcional diz respeito a rede característica de conexões causais na qual se envolve interagindo causalmente com dados ambientais, estados mentais e comportamentos. Para cada atitude proposicional funcionalmente causal, existe uma representação mental que a ela corresponde (FODOR, 2001. p. 18)

Essa mente modular cujas atitudes proposicionais como crenças e desejos entrariam numa conexão causal com símbolos, funcionaria como um canivete suíço possuidor de ferramentas específicas para problemas específicos. Um dos primeiros a postular a existência dos módulos mentais foi Jerry Fodor. Para ele, a mente seria dividida em sistema de entrada perceptivo e sistema central cognitivo responsável pela inteligência, imaginação, etc. O sistema perceptivo, inferior, seria modularmente constituído. Esses módulos seriam informacionalmente encapsulados, ou seja, não precisariam referir-se a outros sistemas psicológicos para funcionarem, de domínio

específico, operando apenas com certos inputs, rápidos por conta da isolação informacional, com outputs simples e de origem genética.

Também, por conta daquilo que se convencionou chamar de "problema da pobreza de estímulo", os módulos seriam inferenciais, pois os estímulos recebidos pelo cérebro vindos dos sentidos seriam pobres demais e precisariam de computação como a imagem 2d da retina que nosso cérebro processaria em uma de três dimensões. Por fim, os módulos mentais dos psicólogos evolutivos seriam de caráter imperativo (assim como os módulos de input de Fodor) - pois não seria possível deixar de ver ou ouvir quando se recebem os estímulos apropriados -, e também, ao contrário do programa de desenvolvimento que lhes dá origem, imunes ao mundo externo (MITHEN, 2002. p. 72).

Destarte, para Fodor, o encapsulamento se daria nos níveis inferiores da cognição, os sistemas de *input*, responsáveis pela percepção e linguagem, ou seja, seriam os responsáveis por apresentar o "mundo ao pensamento" (FODOR, 1983. p. 40) Esses módulos de *input* realizariam inferências hipotéticas a partir dos dados do sentido a respeito de como seria o mundo fora da mente. Já o nível superior não seria modular pelo simples fato de que ele trabalha com crenças, as quais se relacionam com outras crenças, e essas com outras crenças ainda. E todo o nosso conjunto de crenças é necessário para determinar no que mais iremos acreditar. (FODOR, 1983. p. 105). Se houvesse o encapsulamento do sistema central da cognição, essa relação entre todas as crenças poderia ser comprometida.

Assim como Pinker, Fodor estipula a existência de uma espécie de linguagem mental²⁹. Ou seja, as representações dos sistemas cognitivos operadores de símbolos existem inatamente e constituem uma linguagem diferente da língua falada, por exemplo. Para Fodor, as pessoas nasceriam com muitos conceitos inatos "cujos símbolos

²⁹ Em Fodor, a linguagem da mente não seria exatamente a mesma que a linguagem falada e tampouco se identificaria com a língua específica do falante. Ela, na verdade, seria uma linguagem puramente conceitual, na qual os "substantivos, os verbos e os adjetivos vão ser aprendidos descobrindo suas extensões - definindo essas extensões na linguagem do pensamento" (GAUKER, 2012. p. 156). Ou seja, a mente já viria equipada com conceitos inatos e tudo o que os falantes teriam de fazer é ligar esses conceitos inatos e a estrutura gramatical universal a coisas no mundo. Pinker não aceita a ideia de Fodor de que a mente possuiria inatamente milhares de conceitos diferentes (até mesmo para objetos que só foram criados recentemente, como computadores). Todavia, mesmo não concordando com o inatismo extremo de Fodor, o cientista cognitivo canadense acredita que a mente venha equipada com conceitos inatos, os quais dariam o significado das palavras e sentenças.

representam objetos e propriedades no mundo como uma função da estrutura da mente humana. O único problema que confrontamos conforme amadurecemos é descobrir uma correspondência entre o inglês, digamos, e o mentalês. [...] A fim de aprender uma língua comum como o inglês, é necessário descobrir como as palavras que ocorrem naquela língua combinam com os símbolos que são pré-definidos dentro da língua do pensamento" (FETZER, 2000. p. 73). Resumindo, para Fodor, o ser humano nasce com um sistema intelectual direcionado e abstrato no qual podem encaixar-se certas informações e estímulos experienciais.

Observemos, todavia, que, ao contrário de Fodor, Pinker imagina que a modularidade estende-se também para os processos de nível superior e sua linguagem da mente possui bem menos conceitos inatos. Para o autor de *Tábula Rasa*, cada ferramenta do canivete suíço mental foi projetada pela seleção natural para resolver diferentes problemas adaptativos no ambiente ancestral. Os módulos de Pinker teriam não apenas regras abstratas para a resolução de dificuldades por parte dos caçadores-coletores, mas também informações inatas (lembrando muito o racionalismo dos séculos XVII e XVIII). Ou seja, para Pinker, a mente não apenas possuiria estruturas inatas, mas também um conjunto de informações sobre como o mundo se estrutura em seus módulos - por exemplo, segundo ele, os bebês já possuiriam, ao nascer, os princípios de que os objetos físicos são sólidos, com partes que se movem juntas, coesos, os quais não podem passar através de outros, movimentam-se ao longo de trajetórias contínuas e "movem uns aos outros apenas por contato" (PINKER, 1998. p. 338)

Essa ideia de conteúdos inatos aliados a regras inatas justifica-se, de acordo com Pinker e psicólogos evolutivos como Tooby e Cosmides, por conta do já citado problema do estímulo. O linguista Noam Chomsky (1928) o utiliza para embasar sua gramática gerativa defendendo que a mente possuiria um sistema inato e de origem genética de aprendizado de línguas naturais, o qual apresentaria-se com um sistema universal de regras gramaticais. Isso seria necessário para Chomsky, pois haveria padrões nas linguagens naturais com os quais algumas crianças nunca tiveram contato apesar de conseguirem utilizá-los. Haveria construções sentenciais, as quais as crianças nunca tiveram acesso, mas podem utilizá-las bem. O estímulo positivo oriundo da fala alheia não seria o suficiente para o aprendizado de toda a estrutura das línguas, logo, deveria

haver uma espécie de computação mental, a qual permitiria a geração do conhecimento gramatical inconsciente a partir de estímulos insuficientes caso não houvesse uma gramática universal inata nas mentes humanas. Pinker, Tooby e Cosmides, por exemplo, basicamente levam essa ideia para todos os domínios da vida psicológica humana, ou seja, eles:

”generalizam o argumento da “pobreza do estímulo” para todos os domínios da vida. Como pode uma criança aprender o significado de expressões faciais ou o comportamento de objetos físicos, ou mesmo atribuir crenças e intenções a outras pessoas, a não ser que ela seja ajudada por módulos mentais ricos em conteúdo e dedicados a essas tarefas?” (MITHEN, 2002. p. 70)

Também, para Pinker e a psicologia evolutiva, o aprendizado mais complexo e útil a respeito das diversos domínios da existência só poderia ser possível caso as mentes possuíssem uma grande quantidade de conteúdo. Nossos antepassados deparavam-se com diversos problemas específicos, os quais, se tivessem de ser resolvidos com um conjunto de regras gerais ou por uma mente plástica, teria levado-os a inúmeros equívocos, dificultando sua vitória na competição pela vida, a qual, além disso, pediria a rápida resolução desses problemas específicos, o que não permitira que se levasse tempo decidindo-se quais reações seriam ou não apropriadas.

“C&T sugerem que, como cada tipo de problema enfrentado pelos nossos ancestrais caçadores-coletores era singular, tentar resolver todos utilizando um único esquema de raciocínio teria levado a muitos erros. Consequentemente, qualquer humano que tivesse módulos mentais especializados e dedicados a tipos específicos de problemas teria evitado erros e encontrado soluções com sucesso. Essa pessoa teria possuído uma vantagem seletiva e seus genes teriam se espalhado na população, codificando a feitura de canivetes suíços nas mentes dos seus descendentes” (MITHEN, 2002. p. 69)

Quer dizer, para Pinker e outros psicólogos evolutivos, os problemas adaptativos enfrentados pelos primeiros humanos no Pleistoceno eram muito diferentes, indo de precisar cooperar adequadamente para garantir a sobrevivência, passando por necessitar encontrar um parceiro reprodutivo adequado até evitar predadores. Logo, o que

constituiria uma solução adequada a um problema não constituiria uma solução adequada a outro. Dessa forma, uma mente de domínio geral não poderia estar apta a lidar com sucesso com todos os diferentes problemas apresentados pelo ambiente adaptativo original. Um processador de informações com mecanismos de domínio específico permitiria que cada um executasse um programa com a finalidade de resolver problemas adaptativos específicos. Todavia, nem sempre esses módulos entrariam num acordo e por isso poderiam entrar em disputa a respeito de algum assunto. Num situação determinada, por exemplo, o módulo de agressão poderia entrar em ação, mas, conforme o grau de desenvolvimento do auto-controle do indivíduo, um outro módulo poderia sobrepujar o módulo da agressividade. Logo, a mente seria também um campo de batalha, assim como a própria vida, onde o princípio de competitividade burguesa far-se-ia presente com diversos mini-circuitos convivendo e, em certas ocasiões, disputando o controle do indivíduo entre si.

Essa mente nascida na idade da pedra e dividida por módulos seria capaz, segundo Pinker, de formar pensamentos abstratos por meio da utilização dos próprios módulos adaptados a uma vida de caçador coletor pleistocênico - e, no caso do homem, a mente de um bruto caçador, visto que o mito do macho ativo e estripador de animais é a base da ideia de divisão rígida de gêneros da psicologia evolutiva de Steven Pinker. Tal mito se assemelha em muito ao machismo estrutural presente na gênese e substância do sistema da mercadoria, o qual foi identificado pela filósofa Roswitha Scholz em seu clássico texto "O Valor é Homem. Teses Sobre a Socialização Pelo Valor e a Relação Entre os Sexos" (1996). Esse machismo trata o homem como um ser agressivo, austero, violento, que enfrenta os perigos da savana em busca de presas grandes para o jantar. Enquanto isso, a mulher foi feita sensível e sentimental responsável pelas crianças e por isso precisa achar um macho provedor que a sustente. Esse mito relaciona-se à ideia do empreendedor que deve enfrentar os perigos do mercado, sendo duro nos negócios e nos contratos. Mas esse homem precisa do lugar de descanso, longe das agruras da concorrência mercantil e para isso serve sua casa, sua esposa e seus amados filhos. E ele sustenta a todos em troca de um local doce para descansar sua mente e corpo exaustos.³⁰

30 Segundo Scholz, ao longo do desenvolvimento da sociabilidade própria ao capitalismo, uma sociabilidade baseada em relações mediadas por categorias abstratas e pela dominância da vida

Voltando à questão dos pensamentos abstratos, estes formar-se-iam por meio da junção e combinação dos conceitos formados nos diferentes módulos. Por exemplo, o conceito de artefato, "um objeto fabricado por um agente inteligente para executar uma meta" combina o conceito "de objeto da física intuitiva com o conceito de meta da psicologia intuitiva". Mesmo as relações interpessoais teriam como base a utilização de intuições, emoções e instintos presentes nesses módulos mentais, por exemplo a psicologia "das relações entre irmãos abrange a noção de emoção de afeto" unida a "um sentimento adicional de solidariedade desencadeado pela percepção de parentesco e certa dose de aversão direcionada ao pensamento de ter relações sexuais com um irmão" (PINKER, 2009. p. 15-16). É claro que o autor toma como irmão a ideia ocidental moderna de irmão. Não se pergunta se o conceito de irmão muda de cultura para cultura, pois, de acordo com ele, as relações de parentesco seriam, instintivamente, todas iguais.

Provavelmente, se questionado sobre isso, ele poderia dizer que nos locais onde as relações de parentesco não se apresentam como deveriam ser de acordo com o seu modelo, ocorreria algum problema de disfunção entre como os módulos se apresentariam

concreta por um princípio abstrato, o capital que precisa sempre crescer, o que se chama de *forma valor*, surge uma estrutura de relação que “tem correspondência com a formação de uma esfera privada e outra pública. A esfera privada, conseqüentemente, é ocupada pelo tipo ideal "feminino" (família, sexualidade etc.), ao passo que a esfera pública ("trabalho" abstrato, Estado, política, ciência, arte etc.) é "masculina". De forma ideal, a mulher seria assim o "recosto" social para o homem, que age na esfera pública. Dessa relação (nossa velha conhecida no plano da aparência) entre esfera pública e privada pode-se deduzir uma diferenciação histórica do patriarcado, uma vez que tal relação deixou de ser parte evidente de todas as sociedades surgidas até hoje. Em sociedades agrárias, mesmo que patriarcais, o divórcio entre esfera pública e privada ainda não se acha configurado, ou apenas em pequeno grau; as mulheres, assim, guardam ainda uma parcela relativamente grande de poder de influência, na medida em que a esfera jurídico-formal e público-masculina não se tornou independente nem foi alçada à posição dominante, o que dá mais campo às estratégias informais” (SCHOLZ, 1996. p. 18). Quer dizer, como antes do advento do mundo moderno ainda não havia uma separação clara entre a esfera da produção e a esfera da privacidade do lar, as mulheres ainda guardavam um importante papel na produção da vida material e social e não apenas como as responsáveis pela esfera da reprodução, ou seja, o cuidado da casa, dos filhos, do marido. Com a modernidade, os comportamentos esperados de homens e mulheres definiram-se de uma forma que ao homem ficou reservado o papel de provedor forte e duro e à mulher se ligou a imagem de sensibilidade e emotividade. Além disso, as mulheres passaram a ser vistas pelas lentes da dicotomia meretriz/santa. Essa dicotomia pode ser vista nas ideias da psicologia evolutiva a respeito das relações entre homens e mulheres. O homem, na visão da psicologia evolutiva, buscaria uma mulher casta para investir seus valiosos recursos genéticos e materiais enquanto tentaria espalhar seus genes em meio às mulheres promíscuas, mas as abandonaria à própria sorte. “Rousseau, que é tido como o fundador ideológico do moderno patriarcado, considera a discricção, a obediência ao homem, a modéstia e a castidade as virtudes cardeais da mulher; ao mesmo tempo, contudo, ele a define também como astuta e coquete "por natureza". Estes últimos atributos, segundo Rousseau, cabe a ela "cultivar" (dentro de limites, é claro), para assim contrabalançar sua subordinação em face do homem bem como sua fraqueza corporal, de raciocínio e de caráter” (SCHOLZ, 1996. p. 24-25)

em ato nos membros de culturas disfuncionais e como eles deveriam ser, provavelmente por problemas de desenvolvimento ambiental.

Contudo, o fato de Pinker dizer que os módulos da idade da pedra seriam capazes de pensamento conceitual abstrato, como os da matemática, se dá pois uma teoria adaptativa forte da mente tem de lidar com o problema proposto por Alfred Russel Wallace: a de que não é possível explicar a razão pela qual os homens caçadores e coletores seriam capazes de operações abstratas complexas. Pinker, com o intuito de resolver esse problema e poder defender a teoria de que a mente é formada por módulos moldados pela seleção natural, levanta a hipótese de que as operações mentais superiores teriam ligação com uma forma de física intuitiva primitiva, presente, segundo ele, também nos antepassados do homem, os quais, por meio do desenvolvimento do sistema visual para profundidade e texturas, puderam desenvolver o germe do que hoje é o pensamento categorial com o qual lidamos com o mundo. Para Pinker, nossa "capacidade de pensamento abstrato adotou o sistema de coordenadas e o inventário de objetos que o sistema visual bem desenvolvido tornou disponíveis" (PINKER, 1998. p. 206).

A percepção de profundidade, necessário a um animal visual noturno como eram nossos ancestrais, teria definido um espaço tridimensional ocupado por objetos sólidos móveis e o sistema visual para cores, que teria surgido quando o animal noturno se tornou diurno, teria permitido destacar tais objetos do pano de fundo no qual ele está inserido. O cérebro dos primatas teria dividido o fluxo de informações visuais em um sistema para *o quê*, destinado aos objetos, e um sistema para *onde*, destinado à localização e ao movimento dos mesmos.

Pinker chama os conceitos mentais inatos de metáforas conceituais, as quais seriam diferentes de metáforas literárias. Essas metáforas conceituais, como já dito, se baseariam em uma física primitiva de forças e objetos em 0d, 1d, 2d e 3d. De certa forma, elas lembram as categorias kantianas de causalidade, tempo e espaço, mas, para Pinker, somente o sistema visual e o sistema de imagens se pareceriam com o espaço homogêneo da física newtoniana. Nesses, os objetos se moveriam num espaço contínuo vazio. Os objetos dos sistemas visual e imagético seriam como "um inventário de elementos geométricos simples" denominados géons "por analogia com os prótons e elétrons componentes dos átomos" (PINKER, 1998. p. 288). Essas formas geométricas vazias e

simples seriam combinatórias, como a gramática. "Os géons podem ser montados para formas objetos com algumas relações de junção, como "acima", "do lado", "extremidade com extremidade", "extremidade com vizinhança do centro" e "paralelo". (PINKER, 1998. p. 288).

Resumidamente, o sistema de *géons* seguiria a concepção de Pinker de que a mente é um sistema combinatório, no qual "um número reduzido de palavras e regras combina-se formando um número astronômico de sentenças" e "um número reduzido de géons e junções combina-se formando um número astronômico de objetos" (PINKER, 1998. p. 289). Contudo, os objetos geométricos montados num espaço vazio e contínuo não valeriam para os conceitos fundamentais do *mentalês*: tempo, espaço, causalidade, substância, número, contável e incontável. Na linguagem do pensamento de Pinker, uma espécie de física primitiva, a qual lidaria apenas com objetos e forças agindo sobre esses objetos, e uma psicologia intuitiva preocupada com as intenções dos agentes sustentariam as categorias conceituais mentais básicas.

O tempo, por exemplo, basear-se-ia na ideia de localização espacial e na maneira pela qual um evento se desenrola nessa localização. Como para Pinker o espaço pode ser reduzido a relações de referência entre o objeto que se localiza em algum lugar e o objeto que determina onde o primeiro está localizado, então o mesmo pode ser feito com o tempo, com a diferença de que, nesse, por conta da unidimensionalidade, os objetos reduziram-se àqueles em 0d e 1d - enquanto nas relações espaciais, os objetos poderiam ser 0d, 1d, 2d ou 3d. Quer dizer, "o tempo é tratado como uma dimensão do espaço, e o pensamento humano sobre eventos como matéria colocada ao longo dele. Tempo pode ser pensado como uma rodovia na qual nós marchamos, ou como uma parada que desfila em nossa frente. Isto não é medido com um cronômetro ou um calendário, mas dividido em regiões discretas. [...] Os eventos povoando a linha do tempo mental são concebidos como extrusões do tempo-coisa: como objetos, eles podem ser salpicados de pontos ou estendidos, podem ter fronteiras nítidas ou se dissolver indefinidamente, e podem ser compostos de um acontecimento solitário ou um agregado de repetições" (PINKER, 2007. p. 430).

Os objetos, os quais dariam origem a todos os conceitos básicos do *mentalês*, poderiam ser identificados como coisas delimitadas (um copo, por exemplo) ou

substâncias sem limites (plástico), como agregados homogêneos (como lama) ou agregados feitos de coisas individuais (por exemplo seixos). Os conceitos de limitado, sem limites, homogêneo e coisas individuais seriam a base para os conceitos básicos de contáveis e incontáveis. Além disso tais características do reino da matéria seriam transportadas para os outros conceitos básicos da mente, por exemplo na de eventos num período de tempo. Segundo Pinker, como "no reino da matéria contemplamos objetos limitados (copo) e substâncias ilimitadas (plástico), no reino do tempo nós vemos realizações limitadas (desenhar um círculo) e atividades ilimitadas (caminhada). Assim como nós encontramos palavras de substâncias que nomeiam agregados homogêneos (lama) e plurais que nomeiam os agregados feitos de indivíduos (seixos), agora encontramos verbos durativos que nomeiam uma ação homogênea (como deslizar) e verbos iterativos que dão nome a uma série de ações (como socar, bater, e balançar). E da mesma maneira que um grande inventário de substantivos de formas (frontão, cornija, e assim por diante) foi reduzido a um esqueleto de linhas, folhas, e gotas, um grande repertório de verbos de ação (percussão, tubagens, e assim por diante) é reduzido a um esqueleto de instantes e durações. A diferença é que o tempo é unidimensional, por isso há menos "formas" esqueléticas para os eventos assumirem e, portanto, ficamos com menos classes de ação do que classes de forma. Ainda assim, mesmo a uma forma unidimensional pode ser dado um ponto final de dimensão zero." (PINKER, 2007. p. 199)

No caso do espaço, ele seria formado por referência de um objeto em relação a outro. Essa relação se daria por meio de quantização de sinais analógicos os quais se tornariam sinais digitais. Por exemplo, digamos que esteja chovendo. Enquanto caminha-se debaixo de chuva, um símbolo digital para *descoberto* far-se-ia presente na rede neuronal. Conforme caminha-se em direção a um local sem chuva, o sinal analógico contínuo (como a caminhada) vai mudando quantitativamente, até que, chegando-se a um local seco, o símbolo digital para *descoberto* muda para *coberto*, uma mudança de 0 para 1 causada por mudança quantitativa constante no sinal elétrico analógico. Para se definir a localização de um objeto, a mente impõe um quadro de coordenadas num objeto de referência e localiza uma figura relativa ao quadro usando relações espaciais como sobre, dentro, sob, etc. e indexicais como aqui, ali, acolá, etc. Esse quadro de referências pode

ter como centro a Terra, um objeto ou o próprio corpo do sujeito e seu centro pode mudar de acordo com a necessidade, permitindo localizar algo de diversas maneiras. Basicamente, o conceito de espaço relaciona-se a relações topológicas entre um objeto x e um outro objeto y que serve como referência.

É claro que, ao contrário dos exemplos concretos dados anteriormente como copos e seixos, o mentalês não trabalha com objetos existentes, mas sim com modelos esquemáticos abstratos compostos de matéria genérica a qual cobre determinadas dimensões de 0 a 3 de acordo com a necessidade. A maneira pela qual esses objetos se relacionam permite à mente construir relações espaciais e temporais como uma fronteira 1d separando um pedaço de matéria do espaço a sua volta. Esses objetos vazios em 0d, 1d, 2d e 3d são combinados de diversas maneiras para formar as relações e localizações espaciais e os eventos no tempo.

Em relação à causação, a metáfora conceitual seria dada em termos de força sendo exercida sobre um objeto. "Sentenças sobre movimento e sentenças sobre desejo aludem, ambas, a uma dinâmica do tipo bola de bilhar na qual um antagonista tem uma tendência intrínseca ao movimento ou repouso e é oposto por um antagonista mais fraco ou mais forte, fazendo com que um ou ambos parem ou prossigam" (PINKER, 1998. P. 375).

Podemos então dizer que a teoria mental de Pinker possui quatro características centrais: a modularidade, o inatismo de regras e conhecimentos, a adaptação biológica e o computacionalismo. A mente então seria um computador neural o qual processaria informações baseada num código simbólico. Realizaria operações em cadeias de símbolos para resolver problemas com os quais o agente se depara. Esse computador seria separado em módulos com diferentes programas, cada um com sua função, localização no espaço cognitivo, princípios, domínio de especialização e modo de operação. Tais módulos computacionais evoluíram pela seleção natural sendo geneticamente fixos em suas qualidades e geneticamente variáveis em sua velocidade de funcionamento. Em último caso, seu papel seria o de perpetuar os genes no ambiente adaptativo original, sendo qualquer atividade humana, mesmo que irracional à primeira vista, considerada racional se conseguir transmitir os genes do indivíduo para a próxima geração. Essa máquina de transmissão de genes que seria o ser humano funcionaria como uma máquina de calcular, pesando custos e benefícios em relação a todas as suas ações

sendo, dessa forma, o inconsciente simplesmente formado por operações matemáticas e lógicas das quais não teríamos consciência ao realizarmos nossas atividades.

Essa mente modular e que foi construída pelos genes para que estes pudessem se perpetuar possuiria uma linguagem própria, o *mentalês*. Ela representaria o mundo de acordo com categorias básicas abstratas como espaço, substância, tempo e causalidade. Essas categorias básicas constituiriam o significado dos verbos e poderiam ser descobertas observando-se as construções gramaticais feitas pelas pessoas. Contudo, Pinker utiliza-se praticamente apenas do inglês para construir essa sua hipótese sobre a linguagem da mente, o que é bem complicado visto que a própria hipótese da universalidade gramatical proposta por Chomsky é criticada por existirem línguas nas quais essa pretensa gramática universal não se encaixa. Apesar de Chomsky ser um homem de esquerda identificado com o anarquismo, sua teoria da linguagem é extremamente conservadora, pois ele, em sentido geral, é eurocêntrico em sua análise da chamada gramática universal, utilizando a estrutura própria da língua inglesa como se esta fosse aplicável a todas as línguas que já existiram no mundo. Seria uma espécie de imperialismo linguístico da parte do estudioso. Segundo Muhlhauser, na procura de Chomsky por universais " o dogma da *effability* (que todas as linguagens são totalmente intertraduzíveis) e a prática de tomar o inglês como o ponto de partida ou até o único ponto de referência para o estabelecimento de universais, levou a uma depreciação implícita da diversidade linguística" (MUHLHAUSER, 1996. p. 330).

A despeito desse problema na utilização por Pinker da gramática do inglês para deduzir categoriais conceituais universais na língua, segundo o autor nós nascemos com uma lista de categorias conceituais que organizam os eventos de acordo com um tipo de física primitiva centrada em aplicação de forças sobre objetos para gerar significados para verbos e construções gramaticais que entendemos. Nós, de maneira inata, compreenderíamos o mundo como contendo um conjunto de dinâmicas de forças, substâncias que se deslocam através do espaço levadas por forças, as quais colidem com outros objetos mudando ou permanecendo no mesmo estado.

Esses conceitos inatos não seriam resultado do aprendizado de uma língua, mas sim o tornam possível. Pinker rejeita o determinismo linguístico, o qual nos diz que o pensamento é o resultado da língua que falamos. Para Pinker, a língua é causada pelo

pensamento e serve para transmiti-lo a outros e não o contrário. Ou seja, a língua serviria, basicamente, para o fim utilitário de transmissão de pensamentos. E como nas nossas construções sintáticas do dia a dia as formas de algumas de nossas sentenças não expressam com clareza o significado que queremos dar a elas, então provavelmente, de acordo com o autor, temos uma linguagem inata que possibilita uma conversa mesmo que suas sentenças sejam gramaticalmente mal construídas. O problema com essa ideia, a meu ver, é que ela pouco leva em consideração a importância do contexto para que uma sentença mal construída possa ter um significado compreensível a outro. Por exemplo, um doente que esteja acamado e conseguindo falar pouco. Quando ele diz "água", é pelo contexto que se sabe que ele quer água, pois aquele a quem ele se dirige sabe que eles está profundamente doente e não consegue falar "estou com sede, por favor, busque um pouco de água para eu beber". Não sei o quanto seria necessária uma linguagem conceitual inata para se compreender frases sintaticamente mal construídas.

Além disso a ideia de que quando compreendemos um verbo estamos simplesmente traduzindo-o em um complexo de códigos simbólicos numa linguagem mental inata leva em consideração apenas a parte formal da língua e não seu significado. Esse é o principal problema com essa ideia de que temos categoriais abstratas - nascidas das necessidades concretas da relação entre primatas e seu mundo - na mente que podem ser aplicadas a qualquer situação. Esse tipo de hipótese não consegue extrair o significado que só o contexto histórico, cultural e situacional pode dar a uma frase. A teoria da mente de Pinker detém-se na sintaxe, no formal. Apesar de dizer que é o sintático em uma linguagem da mente que dá o significado das frases, ela na verdade não consegue lidar com os significados contextuais. Pinker realmente admite que sua teoria da mente está mais ligada a maneira pela qual os símbolos se combinam na mente do que com o contexto do falante. Contudo, “não há como abstrair os fatos de seus contextos, sustenta Dreyfus; em forma tão abstrata, constituem “uma massa desajeitada de dados neutros”” (DREYFUS apud CRITTENDEN, 2010. p. 209)

Além da questão de não ser possível isolar processos puramente abstratos do contexto concreto da vida humana no desenvolvimento dos significados dos conceitos e proposições e do problema de sistemas computacionais, os quais apenas manipulam símbolos formais sintáticos, não serem capazes de compreensão dos significados

simbólicos (CRITTENDEN, 2010. p. 208), chamo a atenção para o fato de, apesar de listar conceitos fundamentais nos quais se baseiam o pensamento e dizer que se baseiam numa física de objeto e forças, Pinker não nos diz no que esses conceitos consistem, o que eles são na verdade, sua natureza. Ele apenas nos informa que eles devem ter uma certa forma dada por objetos se movendo no espaço sendo levados por forças, mas não consegue nos dizer do que é feito esse pensamento. Ele falha em dizer qual seria a natureza do *stuff of thought* (título de uma de suas obras) A crítica de Searle segundo a qual as teorias computacionais da mente ficam apenas no campo do formal, da sintaxe, sem se preocupar com o conteúdo semântico pode ser aplicada à linguagem do pensamento de Pinker. E, na verdade, como já dito, ele mesmo desiste de tentar entender como algo pode significar algo, qual a natureza do significado. Essa sua desistência marca as limitações de sua teoria da mente.

Tentar dizer que somos capazes de pensamento abstrato aplicando metáforas conceituais de uma física primitiva ao pensamento mais complexo sem dizer o que seriam essas metáforas conceituais é complicado. Podemos até aceitar, como quer o autor, que metáforas tácitas envolvendo espaço (reduzível a objetos) e força as quais participariam do aparato combinatorial gramatical são onipresentes no inglês e que o valor "de uma variável (que é paralelo com a posição no espaço) e a causalidade de mudança (que é paralela a aplicação de força) são elementos básicos do pensamento científico." (PINKER, 2010. p. 14). Mas sem nos informar a natureza desses conceitos a hipótese de Pinker perde muita força. Basicamente, o concreto dá origem ao abstrato e, a partir daí, esse abstrato molda a percepção do concreto, decidindo o que pode ser apreendido do mesmo e o que não pode. Ou seja, a partir dos fenômenos qualitativos do mundo, a evolução equipou o cérebro com um esquema formal que abstrai uma espécie de lógica da realidade vivida por nossos ancestrais.

Essa lógica estaria por detrás desses fenômenos concretos. A abstração vazia da mente computacional – que Pinker engana-se em imaginar que pode significar algo por si, pois o formal apresentado por ele se ocupa do concreto só por si, numa completa abstração – George Thomson na obra “Os Primeiros Filósofos”, (1974) nos informa que a quantificação, a formalização e a categorização abstratas realmente derivam do mundo concreto vivido, mas que isso é resultado de processos históricos envolvendo o

desenvolvimento da socialização dos Homo Sapiens e não que seja algo que a evolução colocou em módulos mentais fixos. Não que Thomson esteja falando que a faculdade cerebral responsável pelo pensamento abstrato seja fruto das relações sociais, mas sim que a formalização vazia, a simples manipulação simbólica e as categoriais mentais as quais permitiriam a experiência (mesmo algumas possuindo bases referenciais indexicais segundo Pinker) e se voltam para si mesmas são fruto das práticas sociais. Zizek nos informa que elas nasceram das práticas mercantis:

"Após uma série de análises detalhadas, Sohn-Rethel chegou à seguinte conclusão: o método científico (naturalmente, o da ciência newtoniana da natureza) pressupõe um aparato de categorias, uma rede de noções através das quais ele capta a natureza; tal aparato já está presente na efetividade social, já está em ação no ato da troca da mercadoria. Antes que o pensamento pudesse chegar à pura abstração, a abstração já atuava na efetividade social do mercado. A troca de mercadorias implica uma dupla abstração: a abstração do caráter mutável da mercadoria durante o ato de troca e a abstração do caráter concreto, empírico, sensorial e particular da mercadoria (no ato de troca, a determinação qualitativa particular e distintiva de uma mercadoria não é levada em conta; a mercadoria é reduzida a uma entidade abstrata, que - independentemente de sua natureza particular, de seu "valor de uso" tem "o mesmo valor" que outra mercadoria pela qual é trocada). Antes que o pensamento pudesse chegar à ideia de uma determinação puramente quantitativa, um *sine qua non* da moderna ciência da natureza, a quantidade pura já estava em ação no dinheiro, essa mercadoria que possibilita a comensurabilidade do valor de todas as outras mercadorias, a despeito de sua determinação qualitativa particular. Antes que a física pudesse articular a noção de um movimento puramente abstrato, ocorrendo num espaço geométrico, independentemente de quaisquer determinações qualitativas dos objetos em movimento, o ato social de troca já havia realizado um movimento abstrato "puro" que deixa totalmente intactas as propriedades sensório-concretas do objeto apanhado em movimento: a transferência de propriedade. E Sohn-Rethel demonstrou o mesmo acerca da relação da substância com suas incidências, acerca da noção de causalidade atuante na ciência newtoniana - em suma, acerca de toda a rede de categorias da razão pura." (ZIZEK, p. 302)

Agora, deixarei o próprio Pinker resumir sua ideia de conceitos abstratos mentais nascidos de uma física primitiva e que moldam a maneira pela qual entendemos o mundo concreto:

"O valor da abstração metafórica não consiste em notar a semelhança poética, mas sim no fato de que certas relações lógicas que são aplicadas no espaço e na força podem ser efetivamente,

transferidas para domínios abstratos. A posição de um objeto no espaço é logicamente semelhante ao valor de uma variável, e assim, o raciocínio espacial pode ser cooptado para proposições inferenciais. No que diz respeito ao espaço, sabendo que A se move de X para Y, pode-se deduzir que A está agora em Y, mas não estava em Y no passado. Quanto à posse, uma inferência isomórfica pode ser feita: se Michael dá A para Lisa, é ela quem possui A agora; mas no passado, Lisa não tinha posse de A. Um isomorfismo semelhante permite que o raciocínio sobre força seja agregado ao raciocínio sobre causalidade abstrata, uma vez que ambos dão suporte a inferências contrafatuais. Se A força B a mover-se de X à Y, então se A não tivesse forçado B, B ainda estaria em X. Da mesma forma, se Michael forçasse Lisa a ser educada com Sam, então se Michael não tivesse forçado Lisa, ela não teria sido educada com Sam. [...] Isso sugere que uma mente que desenvolveu mecanismos cognitivos para raciocínio sobre espaço e força, uma memória analógica que encoraja conceitos concretos a serem aplicados a conceitos abstratos com estruturas lógicas semelhantes, e mecanismos de combinação produtiva [...]” (PINKER, 2010. p. 14)

2.3 – UMA ALTERNATIVA AO MODELO DE MENTE MODULAR RÍGIDA

Por fim, gostaria de oferecer uma alternativa ao modelo de mente modular rígida. Pinker imagina que, seguindo uma receita genética, os “neurônios nascem em números apropriados nos momentos certos, migram para seus locais de parada, enviam conexões a seus alvos e se prendem a tipos apropriados de células nas regiões gerais certas, tudo isso guiando-se por trilhas químicas e fechos e chaves moleculares. [...] os módulos cerebrais adquirem sua identidade mediante uma combinação do tipo de tecido que eram no início, de onde se situam no cérebro e de que padrões de inputs desencadeantes eles recebem durante períodos críticos de desenvolvimento” (PINKER, 1998. p. 46-47).

Quer dizer, “as células reagem a algum tipo de informação nas proximidades que abrem a fechadura de uma parte diferente do programa genético” (PINKER, 1998. p. 46). Isso significa que o programa genético para o cérebro precisa ser estimulado adequadamente para que possa montar o conjunto de órgãos mentais. Essa informação pode ser os disparos dos próprios neurônios, a sopa química na qual estão imersos, das chaves e fechaduras que são acionadas ou do ambiente no qual o indivíduo está inserido. Ou seja, como já foi dito, os órgãos mentais já estão fixados nos programas genéticos desde o Pleistoceno bastando receber os estímulos adequados para que o cérebro seja devidamente montado. No limite, já está tudo dentro dos átomos humanos individuais.

Hereditariamente, praticamente as únicas diferenças entre indivíduos que podem ser observadas são as quantitativas e não as qualitativas. Ou seja, um indivíduo pode

herdar a capacidade de ter maior ou menor autocontrole do que a média da população, conseguir pesar melhor os custos e benefícios de suas ações em relação a ganhos de curto ou longo prazo ou possuir mais inteligência geral do que outro. Resumidamente, há indivíduos que são melhores empresários do que outros – se acreditarmos no mito do empresário como aquele que chegou à sua posição por meio da frugalidade, de sua maior capacidade para medir os custos e benefícios de suas diferentes empreitadas e de uma inteligência superior à média.

Pinker deixa claro que abraça esse mito ao dizer que “A maioria das pessoas, naturalmente, não carece de autocontrole a ponto de se entregar à violência. Mas no interior da maioria não violenta alguns têm maior autocontrole do que outros. Ao lado da inteligência, não há outra característica que prenuncie tanto uma vida próspera e bem-sucedida.” (PINKER, 2013. p. 800). Além disso, o cientista cognitivo nos diz que crianças com maior força de vontade, tendem a ter melhor aptidão escolar e ganhar mais dinheiro quando adultas. Além disso, pessoas geneticamente menos propensas ao autocontrole são “mais propensas a atos de violência [e] cometem crimes” (PINKER, 2013. p. 802). Esses indivíduos não abençoados geneticamente pelo dom de medir com maior precisão os custos e benefícios de suas ações optam “por ganhos diminutos, rápidos e ilícitos em vez dos frutos a longo prazo de uma labuta honesta, entre estes a recompensa de não acabar na prisão” (PINKER, 2013. p. 802).

Pessoas mais inteligentes e com maior autocontrole seriam menos propensas à violência e mais propensas ao enriquecimento. Entre os autores que Pinker cita para defender os benefícios de se aceitar que a inteligência é hereditária estão Charles Murray e Richard Herrnstein, autores do controverso “The Bell Curve” (1994). Segundo esses autores, a vantagem de se aceitar que a inteligência seja hereditária é que, dessa forma, num sistema perfeitamente justo de competição econômica, uma pessoa não poderia ser culpabilizada por sua condição de pobreza porque herdou o seu “cérebro com menor habilidade” (PINKER, 2004. p. 422).³¹

31 Pelo contrário, para Pinker, se alguém houvesse 'adquirido' sua inteligência, então poderia ser culpada por não ter conseguido coisa alguma enquanto outras que nasceram na mesma condição de tábula rasa enriqueceram. É claro que esse argumento é problemático porque não existe sistema perfeitamente justo de competição econômica - na verdade, nem moderadamente justo – dentro do sistema produtor de mercadorias. Pinker não pensa assim, pois, para ele, a sociedade de livre mercado é uma sociedade de soma não zero, ou seja, uma sociedade na qual ninguém perde se souber seguir as regras das 'trocas

Essa posição pode ser defendida pelo cientista cognitivo canadense, pois o mesmo imagina que todo o cérebro, tanto o córtex quanto a região subcortical, possuem uma receita genética para a qual bastam os estímulos certos. Mas e, se como defende David Buller, o cérebro seja possuidora de mecanismos de domínio geral em vez de domínio específico como quer Steven Pinker? Será que do fato da mente precisar de regras específicas para trabalhar com informações específicas podemos afirmar que a mente não possa ter mecanismos de domínio geral? Pinker imagina que uma mente de domínio geral não pode ter informações de como lidar com os estímulos as quais ela é submetida, o que faz sentido, mas isso não significa que não possa ter mecanismos de domínio geral capazes de adquirir as competências humanas. Uma mente de domínio geral pode possuir determinadas informações sobre quais estímulos precisam ser respondidos e algumas tendências as quais auxiliariam no desenvolvimento inicial do cérebro – além de alguns hormônios e neurotransmissores responsáveis para regular alguns comportamentos (BULLER, 2005 .p. 196).

E como se daria esse desenvolvimento inicial do cérebro? Como Buller mostra, o número de células neuronais e ligações entre os neurônios são produzidas em grande quantidade durante a infância. Por meio da ação ambiental e as experiências, algumas células e ligações simplesmente morreriam moldando assim as estruturas neurais (ou módulos se quisermos utilizar a linguagem de Pinker) em resposta aos estímulos

voluntárias' praticando um jogo de soma positiva (PINKER, 2013. p. 125). É claro que, para o pensamento liberal, uma pessoa obrigada a vender sua força de trabalho para não morrer de fome não está sendo coagida, visto que ninguém a está forçando a aceitar um trabalho ou não aceitá-lo. Ela estaria sempre agindo de livre vontade e, trabalhando, teria um salário e poderia comer. Ou seja, todos saem ganhando, o empregador, que terá seus lucros, e o trabalhador, que não morrerá de fome. As condições sob as quais essa pessoa trabalhará pouco importa, pois, como já foi dito, é de livre vontade ela estar em determinada condição. Os autores citados, Murray e Herrnstein, defendem em seu livro basicamente as seguintes ideias: a inteligência existe e pode ser medida através de fronteiras raciais, linguísticas e nacionais e é, provavelmente, o fator mais importante para o sucesso econômico e social de um indivíduo e seus descendentes, já que grande parte dela é hereditária. Para eles, a inteligência média dos norte americanos vêm caindo em decorrência da forte imigração de pessoas com menor QI assim como pelo fato dos mais inteligentes terem menos filhos. Além disso, para os autores o sistema de bem-estar social pode criar um Estado limitador da liberdade assim como estimular pessoas pobres a terem mais filhos. Segundo eles, seria difícil imaginar os Estados Unidos *“preserving its heritage of individualism, equal rights before the law, free people running their own lives, once it is accepted that a significant part of the population must be made permanent wards of the states”* (MURRAY; HERRNSTEIN, 2010. p. 526). Apesar de não se opor à livre circulação de pessoas entre as nações, Pinker também vê a inteligência como sinalizadora de sucesso material e enxerga o sistema de bem-estar social voltado a mães solteiras negras e pobres como perverso incentivo, o qual encoraja “as jovens a “casar-se com o Estado” em vez de com os pais de seus filhos” (PINKER, 2013. p. 176)

ambientais. Dessa forma, o cérebro poderia se adaptar mais facilmente ao ambiente, mesmo quando esse se modifica. Esse processo se daria apenas no córtex, responsável pelas funções mentais e cognitivas superiores, enquanto as estruturas subcorticais - responsáveis pelas emoções como medo, agressividade, desejo sexual, etc. - poderiam se formar por meio das receitas genéticas que Pinker imagina serem responsáveis pela construção do cérebro em sua totalidade. É claro que podem existir áreas funcionais do córtex que sejam resultado de uma maior especificação genética ou do funcionamento das chamadas chaves genéticas, mas isso é muito diferente de afirmar-se que o cérebro seja totalmente constituído de módulos de origem genética.

Na verdade, segundo Buller, é provável que a própria plasticidade seja a adaptação biológica do cérebro em vez de o serem os módulos cerebrais (BULLER, 2005. p. 196). Na realidade, é bem possível que hajam módulos cerebrais especializados em determinadas tarefas, mas que esses sejam formados pela interação entre os indivíduos e o ambiente e não por um programa genético dependente de estímulo. Pode-se comparar o funcionamento desse mecanismo ao dos anticorpos: não há uma especificação genética para cada anticorpo, na verdade, são criados por um mecanismo de montagem generalizada, que se adapta a diferentes patógenos de acordo com a necessidade. Na verdade, pode ser que a mente humana possua uma espécie de porteiro ou filtro, o qual permite que seja possível utilizar-se de estímulos culturais como não pode ser feito por outras espécies.³²

32 É claro que, se aceitamos que os instintos básicos, sentimentos e emoções são produzidos numa parte do cérebro com forte determinação genética, então sua existência não depende do ambiente. Todavia, isso é totalmente diferente de dizer como as pessoas vivem esses instintos, sentimentos e emoções. A vivência dos indivíduos em relação a essas emoções básicas e o significado que elas ganham em cada cultura ou sociedade, depende da estrutura cerebral que é mais maleável. Dizer que o sentimento de alegria é universal, pouco nos diz a respeito do significado que ele possui para cada grupo social das diferentes sociedades ou mesmo para os diferentes indivíduos. Um indivíduo o qual vive numa sociedade moderna pode apreciar um jogo de futebol e ter alegria com ele, mas o mesmo não poderia ocorrer a um indivíduo o qual vivia no feudalismo japonês. Falar que um jogo de futebol causa determinados sentimentos e emoções a indivíduos de um grupo social específico vivendo numa época específica porque aumenta níveis de neurotransmissores e hormônios ou os diminui é uma explicação que explica muito pouco. Afinal, para que um indivíduo possa apreciar um jogo de futebol, precisa estar inserido num determinado contexto, pois, caso contrário, o próprio jogo não vai ter sentido algum para ele. E, mesmo que ele saiba do que se trata, o contexto cultural no qual ele vive é essencial para que ele possa experimentar determinados sentimentos com o mesmo. Um jogo de futebol pouco pode significar para um norte-americano o qual vive numa determinada comunidade na Carolina do Sul na qual as pessoas pouco se importem com futebol, mas pode ser a coisa mais importante na vida de um Argentino que vive num determinado bairro de Buenos Aires. A questão é que nossos sentimentos, emoções e instintos são eles mesmos mediados por significados, símbolos e valores específicos mesmo

Esse filtro faria com que a mente reagisse a determinados estímulos e não a outros, permitira que determinadas informações passassem e não outras. Dessa forma, os

que sejam, supostamente, universais. Até mesmo o eu, o qual por muitas vezes na história da filosofia foi tratado como uma identidade perfeita, provavelmente seja mediado por estruturas simbólicas e axiológicas em sua relação consigo mesmo. Na verdade, é provável que o próprio eu seja constituído simbolicamente. E nesse ponto concordo com Dennett a respeito de sua ideia de que o teatro cartesiano - um eu separado dos fluxos de emoções, sentimentos e percepções, o qual estaria sentado na plateia de um teatro enquanto esses fluxos estariam no palco sendo observados pelo eu na primeira fileira - é uma ideia equivocada na história da filosofia. Pinker concorda com Dennett a esse respeito, tanto que abraça sua ideia de que a mente é formada por diversos homúnculos e não apenas um que estaria sentado em alguma cadeira do espetáculo cartesiano (PINKER, 1998. p. 90). Todavia, ele mesmo diz que o sentimento que temos do eu é um mistério insolúvel que deveria ser deixado de lado - e nisso sua teoria da mente, apesar do autor tentar vendê-la como a resposta final para o problema do mental, mostra-se falha. Concordo com ele que é complicado saber como nasce esse sentimento do eu, da identidade. Mas mesmo assim podemos propor que esse eu é simbolicamente construído e sua construção é dinâmica. Ele reúne os momentos dispersos e os interpreta como uma reunião frente a um ponto simbólico convergente, uma espécie de ponto referencial matemático. Esse ponto simbólico é sempre incompleto, ele é uma dinâmica que nunca encontra sua completude. Há os elementos dos quais esse homúnculo cartesiano é composto e há a dinâmica que o compõe. E ela nunca chega a um fim. Pinker falha ao reduzir essa dinâmica a rotinas e subrotinas computacionais vazias de significados. Para ele, o significado é dado pelo vazio das abstrações categoriais e pelas diferentes maneiras pelas quais os elementos sintáticos de seu computador mental podem ser organizados, combinados. Penso, com Terry Eagleton, que, seria problemático dizermos que os seres humanos são totalmente moldados pela cultura na qual estão inseridos, pois sempre há a natureza impedindo o simbólico de fazer com ela o que bem entende. “A cultura não suplanta simplesmente a natureza; em vez disso, ela a complementa de uma maneira que é tanto necessária quanto supérflua. [todavia] tão logo o significado sobrevenha à nossa existência física, essa existência não pode continuar idêntica a si mesma” (EAGLETON, 2011. p. 143). Além disso, se a cultura moldasse totalmente a nossa natureza, “então não parece haver nada nessa natureza que possa se opor a uma cultura opressiva” (EAGLETON, 2011. p. 144). Pinker sempre diz que não somos obrigados a fazer o que querem nossos genes, mas nunca deixa claro como isso seria possível dentro de sua teoria da mente e de sua crença no gene egoísta. Tenta apelar a uma razão abstrata, a qual poderia suplantar a programação genética, mas não deixa claro como essa própria razão poderia escapar do que esteja inscrito em nossos genes. Na verdade, penso que uma teoria da mente que a vê como mais maleável pode explicar como nosso poderes simbólicos permitem que escapemos que nossas inibições vindas dos apetites e inclinações naturais. Como nos diz Eagleton, é “porque nosso ingressar na ordem simbólica - a linguagem e tudo o que ela traz em sua esteira - nos deixa com alguma liberdade entre nós mesmos e nossos determinantes, que somos aquelas criaturas internamente deslocadas, não autoidênticas, conhecidas como seres históricos. [...] É o signo que abre aquela distância operativa entre nós mesmos e nossos arredores materiais e que nos permite transformá-los em história.” (EAGLETON, 2011. p. 141). Posso dizer que um eu simbolicamente formado não é completo e idêntico a si mesmo simplesmente porque a cultura é inerentemente ilimitada e aberta. E é essa abertura que permite que as próprias culturas sejam contestadas de dentro de si mesmas. Elas funcionam “exatamente porque são porosas, de margens imprecisas, indeterminadas, intrinsecamente inconsistentes, nunca inteiramente idênticas a si mesmas, seus limites transformando-se continuamente em horizontes.” (EAGLETON, 2011. 139). Ou seja, todas as culturas possuem pontos cegos dentro de si mesmas, pontos abertos, não idênticos. As culturas não são fechadas, pois as relações sociais que as formam nunca são totalmente harmônicas e completamente formadas. “O homem não é uma forma estabelecida de relações sociais, mas o resultado de práticas constantemente repetidas, que estão também constantemente sob ataque. Todas as relações sociais são campos de batalha ativos, antagonismos vivos” (HOLLOWAY, 2013. p. 163)

próprios módulos mentais iriam se formando por meio da interação entre o indivíduo e as informações para as quais ele reagiria.

“Esse mecanismo é de domínio geral, ou domínio neutro, na medida em que não é especializado a responder às demandas de nenhum problema específico em particular. Sua função, em vez disso, é formar circuitos cerebrais que resolvem os problemas colocados por domínios específicos. Portanto, plasticidade neural é um mecanismo de domínio-geral que produz mecanismos mais altamente especializados, os quais, por seu turno, resolvem os problemas específicos dos domínios que se envolveram em sua moldagem [...] os problemas que requerem soluções comportamentais podem pedir por mecanismos especializados para produzir essas soluções comportamentais. Esses mecanismos especializados são circuitos cerebrais de domínio-dominante. Eles são formados, todavia, por um mecanismo de plasticidade neural que não é especializado em lidar com quaisquer problemas comportamentais particulares. Plasticidade neural, que forma circuitos funcionalmente especializados em resposta às demandas dos ambientes locais, é um mecanismo de *domínio-geral* em respeito à resposta comportamental. Então, mesmo que aceitemos o argumento que problemas específicos requerem resolvidores de problemas especializados, disto simplesmente não segue que esses resolvidores de problemas especializados precisam ser adaptações em vez de mecanismos que são construídos conforme a necessidade por um sistema plástico em resposta a demandas ambientais ” (BULLER, 2005. p. 146-147)

Psicólogos evolutivos como Pinker dizem que os módulos mentais são geneticamente especificados, de domínio específico, equipados com conhecimento inato, informacionalmente isolados, equipados com regras de raciocínio para domínios específicos e, por isso mesmo, rápidos em resolver os problemas que eram colocados a nossos ancestrais, permitindo a sua autoconservação e evitando sua morte por conta de atrasos na resposta aos perigos do ambiente. Essa ideia pressupõe que havia problemas adaptativos estáveis postos aos seres humanos na pré-história e que a mente formou-se com adaptações específicas para cada um deles. Ela também pressupõe que o ambiente no qual essas adaptações surgiram era estável e por isso criou adaptações rígidas.

Todavia, o problema com esse argumento é que ele não leva em conta o fato de que os ambientes sociais humanos mudam muito mais rapidamente do que os ambientes naturais. Ele pressupõe que adaptações fisiológicas relacionadas ao ambiente natural sejam um bom modelo para as adaptações psicológicas dos seres humanos. Contudo, devemos notar que a cognição humana lida com o ambiente cultural e natural e não

apenas com o natural. E esse ambiente cultural muda com uma rapidez muito maior do que o ambiente natural (ao menos até o surgimento do capitalismo industrial). Na verdade, a cognição humana é capaz de criar ferramentas que transcendem as limitações fisiológicas (apesar de, é claro, não poder eliminá-las por completo) e, por essa razão, também deve se adaptar as próprias mudanças que ela é capaz de gerar por meio das ferramentas que cria.

Logo, podemos então dizer que um mecanismo de domínio geral é capaz de lidar com o mundo a sua volta adaptando-se a ele, principalmente porque é mais aceitável que algo assim possa lidar com o mundo sociocultural humano, que está sempre mudando, do que um conjunto de módulos rígidos geneticamente determinados e cuja única influência que sofre do ambiente natural e social seja a de ter seus gatilhos inatos acionados pelos mesmos.

Mesmo que os psicólogos evolutivos digam que seja necessário que hajam informações inatas sobre o mundo na mente, isso não significa que essas informações tenham de estar em módulos rígidos com modos de processamento de informações específicos para cada domínio do mundo importante para a sobrevivência. Uma coisa são as informações, outra coisa são as regras pelas quais elas são processadas. Um mecanismo de domínio geral pode conter informações inatas, elas não precisam vir necessariamente do ambiente somente por conta do fato do mecanismo ser mais plástico. Além disso, como nos diz Buller, a mente humana não precisa de informações inatas para lidar com o mundo. Tudo o que ela precisa são de *bias*, ou seja, tendências, capazes de filtrar a informação e direcionar a mente para os aspectos do mundo relevantes em determinadas situações. “Então nossas adaptações psicológicas consistiriam não apenas de plasticidade cerebral, neurotransmissores, hormônios, e algumas respostas efetivas, mas também em tendências iniciais específicas do cérebro” (BULLER, 2005. p. 152)

Assim como Pinker, sou um defensor do representacionalismo, mas, ao contrário do cientista cognitivo canadense, imagino que as categorias conceituais com as quais conhecemos e lidamos com o mundo são nascidas das práticas, mediações e relações sociais, e, como queria Durkheim, talvez também da maneira pela qual a sociedade se organiza³³. Ou seja, elas nem seriam derivadas da experiência pessoal empírica do sujeito

³³ “Na visão de Durkheim, como vimos, as noções fundamentais dos homens – de classe, tempo, número,

do conhecimento, nem tampouco teria sua origem na constituição inata dos indivíduos. Além disso, como defende Pinker, parece-me que realmente só nos é possível organizar nossa experiência e conhecer o mundo por meio de propriedades universais. Isso significa que o mundo, para nossa experiência imediata, seria um conjunto de simples objetos. Posteriormente à experiência imediata, capacidade que partilhamos com outros animais, o mundo se organiza dentro de nossa consciência por meio dos símbolos abstratos universais. As relações e as propriedades das coisas que se formam em nossa consciência não são as relações e propriedades das coisas em si mesmas - visto que, por exemplo, quando penso num ventilador, o ventilador não se forma materialmente em minha mente, mas o material usado pela consciência para formar a ideia de ventilador é dado pela consciência mesma -, mas apenas aquilo do mundo real que é possível ser trabalhado pela nossa consciência.

Além disso, penso que os conceitos com os quais nossa consciência trabalha deriva das nossas experiências e relações sociais nas quais estamos inseridos. Ou seja, deriva da nossa relação com a natureza, com os outros indivíduos e com a forma social que nos rodeia. Isso significa que as abstrações universais com as quais nossa mente trabalha se desenvolvem de acordo com as necessidades e práticas concretas. As coisas do mundo tem n características, mas isso não significa que, ao pensar nas mesmas, nossa consciência trabalhará com todas as diversas características concretas que determinam os objetos da realidade. Pode ser que, por exemplo, a minha relação com uma árvore não seja determinada por todas as suas qualidades, as quais dizem respeito até mesmo à minha relação afetiva com a mesma. Pode ser que minha consciência enxergue na árvore apenas a propriedade de ser madeira. Da mesma forma, um jurista pode olhar para um ser humano concreto com todas as suas qualidades e enxergar nele apenas uma abstração jurídica chamada sujeito de direito, o qual precisa obedecer a determinadas normas.

Levando essa questão em consideração, podemos dizer que Steven Pinker trata

etc. – foram dadas, não inata ou transcendentemente, mas na própria organização e ação da vida social: “As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais; as primeiras classes de coisas foram classes de homens, nas quais as coisas estavam integradas. Foi porque os homens foram agrupados, e pensavam em si mesmos sob a forma de grupos, que em suas mentes eles agruparam outras coisas, e no início os dois modos de agrupamento se misturavam ao ponto de serem indistintos. As metades foram os primeiros gêneros; os clãs, as primeiras espécies. As coisas eram pensadas como partes integrantes da sociedade, e foi seu lugar na sociedade que determinou seu lugar na natureza” (DURKHEIM apud SAHLINS, 2003. p. 118)

seres humanos históricos e concretos como simples expressão de uma abstração metodológica tratada pro ele, penso eu, como universal e a-histórica, o *Homo oeconomicus*

Capítulo 3

A Hipostasia do Homo oeconomicus na obra “Tábula Rasa” de Steven Pinker

Após meu percurso no qual tentei mostrar que o dito Modelo Padrão das Ciências Sociais é um mito por meio de alguns autores caricaturados por Steven Pinker e no qual apresentei o modelo de mente computacional do cientista cognitivo, pretendo agora defender minha hipótese segundo a qual Steven Pinker e sua disciplina, a psicologia evolutiva, transformam uma abstração metodológica em uma realidade concreta - no caso, a entidade humana individual presente nos modelos existentes do chamado *individualismo metodológico*.

3.1 – A AÇÃO SOCIAL NA SOCIOLOGIA ECONÔMICA DE MAX WEBER, UM CAMINHO PARA SE COMEÇAR A COMPREENDER O INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

Como já mencionado, levanto a hipótese de que Steven Pinker e a psicologia evolutiva reificam uma entidade teórica: o indivíduo abstrato do chamado individualismo metodológico. Contudo, em sua obra *Tábula Rasa*, Steven Pinker acusa as ciências humanas, as quais ele trata como um bloco homogêneo quando convém, de reificarem uma entidade abstrata: a sociedade. O cientista cognitivo canadense acusa os precursores da sociologia e da antropologia de terem dado o embasamento necessário a uma pressuposta dominância do modelo da mente como uma lousa em branco entre os cientistas humanos do século XX.

Todavia, como penso ter mostrado, três nomes que ele acusa de terem sido responsáveis pela pretensa dominância da ideia de que a sociedade seria uma entidade superorgânica acima dos homens, Karl Marx, Émile Durkheim e Alfred Kroeber, não negavam que os seres humanos sejam seres com mentes individuais e cuja vida biológica tem sua importância. Contudo, Pinker, quando vai jogar numa mesma tradição “sociológica” autores tão diferentes quanto Alfred Kroeber e Platão (PINKER, 2004. p. 389), coloca nesse saco também Max Weber (1864-1920). Contudo, colocar Weber como parte de um círculo de autores os quais entendiam a sociedade como um organismo à parte, que determina inteiramente a existências dos indivíduos, é algo complicado. Pelo

contrário, Weber pode, na verdade, ser considerado um dos pais da chamada *sociologia econômica* e do *individualismo metodológico* dentro dos estudos sociais. Além disso, é, ao lado de Durkheim e Marx, um dos pilares das ciências da sociedade. Por essa razão, penso que analisar rapidamente sua concepção metodológica a respeito de como se deveriam ser estudados os fenômenos sociais seria interessante não apenas para mostrar que Pinker parece se equivocar a respeito dos estudos sociais do século XX, como também para começarmos a entender o que seria esse individualismo metodológico - do qual faz parte o modelo de ser humano ao qual, penso eu, Steven Pinker e a psicologia evolutiva se agarram e reificam: o *homo economicus*. Uma entidade individual calculadora e duplicada, pois vive o paradoxo de ser um ser cuja pele o aparta e isola da natureza e da sociedade a sua volta ao mesmo tempo que, por suas relações com o mundo natural e com outros seres humanos, faz parte de uma espécie.

Todavia, ao contrário do que supõe Steven Pinker em sua defesa de seu homem econômico, as ciências humanas do século XX nunca apresentaram um modelo homogêneo de sociedade, no qual os indivíduos seriam meras expressões sem auto-consciência de um agente maior, absoluto e auto-movente: a sociedade ou a cultura.

Steven Pinker não deveria supor que os estudiosos das humanidades, em sua totalidade, defendam que um modelo holístico de análise social deveria ser entendido ontologicamente. O modelo holístico geralmente, mas nem sempre, utilizado pelos estudiosos da sociedade para a compreensão da vida social seria aquele que o sociólogo alemão Ralf Gustav Dahrendorf chamou de *Homo Sociologicus* (DAHRENDORF, 1965): a ideia de que indivíduos necessariamente seguem as prerrogativas conectadas a seus papéis sociais. Contudo, ao contrário do que imagina Pinker, tal modelo teórico não deveria ser entendido como uma reificação ontológica da sociedade ou da cultura em detrimento do indivíduo. O *Homo Sociologicus* seria antes um modelo de análise das relações sociais e não uma hipostasia da relação entre indivíduo e sociedade, na qual o primeiro seria concretamente subsumido em relação à última.

E se o modelo geralmente adotado pelos estudos sociais baseado num *role-forming behavior* (DAHRENDORF, 1968. p. 99) não é, necessariamente, compreendido pelos cientistas humanos do século XX como se representasse uma realidade concreta, imaginar que toda a ciência humana utiliza-se de tal modelo é um erro

de Pinker em sua obra *Tábula Rasa*. Na verdade, muitos estudiosos da cultura e da sociedade filiam-se teoricamente ao chamado *individualismo metodológico*. Pinker e a psicologia evolutiva não devem imaginar que tal modelo seja apanágio das ciências econômicas e muito menos que precisem aconselhar aos cientistas humanos que utilizem de tal modelo por ele pressupostamente respeitar as novas descobertas da biologia evolutiva e das ciências cognitivas.

A concepção segundo a qual o modo pelo qual os indivíduos conduzem suas vidas possuiria uma primazia sobre as determinantes externas dessa condução da própria vida, ou seja, sobre as normatividades externas que agem sobre as pessoas, na análise das relações sociais não é estranha ao pensamento das humanidades do século XX. A metodologia que enxerga não as instituições sociais, mas a própria ação individual como objeto primeiro da compreensão social pode ser traçada até um dos pais da sociologia e um dos pensadores mais influentes nas ciências humanas, Max Weber.

Pinker parece ter uma compreensão equivocada desse pensador, ao dizer que o mesmo faria parte da tradição sociológica, a qual, de acordo com o cientista cognitivo, enxergaria os indivíduos como meras partes de um todo orgânico, um superorganismo coeso (PINKER, 2004. p. 389). Todavia, se a concepção do indivíduo como mera expressão sem vontade do todo não pode ser atribuída nem a Durkheim e Marx, os quais se utilizavam de uma leitura mais holística da sociedade, quem dirá a Max Weber, o qual explicitamente dava a primazia ao indivíduo sobre estruturas sociais em suas análises sociológicas e históricas.

Max Weber preocupou-se profundamente com os problemas que as psicologias individuais e as constituições biológicas das pessoas poderiam trazer ao estudo da sociedade. De acordo com Lima e Silva, “Weber trazia a ação social para o centro de sua reflexão, especialmente a ação do indivíduo” (SILVA; LIMA, 2009. p. 75). Contudo, o que importaria aos estudiosos da sociedade, segundo Weber, seriam as ações dos indivíduos em relação a outros indivíduos guiadas por referências significativas de ordem social e não as psicologias individuais das pessoas, pois, além dessas poderem aceitar ou rejeitar as pressões externas vindas das normas e valores sociais, se o sociólogo se preocupasse com as mentes individuais mais do que com as ações dos indivíduos, então ele estaria fazendo psicologia e não um estudo social.

Além disso, Weber não negava de forma alguma a importância dos aspectos biológicos para a formação das mentes individuais. Na verdade, para o sociólogo alemão, os aspectos biológicos e psicológicos dos indivíduos poderiam até mesmo dificultar a análise da ação social. O subjetivo teria seu lugar nas análises sociais de Weber, mesmo que apenas os aspectos subjetivos ligados aos significados emocionais, axiológicos, tradicionais ou legais, os quais os indivíduos dariam às suas ações. Weber não defendia que as pessoas seriam apenas marionetes de alguma entidade supraindividual, advogando algum tipo de organicismo social.

Contudo, de acordo com Weber, as ciências sociais não seriam tocadas por quaisquer modificações nas teorias biológicas e psicológicas, pois não se interessam pelos "fenômenos fisiológicos e pelos anteriormente chamados fenômenos 'psicofísicos' [...]". Pelo contrário, estabelece diferenças da ação conforme referências típicas providas de sentido" (WEBER, 1995. p. 315). A tarefa do sociólogo não seria descobrir a origem dos impulsos e sim procurar

"explicar, de modo interpretativo: 1) mediante a ação, provida de sentido, com referência a objetos, quer pertençam ao mundo exterior, quer ao interior, procuram os homens dotados com aquelas qualidades herdadas e específicas realizar o conteúdo da sua aspiração, de tal modo co-determinada e favorecida, e por que e em que medida conseguiu-se aquilo 2) que consequências compreensíveis teve esta aspiração no seu comportamento, com referência aos comportamentos de outros homens, os quais também eram providos de sentido" (WEBER, 1995, p. 316)

Quem deseja compreender a sociedade deveria então atentar ao significado das ações dos indivíduos ou de grupos voltadas a outros indivíduos ou grupos, quer dizer, o significado do agir orientado ao outro. E, para esse fim, ele deveria se servir dos tipos ideais, construções teóricas nas quais as propriedades humanas mais importantes para a compreensão de um determinado aspecto da realidade social seriam destacadas. Novamente temos aqui uma questão metodológica, pois esse tipo ideal não representaria os indivíduos em sua totalidade tal como são, mas seria uma ferramenta por meio da qual se poderia compreender a realidade comparando-a a uma construção teórica, permitindo, desse modo, a formação de juízos de imputação causal, quer dizer, juízos estabelecendo nexos causais entre os fenômenos sociais. No limite, o *tipo ideal* seria um modelo o qual

refletiria parcialmente a realidade construída sendo construído por meio da seleção e associação de características da realidade as quais poderiam ser significativas nas análises empreendidas pelo pesquisador.

Na construção dos modelos ideais, os estudos sociais seriam “tão independentes que não seriam atingidos por nenhuma, nem pelas maiores modificações nas hipóteses básicas na área da biologia ou da psicologia, como também é para ela sem interesse se, eventualmente, a teoria de Copérnico ou Ptolomeu está certa[...]” (WEBER apud SOARES, 2009 .p 121)

A ideia por detrás do *tipo ideal* é a de que os elementos da vida social dos diversos indivíduos em determinada época e lugar seriam, caso fossem expostos por completo, “um caos de relações intelectuais e de sentimentos de toda sorte, infinitamente diferenciados e extremamente contraditórios” (WEBER, 1993. p. 142). Dessa forma, o ordenamento teórico desse caos viria pela compreensão de determinados aspectos que o “pesquisador consegue captar de uma realidade observada e organizar de um modo coerente e racional na forma de um conceito. Nesse sentido, o tipo ideal nunca reproduz integralmente as relações humanas observadas, sendo antes uma construção do próprio sociólogo feita a partir dos dados que obtém por meio da pesquisa” (SILVA; LIMA, 2009. p. 80).

A ação dos indivíduos seria explicada por meio da construção de conceitos puros – ao modo kantiano -, os quais permitiriam interpretar e compreender os fatos empíricos particulares observáveis. Poderíamos então dizer que a ciência da compreensão da sociedade como apresentada por Weber não faria nada muito diferente do que faz a física, por exemplo, desde o seu surgimento, na qual de “fato, podem ter sentido algumas representações abstratas, inclusive de movimentos inteiramente irrealis, que não se observam em parte alguma; é justamente disso que vive a física (e com ela, todas as ciências matemáticas da natureza), pelo menos desde Isaac Newton (1642-1727)” (ORTLIEB, 1998. p. 6).

“Em seus Principia de 1687, Newton conseguiu uma fundamentação matemático-dedutiva e unificadora dos movimentos celestes e da física terrestre. Para isto, teve que extrair do conceito galileano de movimento (que não é conceito empírico, mas matemático) a consequência extrema, a de "explicar o real pelo impossível". Ilustraremos isto examinando alguns de seus axiomas:

"Todos os corpos permanecem em seu estado de repouso ou de movimento uniforme retilíneo, a menos que se vejam forçados a sair deste estado por forças nele aplicadas". Trata-se, por assim dizer, de uma lei natural no subjuntivo: jamais se observou semelhante movimento uniforme em linha reta, e Newton sabe que tal movimento não pode existir, já que conforme a sua própria lei da gravitação, não há espaço em que não atue nenhuma força. O que não o impede, entretanto, de colocar no princípio de seus Principia uma lei que não é suscetível a nenhuma comprovação empírica imediata: "A mudança no movimento é proporcional à força motriz aplicada, e se dá na direção da linha reta na qual se aplica esta força". Mais uma vez, toda experiência empírica imediata milita contra Newton e, mais uma vez, a favor de Aristóteles, que afirmava que uma força é necessária para manter um movimento, enquanto a mudança (diminuição de velocidade) se produz por si só. Também o conceito de força, central para a teoria de Newton, é de índole não empírica: as forças não se deixam observar nem medir diretamente; o que se pode medir são somente os efeitos que lhes atribui a teoria." (ORTLIEB, 1998. p. 6)

Dessa forma, como faz a física ao seu modo, a ciência da sociedade "constrói tipos ideais e procura descobrir regras gerais do acontecer" (WEBER, 1995. p. 413). Dessa forma, o tipo ideal de Weber permitiria ao pesquisador da sociedade estudar as ações sociais dos indivíduos. Por meio dessa linha interpretativa, Weber defendia que o estudo das sociedades deveria preocupar-se mais com as ações individuais dotadas de significado, assim como os valores fornecidos à essas ações pelas vidas subjetivas das pessoas inseridas num determinado contexto espacial e temporal, do que com leis gerais que determinariam os fatos humanos.

Por meio da categoria *ação social*, Weber - ao contrário do que imagina Pinker ao interpretá-lo como um organicista - compreendia que a vida coletiva, a totalidade social, deveria ser explicada por meio de seus componentes individuais, fazendo oposição ao holismo metodológico de outros sociólogos, como Durkheim.

Weber apresenta quatro modelos de tipos de ação social: 1) ação social afetiva, cujo sentido seria determinado pelo estado emocional ou afetivo dos indivíduos no momento da ação; 2) ação social tradicional, a qual diz respeito a ações "dirigidas conforme uma atitude baseada no hábito, em costumes fortemente arraigados" (SILVA; LIMA, 2009. p. 94); 3) ação social racional com relação a valores: nesse tipo de ação social, o comportamento do indivíduo é orientado pelas suas convicções morais e valores

relevantes independentemente das consequências para o agente - os meios seriam mais racionais do que os utilizados pelos outros tipos de ação, mas as consequências do agir seriam marcadas por uma irracionalidade; 4) ação racional com relação a fins ou cálculo de adequação entre meios e finalidades: é o tipo de ação prevalecente na sociedade moderna, a qual “refere-se àquele que age racionalmente de acordo com os objetivos de sua ação, prevendo os meios necessários para alcançá-los e as consequências decorrentes.” (SILVA; LIMA, 2009. p. 96). A ação racional com relação a fins caracteriza a sociedade de mercado, onde a ação é calculada racionalmente em termos de capital:

“Isso significa que ela se adapta a uma utilização planejada de recursos materiais ou pessoais como meio de aquisição, de tal forma que, ao término de um período econômico, o balanço da empresa em termos monetários exceda o capital, isso é, o valor estimado dos meios materiais de produção utilizados para a aquisição na troca” (WEBER apud SILVA; LIMA, 2009. p. 96)

Desses quatro tipos de ação social, a ação social caracterizada pelo cálculo de meios em relação a fins é, de certa forma, tornada natural e universal à natureza humana por Steven Pinker. Para o cientista cognitivo, os padrões de conduta humanos estariam dominados por uma racionalização a qual realizaria a adequação necessária entre os meios necessários para um determinado objetivo ser alcançado. Esse objetivo seria, em última instância, a dispersão dos próprios genes. Segundo essa mentalidade economicista, o ser humano procuraria fazer o melhor uso possível dos meios os quais estariam a sua disposição – sejam materiais ou humanos – para alcançar seus fins. Contudo, Na realidade, parece que para Pinker, não apenas os portadores dos genes seriam dominados por essa racionalização utilitária, mas os próprios genes o seriam. Está questão continuará a ser discutida nos próximos sub-capítulos.

3.2 PINKER E O HOMEM COMO ENTIDADE CALCULADORA

Thomas Hobbes (1588-1679) apresenta-se como uma das bases sobre a qual Steven Pinker desenvolve sua obra. E, assim como o pensador inglês da era do

capitalismo mercantilista, o cientista cognitiva enxerga o ser humano como uma máquina material de calcular cujas ações e arbítrio estão subordinados às cadeias causais físicas.

Para Hobbes, inserido numa tradição do nascente liberalismo anglo-saxão, uma das principais preocupações do homem seria com a autoconservação. Por medo de ser destruído no estado natural - no qual a aversão, insegurança e desconfiança mútuas levariam os homens a um estado de perene tendência à guerra – um indivíduo entraria em pacto com os outros, saindo, dessa forma, do estado de natureza e entrando no estado político. Dessa forma, o medo era visto pelo pensador inglês como o estado psicológico que levaria os homens a criarem a sociedade civil por meio do contrato e realizarem um pacto de obediência com uma entidade governante, a qual lhes garantiria a paz e, por consequência, o fim do medo.

Contudo, apesar de ser o medo o responsável pelo impulso a se procurar uma solução para o perene estado de guerra, seria a razão que traçaria o caminho dos seres humanos até a vida política. Para o filósofo inglês, a razão seria uma máquina calculadora a qual auxiliaria o homem na sua autoconservação. O homem teria a necessidade de utilizar-se da razão enquanto cálculo, pois as sensações, prudência e memória, propriedades que partilhariamos com os animais, não poderiam fornecer ao homem um nível satisfatório de conhecimento.

A funcionalidade da razão seria a de construir cadeias de pensamento pelo cálculo das significações fixas dos nomes feitas por meio de afirmações ligadas por suas consequências. A razão possuiria uma função calculadora e utilitária como instrumento, ou seja, como um meio, para o cálculo de nomes necessário à construção de uma coerência discursiva exigida para o estabelecimento do contrato civil. Dessa forma, a razão “nada mais é do que cálculo (isto é, adição e subtração) das consequências de nomes gerais estabelecidos para marcar e significar nossos pensamentos” (HOBBS, 1979. p. 27)

Portanto, para Hobbes, a razão estaria permeada por relações matemáticas e cadeias dedutivas baseadas na adição e na subtração. Para Pinker, como vimos, a razão seria também formada por uma estrutura lógico-matemática e categorial. Tal estrutura conseguiria refletir a realidade porque o próprio mundo estaria organizado segundo princípios lógico-matemáticos e categoriais, pois “a inteligência depende do agrupamento

de coisas que possuem propriedades em comum” (PINKER, 2004. p. 281)

Steven Pinker defende uma versão representacionista do pensamento - oposta ao chamado *realismo ingênuo* -, segundo a qual nós “não simplesmente abrimos os olhos e apreendemos a realidade, como se a percepção fosse uma janela através da qual a alma vê o mundo” (PINKER, 2004. p. 276). Todavia, para o cientista cognitivo, apesar do mundo ser uma construção do nosso cérebro, ele não seria uma construção arbitrária. Segundo ele, nossos “sistemas perceptivos são estruturados para registrar aspectos do mundo externo que foram importantes para nossa sobrevivência”³⁴

Para poder lidar com a realidade, o cérebro executaria diversos cálculos, como os necessários à formação das imagens visuais. “A projeção de um objeto na retina cresce, encolhe e se distorce conforme o objeto se desloca; cor e brilho flutuam à medida que a iluminação muda segundo o tempo ensolarado ou nublado, luz interna ou externa. Mas, de algum modo, o cérebro resolve esses problemas enlouquecedores. Ele funciona como se estivesse raciocinando em retrospectiva, da imagem retiniana para hipóteses sobre a realidade, usando geometria, óptica, teoria da probabilidade e suposições sobre o mundo. A maior parte do tempo, o sistema funciona: as pessoas normalmente não trombam em árvores nem dão topadas em pedras” (PINKER, 2004. p. 277).

Ou seja, as faculdades perceptivas necessitariam de cálculos e algumas informações sobre o mundo para poderem exercer suas funções corretamente. Para Pinker, “evoluíram no cérebro mecanismos fálveis mas inteligentes que trabalham para nos manter em contato com aspectos da realidade que foram relevantes para a sobrevivência e reprodução de nosso ancestrais. E isso vale não só para nossas faculdades perceptivas mas para nossas faculdades cognitivas”. Além disso, Pinker vale-se do chamado *argumento da ilusão* para defender seu *representacionismo*. De acordo com o cientista cognitivo, o fato “de que nossas faculdades cognitivas (como as perceptivas) são sintonizadas com o mundo real evidencia-se acentuadamente em sua *resposta* a ilusões: elas reconhecem a possibilidade de uma ruptura na realidade e encontram um modo de chegar à verdade por trás da falsa impressão” (PINKER, 2004. p. 278)

³⁴ É claro que dizer que o que prova que geralmente podemos apreender o mundo externo com certa segurança seria o fato de que essa capacidade se fazia necessária à nossa sobrevivência é uma petição de princípio, pois a observação do mundo é exigida para se descobrir que o ser humano precisou sobreviver num ambiente ancestral e é essa capacidade de observar as características do mundo com certa segurança que está em discussão.

Como já exposto quando a ideia de módulos mentais foi apresentada, a mente humana, para Pinker, seria equipada com “diferentes tipos de intuição e lógica, cada qual apropriada a um departamento da realidade”. Os módulos responsáveis por processar essas lógicas e intuições seriam instalados no software mental por meio de um programa contido nos genes, o qual responderia a inputs ambientais em etapas específicas da vida e a chaves genéticas. Ou seja, seriam instalados “por diferentes combinações de genes ou emergir quando o tecido cerebral se auto-organiza em resposta a diferentes problemas a serem resolvidos e a diferentes padrões do input sensitivo. O mais provável é que se desenvolvam segundo alguma combinação dessas forças” (PINKER, 2004. p. 303)

Isso significa que a mente humana não apenas utilizaria conscientemente a lógica e o cálculo para encontrar os melhores meios de atingir objetivos. O próprio sistema cognitivo e a sensibilidade do ser humano seriam dependentes de sistemas formais. E esses sistemas formais apresentariam-se organizados em módulos especializados em funções específicas.

Como um sistema burocrático moderno, as cognição humana seria levada a cabo por entidades com funções específicas e que seguiriam determinados sistemas de regras e normas formais. Basicamente, para Steven Pinker, a mente seria um sistema funcional o qual obedeceria a normatizações e princípios abstratos e utilizar-se-ia de cálculos racionais inconscientes tanto para realizar operações cognitivas quanto para a sensibilidade.

A razão lógico-matemática não caracterizaria apenas o pensamento consciente, mas também estaria na base do inconsciente dos indivíduos. O cientista cognitivo rejeita uma ideia de inconsciente psicanalítico em prol de um inconsciente puramente mecânico e caracterizado por cálculos abstratos, categorias inatas baseadas em regras e princípios lógicos.

Esses circuitos calculadores estariam relacionados tanto ao pensamento racional consciente quanto a memórias, emoções, sensações, formação de imagens, etc. Por exemplo, segundo Pinker “o cérebro é equipado com estratégias para a violência, que são estratégias *contingentes* ligadas a um complexo conjunto de circuitos que computa quando e onde elas devem ser empregadas. Animais empregam a agressão de maneiras muito seletivas, e os humanos, cujos sistemas límbicos estão enredados com lobos

frontais de tamanho extragrande, são, obviamente, ainda mais calculistas.” (PINKER, 2004. p. 429).

Para o cientista cognitivo, então, há uma relação mecânica entre cálculos racionais inconscientes e conscientes feitos pelos mecanismos cerebrais. Esses mecanismos, como os cálculos mentais de Hobbes, visariam a assegurar os melhores meios de se chegar a determinados objetivos. Como nos diz Pinker, por exemplo, acerca da violência, a “agressão é uma atividade organizada voltada para um objetivo, e não o tipo de evento que poderia provir de uma disfunção aleatória”. (PINKER, 2004. p. 429). Ou seja, como parece ser próprio de uma tradição utilitária moderna, tudo o que existe, existe para uma finalidade útil.

3.3 O SER HUMANO COMO ENTIDADE CALCULADORA DE RENTABILIDADE

O psicólogo cognitivo e linguista canadense Steven Pinker constrói sua teoria social sobre uma base a qual o mesmo deixa bem clara ao longo de sua obra: o ser humano seria uma máquina, a qual busca a autoconservação e persegue seus interesses mesquinhos. Essa máquina funcionaria como uma calculadora e manipuladora de símbolos. Apesar de nunca deixar claro se esses símbolos seriam físicos, presentes na rede neuronal, ou se seriam uma espécie de linguagem de programa rodando no *hardware* cerebral, eles, de maneira geral, funcionariam por meio de chaves comutadoras capazes de mudar seus estados de 1 para 0 ou vice e versa.

Essa máquina calculadora encadearia sequências de estados internos baseadas em atitudes proposicionais por meio de processamento de informações do tipo entrada, processamento e saída. Esses processamentos basear-se-iam em crenças e desejos por meio de cadeias causais mecânicas, como por exemplo, José fez A porque desejava B e acreditava em C.³⁵ Basicamente o que se tem aqui é um padrão *causa-conteúdo-efeito*, no qual o conteúdo trata-se de uma proposição e o processo no qual ele está inserido de uma cadeia de atitudes proposicionais. Ter uma atitude proposicional nesse esquema seria o

³⁵ O modelo de funcionalismo de máquina utilizado por Pinker parece não conseguir lidar com o fato de que pessoas podem acreditar em C e desejar B, mas não fazer A. Parece que sua ideia de que os módulos mentais estariam em constante disputa poderia ser usada para tentar explicar por que pessoas agem contra seus desejos e crenças em diversas oportunidades. Todavia, esse tipo de explicação enfraqueceria o modelo mecânico do autor

mesmo que possuir um símbolo mental, o qual codificaria uma determinada proposição. Essa proposição, por sua vez, seria formada por conceitos e possuiria uma função dentro da cadeia causal formadora de um sistema de inferências por meio de *inputs* e *outputs*. Essa representação mental também seria realizada, ou seja, instanciada, pelas propriedades neurofisiológicas do cérebro. Dessa forma, pensar seria o mesmo que computar símbolos fisicamente realizados, os quais, como representações mentais, constituir-se-iam em objetos das atitudes proposicionais.

Os conteúdos das representações mentais inseridas nas cadeias causais de pensamento teriam a semântica dependente de uma configuração sintática formada por estruturas complexas as quais, por sua vez, seriam compostas de átomos simples. O significado das estruturas complexas seria dependente de sua estrutura sintática formal e do conteúdo semântico dos seus constituintes elementares formando, como já pontuado no capítulo anterior, uma sintaxe combinatória. Dessa forma, os processos de pensamento seriam resultado de uma cadeia causal dependente da estrutura formal das representações simbólicas.³⁶ Logo, os processos cognitivos seriam resultado de processos mecânicos causais para o psicólogo cognitivo.³⁷

O ser humano - como máquina calculadora determinada por processos mentais baseados em sintaxe e sistemas formais lógicos - seria também determinado, em praticamente todos os seus comportamentos e processos inconscientes, por uma lógica baseada no balanço constante entre custos e benefícios de suas ações comportamentais e processamentos cerebrais. Desde a recuperação de memórias, passando pela tomada de decisões e chegando até as suas relações interpessoais, a mente humana estaria determinada por processamentos de informações que nos remeteriam à concepção de rentabilidade econômica. Mas, ao contrário do que poderíamos pensar, para a psicologia evolutiva de Pinker, o princípio de rentabilidade financeira não seria historicamente específico, mas, ao contrário, seria parte da constituição mental da humanidade desde o Pleistoceno.

³⁶ Como pontuado no capítulo anterior, esse modelo depara-se com o problema de resolver como os elementos primitivos formadores das estruturas mais complexas adquirem seu significado já que não podem ser separados em elementos mais simples dentro desse esquema computacional.

Contudo, podemos levantar a questão de que tal forma de enxergar o mundo seria própria do desenvolvimento do capitalismo moderno. Como nos informa Robert Kurz, a concepção rentabilista da vida humana nasce com os *condottiere* do norte da Itália durante o início da modernidade. Nesse período, os senhores da guerra, os quais financiavam empreendimentos comerciais e de saques, passaram a calcular quanto as empreitadas guerreiras iriam gerar em benefícios do ponto de vista financeiro e quanto eles precisariam gastar com isso, principalmente na contratação de guerreiros mercenários e na compra de armas. Esse processo de pesar o quanto se precisaria gastar para conseguir um bom lucro nas ações de conquista desenvolveu-se contemporaneamente à ascensão dos estados modernos centralizados na Europa. A centralização estatal da modernidade, segundo o pensador alemão, foi tributária da criação e aperfeiçoamento das armas de fogo e das técnicas de guerra ligadas a elas. Desde o começo do século XV, quando as armas de fogo primitivas iniciaram uma revolução bélica entre os reinos europeus durante a transição do feudalismo para a modernidade do Capital, obrigando a financeirização da reprodução sócia, a:

“inovação das armas de fogo destruiu as formas de dominação pré-capitalistas, visto que tornou militarmente ridícula a cavalaria feudal. Já antes do invento das armas de fogo pressentira-se a consequência social das armas de alcance, pois o Segundo Concílio Lateranense proibiu no ano de 1129 o uso de balestras contra cristãos. Não por acaso, a balestra importada de culturas não-européias para a Europa por volta do ano 1000 era tida como a arma especial dos salteadores, foras-da-lei e rebeldes. Quando entraram em voga as armas de cano, muito mais eficazes, foi selado o destino dos exércitos montados e trajados de armadura. Contudo, a arma de fogo não estava mais nas mãos de uma oposição “de baixo” que fazia frente ao domínio feudal, mas conduziu antes a uma “revolução de cima” com a ajuda de príncipes e reis. Pois a produção e a mobilização dos novos sistemas de armas não eram possíveis no plano de estruturas locais e descentralizadas, na forma como até então haviam marcado a reprodução social, mas exigiam uma organização inteiramente nova da sociedade, em diversos planos. As armas de fogo, sobretudo os grandes canhões, não podiam mais ser produzidos em pequenas oficinas como as armas brancas ou de arremesso. Por isso desenvolveu-se uma indústria de armamentos específica, que produzia canhões e mosquetes em grandes fábricas. Ao mesmo tempo, surgiu uma nova arquitetura militar de defesa, na figura de gigantescos baluartes que deveriam resistir às canhonadas. Chegou-se a uma disputa inovadora entre armas ofensivas e defensivas e a uma corrida armamentista entre os Estados, que persiste até os dias de hoje. Por obra das armas de fogo, alterou-se profundamente

a estrutura dos exércitos. Os beligerantes não podiam mais se equipar por si próprios e tinham de ser providos de armas por um poder social centralizado. Por isso a organização militar da sociedade separou-se da civil. Em lugar dos cidadãos mobilizados caso a caso para as campanhas ou dos senhores locais com as suas famílias armadas surgiram os "exércitos permanentes": nasceram "as forças armadas" como grupo social específico, e o exército tornou-se um corpo estranho na sociedade. O oficialato transformou-se de um dever pessoal de cidadãos ricos numa "profissão" moderna. A par dessa nova organização militar e das novas técnicas bélicas, também o contingente dos exércitos cresceu vertiginosamente: "As tropas armadas, entre 1500 e 1700, quase decuplicaram" (Geoffrey Parker). Indústria armamentista, corrida armamentista e manutenção de exércitos permanentemente organizados, divorciados da sociedade civil e ao mesmo tempo com forte crescimento conduziram necessariamente a uma subversão radical da economia. O grande complexo militar desvinculado da sociedade exigia uma "permanente economia de guerra". Essa nova economia da morte estendeu-se como uma mortalha sobre as estruturas agrárias das antigas sociedades. Como os armamentos e o exército não podiam mais se amparar na reprodução agrária local, mas tinham de ser abastecidos com recursos de envergadura e em relações anônimas, eles passaram a depender da mediação do dinheiro. Produção de mercadorias e economia monetária como elementos básicos do capitalismo ganharam impulso no início da era moderna por meio da liberação da economia militar e armamentista." (KURZ, 1997)

A necessidade constante de dinheiro que essa economia bélica trazia para os senhores da guerra transformados em reis e governantes gerou no seio da nascente sociedade civil moderna os proto-capitalistas usurários, comerciantes e, principalmente, financiadores da guerra, os quais chegavam a emprestar dinheiro a imperadores para que estes pudessem levar a cabo seus empreendimentos militares.³⁸

38

Essa economia bélica do início da modernidade, quando efetivamente surge uma esfera econômica - a qual vai se autonomizando das outras esferas da vida e as engolindo dentro de sua lógica conforme o capitalismo se desenvolve - dentro das relações sociais, vai marcar a modernidade até os dias atuais. Ela se fez presente em todas as épocas-chaves do sistema baseado na produção de mercadorias. Desde as conquistas marítimas do início da modernidade, passando pelas guerras entre os reinos europeus visando ao domínio das relações comerciais dentro e fora da Europa, atravessando o neocolonialismo do final do século XIX, o qual devastou África e Ásia, até o período de *welfare state* do anteriormente chamado primeiro mundo capitalista. Quer dizer, mesmo nos chamados "trinta anos dourados" da sociedade da mercadoria, a economia de guerra foi fundamental para sua manutenção. Houve uma combinação entre terror nuclear, produção fordista dependente do belicismo e uma prontidão militar constante. A tão falada intervenção do Estado - a segunda face da moeda do Capital ao lado do Mercado - na economia, a qual gerou conforto material e alto padrão de vida para as classes médias de Europa Ocidental, Japão e EUA, teve como contrapartida uma produção maciça de armas de destruição em massa e do medo constante de uma guerra contra o bloco do socialismo real como força de coesão entre os indivíduos cada vez mais isolados em decorrência do recrudescimento de valores marcados pelo subjetivismo e auto interesse. Soma-se a isso o temor constante do fantasma da marginalização

No bojo dessa nascente lógica armamentista baseada em centralização do poder e na produção de armas de fogo, nascia a lógica moderna do dinheiro fazer mais dinheiro. A lógica capitalista da produção de bens materiais e necessidades sociais como veículos funcionais da produção de riqueza abstrata como fim em si mesmo encontra sua gênese nos comandantes de exércitos como multiplicadores de dinheiro. Os chefes militares em busca do butim seriam os antepassados dos modernos empresários como homens dispostos a assumir os riscos das empreitadas econômicas. Esses comerciantes da morte precisavam de um estado forte e centralizado para levarem a cabo as guerras necessárias a movimentação financeira, assim como ainda hoje a indústria armamentista - carro chefe do capitalismo ao longo de sua história ao lado da produção têxtil e de transportes (marítimos, ferroviários e, por fim, automobilísticos) – precisa da criação de guerras para não apenas gerar enormes lucros, como também para permitir que o capitalismo ainda possa se reproduzir por meio dos produtos de consumo de alto valor, que sempre encontram compradores na figura dos estados, e que mais rapidamente são consumidos e destruídos na sua utilização: as armas de fogo.

O Estado moderno, para poder financiar suas aventuras militares, precisava de rendimentos monetários e, por essa razão, substituiu aos poucos, desde o final do feudalismo, os impostos em espécies (produtos) por impostos em dinheiro. Dessa forma, a máquina estatal não foi, desde seu início, apenas um Leviatã bélico, mas também um dispositivo de sugar o sangue dos trabalhadores para financiar seus exércitos, armas e defesas - como os baluartes. Para poder extorquir os seus súditos, o Estado construiu uma máquina de repressão e administração monstruosa, substituindo as autarquias locais do período anterior por uma burocracia centralizada e repressora, baseada cada vez menos nas qualidades individuais e concretas dos ocupantes dos cargos – como os privilégios derivados do sangue e do nome – e mais nas normas ligadas aos próprios cargos e nas capacidades técnicas dos seus ocupantes. Como diz Kurz, entre “os séculos 16 e 18, a tributação do povo nos países europeus cresceu em até 2.000%.” (Kurz, 1997). De certa

social, o qual só poderia ser exorcizado com o aumento sempre constante da produtividade e do trabalho – mesmo que seja a produção cada vez mais eficiente de armas, pois no capitalismo pouco importa o que se produz, desde que faça o capital crescer cada vez mais - e temos juntos os diversos elementos que marcam o *welfare state* como mais um capítulo na saga do Estado como máquina de guerra moderna dependente de um estado de exceção perene como a contrapartida de um *warfare state*. (Para saber mais ARANTES, Paulo. *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014).

forma, o mundo que Steven Pinker nos diz ser o melhor dos mundos possíveis - dada a natureza humana -, ou seja, o mundo do neoliberalismo, com liberdade de mercado e repressão militar, descende desse mundo de senhores da guerra, banqueiros financiadores de empreitadas bélicas, soldados assalariados como antepassados dos trabalhadores modernos e máquinas burocráticas trituradoras de homens.

E nesse mundo também passou a ser gestado o ser humano como máquina calculadora de benefícios financeiros. Os avôs do ser humano de Steven Pinker seriam, de uma perspectiva histórica, os saqueadores do início da modernidade. Claro que o autor canadense poderia nos informar que isso diria respeito apenas a uma lógica consciente dos empresários que calculam, ou seja, de causas mais superficiais, e não da lógica que funcionaria no inconsciente de todas as mentes humanas, ou seja, dos mecanismos profundos que determinariam nossos comportamentos.

Quer dizer, o cientista cognitivo pode, com razão, defender seu modelo de mente dizendo que o desenvolvimento dessa mentalidade de cálculos financeiros deu-se historicamente, mas que, por outro lado, os mecanismos profundos e inconscientes assentados na lógica de custo e benefício estariam presentes nas profundezas da mente humana desde o surgimento do *Homo sapiens*. Contudo, devemos recordar-nos de que tanto a ideologia neoliberal quanto os processos sociais reais desse começo de século XXI, marcado pela penetração da ideologia do mercado na subjetividade dos indivíduos fazendo dos mesmos sujeitos da mercadoria, reduzem todas as relações sociais humanas a simples relações econômicas. Todas as formas de interação e comportamentos humanos passam a ser domínio da microeconomia, mesmo aquilo que não se encontra necessariamente na esfera das interações de mercado.

Para Pinker, essas interações humanas e comportamentos regulados por uma microeconomia de custos, ganhos e perdas estariam presentes, como já informado, na forma como os seres humanos se relacionariam, como, por exemplo, na maneira pela qual nós, e outros seres vivos, dividiríamos informações, pois, para o psicólogo cognitivo, “as informações conferem um benefício pelo qual vale a pena pagar”, tendo elas, de certa forma, valor de mercado (PINKER, 1998. p. 189). A vida seria uma escolha entre apostas, logo, a “maioria dos organismos não compra bilhetes de loteria, mas todos escolhem entre apostas cada vez que seu corpo pode mover-se de mais de um modo.”

(PINKER, 1998. p. 189). Os organismos se dispõem a pagar por informações, “se o custo for menor do que a compensação esperada em alimento, segurança, oportunidades de acasalamento e outros recursos, todos eles valorizados, em última análise, segundo o número esperado de membros sobreviventes da prole. Nos animais multicelulares, as informações são reunidas e traduzidas em decisões proveitosas pelo sistema nervoso” (PINKER, 1998. p. 189).

“Com frequência, mais informações levam a uma recompensa maior e compensam seu custo adicional. Se uma arca do tesouro tiver sido enterrada em algum lugar do seu bairro, a informação isolada que a localiza na metade norte ou sul é útil, pois economiza para você metade do tempo de escavação. Uma segunda informação que lhe dissesse em que quadrante está o tesouro seria ainda mais útil e assim por diante. Quanto mais números houver nas coordenadas, menos tempo você perderá cavando em vão, e por isso você deveria estar disposto a pagar por mais informações, até o ponto em que estiver tão perto que mais subdivisões não compensariam o custo. Analogamente, se você estivesse tentando descobrir o segredo de uma fechadura de combinação, cada número que comprasse reduziria o número de possibilidades a serem tentadas e poderia valer seu custo em termos do tempo poupado. Portanto, com grande frequência, mais informação é melhor, até um ponto de retornos decrescentes, sendo esse o motivo por que algumas linhagens de animais desenvolveram um sistema nervoso cada vez mais complexo.” (PINKER, 1998. p. 189-190)

A linguagem economicista que permeia esse trecho - fazendo uso até mesmo de uma análise parecida com a Lei das Produtividades Marginais Decrescentes, segundo a qual a eficiência de x diminui conforme se aumenta a quantidade desse x após certo ponto – faz-se presente ao longo de toda obra de Steven Pinker. As ideias de eficiência baseada em custo e benefícios e *trade offs* no melhor estilo da Teoria do Consumidor – a qual busca entender como os consumidores tomam decisões de compra baseadas no problema de que às vezes satisfazer mais de uma necessidade resultará em satisfazer menos de outra sendo o *trade off* limitado pelas preferências pessoais e poder de compra – não seriam úteis do ponto de vista epistemológico apenas para analisar comportamentos de indivíduos dentro de um mercado de trocas, mas estariam presentes, ontologicamente, em todas as interações interpessoais humanas e também no funcionamento de suas mentes.

Por exemplo, quando vai tratar da memória, Pinker nos informa que “qualquer processador de informações deve ter acesso limitado às informações, pois estas têm custos além de benefícios”. Esses custos envolveriam, como numa ação de investimento empresarial, o espaço de manobras possível, os recursos disponíveis e o tempo o qual pode ser utilizado para as ações de busca de informações no *disco rígido* interno dos seres humanos. Também haveria, nessa consciência de acesso, uma espécie de executivo, o qual “aparece para fazer escolhas e acionar as alavancas de comportamento” (PINKER, 1998. p. 151).

O funcionamento desse sistema de recuperação de informações se basearia no princípio de que deve recuperar a informação com maior probabilidade de ser útil no momento de sua recuperação, sendo que “um item só deve ser recuperado quando sua importância supera o custo de recuperação” (PINKER, 1998. p. 155).

Todos esses processos de análise de custos e benefícios ocorreriam num sistema mental que se assemelha muito ao sistema burocrático moderno ou até mesmo ao sistema hierárquico de uma empresa na qual os cargos devem se basear no cumprimento de regras assentadas em rotinas e sub-rotinas funcionais. Quer dizer os “agentes do cérebro podem muito bem organizar-se hierarquicamente em sub-rotinas aninhadas, com um conjunto de regras mestras de decisão, um *demon* ou agente computacional ou um homúnculo bonzinho postado no topo da cadeia de comando. Não seria um fantasma na máquina, apenas outro conjunto de regras do tipo se-então ou uma rede neural que desvia o controle para o agente mais barulhento, mais rápido ou mais forte um nível abaixo.” (PINKER, 1998. p. 156). Todavia, como nós possuímos apenas um corpo, essa rede burocrática mental precisa de um executivo no topo para selecionar “um plano em meio ao tumulto de agentes concorrentes” (PINKER, 1998. p. 157).

Por fim, chamo aqui a atenção que essa máquina de calcular custos e benefícios parece ser, para o cientista cognitivo, uma espécie de certa forma isolada de suas relações sociais. Steven Pinker não apenas vê a maneira que a sociedade humana se organiza por meio do ponto de vista do indivíduo. Mas também parece negar que objetos de origem social e histórica possam guiar a vida humana, mesmo de maneira penas implícita. O cérebro computacional da psicologia evolutiva de Pinker é um sistema fechado, cujos significados derivam de relações sintáticas surgidas dentro desse próprio sistema e, por

essa razão, não parece conseguir lidar muito bem com os significados sociais. Pinker, claro, admite que existam significados sociais, mas seu sistema mental parece, penso eu, não conseguir lidar muito bem com os mesmos. Além disso, quando fala de valores e crenças sociais, ele as deriva da própria constituição inata das mentes individuais, como se as formas socioculturais que medeiam as relações sociais fossem expressões das próprias genéticas individuais dos seres humanos. As “relações sociais são *verdadeiramente codificadas no* genoma humano e espalhadas de família para família por meio de cruzamentos” (MCKINNON, 2005.p. 50).

Na verdade, o que penso podermos observar na obra do cientista cognitivo é que a sociedade humana não apenas deve ser analisada, epistemologicamente, partindo-se do indivíduo, suas ações, escolhas e preferências pessoais - como é muito comum nas análises econômicas – ou que esse indivíduo deva ser isolado das suas relações sociais apenas para objetivos epistemológicos para que o estudo de seu comportamento possa ser melhor compreendido.

O que, na realidade, aparenta estar presente na obra de Pinker seria a visão de que o indivíduo humano seria um ser isolado – apesar de relacionar-se com outros por meio de contratos e barganhas - cujas ações, escolhas e preferências, assim como tudo o que há nele, seriam resultado de sua própria constituição física e não de processos históricos e sociais nos quais ele estaria inserido. Essa psicologia atomista em relação ao social seria um credo do liberalismo clássico – do qual Pinker admite ser um filiado e, na realidade, chega a dizer-nos, apoiando-se no já citado Bryan Caplan, que pessoas as quais aceitam o liberalismo clássico – liberdade de comércio e não intervenção do governo nos negócios - seriam mais inteligentes. (PINKER, 2013. p. 885). A psicologia atomista em relação ao social entende que a formação do indivíduo seria um processo:

“exterior e independente, e, por extensão, considera as instituições sociais ao mesmo tempo como instrumentos e criação dos indivíduos. Segundo essa visão, a sociedade existe apenas porque é útil, pois, não fosse por sua utilidade, os indivíduos seguiriam seus próprios caminhos, descartando-se da sociedade assim como se desfariam de uma ferramenta de cujos serviços não precisam mais.” (HUNT; SHERMAN, 2013. p. 66-67)

Pinker, quando discorre sobre a existência de categorias no próprio mundo as

quais nos permitiriam pensar categoricamente, é capaz de admitir que existam categorias socialmente construídas, como o dinheiro e posse de cargos, mas nos dá a impressão de que elas existem apenas de maneira convencional e consciente, como instrumentos úteis, “porque as pessoas tacitamente concordam em agir como se elas existissem” (PINKER, 2004. p. 280). Além disso, mesmo quando trata de crenças sociais, ele as subordina a necessidades biológicas e a estruturas a-históricas da mente, caindo sempre num reducionismo fisicalista. O ser humano da psicologia evolutiva de Pinker parece ser um claro exemplo do indivíduo que se associa e divide um mundo social com outros apenas aparentemente, mas que, no fundo, é um eterno insociável, o qual depende apenas de sua herança genética para ser o que é. É essa característica da obra de Pinker que irei apresentar a seguir.

3.4 – OS TIPOS IDEAIS DE PINKER COMO TIPOS REAIS

Como vimos anteriormente neste capítulo, o cientista social Max Weber propunha a ideia de tipo ideal como objeto epistemológico para os interessados em conhecer os modos de socialização humana. O tipo ideal nada mais seria do que um modelo teórico capaz de auxiliar e guiar aqueles interessados em estudar as interações e comportamentos sociais dos indivíduos. Contudo, por se tratar de um modelo teórico puro, ele poderia aproximar-se ou afastar-se das realidades nas quais seria aplicado. Steven Pinker, de certa forma, faz algo parecido ao apresentar modelos capazes de explicar o funcionamento de todas as sociedades humanas já existentes.

No entanto, ao contrário do sociólogo alemão, Pinker não imagina que seus *tipos ideais*, se assim posso chamá-los, tratam-se de modelos epistemológicos apenas. Mas, ao contrário, eles seriam efetivamente constitutivos de todas as sociedades humanas. E, mais ainda, não surgiriam por meio das relações e da sociabilidade entre os seres humanos em sociedade, mas seriam partes constitutivas dos próprios indivíduos. Quer dizer, todos os modos de sociabilidade possíveis aos seres humanos já estariam dentro de nós mesmos, e seriam dados por nossa constituição mental inata.

Para deixar esse ponto mais claro, cito um experimento do psicólogo Jonathan Haidt o qual Pinker utiliza-se para apresentar essa sua concepção reducionista em relação à sociedade. Nesse experimento, uma história é apresentada e em seguida pergunta-se se

o que os personagens de tal história fizeram foi errado. Os participantes disseram que sim, o que os personagens da história contada fizeram era moralmente condenável, mas não conseguiram justificar racionalmente a razão pela qual a mesma seria imoral (no caso, a história de dois irmãos adultos que resolvem praticar o incesto consensualmente tomando as medidas para evitar uma possível gravidez). Pinker utiliza esse experimento para defender a ideia de que as pessoas encaram determinados valores como sagrados e não passíveis de críticas. "As pessoas têm sentimentos viscerais que lhes dão convicções morais intensas, e se esforçam para racionalizar essas convicções em vista do fato. Essas convicções [...] surgem da organização neurobiológica e evolutiva dos órgãos que chamamos de emoções morais" (PINKER, 2004. p. 370)

Segundo Pinker, baseando-se em Rozin e Haidt, conceitos sobre o sagrado e tabus como apresentados no experimento citado estariam associados a *ética da comunidade* – a qual diria respeito aos costumes do grupo social, os quais incluem valores como respeito, dever, observação de convenções e obediência à hierarquia - e a *ética da divindade* - relacionada ao senso de pureza e santidade. Somadas a essas éticas estaria a *ética da autonomia* – ligada a interesses e direitos individuais. Essas éticas não seriam variantes culturais arbitrárias, e sim "faculdades mentais universais com diferentes origens e funções evolutivas" (PINKER, 2004. p. 371).

Basicamente, essa tricotomia ética comunidade-divindade-autonomia não diria respeito apenas a valores assentados em crenças ligadas a objetos socialmente construídos. E tampouco seriam apenas modelos de compreensão social. Elas, na verdade, estariam profundamente arraigadas na alma humana e derivariam de mecanismos de recompensa e punição a parceiros de trocas – punição a trapaceiros e recompensa aos que cumprem seus contratos -, repulsa à contaminação e atração ao que seria biologicamente benéfico.

Cada sentimento considerado positivo ou negativo estaria ligado a um desses modelos éticos. A raiva, por exemplo, teria nascido dos sistemas de agressão e seria direcionada aos trapaceiros estando ligada à ética da autonomia. A repulsa, ligada à ética da divindade, estaria relacionada a sistemas dedicados a evitar contaminação biológica sendo responsável por marcar quem estaria dentro ou fora de nosso círculo moral, dividindo entidades entre aquelas que seriam dignas de tratamento moral, as que seriam

tratadas apenas como objetos úteis e as que deveriam ser evitadas. Já o embaraço “a emoção de constrangimento na esfera da comunidade, é um sócia dos gestos de apaziguamento e submissão encontrados em outros primatas.” (PINKER, 2004. p. 371). Esse sentimento estaria calcado no desejo de domínio e até mesmo na capacidade de se deleitar com o sadismo que os primatas teriam. A vulnerabilidade alheia nos fascinaria naturalmente, pois ela deixaria claro o que poderia ser dominado, garantindo a segurança do dominador.

O poder de dominação também seria inconscientemente buscado com a finalidade de mostrar poder aos potenciais parceiros de trocas, visto que a posição de força de um indivíduo demonstraria que as trocas com ele seriam mais benéficas. Esse princípio de conseguir parceiros para trocas estaria também na base do chamado autoengano, pois aquele que consiga se enganar com mais eficiência seria mais convincente em parecer sincero aos olhos de outros resultando, dessa forma, em trocas mais vantajosas. Isso resultaria, em diversas ocasiões, no fato de que “as pessoas reforçam crenças que não são suas pessoalmente para dar a impressão de que são sinceras” (PINKER, 2013. p. 758).

Essas éticas inatas aos seres humanos dariam origem aos modelos sociais parecidos com os tipos ideais de Max Weber. Todavia, como já citado, para Pinker não se tratariam apenas de modelos, mas sim da maneira, derivada das estruturas profundas da mente, por meio das quais todas as sociedades humanas se organizaram e se organizarão.

O primeiro desses modos de relação social seria a chamada *partilha comunal*. Ela mistura características das éticas de divindade e comunidade e se caracterizaria pelo fato de as pessoas dividirem livremente os recursos, sem manter o controle de quem dá e quem toma quanto. As pessoas se manteriam unidas por meio de rituais de colagem e fusão, os quais reforçariam a lealdade intergrupar, e entenderiam o grupo como um corpo unificado por uma essência comum, a qual precisa ser defendida da contaminação, revelando seu aspecto moral da santidade e pureza. A partilha comunal tenderia ao afeto e à simpatia em relação aos membros do grupo, mas desumanizaria e trataria com repulsa e desprezo os forasteiros, negando-lhes traços que são entendidos como essencialmente humanos: "razão, individualidade, autocontrole, moralidade e cultura". (PINKER, 2013. p. 847).

O segundo modelo relacional seria o de *escalão de autoridade*, o qual possuiria a

característica própria da ética da comunidade de autoridade/respeito. Seria "uma hierarquia definida pela dominação, status, idade, gênero, tamanho, força física ou precedência" (PINKER, 2013. p 836). Nele, os superiores poderiam tomar o que bem entenderem e receberem lealdade e obediência dos inferiores em troca de proteção. Haveria responsabilidade paternal na proteção e apoio aos subordinados, mas, em contrapartida, se justificaria a liberdade de castigá-los violentamente da maneira que o superior achar mais conveniente.

O terceiro modelo seria a *correspondência de equidade*, baseado na estratégia de trocas do modelo de autonomia. Se basearia no olho por olho, estratégia na qual a traição de um dos lados das relações de troca resultaria em retaliação. Nessa forma de interação com um possível parceiro de trocas e barganhas, haveria cooperação no primeiro turno e depois repetição do que o outro jogador fez no último turno. Ela, claro, estaria diretamente relacionada a nossa tendência inata a recompensa de cooperadores e punição de trapaceiros própria de uma ética na qual está em jogo interesses individuais. Quer dizer, se basearia em relações de equidade e reciprocidade, as quais seriam as bases da lógica do altruísmo recíproco de cooperar no primeiro movimento e não desertar a não ser que seja traído "concedendo um grande benefício a um estranho em necessidade quando o custo pessoal for pequeno" (PINKER, 2013. p. 838).

Segundo Pinker, esse modelo relacional de obrigação de reciprocidade seria mais benevolente e preferível que os dois últimos apresentados, pois, entre outras coisas, estimularia a simpatia genuína por meio de assumir a perspectiva do outro com quem se interage. "O efeito pacificador do comércio entre indivíduos e nações pode depender de uma mentalidade em que os parceiros mercantis, mesmo que não se amem verdadeiramente, ao menos se estimam" (PINKER, 2013. p, 848), ou seja, o livre comércio estimularia a simpatia pelos estrangeiros controlando os efeitos nocivos da partilha comunal. O lado negativo seriam as retaliações aos trapaceiros, que podem ser violentas.

Esses três modelos podem se misturar com características de cada um agindo ao lado de propriedades de outros, todavia, segundo Pinker "quando alguém aplica um modelo relacional em um meio ordinariamente regido por outro, uma psicologia diferente entra em ação. Não é tanto que ele tenha violado as normas, mas mais que não as

"captou" (PINKER, 2013. p. 840)

“A reação pode ir de perplexidade, embaraço e vergonha até choque, ofensa e raiva. Imagine por exemplo um cliente agradecendo um dono de restaurante por uma experiência agradável e convidando-o para jantar em algum momento do futuro (ou seja, tratando uma interação de mercado como se fosse regida pela partilha comunal). E, inversamente, imagine a reação em um jantar festivo (partilha comunal) caso um hóspede puxe a carteira e se disponha pagar o anfitrião pela comida (mercado de preços), ou se o anfitrião pedir ao hóspede que lave a louça enquanto ele relaxa vendo tv (correspondência de equidade). Da mesma forma, imagine que o hóspede oferece seu carro para o anfitrião comprar, e então conduz uma dura barganha quanto ao preço, ou que o anfitrião sugere que os casais convidados troquem de parceiro durante meia hora de sexo antes que todos voltem para casa. A resposta emocional a um mal-entendido relacional depende de este ser acidental ou deliberado, de qual modelo é substituído por qual e da natureza do meio.” (PINKER, 2013. p. 840-841)

Pinker também fala de um modelo, o *mercado de preços*, o qual não seria bem inato, apesar de depender do que os módulos mentais rígidos podem oferecer. O autor descreve o desenvolvimento das preocupações morais em uma "escala que reflete mais ou menos a ordem de aparecimento na evolução, no desenvolvimento infantil e na história: partilha comunal > escalão de autoridade > correspondência de equidade > mercado de preços" (PINKER, 2013. p. 839)

Contudo, de forma geral, todos os modos de socialização existentes já se fazem presentes nas estruturas mentais humanas. Pinker, ao longo de sua obra, não se contenta em dizer que temos dispositivos para raiva, agressão, empatia, etc, mas também defende que muitos dos objetos para os quais esses sentimentos e emoções são direcionados já se encontram inatamente presentes nas estruturas mentais. Por exemplo, a repulsa sexual estaria direcionada a um parente consanguíneo, o qual acionaria esse alarme por meio da convivência. Além disso, todas as estruturas mentais ligadas a relações com outros indivíduos estariam subordinadas aos princípios de autoconservação e auto-interesse.

3.5 SERES HUMANOS, DISPOSITIVOS MENTAIS E GENES COMO MAXIMIZADORES DE LUCROS

“Em termos sociais, uma característica essencial da "revolução" neoliberal foi a economificação de todos os domínios da vida. Sob o título de "gestão da qualidade" todas as relações sociais tiveram de ser transformadas em "relações com clientes", e as escolas, instituições culturais e até mesmo as famílias foram transformadas em empresas. Em paralelo com a propaganda da "responsabilidade pessoal" vinha a esperança de que cada indivíduo se assumisse como uma empresa ambulante bípede.” (KURZ, 2009)

A revolução neoliberal, como nos informa Kurz, caracteriza-se pela transformação das relações sociais em relações econômicas. Cada indivíduo deve assumir-se como uma empresa ambulante, como o empresário de si mesmo que Foucault defende ser a ideia chave para se compreender o novo homem econômico. Para o autor francês:

“O *homo economicus* é um empresário, e um empresário de si mesmo. Essa coisa é tão verdadeira que, praticamente, o objeto de todas as análises que fazem os neoliberais será substituir, a cada instante, o *homo economicus* parceiro da troca por um *homo economicus* empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo a fonte de sua renda (FOUCAULT, 2004, p. 232).”

As ideias defendidas na obra *Tábula Rasa* de Steven Pinker a respeito do funcionamento da sociedade e das mentes individuais parece não se diferenciar muito dessa concepção de *homem econômico* como empresário de si mesmo. Todavia, ele também abraça o *homem econômico* da economia clássica, o qual busca parceiros para trocas a todo instante, visando sempre o ganho pessoal. Pinker parece transformar o ser humano do capitalismo num ser humano universal. Contudo, assim como a concepção de ser humano como entidade calculadora de ganhos e perdas, o ser humano como animal preocupado com a autoconservação e o auto-interesse financeiro também é histórica.

Segundo Honneth, uma das principais concepções acerca dos seres humanos ao longo do desenvolvimento do Iluminismo era a de que “os sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência permanente de interesses, não diferentemente de

coletividades políticas” (HONNETH, 2003.p. 31). Esse jogo de interesses seria marcado pela luta pela autoconservação física dos indivíduos, sendo o principal expoente dessa ideia o filósofo Thomas Hobbes (1588-1679). Todavia, Honneth vê as raízes dessa visão sobre o ser humano em Nicolau Maquiavel (1469-1527), o qual introduz “o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio” (HONNETH, 2003. p. 32). Essa visão de um ser preocupado com a autoconservação encontra-se na base da economia moderna, como podemos atestar pelas palavras do pai da economia clássica Adam Smith, segundo o qual a natureza:

“não só dotou a humanidade de um apetite para o fim que ela [a natureza] propôs, mas também de um apetite para os meios exclusivos através dos quais esse fim pode ser alcançado, para o seu próprio bem e independentemente da sua tendência a produzir isso. Assim, a autopreservação e a propagação das espécies são os grandes fins que a Natureza parece ter proposto na formação de todos os animais. A humanidade é dotada do desejo por esses fins e uma aversão ao contrário; de um amor pela vida e um pavor à dissolução; de um desejo de continuidade e perpetuidade da espécie e uma aversão à ideia da sua extinção total.” (SMITH, [1979] 2002. p. 90)

Dessa forma, podemos observar que o pensamento voltado à constante busca de vantagens num ambiente dominado pela competição e interesse próprio desenvolve-se com o advento e desenvolvimento da sociedade mercantil moderna. É claro que o fato desse tipo de concepção da sociedade como formada por indivíduos, os quais lutam para conseguir sempre as melhores barganhas pois preocupados consigo e com seus interesses pessoais ter uma origem história não invalida por si só as proposições de Steven Pinker a respeito do ser humano como ser maximizador de utilidade, pois imaginar que uma proposição seja verdadeira ou falsa baseando-se em sua origem história é falácia genética. Para alguns, a verdade de uma proposição decorre de sua correspondência com a realidade; para outros, o valor veritativo de um enunciado seriam decidido com base na sua conformidade ou coerência com outros enunciados já aceitos como verdadeiros; para outros ainda, a verdade das proposições dependeria de um conjunto de regras capaz de torná-la verdadeiro; e, por fim, temos aquelas que defendem a verdade como dependente da utilidade do referente do enunciado. Contudo, não se aceita que a verdade ou falsidade

de uma proposição derive de sua origem.

Esse fato, obviamente, não nos impede de buscar a origem histórica de determinadas concepções sobre a realidade humana. E imagino que as bases das ideias apresentadas na obra *Tábula Rasa* encontram-se assentadas no individualismo metodológico. Contudo, Pinker torna aquilo que seria apenas um modelo teórico utilizado na compreensão dos fenômenos humanos em uma realidade ontológica sobre o ser humano e a sociedade. Além disso, imagino que as críticas elencadas por Brian Morris a respeito da sociobiologia podem ser utilizadas na crítica às ideias apresentadas por Pinker a respeito do ser humano. Elas, em primeiro lugar, seriam baseadas em uma seleção de dados a qual tende a universalizar aqueles que seriam essencialmente valores de um tipo particular de sociedade, a sociedade capitalista de economia de mercado. Assim como fazia Wilson com a sociobiologia, a psicologia evolutiva de Steven Pinker pinta as diferentes comunidades de caçadores coletores como carnívoros agressivos dominadas por caçadores violentos, o que está em desacordo com as evidências hodiernas a respeito de diversas comunidades menos complexas.³⁹ Além disso, assim como fazia Wilson, Pinker e outros psicólogos evolutivos descrevem outras culturas em termos que derivam da sua própria. Como nos diz Mckinnon, psicólogos evolutivos:

“recolhem numa grande narrativa um número de crenças que são centrais à cultura Euro-Americana – sobre o inatismo de diferenças de gêneros e do duplo padrão sexual; sobre a naturalidade dos valores da economia neoliberal de auto-interesse, competição, escolha racional, e o poder do mercado de criar relações sociais; sobre a sobrevivência do mais apto e a força determinante dos genes; sobre origens evolutivas e o homem caçador; e sobre a complexidade possuindo uma chave única. Combinando tais crenças culturais populares numa narrativa emocionante e disfarçando-as com a roupa da ciência, psicólogos evolutivos deram a “verdades” culturalmente específicas a aura de uma verdade única, fundamental e universal” (MCKINNON, 2005. p. 144)

39 Hoje se sabe que a carne de caça formava uma porção pequena das calorias ingeridas pelos seres humanos pré-estatais em diversas comunidades. A maior parte da comida era conseguida por meio da coleta e fornecida pelas mulheres. Essa coleta ia de plantas até ovos, passando por até mesmo insetos. E mesmo a carne de caça era conseguida, em grande proporção, pela caça de pequenos animais feitas não só por homens, mas também por mulheres e até crianças. Mulheres utilizavam-se principalmente de redes e as crianças auxiliavam na construção de armadilhas. O homem caçador de grandes presas, o qual lutava com mamutes, é um mito. Pinker sabe que as colheitas femininas eram importantes em grupos do Pleistoceno, mas insiste com o mito do homem caçador de grandes animais (PINKER, 1998. p. 206)

Esse conjunto de valores próprios à cultura ocidental moderna, os quais Pinker e os psicólogos evolutivos tentam universalizar, o filósofo Crawford Macpherson (11911-1987) chamou de individualismo possessivo. Esses valores e ideias veem os humanos como universalmente “como sendo territoriais e xenofóbicos, como sendo criaturas auto-enaltecedoras e egoístas, que estão essencialmente preocupadas com a maximização de sua própria aptidão (genética) reprodutiva.” (MORRIS, 2014)

Além disso, assim como Wilson, a psicologia evolutiva de Pinker vê os genes como um capital que deve ser investido para que possa se reproduzir e crescer, sendo todos os aspectos das relações humanas de cooperação baseadas, na realidade, em formas de egoísmo. Basicamente, como diversos animais e os seres humanos são capazes de cooperação e estima mútua, a sociobiologia e a psicologia evolutiva abraçaram a ideia de que, na realidade, as relações de auxílio entre os seres na verdade seriam apenas manifestações superficiais de uma busca incessante por vantagens competitivas.

A natureza humana passa então a ser equalizada aos valores capitalistas. “Sahlins escreveu perceptivamente a respeito da influência recíproca entre a economia política burguesa e a teoria biológica, e como a visão hobbesiana dos humanos em estado de natureza é quase o “mito de origem “ do capitalismo do Ocidente. Darwin, como Engels e outros estudiosos notaram, aplicou as ideias dos economistas clássicos como Malthus à biologia, e, por sua vez, darwinistas sociais como Herbert Spencer e William Sumner transferiram as lições de Darwin de volta para sua fonte original, a saber, a sociedade.” (MORRIS, 2014). Matt Ridley, um famoso psicólogo evolutivo, o qual compartilha das ideias de Pinker, chegou a dizer que “o capitalismo de livre mercado é essencialmente a manifestação ou expressão da natureza humana básica, como pintada, é claro, pelos estudiosos neo-Darwinistas” (MORRIS, 2014).

Na visão da sociobiologia e da psicologia evolutiva, a cooperação, como ocorre na cooperação dentro da competição no Mercado, seria uma mistura de exploração e oportunismo cínico. O que move os seres humanos tanto nas suas relações de competição quanto nas suas relações de cooperação e reciprocidade, seria, num nível psicológico mais profundo, a busca do lucro e o espírito competitivo determinado a destruir o adversário.

O ser humano, dentro desse espírito do individualismo possessivo, seria um bicho que, mesmo capaz de algum controle dependendo de suas condições, precisaria sempre da ameaça de ter sua cabeça quebrada para não deixar de cumprir as leis e contratos. Apesar de, segundo Pinker, o livre comércio ser capaz de controlar a violência humana até certo ponto - pois, como já dito, uma outra pessoa teria mais serventia viva do que morta como parceira comercial -, a humanidade nascida no duro, feio e rude Pleistoceno pintado pela psicologia evolutiva de Pinker, precisaria do medo constante das consequências desagradáveis de se violar as leis.

Para que as pessoas possam viver sem ter medo umas das outras, o que seria natural dado o fato de que todas estão de prontidão para violentar umas às outras para que possam transmitir seus genes, elas devem ter medo de uma força maior e externa às relações interpessoais, as quais eu posso chamar de relações covis. Um juiz capaz de garantir a ordem por meio da violência. Quer dizer, o ser humano de Pinker seria como o homem natural hobbesiano. O homem natural – ao contrário do que pensa Pinker⁴⁰ - não era, para o pensador inglês, o habitante de uma época histórica passada pré-estatal, mas sim uma construção lógica baseada nas tendências e características naturais as quais Hobbes imaginavam existir nos seres humanos, algo que estaria presente a todo momento

⁴⁰ Pinker também se equivoca ao imaginar que o homem natural de Rousseau seria uma entidade histórica. Na realidade, assim como Hobbes, o homem natural rousseauiano seria uma construção lógica feita com o objeto de se desvendar quais seriam as propriedades inatas dos seres humanos – ou seja, aquelas que não seriam artificiais por não terem vindo do mundo social. O filósofo nos diz que “não é empresa fácil discernir o que há de original e de artificial na natureza atual do homem e conhecer bem um estado que não existe mais, que talvez não tenha existido, que provavelmente não existirá nunca e do qual, no entanto, é necessário ter noções justas para bem julgar nosso estado presente” (ROUSSEAU, 2012. p. 28). Pinker também se equivoca ao imaginar que Rousseau via o homem como um ser pacífico por natureza. Na realidade, o homem natural de Rousseau, seguindo o modelo liberal, era uma entidade isolada e, por essa razão, não entrava em conflitos com outros com regularidade. Contudo, ao se deparar com outros homens, poderia sim haver conflitos; o isolamento do homem natural também o impedia de viver em estado de guerra, pois essa só pode ser levada a cabo por grupos humanos. “Toda hipótese de perversidade é excluída destas relações, por absoluta *falta de função*. Mesmo admitindo-se que os homens lutem, quando desconhecidos se encontram na floresta, este fato ocorreria tão raramente que não constituiria um estado de conflito permanente.” (KUNT, 2012. p. 99). A sociabilidade só se desenvolveria no homem natural de Rousseau por motivos utilitários, a saber, para superar os obstáculos colocados pela natureza. No estado natural, as necessidades dos seres humanos se resumiriam àquelas de quaisquer outros animais: alimentação, descanso e procriação. Além disso, conceitos ligados à bondade ou maldade seriam de origem discursiva racional e, por essa razão, não se aplicaria ao homem natural de Rousseau, o qual, guiar-se-ia antes pelo sentimento em vez do intelecto, pois a razão, assim como a própria sociabilidade, só existe “em potência no homem natural, pois seu desenvolvimento está ligado a condições que só se encontram reunidas no meio social” (DERATHE, 2009. p. 225). Nesse estado sensitivo o único sentimento humano em relação a outros seria a piedade, a qual “nos inspira uma repugnância natural de ver morrer ou sofrer todo ser sensível e, principalmente, nossos semelhantes” (ROUSSEAU, 2012. p. 30).

dentro das pessoas e cuja manifestação estaria sempre pronta a acontecer caso se relaxassem os dispositivos capazes de colocar ordem dentro da sociedade. O estado de natureza seria um modelo a respeito do comportamento “a que seriam levados os indivíduos (como são agora, indivíduos que vivem em sociedades civilizadas e que têm desejos de homens civilizados) se fosse suspensa a obrigação ao cumprimento de todas as leis e contratos.” (MCPHERSON, 1979. p. 33). Além disso, como nos chama a atenção Marshall Sahlins:

“Como foi algumas vezes notado, a narrativa de Hobbes sobre o desenvolvimento que leva do estado natural ao político no *Leviatã* é também um mito de mentalidade capitalista. De um ponto inicial comum em que cada homem tem um desejo infinito pelo próprio ganho pessoal segue-se inevitavelmente uma escassez de meios, e como consequência ataques nos quais “o poder de um homem resiste ao e mina os efeitos do poder de outros” — precisamente o que Adams considerou bom, e Hobbes, fonte do pior que estava por vir. O pior, no caso, é a evolução do estado natural de mesquinha competição burguesa rumo à exploração capitalista total, em que cada homem descobre que só pode assegurar seu próprio ganho ao subjugar os outros e drenar poder a partir deles. Deixando-se levar por essa competição feroz e pelo medo de uma morte violenta, os homens finalmente concordam em desistir de seu direito privado ao uso da força em favor de um poder soberano que representará a “pessoa” de cada representado, exercitando a força de todos no interesse da paz e defesa coletivas.” (SAHLINS, 2005. p. 5)

Esses homens egoístas, insaciáveis consumidores, que nada devem à sociedade e esperam dela apenas a proteção de seus bens materiais, que são donos de seus corpos como se fossem coisas que poderiam ser tratadas como posse e que comercializam suas habilidades e conhecimentos no Mercado, são os homens da tradição liberal clássica, a qual Pinker diz se filiar, e também parecem ser os da psicologia evolutiva.

Esse pensamento liberal, que deu suporte a constituição das modernas democracias liberais do Ocidente e que se erige sobre um conceito de natureza humana construído sobre as ideias de egoísmo e busca por vantagens, é muitas vezes vendido como capaz de apresentar a realidade em relação às limitações do ser humano. Como representada pela ideia central apresentada por Pinker na obra *Os Anjos Bons de Nossa Natureza* (2013), o que se defende nessa percepção sobre a natureza humana é que suas características intrínsecas barram qualquer esperança em algum tipo de utopia. No limite, o melhor mundo que o ser humano poderia construir é o próprio mundo do capitalismo de mercado. Ele pode não ser perfeito, mas também não pode ser substituído por algo melhor. Deveríamos, dessa forma, ser pessimistas sobre o que as pessoas são capazes de

realizar no que diz respeito as suas relações com os outros e nas sociedades que são capazes de construir.

Essa visão do homem como besta fera com uma roupagem superficial de civilidade, apesar de não ser universal entre as culturas humanas como atesta Marshall Sahlins⁴¹, é tratada por Pinker como sendo a definição do *Homo sapiens sapiens*: debaixo de nossa pele quase sem pelos somos na verdade animais selvagens destrutivos e mesquinhos cujo desejo incontrollável por meios internos ao consumo desmedido só pode ser governado, em sua maior parte, por uma força exterior. Essa força pode se apresentar como um poder capaz de usar a violência legítima a qual “mantenha todos em um temor respeitoso” (PINKER, 2013. p. 100) ou pode ser um sistema auto-organizado no qual os poderes iguais de cada indivíduos mantenham o equilíbrio por conta da ambição se contrapor à ambição e o interesse se contrapor ao interesse de cada um.

Pinker defende que até mesmo o domínio colonial seria justificado por conta do controle que os leviatãs imperiais exerceriam sobre as paixões desmedidas daqueles que não viviam sob o jugo de um aparelho repressor centralizado e legítimo. De acordo com ele, ainda “que a conquista e domínio imperial possam ser também brutais, eles reduzem a violência endêmica entre os conquistados” (PINKER, 2013. p. 98-99). Além disso, segundo ele:

“Uma das trágicas ironias da segunda metade do século XX é que, quando as colônias no mundo em desenvolvimento se libertaram do jugo europeu, muitas delas tornaram a descambar para a violência, agora intensificada por armas modernas, milícias organizadas e a liberdade dos jovens para desafiar os mais velhos da tribo” (PINKER, 2013. p. 99)

41 “E se a subjetividade humana, até mesmo incluindo o parentesco, fosse estendida para o que chamamos de “natureza”, incluindo todos os tipos de animais, plantas, e objetos inanimados? Os Maori, da Nova Zelândia, são genealogicamente aparentados com tudo no universo. “Quando os Maori andam por aí, estão com sua própria família. As árvores ao redor deles são, como eles, prole de Tane[, deus Maori]”. E o que devemos dizer da “natureza animal” do homem se, como largamente reconhecido nas Américas, animais têm uma natureza humana. Como muitas plantas — para não dizer as estrelas, montanhas, ou trovões — muitos animais têm consciência, vontade, intencionalidade, alma; em suma, são pessoas como nós. Como Viveiros de Castro e outros escrevem sobre a Amazônia, animais têm cultura: chefes, clãs, casas cerimoniais, da mesma forma que pessoas. Eles são pessoas debaixo de seus pêlos e suas penas, da mesma forma que grupos diferentes de pessoas debaixo de seus vestidos e ornamentos. Como é também verdadeiro em partes da Nova Guiné, animais foram originalmente humanos ao invés do contrário” (SAHLINS, 2005. p. 12)

Para o cientista cognitivo, a dominação seria legitimada pelo controle exercido sobre a anarquia posta pela natureza humana por aparelhos de repressão. Isso se daria porque o ser humano busca a vantagem e a busca incessante de bens, a autoconservação biológica e a glória, a qual pode trazer parceiros de barganha, respeito de adversários na interminável competição por recursos e bons genes na forma de parceiros sexuais desejáveis. “Na natureza humana encontramos três principais causas de disputa: ganho (ataques predatórios), segurança (ataques preventivos) e reputação (ataques retaliativos).” (PINKER, 2013. p. 99).

Contudo, apesar do cientista cognitivo afirmar que uma importante característica da natureza humana é “o viés do interesse próprio” (PINKER, 2013. p. 72), Marshall Sahlins nos informa que muitas “são as sociedades em que auto-interesse como o conhecemos é bruxaria, loucura, ou defeitos similares que servem de base para ostracismo, execução, ou pelo menos terapia.” (SAHLINS, 2005. p. 12).

Levantadas essas questões, agora devemos chamar a atenção para o fato de que o individualismo metodológico, apesar de, em diversas formas aparecer como ligado ao ser humano como um ser que constantemente busca a maximização de utilidade, ou seja, de vantagens e bens, guiado pelo egoísmo e o imediatismo - sendo aqueles que conseguem, por alguma vantagem em sua constituição mental, controlar seus impulsos mais imediatos e pensar a longo prazo os prováveis vencedores das constantes lutas pela supremacia -, ele pode simplesmente se referir a necessidade de se entender a sociedade por meio da análise das ações individuais e suas motivações. Também há o individualismo metodológico o qual isola o indivíduo das relações sociais, históricas e culturais e o entende como pleno em suas ações, isolado e autocentrado. Nesta versão, os valores e significados sociais não importam, pois seriam apenas reflexos dos valores individuais, os quais, por sua vez, estariam subordinados ao valor supremo: o auto-interesse.

O ser humano como visto pela psicologia evolutiva de Pinker caracteriza-se por essa autocentralidade e isolamento, visto que praticamente tudo o que somos está nos genes, os quais constroem os módulos mentais rígidos⁴², e pela ideia de que tudo o que

42 Como nos chama a atenção David Buller, “cada módulo precisa ser o produto do desenvolvimento de seu próprio complexo genético, o qual, como Pinker coloca, é aquela parte do “programa genético” que

fazemos estaria subordinado à busca de ganhos pessoais. Na visão do ser humano como entidade isolada defendida pelo autor, a cultura não importaria em sua dignidade própria, visto que ela reduziria-se a comportamentos individuais baseados em cálculos de meios para se atingir os fins que possam trazer maiores benefícios individuais, os quais, por sua vez, acarretariam em maiores ganhos do ponto de vista genético.

Além disso, quando Pinker e outros psicólogos evolutivos nos dizem que determinada porcentagem do que somos seria dada pelo ambiente, deve-se entender, como percebe Buller ao falar da psicologia evolutiva e seus representantes (BULLER, 2005. p. 74), que o mesmo serviria apenas como um gatilho que impede ou permite que aquilo que já está dentro dos indivíduos atomizados aflore. Afinal, se dentro de nossas cabeças encontra-se um equipamento da idade da pedra, não haveria muito espaço para o ambiente realizar modificações na mente pleistocênica. Quer dizer, basicamente, há uma propriedade x na entidade individual e essa propriedade pode aflorar se a mesma estiver imersa em condições y ou não aflorar se estiver imersa em condições z . Ela pode ou não desenvolver sua verdadeira natureza, ou seja, seu fenótipo natural, se estiver ou não num ambiente propício, o qual permita que o programa genético, a substância, expresse-se de maneira adequada na forma, o fenótipo.⁴³

O ambiente cultural, então, seria apenas a expressão da vida corpórea dos indivíduos e a sociedade um amontoado de interesses individuais de cada um buscando o melhor para si, os quais, somados, dariam origem ao interesse geral. Como já analisado, todas as configurações históricas e sociais possíveis já seriam dadas de antemão pela constituição inata das mentes individuais. Todavia, além disso, devemos chamar a atenção para o fato de que a cultura seria formada, para Pinker, por meio de uma espécie

“específica” o “design básico” daquele “órgão mental” (BULLER, 2005 .p. 129)

⁴³ É óbvio que aqui Pinker enfrenta o problema de como saber se uma característica apresentada por um indivíduo ou grupo de indivíduos é natural ou não. Pois, se se diz que y é a propriedade natural de um indivíduo enquanto z é um acidente resultante da propriedade natural y ter sido impedida de aflorar, como pode-se saber se, na realidade, a propriedade natural não seria a z e que na verdade y seria uma propriedade acidental resultante de bloqueios ambientais os quais impediram z de aflorar? Para deixar claro, podemos perguntar: se se diz que é natural dos indivíduos serem egoístas e só não são egoístas se o ambiente não permite que o egoísmo aflore, como podemos saber se na verdade o natural não seria que sejam altruístas a menos que o ambiente impeça o altruísmo de aflorar (e aqui me refiro a um verdadeiro altruísmo e não à ideia de altruísmo de Pinker, o qual é determinado, no limite, pelo egoísmo)?

de *contágio biológico*, o qual transmitiria informações⁴⁴ para serem processadas pelo computador neural. Esse poder da mente de possuir e transmitir informações via contágio teria evoluído no homem como um meio de obter vantagens no meio competitivo do nicho cognitivo ancestral, pois tornou-se possível utilizar-se das informações adquiridas para barganha e obtenção de vantagens nas relações com outros. Além disso, respeitando os preceitos do individualismo metodológico, o cientista cognitivo nos diz que “nada na cultura teria sentido sem as mentes individuais, assim como nada na psicologia teria sentido sem a biologia e nada teria sentido nesta sem a evolução. Então, tal como um conjunto de agentes patogênicos, a cultura seria transmitida via contágio epidemiológico de um corpo biológico para o outro.” (PINKER, 1998. p. 226).

Logo, temos nas formulações de Pinker as características de uma certa versão do individualismo metodológico, o egoísmo como lei geral básica e o comportamento reduzido a comportamento econômico, ou seja, isolado, invariável, universal e, principalmente, utilitário. No individualismo metodológico, “a lei geral que origina as decorrências econômicas é a assunção do comportamento egoísta de todos os seres humanos [...] Sendo possível, desta maneira, reduzir o homem à maximização da utilidade. Assim, fecha-se o círculo científico: temos princípios empíricos, os quais são fragmentados; isolados dos demais fatores da conduta humana, para melhor analisa-los, formando, assim, uma lei geral: o postulado do egoísmo.” (AVILA, 2010 .p. 56)

Contudo, o que seria mais um postulado metodológico na história da economia, é transformado em modo de existência real dos seres humanos pela psicologia evolutiva de Pinker. O ser humano seria efetivamente um maximizador de utilidade, cujas condutas invariáveis e universais - desde que consiga atingir sua verdadeira natureza com o desenvolvimento correto de seu fenótipo baseando-se no seu programa genético -

44 Pinker nunca deixa realmente claro o que exatamente seriam essas informações transmitidas de mente para mente e como se dá o processo. Ele parece dizer que funciona por imitação, mas, se assim for, fica difícil saber qual a necessidade de postular agentes epidemiológicos modificados por processamento mental de informações - agentes os quais ele chama de *memes*. Este termo, Pinker pega emprestado do biólogo Richard Dawkins (1976), mas o utiliza de maneira um pouco diferente. De acordo com Pinker, Dawkins imagina que os *memes* funcionam exatamente como os genes na teoria evolutiva moderna: alguns erros aleatórios nas unidades replicadoras de cultura são retidos e passados para a frente causando mudanças culturais. Todavia, para o cientista cognitivo, as mudanças nos *memes* são dirigidas pelos processadores de informações que seriam as mentes e não meras cópias com “erros tipográficos ocasionais” (PINKER, 1998. p. 226)

estariam voltadas à busca de bens e vantagens e que seria movido, no limite, pelo desejo de transmitir seus genes para o maior número de parceiros possíveis.

Logo, como bons *Homo oeconomicus*, os agentes humanos da psicologia evolutiva de Pinker agem com base na lógica do custo-benefício, a lógica utilitária que guia os indivíduos se subordinaria ao sucesso reprodutivo dos mesmos e se guia por meio da busca de objetivos hierarquizando-os do mais ao menos urgente. Na verdade, para Pinker, as próprias emoções não ficariam de fora desse sistema de busca por utilidade, pois elas serviriam primariamente para elencar daquilo que é mais desejável e vai trazer benefícios àquilo que não se deseja e vai prejudicar o indivíduo. Como o ser humano teria vários objetivos e não poderia buscar todos de uma vez, as emoções serviriam como hierarquizadoras, decidindo o que seria mais urgente e deveria ter proeminência (PINKER, 1998 .p. 394)

Contudo, essa lógica utilitária não se faz presente apenas nas ações dos indivíduos do modelo de ser humano apresentado por Pinker. Ela, na realidade, influencia até mesmo a análise que Pinker faz da mente e relações humanas. Nada na cultura humana existe sem ter uma utilidade, e uma utilidade que se subordina ao sucesso reprodutivo, diga-se de passagem. As manifestações sociais seriam apenas apêndices da vida biológica, a dinâmica social é reduzida à dinâmica natural e os conteúdos culturais nada mais seriam do que a manifestação fenomênica de um substrato genético. As comunidades e sociedades, para o individualismo metodológico do *Homo oeconomicus*, nada mais seriam do que instrumentos, os quais ele utiliza para atingir seus fins. Nenhum comportamento pode existir sem que seja permeado por uma lógica de busca constante de vantagens materiais.

Contudo, também devemos lembrar que o *Homo oeconomicus* é também racional (SILVESTRE, 2004. p. 72) e, apesar do homem com a mente da idade da pedra de Pinker muitas vezes agir de maneira que aparenta ser irracional no mundo moderno, ele, na verdade, é guiado por uma lógica racional, pois existem dois níveis no que diz respeito aos indivíduos dentro da psicologia evolutiva: o nível do indivíduo e o nível dos genes. Mesmo que as ações aparentem ser irracionais, os psicólogos evolutivos como Pinker “apelam para a mesma racionalidade genética subjacente para explicar tudo. Até os atos mais irracionais e destrutivos podem ser feitos para parecerem racionais e produtivos”

(MCKINNON, 2005. p. 33). Isso significa que um ato considerado irracional no nível da aparência pode ser racional no nível daquilo para o qual os seres humanos foram programados, a maximização genética.

Ao mesmo tempo que o indivíduo agiria para visando seus próprios ganhos, ele seria dominado por outros indivíduos, seus genes. Esses genes utilizariam os indivíduos para atingirem seu fim, a reprodução, da mesma maneira que indivíduos buscam utilizar outros indivíduos e a sociedade como instrumentos para atingir seus fins. Da mesma forma que para Pinker a máquina de sobrevivência humana pode tratar outras pessoas como simples meios instrumentais para atingir seus fins, “tratando outra máquina de sobrevivência como parte de seu meio ambiente, como uma rocha, ou um rio, ou um bocado de comida” (PINKER, 2013. p. 685), os genes podem tratar seus hospedeiros, ou seja, o indivíduo humano, como simples meios úteis para se reproduzirem. Essa inconsistência encontrada na psicologia defendida por Pinker entre as decisões, escolhas e interesses dos seres humanos e as necessidades dos genes não consegue ser resolvida. Todavia, como nota Mckinnon, a escolha racional do *homem econômico* permeia mesmo as ações mais irracionais dos indivíduos dentro da psicologia evolutiva. Por exemplo o estupro, por mais execrável e irracional que pareça, do ponto do vista da maximização genética, seria racional, pois, “um estupro pode resultar em concepção, a qual poderia propagar os genes do estuprador” (PINKER, 2004. P 492).

Logo, na psicologia evolutiva, os “humanos fazem coisas sem serem conscientes da lógica genética subterrânea que motiva suas ações” (MCKINNON, 2005. p. 37). Logo, dentro do modelo baseado na maximização genética, os genes seriam capazes de fazer cálculos e pesar custos e benefícios como se fossem indivíduos em ações econômicas. Isso significa que no modelo da psicologia evolutiva de Pinker, o *Homo oeconomicus* não seria apenas o ser humano na sua totalidade, mas também suas partes. Haveria então um individualismo humano e um individualismo genético. Como nos diz Mckinnon

“ Por individualismo genético, eu me refiro a uma concepção de vida social humana que reduz erlações sociais e comportamentos humanos ao produto da competição auto-interessada entre indivíduos. Estes indivíduos (ou seus genes) calculam seus interesses de acordo com uma lógica de custo-benefício que tem, como seu objetivo, a proliferação de

seu legado genético através da seleção natural. A noção de individualismo genético repousa, explicitamente ou implicitamente, sobre valores culturais da teoria econômica neoliberal: que relações sociais podem ser reduzidas a relações de mercado, que “bens públicos” deveriam ser substituídos por responsabilidade individual e os serviços sociais privatizados; que lucro e capital deveriam ser maximizados por meio da desregulação de mercados – isso é, que a competição deveria se desenrolar sem obstáculos – numa corrida pela desregulamentação – não importando as consequências sociais.” (MCKINNON, 2005. p. 43-44)

Naquilo que Mckinnon chama de *genética neoliberal*, a maximização genética individual é a motivação principal do comportamento humano e a competição é a relação social por excelência. A vida social é marcada por batalhas sem fim pela proliferação dos próprios genes e satisfação dos próprios desejos e caracterizada pelo fato de que as relações sociais seriam resultado de uma lógica natural em vez de cultural e derivariam diretamente dos próprios genes.

Por conta das relações de sociabilidade serem simples expressão das relações genéticas, a psicologia evolutiva trabalha com a ideia de *inclusive fitness*, que nada mais seria do que a ideia de que, inconscientemente, os seres humanos estão constantemente realizando cálculos que vão decidir como devem se relacionar uns com os outros. Esses cálculos teriam origem na necessidade de transmissão genética. Por exemplo, uma mãe divide 50% dos genes com um filho. Digamos que o filho de uma mulher esteja para ser atropelado. A mãe, segundo os cálculos genéticos do *inclusive fitness*, não se jogaria na frente do carro, pois ela sacrificaria a si mesma, ou seja, 100% de seus genes, para salvar apenas 50% de seus genes. Contudo, caso sejam dois os filhos correndo risco de vida, a mãe provavelmente tentaria se arriscar para salvá-los, pois, nesse caso, estaria salvando, provavelmente, 100% de seus genes. Apesar de o cálculo na verdade ser mais complicado, esse exemplo teve o objetivo de ilustrar a ideia por detrás do cálculo genético que estaria por detrás do *inclusive fitness*.

Já em relação aos que não possuem relações genéticas, o cálculo de sociabilidade seria baseado no jogo do olho por olho. Alguém faria um favor a outro esperando que o mesmo seja pago. Há cooperação, mas só se trouxer benefícios satisfatórios aos que cooperam. Não seria exagero dizer que tais relações seriam cínicas, pois baseadas em

uma lógica que busca o ganho e utiliza o outro como meio para conseguir vantagens e bens. Claro que isso se daria num nível inconsciente, uma causa última em oposição a uma causa próxima, mas isso não elimina o fato de que tais relações baseadas em cálculo de barganha não podem ser chamadas de verdadeiros atos de altruísmo, apesar de seu nome forma de *altruísmo recíproco*. Além disso, essas relações naturalizariam uma instituição sociocultural, o contrato, pois, como são relações reguladas por punições a trapaceiros nos jogos de troca, a mente humana disporia, naturalmente, de um módulo capaz de detectar quando uma regra é quebrada baseando-se na chamada implicação material Se – Então, a qual estipula uma regra, como por exemplo “Se uma pessoa está bebendo cerveja, ela deve ter dezoito anos ou mais”. (PINKER 1998. p. 356).⁴⁵

Contudo, como chama a atenção Susan Mckinnon, as relações de parentesco não são dadas apenas pelo sangue ou biologia. Em algumas culturas elas são construídas quando atividades são realizadas como, por exemplo, quando se come na mesma mesa ou da mesma comida, participa-se dos mesmos cultos religiosos, entra-se em relações de permuta, atividades produtivas são levadas a cabo, etc. A decisão de quem poderia ser considerado um parente, e em que grau de proximidade, não é, universalmente falando, um dado biológico apenas. Há também os significados e crenças culturais mediando as relações de parentesco.

“São essas realidades culturalmente mediadas que moldam as estruturas de inclusão e exclusão, de interesse e reciprocidade, e de modos de comportamento que constituem as variedades de parentesco ao redor do mundo” (MCKINNON, 2005. p. 57)

45 Apesar de que, como Buller nota, os testes feitos pelos psicólogos evolutivos para provarem que nós possuiríamos detectores de trapaceiros não levaram em conta a diferença entre uma condicional deontica e uma condicional indicativa. Para saber mais BULLER, David. *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge: MIT. 2005. p. 174

Capítulo 4

CONCLUSÃO

Por meio desse projeto, busquei fazer uma análise crítica da visão de ser humano desenvolvida pela psicologia evolutiva por meio de um de seus principais representantes, o psicólogo cognitivo Steven Pinker. Levantei a hipótese de que o modelo de ser humano de Pinker nada mais seria do que uma nova versão do chamado *Homo oeconomicus*, um modelo de ser humano que faz uso do *individualismo metodológico* como base de análise dos comportamentos dos indivíduos.

O cientista cognitivo utiliza-se de um modelo computacional da mente amalgamado com hipóteses sobre o comportamento humano nascidas do neodarwinismo. Esse modelo utiliza-se como base a chamada teoria do gene egoísta, segundo a qual a unidade básica de seleção seriam os genes e os indivíduos seriam meras máquinas transmissoras de unidades genéticas autoreprodutoras. Todavia, mesmo que o foco da evolução e seleção sejam os genes, eles, segundo a teoria do gene egoísta, foram capazes de construir indivíduos que seriam o foco secundário da seleção. Esses indivíduos fabricados pelos genes seriam, primariamente, auto-interessados, egoístas e majoritariamente preocupados com a auto-conservação. Mesmo que capazes de atos de altruísmo, tais atos estariam subordinados aos interesses dos indivíduos, os quais os levam a cabo, e de seus genes. Tal teoria também faz da cultura uma simples extensão da estrutura biológica do ser humano, e, assim como ocorre com as idéias da ciência econômica voltada à microeconomia, os diferentes contextos históricos e culturais nada mais seriam do que expressões da natureza humana a-histórica e rígida nascida durante o Pleistoceno. Basicamente, nossos crânios modernos conteriam mentes da idade das pedras.

Essas mentes da idade das pedras seriam uma espécie de computador neural capaz de trabalhar com atitudes proposicionais (crenças e desejos) e imagens mentais formadas por peças virtuais chamadas geons. Além disso, basear-se-iam em categorias mentais básicas nascidas durante a evolução do ser humano, quando passou de um animal noturno e arbóreo para um animal bípede e de savana, baseadas nas idéias de força e objeto. Essa estrutura conceitual primitiva e inata seria a base para o pensamento categorial humano, assentado em categorias baseadas em regras e categorias difusas, o chamado mentalês, a

linguagem do pensamento. Tal mente conceitual também seria modular, com módulos direcionados à resolução de problemas específicos utilizando-se de lógicas específicas. Esses módulos também possuiriam informações inatas sobre o mundo.

Uma outra característica dessa mente da idade das pedras seria o fato dela ter tendências e sentimentos inatos, como violência, agressividade, preconceitos, nojo, etc. Essas tendências inatas, em muitos casos, seriam direcionadas a objetos específicos dados pela própria estrutura mental. Contudo, apesar de podermos aceitar que a mente possa ter tendências e sentimentos inatos, como a raiva ou certa propensão à violência, podemos contestar a ideia de que tais sentimentos e tendências seriam direcionados a objetos pré-determinados pela própria estrutura da mente, pois, ao contrário de outros animais, a mente humana é simbólica e capaz de lidar com um mundo de significados. Logo, as tendências e sentimentos humanos são, posso dizer, sempre filtrados pelos significados e símbolos surgidos das práticas e relações humanas.

A questão é que para Pinker e a psicologia evolutiva, as formas de relações humanas, seus contextos históricos e culturais assim como suas instituições derivariam diretamente da carga genética dos indivíduos e de suas estruturas mentais inatas nascidas durante o Pleistoceno. As relações entre as pessoas seriam expressão da quantidade de genes compartilhada por elas e as formações histórico-culturais nas quais os seres humanos se inserem seriam derivadas diretamente dos diferentes mecanismos mentais dos indivíduos, como aqueles responsáveis pela aversão ao que poderia ser prejudicial ao organismo biológico ou aqueles os quais permitiram relações de reciprocidade baseadas numa espécie de mecanismo contratual inato (que distingue bons parceiros de trocas daqueles que procuram trapacear e não seguir as regras pressupostas pelas trocas de bens e serviços). Na realidade, Pinker, chega a defender uma espécie de filosofia da história, na qual um tipo específico de sociedade pré-determinada pelos próprios mecanismos mentais inatos dos seres humanos deveria ser alcançado assim que as pessoas se permitissem se relacionar por meio de livres trocas e se subordinassem a uma entidade com autoridade para julgar e punir de forma impessoal as disputas entre os indivíduos. Todos os tipos de comunidades e sociedades possíveis de serem formadas pelos seres humanos já estariam presentes em nossos genes, bastando que os mecanismos certos em ocasiões corretas fossem acionados para que a sociedade capitalista de livre mercado

pudesse emergir e permitir aos indivíduos deixarem para trás a brutalidade, sofrimento, escassez e miséria de todos os outros tipos de formações sociais que vieram antes. Como Pinker tenta nos mostrar, a sociedade capitalista neoliberal pode não ser perfeita, mas é a melhor sociedade que o ser humano poderia formar dada sua natureza, ao menos segundo o psicólogo cognitivo. Quer dizer, mesmo que as pessoas ainda precisem ser espancadas, julgadas e presas em grandes quantidades - e Pinker é um defensor do encarceramento em massa (PINKER, 2013. p. 183) – esse é o melhor dos mundos possíveis. Pensar de outra forma, para Pinker, seria deixar-se levar por devaneios e ideologias de pessoas que não querem aceitar que a natureza humana seria pautada pela mesquinhez e violência. Na realidade, o psicólogo cognitivo chega até mesmo a levantar a hipótese de que como nós seres humanos precisamos enganar a nós mesmos a respeito de nosso caráter para que possamos enganar de maneira mais efetiva os outros – e conseguir melhores barganhas e parceiros de troca na luta pela sobrevivência -, é possível que aqueles que não aceitam a maldade inerente ao ser humano esteja apenas sendo enganado a respeito do próprio caráter por esse mecanismo natural de auto-engano, pois, segundo Pinker, mentimos “para nós mesmos de maneira que somos mais verossímeis quando mentimos aos outros” (PINKER, 2013. p. 662)

Dessa forma, Pinker se coloca como aquele que vai nos provar que tentar ir além da sociedade em que vivemos provavelmente seria uma empreitada inútil. “Steven Pinker clama que os críticos da psicologia evolutiva desejam ver o mundo através de óculos tingidos de rosa, que os cega para o lado sombrio da condição humana” (MCKINNON, 2005. p. 143). Sendo assim, os utópicos defenderiam que o ser humano seria infinitamente maleável, com uma mente totalmente moldada pela sociedade, e que possuiria uma natureza boa. É óbvio que Pinker entra em contradição aqui, pois não tem sentido dizer que aqueles que defendem existir uma natureza no ser humano, mesmo que seja pacífica e gentil, também defenderiam que a mente das pessoas são tábulas rasas, afinal, tábulas rasas são vazias e não possuem nenhuma natureza, nem boa, nem má. Contudo, o importante é que para Pinker e sua psicologia evolutiva, o ser humano possuiria um sistema psicológico inato nascido de um programa genético universal, e esse, por sua vez, seria resultado de mecanismos seletivos ao longo do desenvolvimento da mente humana na pré-história. Destarte, Pinker não imagina ser importante ao

desenvolvimento das funções psicológicas humanas outros tipos de mecanismos evolutivos além da seleção natural, como a deriva genética e o equilíbrio pontuado. A universalidade humana viria apenas da seleção natural.

Tal seleção natural teria tornado os indivíduos em máquinas propagadoras de genes, cujos mecanismos psicológicos seriam caracterizados pela pura instrumentalidade utilitária, a qual, por sua vez, formaria todo o arcabouço cultural humano. Cultura, dessa forma, seria reduzida a padrões de comportamento voltados à maximização de utilidade e seria constituída pela soma de diversos computadores mentais presentes no crânio dos diversos indivíduos inseridos em determinada formação social. Contudo, podemos dizer que, na realidade, o ser humano age baseado nas suas crenças. Essas crenças, por sua vez, seriam definidas, em grande medida, por valores e significados sociais. Dessa forma, os padrões comportamentais humanos não podem ser separados de suas crenças de origem social. O conjunto de comportamentos humanos não se separa daquilo que tem origem na vida social.

Contudo, podemos dizer que, para Pinker, os seres humanos moveriam-se de forma de certa maneira automática como agentes econômicos guiados pela necessidade de fazer uma utilização ótima dos recursos disponíveis, como, por exemplo, o homem em relação aos dispositivos inatos que possuiria para assegurar-se de que estaria empregando seus recursos apenas em seus filhos legítimos. A mulher, segundo a psicologia evolutiva de Pinker, procuraria homens capazes de sustenta-las e a seus filhos e os homens, pelo contrário, procuraria mulheres com boa aparência e juventude capazes de gerar bons filhos, nos quais valeria a pena gastar seus recursos. Contudo, esse tipo de comportamento não é universal entre os seres humanos, pois, em muitas culturas, o gasto de recursos para criar redes de parentesco – não apenas determinadas pelo sangue – seria a regra. O ser humano não seria, então, universalmente um agente econômico natural calculador como quer Pinker e a psicologia evolutiva. Como nos informa Mckinnon, como a psicologia evolutiva e seus representantes pintam o social como expressão do individualismo genético e do auto-interesse, “dai necessariamente se segue que relações de parentesco – e relações sociais de forma mais geral – precisam ser restritivas em vez de expansivas. Quer dizer, para promover a proliferação de sua própria herança genética, o indivíduo precisa limitar seu investimento de recursos para aqueles próximos a ele

mesmo e não gastá-los naqueles que não possuem ligação genética ou são apenas distantemente ligados. Contudo, do que sabemos sobre relações de parentesco é que elas são mais frequentemente criadas e mantidas precisamente para *estabelecer e multiplicar* redes de relações sociais, econômicas e políticas, não para restringi-las. Isto é, pessoas alegremente gastam recursos em parentelas distantes e pessoas sem relação precisamente para *trazê-los para dentro de* uma rede de relações sociais *que são constituídas como parentesco.*” (MCKINNON, 2005. p. 58)

Isso significa que a ideia central a psicologia evolutiva e ao *Homo economicus* de que existiria uma racionalidade inata ao ser humano baseada na aplicação ótima de recursos e que ela se inicia no indivíduo para consigo mesmo e com a família biológica vindo em seguida não se sustenta. A valorização do auto-interesse e do gasto de recursos com aqueles que são apenas geneticamente relacionados não são universais ao ser humano. Mesmo porque a própria ideia de quem está dentro e quem está fora das relações de parentesco dos indivíduos é mediada por conceitos socialmente construídos. Ao contrário do que pensa Pinker, não é óbvio que mãe do pai e do sexo feminino, ou seja, nascida com órgãos reprodutores femininos, seja a avó, pois os conceitos de avó, avô, pai, mãe e o próprio conceito do que seria feminino não são universais e tampouco idênticos a ideia que o Ocidente moderno faz dessas relações sociais. O mesmo pode ser dito a respeito de outra ideia cara aos psicólogos evolutivos, a de que homens buscam a maior quantidade de mulheres possível para espalhar seus genes enquanto as mulheres buscam homens com recursos para que seus filhos e ela mesma desfrutem de uma confortável proteção social.

Segundo os psicólogos evolutivos, os homens, naturalmente, buscariam mulheres promíscuas as quais acenderiam seu alarme masculino natural para promiscuidade apenas para espalhar suas crias de menor valor - recorrendo até mesmo ao estupro se for preciso, visto que, do ponto de vista da maximização genética, ele seria racional - enquanto procurariam mulheres castas, jovens, bonitas e com uma determinada proporção corporal para um relacionamento sério com o investimento dos recursos escassos obedecendo a uma lógica *Madonna-whore*, na qual homens “procurariam mulheres fáceis para espalhar seus genes o tanto quanto possível; e procuram mulheres castas ou recatadas para casar para poderem estar aptos a garantir a paternidade das crianças nas quais eles *investem*

(assim assegurando que seus investimentos financeiros e seu *capital* genético fluam através das mesmas veias)” (MCKINNON, 2005. p. 83). Além disso, os homens exerceriam uma relação de posse sobre as mulheres, protegendo suas propriedades – na forma dos úteros das *fêmeas* – recorrendo até mesmo a uma natural violência na guerra pela possibilidade de procriar e assegurar seus herdeiros. “Essas são precisamente as condições que causam a seleção sexual, na qual os machos competem por oportunidades para acasalar-se e as fêmeas escolhem os machos de melhor qualidade” (PINKER, 2004. P. 469)

Contudo, pesquisas antropológicas mostram que a concepção de que homens seriam promíscuos por natureza enquanto as mulheres buscariam homens nos quais elas possam fazer um investimento sentimental buscando segurança econômica não é universal. Tampouco é universal a ideia de que haveria uma guerra pelos úteros femininos, com os homens fazendo de tudo para evitar que *suas* mulheres busquem outros parceiros sexuais (PINKER, 2004. p. 433). Existem sociedades nas quais a promiscuidade - e podemos chamar a atenção para o fato de que até mesmo a própria ideia de promiscuidade é culturalmente construída – feminina seria estimulada e bem vista e em outras nas quais os estupros seriam realizados por mulheres, com os homens tentando evitar a todo custo se engajarem em relações sexuais por diversos motivos. Além disso, pesquisas mostram que em muitas comunidade do Pleistoceno, tempo no qual, segundo a psicologia evolutiva, nossa mentes teriam se formado, eram as mulheres que garantiam a maior parte dos recursos, ou seja, pode-se dizer que “as mulheres do Paleolítico eram fortes e fisicamente ativas e que contribuía com até 70% da alimentação da família. E não apanhavam simplesmente nozes e frutos. Armadas de arco e flecha caçavam pequenos animais e usavam redes para capturar os maiores” (DOWLING, 2001. p. 27).

Na verdade a própria ideia de competição, a qual se encontra no coração da psicologia evolutiva, pode ser contestada quando se imagina que seria universalmente presente na psicologia humana. Segundo a psicologia evolutiva defendida por Pinker, os homens se engajariam em lutas com outros homens por recursos – incluindo os úteros femininos – sendo, por isso, necessário aos mesmos desenvolver estratégias voltadas a conseguir as maiores vantagens possíveis em diversas ocasiões, inclusive meios de

barganhar a cooperação de outros –e se possível enganá-los também quando possível – para chegar a seus objetivos, subordinados, no limite, à maximização genética. Como bons sujeitos do mercado, estariam todos sempre a competir. E não apenas homens contra homens, mas homens contra mulheres – na guerra pela paternidade e segurança de recursos –, mulheres contra seus filhos – pois só valeria a pena sacrificar-se por eles se tiverem, na soma total, 100% dos genes que elas carregam –, homens contra seus filhos, etc. Contudo, como em relação a outros conceitos, a ideia de competição e autointeresse não podem ser pensadas como universais. Em algumas sociedades a competição é vista como característica de pessoas que devem ser evitadas. Além disso, a própria ideia de reduzir os seres humanos a entidades que buscam meios escassos e tentam alocá-los de maneira ótima (como úteros, por exemplo) para alcançar fins diversos e assentados em desejos que nunca podem ser satisfeitos (como o infinito desejo de ver seus genes sendo espalhados) é própria ao pensamento moderno e não faz parte de diversas outras formações socioculturais (SAHLINS, 2003. p. 167)

Pinker parece acreditar que as relações sociais existem apenas porque são úteis aos indivíduos e os seres humanos teriam incrustados nas profundezas de suas mentes uma concepção de que os outros indivíduos seriam primariamente simples ferramentas para se atingir os objetivos pessoais. Haveria nos seres humanos uma racionalidade inconsciente fomentadora de uma violência utilitária em relação aos outros. “Ela coincide com a primeira causa de disputa de Hobbes: invadir para ganhar. É a máquina de sobrevivência de Dawkins, tratando outra máquina de sobrevivência como parte de seu meio ambiente, como uma rocha, ou um rio, ou um bocadinho de comida.” (PINKER, 2013. p. 685)

Essa violência de predação do animal de dentes vermelhos seria um instrumento para se alcançar fins, e seu pré-requisito seria “nossa habilidade de pensar através de longas sequências de raciocínios meios-fins, o que nos encoraja a assumir meios desagradáveis como via para atingir fins desejáveis.” (PINKER, 2013. p. 747). Somado a essa disposição inata a enxergar outros como meios caso não tenhamos nenhuma interesse especial nessas pessoas, Pinker também defende que os seres humanos seriam inatamente territoriais, ou seja, inclinados ao domínio do outro, e também entidades que buscam status e glórias constantemente. Essa dominação dependeria da habilidade de

recrutar aliados para a empreitada da conquista, e essa necessidade tornaria os seres humanos, homens principalmente, inclinados a enganarem-se a si mesmos sobre suas qualidades – para melhor enganarem os outros – e intoxicados com a necessidade de exibirem sua força e capacidade de subjugar outros indivíduos.

Entretanto, no final, trataria-se sempre de adotar estratégias para conseguir as melhores barganhas. Regatear “um acordo mais favorável ou intimidar um adversário para que ele recue, você sai ganhando se exagerar, de modo plausível, seus pontos fortes. Acreditar em nosso exagero é melhor do que mentir cinicamente a respeito, pois a corrida armamentista entre a mentira e a detecção da mentira munuiu nossa plateia de meios para ver através de mentiras deslavadas” (PINKER, 2013. p. 689). Além disso, sem a mão forte punitiva do Estado, só é possível “defender seus interesses, cultivando uma reputação de força de vontade e capacidade de defender-se contra depredações. [Os aliados] não escolhem seus companheiros aleatoriamente, mas se unem aos mais fortes e sagazes.” (PINKER, 2013.p. 693). A necessidade de enganar os outros impregnada em nossos genes explicaria até mesmo por que acreditaríamos em coisas absurdas nas quais nosso grupo social acreditaria. Isso ocorreria porque “as pessoas reforçam crenças que não são suas pessoalmente para dar a impressão de que são sinceras” (PINKER, 2013. p. 758).

Para defender essa psicologia liberal, Pinker acusa aqueles os quais desaviam essa visão sobre o ser humano de serem ideologicamente iludidos. Na verdade, se alguém não crê que o ser humano seja um bicho voltado à competição e ao pensamento utilitário de forma inata, então provavelmente deve estar sucumbindo aos sistemas de auto-engano a respeito da própria bondade em si mesmo, como ocorreria com muitos estudiosos das sociedades os quais teriam sucumbido ao mito do bom selvagem.

Esses estudiosos deveriam, segundo o que podemos inferir da leitura de Pinker, realizar a *boa redução* e aceitarem que as explicações biologicistas possuiriam proeminência sobre os estudos sociais, e, por essa razão, deveriam ser aplicadas aos mesmos. Contudo, tanto Pinker quanto psicólogos evolutivos como Cosmides e Tooby não podem provar que os sistemas de conceitos e proposições das ciências biológicas devam ter primazia sobre os sistemas das ciências humanas.

Para que se pudesse decidir entre a primazia das teorias biológicas sobre as teorias

sociais, deveria haver um externo terceiro sistema conceitual capaz de fornecer critérios para que essa decisão pudesse ser tomada. Como os paradigmas de Kuhn, é provável que não se possa demonstrar que os sistemas de explicação do ser humano baseados nos estudos sociais devam ser reduzidos às explicações biológicas assentadas em genes egoístas e estruturas mentais inatas derivadas de nossos genomas.

Além disso, uma coisa é nosso comportamento e formas de criação de símbolos e de socialização serem limitados por nossa biologia; outra é dizer que nossas estruturas sociais são apenas expressões de nossa natureza humana. Contudo, mesmo que se pudesse provar que existe uma tal natureza humana, tentar separar o que é resultado da socialização do que existe de natural nos seres humanos empiricamente existentes apresenta-se como uma empreitada extremamente complicada, pois todos os indivíduos humanos já nascem dentro de um tempo histórico e num meio social. Como já nos chamava a atenção Rousseau, o erro dos que tentam tratar das propriedades intrínsecas da humanidade por meios empíricos é que ninguém se mostra capaz de se atentar para as modificações que a vida social provoca nos seres humanos. Como fazem os psicólogos evolutivos e como fizeram outros antes deles, no lugar “de tomar o homem tal como ele sai das “mãos da natureza”, eles observaram os homens que tinham diante dos olhos sem darem conta de que esses homens haviam sido formados e transformados por séculos de civilização e de vida em sociedade” (DERATHÉ, 2009. p. 203)

Rousseau resolveu esse problema por meio da introversão. Analisando a si mesmo, chegou a conclusões sobre as propriedades essenciais do ser humano caso não passasse pelo processo de socialização e desenvolvimento de conceitos e categoriais. Ou seja, por meio da inspeção da própria alma, o filósofo de Genebra chegou à conclusão de que, caso não possuísse o raciocínio discursivo, a fala, a linguagem, o ser humano seria um animal como qualquer outro, pura sensibilidade. Para isso, teve de isolar os seres humanos uns dos outros em seu estado de natureza, já que qualquer indivíduo em contato com outro poderia ser modificado em suas propriedades inatas, pois seria influenciado por ele. Dessa forma, Rousseau desenvolveu um modelo puramente mental do que seria um ser humano em sua pura sensibilidade, sem linguagem, já que por meio da empiria, da observação, não poderia separar o que vinha do social e o que vinha da própria natureza do humano.

No meu entender, Pinker tentou chegar às propriedades essenciais do ser humano observando o indivíduo já socializado pela sociedade do mercado. Fenômenos familiares e já socialmente codificados como a ideia de utilidade serviram de guia para a psicologia evolutiva do cientista cognitivo em sua leitura dos indivíduos humanos. Tipos de relações sociais que fogem à forma social e ao conjunto de crenças e práticas próprios à sociedade capitalista seriam apenas expressões fenomênicas de uma estrutura mental profunda, a qual apenas expressaria uma natureza humana própria ao livre mercado.

Pinker imagina que em todas as épocas e lugares, as relações sociais seriam guiadas pelo princípio de trocas econômicas, não percebendo que, pelo contrário, há uma diversidade de tipos de sociabilidade que não passam pela ideia de cálculo utilitário. Mesmo a própria sociabilidade guiada por princípios econômicos, que Pinker torna algo da natureza de todo indivíduo, não é ubíqua e sim uma instância própria à modernidade. Em outras sociedades a distribuição de bens não se dava num mercado guiado por princípios de cálculos de ganhos e perdas e sim por meio de tradições e imperativos sociais, como mostram muitos estudos antropológicos (GRAEBER, 2016). Quer dizer, o conceito de um homem econômico o qual elencaria seus objetivos numa hierarquia utilizando como critério a satisfação que teria com cada um deles e, para atingi-los, recorreria ao cálculo utilitário para uma ótima utilização de recursos é moderna, própria à sociedade do Capital.

O modelo categorial da mente de Pinker é interessante, mas ao adotar o homem econômico, o autor apenas tomou emprestado um modelo abstrato de análise, o qual foi criado, pois os economistas precisavam de uma entidade a-história para poder tornar sua disciplina tão exata quanto a física. Essa entidade é o homem auto-interessado, preocupado com a maximização da utilidade. Com ele, o mundo humano passou a ser descrito em termos neutros e se prestar à modelagem.

Dessa forma, concluo esse trabalho chamando a atenção para a importância da obra de Pinker em denunciar os problemas que uma defesa da mente humana como infinitamente maleável podem trazer. Realmente imaginar que os homens sejam apenas lousas em branco esperando que a sociedade e as experiências as preencham pode ter consequências terríveis do ponto de vista ético, como o desejo de se realizar a chamada engenharia social por meio do controle total da vida e das experiências dos indivíduos.

Contudo, apesar do modelo computacional da mente de Pinker ter muitos pontos extremamente interessantes, sua adesão total à ideia de que essa mente teria se formado totalmente no mundo da pré-história trazendo em si características inatas muito semelhantes aos valores neoliberais compromete seu modelo de inatismo.⁴⁶

⁴⁶ Imagino que Pinker traga uma importante contribuição para o entendimento do funcionamento do sistema cognitivo com seu modelo baseado em uma mente conceitual. Concordo com o autor nesse ponto. Aquilo a que chamamos de pensamento baseia-se num conjunto de conceitos. Haveria, como Pinker parece apontar, além do pensamento conceitual, uma consciência qualitativa, fenomenológica, a qual experienciaria os fenômenos qualitativos do mundo subjetivamente (eu experimento o universal vermelhidão ou a propriedade de ser vermelho [quando o universal é instanciado num objeto] de maneira diferente de você). Haveria também, além do conjunto de conceitos e da experiência subjetiva, incomunicável em muitos casos, um conjunto de crenças e desejos, as chamadas atitudes proposicionais, que lidariam com os conceitos os quais dominamos, mesmo que seu significado ou natureza não sejam totalmente compreendidos. Dessa forma, imagino que o próprio eu seria apenas um conceito ao qual se liga uma crença: a de que possuíamos uma espécie de controlador central sempre idêntico, o qual lidaria com crenças, desejos, imagens mentais, sentimentos, emoções e conceitos como se estivesse sentado na plateia de um teatro e essas coisas estivessem num palco. Contudo, várias culturas não possuem a crença em um eu individual, o qual teria interesses e objetivos próprios. Sahlins fala de culturas nas quais a crença num eu socialmente construído se baseia num “eu transpessoal”, num eu enquanto “complexo de relacionamentos” (SAHLINS, 2005). Dessa forma, imagino que o eu seja uma crença apenas, a mais forte que temos. Esse eu se constrói por meio de memórias e imagens mentais que se ligam a crenças (de origem inata ou social), emoções e sentimentos. Por exemplo, se numa sociedade defecar nas calças em público é visto como algo vergonhoso, alguém que defecar nas calças em público ligará o sentimento de vergonha à crença de que defecar nas calças em público é um ato digno de censura. Como essa pessoa não tem consciência de que essa crença seja socialmente construída, ou seja, que pode haver sociedades nas quais defecar nas calças em público não seja algo digno de censura, essa pessoa ligará um sentimento de vergonha à sua memória, constituída de imagens e conceitos - como o conceito de calça - pois crê que defecar nas calças em público seja vergonhoso. Pode até ficar complexado por conta desse episódio. Portanto, parece-me que nossas experiências só têm significado dentro de contextos sociais, que dão significado a elas. Você pode ter feito algo, mas só vai se sentir mal com sua ação quando souber que ela é digna de censura dentro de um contexto social. Contudo, não penso que seja um eu idêntico a si mesmo que viva uma experiência de vergonha, que tenha sentimentos e emoções, que possua desejos, crenças e conceitos. Imagino, pelo contrário, que cada indivíduo SEJA um conjunto de emoções, crenças, desejos, sentimentos e até conceitos. Os seres humanos são fluxos e não identidades. Não temos um buraco vazio cuja necessidade de ser preenchido nos move incessantemente, somos esse buraco. Não temos vergonha, somos essa vergonha. Não temos tristeza, somos essa tristeza. Não temos experiência do vermelho, somos o vermelho que experienciamos. Não temos imagens mentais, somos as imagens mentais. Não acreditamos em x ou y, somos as crenças em x ou y. Não temos memórias, somos memórias. Todas as nossas células mudam de tempos em tempos, mesmo que se discuta se isso ocorra com todas as células nervosas. Somos um fluxo de mudança e João aos 10 anos não é João aos 60 anos. Materialmente ele sofreu mudanças quase completas. Suas crenças, emoções, sentimentos, imagens mentais, memórias também mudaram. E como ele não tem essas coisas, mas é essas coisas, ele já não é mais o mesmo. Mesmo que se tente fechá-lo numa identidade jurídica, o nome João, o fluxo que ele é não pode ser preso numa identidade. Na narrativa que João constrói de si mesmo, ele é o mesmo com 10 ou 60 anos, mas ao mesmo tempo ele não é. Contraditoriamente, a única coisa que permanece é a mudança. O Fluxo é, ou seja, a mudança permanece. E o eu idêntico a si mesmo por toda uma vida é uma ilusão. Somos memórias, e nossas memórias sobre um evento específico sempre muda em seus detalhes. Somos fluxo e o eu, o ego, é uma mentira.

Bibliografia

- AXELROD, Robert. *A Evolução da Cooperação*. São Paulo: Leopardo, 2010.
- BARKOW, J; COSMIDES, L; TOOBY, J. *The Adapted Mind*. New York: Oxford Press, 1992
- BARKOW, J. *Beneath New Culture Is Old Psychology: Gossip and Social Stratification*. in: BARKOW, J; COSMIDES, L; TOOBY, J. *The Adapted Mind*. New York: Oxford Press, 1992
- BARRETT, Richard. The Paradoxical Anthropology of Leslie White. In: *American Anthropologist*: Virginia. Volume 91, edição 4, Dezembro 1989. p. 986–999
- BULLER, D. J. *Evolutionary Psychology: A Critique*.
Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature. Cambridge: MIT. 2005
- BUICK, Adam. *Human Nature and Human Behavior*. The Socialist Party of Great Britain, April 2003.
- CHANGEUX, J-P. *Fundamentos Naturais da Ética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.
- CAPLAN, Bryan O mito do Eleitor Racional, 2006.
cato-unbound.org/2006/11/05/bryan-caplan/myth-rational-voter
Acessado em Fevereiro de 2016
- CARIANI, Peter. *Emergence and Artificial Life*. Boston: University of Binghamton. 1991
- CARLSON, Alan. In: OUTHWAITE, W; BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- CHAUÍ, M. *O Ser Humano É Um Ser Social*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- COELHO, M; REZENDE, C. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010
- COSTA, J. C da; PEREIRA, V. W. (org.) *Linguagem e Cognição*. Porto Alegre: Edipucrs, 2009
- COLE, David. "The Chinese Room Argument", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/chinese-room
Acessado em Fevereiro de 2016
- COMPARATO, Fábio Konder. *Capitalismo: civilização e poder*. Estud. av. vol.25 no.72 São Paulo May/Aug. 2011

- CRITTENDEN, Charles. *Linguagem, Realidade e Mente*. São Paulo: Madras, 2010
- DAMÁSIO, Antônio. *E o Cérebro Criou o Homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- DAWKINS, Richard. *O Gene Egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DERATHÉ, R. *Rousseau e a Ciência Política de Seu Tempo*. São Paulo: Barcarolla, 2009
- DENNETT, Daniel C. *A Perigosa Ideia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- _____. *Quebrando o Encanto*. Rio de Janeiro: Globo, 2006.
- DOWLING, Colette. *O Mito da Fragilidade*. Rio de Janeiro: Record, 2001
- DURKHEIM, Emile. *As Regras do Método Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes: 2007
- _____. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes: 1999
- _____. *Educación y Sociología*. México D.F.: Colofón, 1991
- EAGLETON, Terry. *A Ideia de Cultura*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ELMAN, Jeffrey L; BATES, Elizabeth A; JOHNSON, Mark H; SMITH, Annette Karmiloff; *Exercises in Rethinking Innateness: A Handbook for Connectionist Simulations*. Cambridge: MIT Press, 1997
- KRISIS. *Manifesto Contra o Trabalho*, 1999.
http://filoczar.com.br/manifesto_contra_o_trabalho.pdf
Acessado em Fevereiro de 2016
- FEARN, *Aprendendo a Filosofar em 25 Lições*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004
- FODOR, Jerry. *The Language of Thought*. Cambridge: Harvard University Press, 1975
- _____. *The mind doesn't work that way*. Cambridge: MIT Press. 2001.
- _____. *The Modularity of Mind*, Cambridge: MIT Press, 1983
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GAUKER, C. *Words and Images: An Essay on the Origins of Ideas*. Oxford, 2012.
- GRAEBER, David. *Dívida, Os Primeiros 5000 Anos*. São Paulo: Publifolha, 2016.
- GRIFFITHS, Paul. *The Distinction Between Innate and Acquired Characteristics*, 2009.
stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=innate-acquired
Acessado em Fevereiro de 2016

HEGEL, G.W.F. *Quem Pensa Abstratamente?*
<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/1125/1532>
Acessado em Fevereiro de 2016

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

HOLMWOOD, J; O'MALLEY, M. *Evolutionary and functionalist history historical sociology*. In: DELANTY, G. *Handbook of Historical Sociology*. London: Sage. 2003

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003

JACKSON, J. P. *Definitional Argument in Evolutionary Psychology and Cultural Anthropology. Science in Context*. Cambridge University Press. 2010

JAPPE, Anselm. *Crédito a Morte*. São Paulo: Hedra, 2013.

KASHIURA, Celso Naoto. *Sujeito de Direito e Capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões, 2014.

KITCHER, Philip. *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1985

KROEBER, A. *Decorative Symbolism of the Arapaho*. [1901] London: Forgotten Books, 2013

_____. *O superorgânico*. 1927

_____. Inheritance by Magic. *American Anthropologist*. New Series, Vol. 18, No. 1.p. 19-40. 1916

KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. *Razão Sangrenta*. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Keynesianismo Neoliberal*, 2009.

obeco.no.sapo.pt/rkurz338.htm

Acessado em Fevereiro de 2016

_____. *A Origem Destrutiva do Capitalismo*, 1997.

folha.uol.com.br/fsp/mais/fs300303.htm

Acessado em Fevereiro de 2016

_____. *O Manifesto Invisível*, 1998.

folha.uol.com.br/fsp/mais/fs01029803.htm

Acessado em Fevereiro de 2016

_____. *Totalitarismo Econômico*, 1999.

folha.uol.com.br/fsp/mais/fs22089916.htm

Acessado em Fevereiro de 2016

LEWONTIN, R. ROSE, S. e L. Kamin . *Not in Our Genes*. London: Penguin Books, 1990

LIMA, Ricardo R. A; Silva, Ana Carolina S. R. *Introdução À Sociologia de Max Weber*. Curitiba: Ibepex, 2009.

LION, Thiago F. *Forma Mercadoria, Forma Pensamento e Direito na Obra de Alfred Sohn-Rethel*. São Paulo: Mackenzie, 2012.

MCPHERSON, C. B. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MCKINNON, Susan. *Neoliberal Genetics*. Chicago: University of Chicago, 2005.

_____. *A Obliteração da Cultura e a naturalização das Escolhas nas Confabulações da Psicologia Evolutiva*.

<http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a04.pdf>

Acessado em Fevereiro de 2016

MYERS, Paul S. *Knowledge Management and Organizational Design*. London: Routledge, 1996

MORRIS, Brian. *Anthropology and the Human Subject*. Victoria: Trafford Publishing, 2014

MUNLHAUSLER, Peter (1996). *Linguistic Ecology: Language Change and Linguistic Imperialism in the Pacific Region*. London: Routledge.

MATOS, Olgária. *Discretas Esperanças*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006

MARX, Karl; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. Lisboa: Avante, 1996 [1847]

MARX, Karl. *O Caráter Fetichista da Mercadoria e Seu Segredo in: O Capital. Para Uma Crítica da Economia Política*. São Paulo: Abril, 1987 [1864] giovannialves.org/ofetichedamercadoria_marx.pdf

Acessado em Fevereiro de 2016

_____. *A ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998

MERQUIOR, J. G. *O Liberalismo. Antigo e Moderno*. São Paulo: Realizações, 2014.

MIDGLEY, Mary. *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Durham: Acumen Publishing, 2010

MITHEN, Steven. *A Pré História da Mente*. São Paulo: Unesp, 2002

NOVINSKY, A. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007

OLIVEIRA, Gilson Marciano. *A agressão humana: uma investigação filosófica mediante o pensamento de Steven Pinker*. Paraná: PUC, 2009

O'HEAR, Anthony. *Beyond Evolution. Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

ORTILIEB, *Objetividade Inconsciente*, 1998. Acessado em Fevereiro de 2016
nunomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/cp-ortlieb.pdf

PAULANI, Leda. *Modernidade e Discurso Econômico*. São Paulo: Boitempo, 2015.

PHELAN, Sean. *Neoliberalism, Media and the Political*. London: Palgrave Macmillan, 2014.

PARISI, Domenico; PLUNKETT, Kim. *Rethinking Innateness: A connectionist perspective on development*. Cambridge: MIT Press, 1996.

PIERUCCI, Antônio F. *Secularização em Max Weber*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.13, e.37. Anpocs, 1998.

PINKER, Steven. *Tábula Rasa. A Negação Contemporânea da Natureza Humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____ *Connections and Symbols*. Cambridge: MIT Press, 1988

_____ *Como a Mente Funciona*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____ *The Stuff of Thought : Language as a Window Into Human Nature*. New York: Viking, 2007

_____ *O Instinto da Linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *Os Anjos Bons da Nossa Natureza*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____ *The science of gender and science*. PINKER VS. SPELKE. A Debate 3rd_culture/debate05/debate05_index.html

_____ *Afinal, como de fato funciona a mente?* in: COSTA; PEREIRA. *Linguagem e Cognição*. Porto Alegre: PUC, 2009.

_____ *O Nicho Cognitivo: Coevolução de Inteligência, Sociabilidade e Linguagem*, 2010.

revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/fale/article/viewFile/8117/5817
Acessado em Fevereiro de 2016

_____ *Words and Rules*. Cambridge: Harvard University Press. 2014

- PRADO, Eleutério. *Três concepções de complexidade*. São Paulo: IPE/USP, 2009.
- POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- QUETELE, Adolphe. *A Treatise on Man and the Development of His Faculties*. Cambridge, 2013.
- RAGATIERI, Ricardo Pagliuso. *Negatividade e Ruptura : Configurações da Crítica de Robert Kurz*. Annablume/FAPESP, 2012
- RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ROUSSEAU, J. J. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens*. Porto Alegre: L&PM, 2012.
- RIDLEY, Matt. *O Que Nos Faz Humanos*. Rio de Janeiro:Record, 2004.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- _____. *A Ilusão Ocidental da Natureza Humana*.
<http://petercast.net/wp-content/uploads/2014/07/western-illusion-translation.pdf>
Acessado em Fevereiro de 2016.
- SAMET, Jerry; ZAITCHIK, Deborah. *Innateness and Contemporary Theories of Cognition, 2014*.
stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=innateness-cognition
Acessado em Fevereiro de 2016
- SAFFIOTI, Heleith Iara Bongiovani. *Gênero, Patriarcado, Violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SEARLE, John R. *Mente, Linguagem e Sociedade*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- _____. *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- SHERMAN; HUNT. *História do Pensamento Econômico*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SCHOLZ, R. *O Valor É o Homem*. CEBRAP: Novos Estudos, n. 45, Julho de 1996.
- SILVESTRE, J. M. *Campo de Forças: fragmentos de Economia Política*. Canoas: ULBRA, 2004.
- SILVA, Franklin L. *Conhecimento e Razão Instrumental*. in: PEREIRA, J; PATTO, M. (ORG.). *Pensamento Cruel*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

SILVA, Jairo José. *Filosofias da Matemática*. São Paulo: Unesp, 2007.

SMITH, Annette K-. *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge: MIT Press, 1992

SMITH, Adam. *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1759].

SOARES, Alisson Magalhães. *Sociologia e Sociobiologia: Autonomia vs (Sócio)biologização da Sociologia*. Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2009.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Intellectual and Manual Labour*. London: Macmillan, 1978.

_____. *Trabalho Manual e Espiritual*.
ideiaeideologia.com/wp-content/uploads/2012/10/sohn-rethel-trabalho-manual-e-
espiritual.pdf
Acessado em Fevereiro de 2016

STALLYBRASS, Peter. *O Casaco de Marx*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

TEIXEIRA, João de Fernandes. *A Mente Pós-Evolutiva*. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. *Inteligência Artificial*. São Paulo: Paulus, 2009.

TRENKLE, Norbert. *O que é o valor? A que se deve a crise?*, 1998.
numomiguelmachado.files.wordpress.com/2012/01/n-trenkle1.pdf Acessado em
Fevereiro de 2016

TOOBY, J. COSMIDES, L. *Origins of domain specificity: The evolution of functional organization; in: Mapping the Mind: Domain specificity in cognition and culture*. HIRSCHFELD e GELMAN, (ed). 1994. New York: Cambridge University Press.

TRIVERS, Robert. L. *Social Evolution*. San Francisco: Benjamin Cummings, 1985

VIANNA, Giselle Sakamoto. *Disciplina, Direito e Subjetivação*. Campinas: Unicamp, 2010.

WHITE, Leslie. *The Science of Culture*. New York: Grove Press,, 1949.

WILSON, E. O. *A Conquista Social da Terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013

_____. *Da Natureza Humana*. São Paulo: Queiros, 1981.

WAAL, F. De; LANTING. F. *Bonobo, The Forgotten Ape*. Oakland: University of California, 1997

WEBER, Max. *Metodologia Das Ciências Sociais*. São Paulo: Cortez, 1993.

WOLFF, F. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às Neurociências*. São Paulo: Unesp,

2012.

WRIGHT, Robert. *Não Zero, a lógica do destino humano*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2000.

_____. *O Animal Moral*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1996.

ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____. *Alguém Disse Totalitarismo?* São Paulo: Boitempo, 2013