

# A magia renova os estudos de ciência.

Carlos Alvarez Maia.

Cita:

Carlos Alvarez Maia (2017). *A magia renova os estudos de ciência*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/28>

A magia renova os estudos de ciência

Carlos Alvarez Maia

Eje 1 Cultura, significación, comunicación

Mesa 5 Ciencia, tecnología y sociedad

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ

alvarez@iis.com.br

Após o impacto da obra de Thomas Kuhn, 1962, o evento mais notável foi o aparecimento do “programa forte da sociologia do conhecimento” proposto por Barry Barnes e David Bloor. Em 1976, Bloor, em *Knowledge and Social Imagery*, apresentou uma revolucionária orientação para a análise do conhecimento científico. Através de seu “*princípio de simetria*”, em que erros e acertos epistemológicos recebem o mesmo tratamento sociológico, o “programa forte” transformou profundamente a tradição da sociologia da ciência mertoniana, vista como instituição, e resgatou a proposta mannheimiana da sociologia do conhecimento. Assim, iniciaram-se os “*science studies*” que dominam a historiografia desde então.

Entretanto, a inovação do “programa forte” não foi consequência direta da obra kuhniana. Ela deve-se mais ao rigor sociológico em tratar os aspectos sociais da produção dos saberes, sejam verdadeiros ou falsos, como sugere seu “princípio de simetria”. Essa proposta tem seu débito com as análises sociológicas de Peter Winch sobre a magia nas sociedades primitivas. Em contraste com a ciência, um saber dito verdadeiro, a magia representaria superstições e equívocos. Winch forneceu as bases para a sociologia enfrentar em paridade tanto o conhecimento verdadeiro como o falso. Essa foi a grande inspiração do “programa forte”.

Palabras clave: sociologia da ciência, programa forte da sociologia do conhecimento, magia e ciência

## A relação ciência e magia: seu impacto na historiografia

No fim da década de 1950 e início da de 1960, tanto a historiografia da ciência, em particular, como a do conhecimento humano, em geral, sofreram um forte abalo. Esse é o entorno do aparecimento da “*Estrutura das revoluções científicas*” de Thomas Kuhn, 1962. Nesses dias tornou-se comum a releitura da obra clássica do antropólogo Evans-Pritchard “*Bruxaria, magia e oráculos entre os Azande*”, 1937. Dessa releitura participaram autores das ciências sociais interessados na questão do conhecimento, como Michael Polanyi e Peter Winch.<sup>1</sup>

A ênfase dada nas novas análises sobre o texto de Evans-Pritchard centrou-se em realçar as opiniões desse autor cujo objetivo era mostrar como os Azande possuem um sistema racional de crenças além de investigar como este sistema se manifesta no comportamento social.<sup>2</sup> Tal sistema de crenças permitiria que os Azande compreendessem a própria vida coletiva, seus destinos pessoais, seus sucessos e infortúnios. Entretanto, ainda que Evans-Pritchard percebesse uma coerência interna em tal sistema, ele relata diversas inconsistências nas formas explicativas dos Azande. Notadamente em como é definido quem ou que é um bruxo, como aquele capaz de produzir malefícios a outrem. A hereditariedade seria o fator básico dessa determinação, porém não encerraria em si a garantia de bruxaria. Dever-se-ia consultar o oráculo para verificar se tal indivíduo seria ou não um bruxo. E mesmo assim, o resultado não era definitivo. Determinar a condição de bruxaria torna-se um imbróglio de difícil solução, chegando até a gerar algumas contradições.

O próprio Evans-Pritchard indica situações em que engodos e ardis dos supostos bruxos são utilizados para ludibriar e assim escaparem de suas acusações. A névoa explicativa usada pelos Azande impede que eles se restrinjam às consequências lógicas de sua definição de bruxaria, como algo orgânico e hereditário. Há diversas formas socialmente sancionadas que permitem que o acusado ponha em dúvida sua condição de bruxo. Evans-Pritchard nota que tais contradições lógicas do sistema de crenças dos Azande parecem ser inerentes ao próprio sistema. E esse fato – as contradições lógicas – envolve o texto de “*Bruxaria, magia e oráculos entre os Azande*” em grande interesse para filósofos e cientistas sociais. A discussão gira em torno do tipo de racionalidade que abastece uma sociedade primitiva e das condições de cientificidade do saber. Como se depreende do texto, os Azande possuem um saber técnico que os permite produzir uma sociedade que propicia

---

<sup>1</sup> É, no mínimo, uma curiosidade ainda pouco compreendida como a história *tout court* manteve-se distante desses acontecimentos. O que parece confirmar minha tese da “*história das ciências ser um empreendimento de historiadores ausentes*”. (Maia, Carlos A. *História das ciências: uma história de historiadores ausentes*. Rio de Janeiro: EdUERJ; 2013.)

<sup>2</sup> “*A mentalidade zande é lógica e inquisitiva, dentro das premissas de sua própria cultura, e insiste na coerência de seu próprio idioma*”. Evans-Pritchard, Edward. *Bruxaria, magia e oráculos entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar. [1937]; 2005; p. 47.

uma prática na vida social de seus integrantes que atende às suas necessidades materiais. A magia é um componente do tecido social que participa das formas de vida dos Azande e que favorece os objetivos de suas ações. A magia e a técnica desenvolvida na vida prática não estão em oposição. Ambas pertencem àquela forma cultural.

Peter Winch foi o leitor dessas questões que mais impactou a historiografia.<sup>3</sup> Para Winch, há uma harmonia entre as maneiras de pensar e de agir em sociedade. Assim, o entendimento que os Azande possuem do mundo e da vida é obtido das suas maneiras de viver, ou seja, as significações extraídas pelos participantes de uma dada cultura são inerentes a essa cultura. A compreensão de mundo dos Azande é decorrente da forma de vida que os sustenta. São duas coisas inseparáveis: a maneira pela qual vivem e o sentido que é extraído dessa maneira de viver. Não se compreende uma determinada ação como algo isolado, em si, mas tão somente no contexto que lhe dá sentido, em confronto com as demais manifestações culturais.

Essa proposta já fora declarada no ensaio anterior de Winch (1967), *The idea of a social science*, de 1958. Adiante em seu texto de 1964, mais específico, *Understanding a primitive society*, Winch (1994) detalha suas proposições trazendo para o foco de sua crítica justamente “*Bruxaria, magia e oráculos entre os Azande*”. Ao se referir às análises das práticas de uma sociedade dita primitiva, Winch declara:

“...quando falamos de tais práticas como ‘supersticiosas’, ‘ilusórias’, ‘irracionais’, temos o peso de nossa cultura atrás de nós; e essa não é só uma questão de estar no bando mais justo, pois essas práticas e crenças pertencem e derivam, no sentido que parecem ter, dessa mesma cultura”. (Winch: 1994, p. 42)

Em 1958, Winch já esclarecia: “*as ideias não podem ser desse modo arrancadas de seu contexto; a relação entre ideia e contexto é uma relação interna. O seu sentido provém do papel que desempenhe no sistema*”. (Winch: 1967, p. 107) Ou ainda, seis anos mais tarde: “*O sentido somente torna-se manifesto em termos que são culturalmente conexos*”. (Winch, 1994, p. 42)<sup>4</sup>

Dessa forma, cada cultura propicia uma inteligibilidade do mundo, uma inteligibilidade que é partilhada pelos integrantes daquela cultura. Seria um grave preconceito nosso supor que somente a nossa cultura favorece um determinado entendimento da vida, de nós mesmos e do mundo. Citando Collingwood, Winch defende que “*algumas descrições de práticas mágicas nas sociedades primitivas apresentadas por antropólogos “científicos” escondem frequentemente ‘uma*

---

<sup>3</sup> Winch, Peter. *The idea of a social science*. London: Routledge & Kegan Paul. [1958], 1967.

Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós. [1964], 1994.

<sup>4</sup> “*É somente com referência aos critérios que governam esse sistema de ideias ou modo de vida que elas têm qualquer existência como eventos sociais ou intelectuais*”. (Winch: 1967, p. 108)

*conspiração meio-consciente de levar ao desprezo e ao ridículo civilizações diferentes da nossa’.*” (Winch: 1967, 103)

Seguindo essa percepção, não encontramos razão para nos surpreendermos com a afirmação que cada cultura autoriza e formula significações para o mundo e que tais significados não tem razão de serem “menores” ou menos adequados para a vida humana do que os nossos. Afinal, o devir histórico é tal que as sociedades e grupos humanos se sucedem transmitindo seus contornos culturais para o futuro. Todas as sociedades anteriores à nossa permitiram que a vida humana se realizasse e deram continuidade à trajetória histórica humana, independentes de seus “acertos” ou “erros”. Nesse sentido, as sociedades ditas primitivas foram bem sucedidas, cumpriram sua função no devir, favoreceram a constituição da nossa história.

Cabe aqui o alerta antropológico ante o conflito entre “nós” e “eles”. Qualquer hierarquia moral ou cognitiva que mostre a “nossa” superioridade em relação à cultura “deles” pode causar equívocos compreensíveis. Não podemos exigir que uma sociedade, dita “primitiva” ou não, cumpra os nossos valores, éticos ou epistêmicos.

Essa compreensão da sociedade e das ciências sociais é alicerçada por Winch no segundo Wittgenstein, das *“Investigações filosóficas”*. Para esse autor, as relações sociais estão fundadas no ato de *“seguir uma regra”*. As ações humanas em sociedade decorrem do compartilhamento de regras que são seguidas coletivamente.<sup>5</sup> Tudo se passa como se a sociedade fosse ordenada em jogos com regras específicas a serem obedecidas. O viver em sociedade baseia-se em não infringir as regras do jogo. Todos devem saber jogar, ou seja, entender os significados e as disposições das normas que definem o jogo social. Wittgenstein usa a denominação de *“jogos de linguagem”* que orientam e condicionam as *“formas de vida”*. É no uso da linguagem que a socialização dos indivíduos é promovida ao fornecer as significações rotineiras para seus usuários. Essa perspectiva pragmática de valorizar a atividade prática efetiva, dada por Wittgenstein, é reforçada por Winch e retira da análise das ciências sociais qualquer ranço intelectualista ou mesmo racionalista.

Esse olhar de Winch observa a sociedade dos Azande como uma forma de vida da qual faz parte a magia do oráculo e também o desenvolvimento das técnicas que garantem a subsistência coletiva. Não há desarmonia, elas se integram na prática de vida social. E essa forma de vida dos Azande formula as significações que lhes são intrínsecas, elas integram os seus jogos de linguagem. Talvez

---

<sup>5</sup> Somente pelo “uso”, coletivo, da língua é possível partilhar um comportamento significativo. Assim, compreender *“é perceber o ponto ou o significado do que está sendo feito ou dito”*. (Winch: 1967, p. 115) Dessa forma, *“todo comportamento significativo deve ser social, visto que ele só pode ser significativo se governado por regras, e as regras pressupõe um contexto social”*. (Winch: 1967, p. 116)

a mais contundente afirmação de Winch ao se fundamentar em Wittgenstein seja: “*Não é a realidade que dá sentido à linguagem. O real e o irreal se mostram no sentido que a linguagem tem.*” (Winch: 1994, p. 37)

A linguagem aqui está totalmente afastada do mentalismo que a percebe como agente representacional do mundo. Ela não é a mera representação nem uma descrição, mas sim, um agente construtor do mundo, um agente material.<sup>6</sup> Não é o mundo que dá legitimidade à linguagem “confirmando” as suas representações idealizadas, mas é o “*uso da linguagem*” em seus jogos que fornece as significações para o mundo e para a vida humana.<sup>7</sup>

Algo notável que teve desdobramento na historiografia dos anos posteriores foi essa compreensão de Winch ao indicar que a linguagem movimentava todas as ações na vida dos Azande, sejam voltadas para as atividades místicas ou práticas. Não há distinção entre elas, o sentido dado pela linguagem orientava todo e qualquer empreendimento social. A linguagem forjava a realidade. Ao dar ênfase às palavras de Evans-Pritchard, Winch valoriza esse processo de construção das significações, independente de seu destino, mágico ou técnico:

*“suas noções místicas são eminentemente coerentes, encontram-se inter-relacionadas por uma rede de nexos lógicos e estão ordenadas de tal modo que nunca contradizem excessivamente a experiência sensorial sem o que, pelo contrário, a experiência parece justificá-las.”* (Evans-Pritchard, apud Winch: 1994, p. 49)

O que é possível depreender das análises de Winch é que toda ação significativa, desde as mais banais e rotineiras na vida dos Azande até as mais impactantes e influentes na coletividade, são ações socialmente conduzidas por seu aparelho simbólico e sensorial. São reações das formas de vida a situações que exigem o entendimento interpretativo – ante suas possibilidades locais e históricas – no cenário das significações passíveis de serem apreendidas.

*“um sistema primitivo de magia, como o dos Azande, constitui um universo de discurso coerente tanto como o da ciência, em função do qual pode-se discernir uma concepção inteligível da realidade e maneiras claras de decidir que crenças concordam ou não com essa realidade”.* (Winch: 1994, p. 39)

Por essa orientação, Winch entra em conflito com a tradição já instalada nos estudos sobre a ciência que separa a atividade científica das demais atividades humanas, como as artes ou o pensamento mágico-místico. Nessa tradição, a ciência seria supostamente a expressão mais completa do uso da

---

<sup>6</sup> Winch (1994, p. 90) critica Roger Trig que pensa a linguagem como descrição da realidade. Para Winch, a linguagem não trata de “*descrever nada em absoluto*”. “*Se verdadeiramente queremos falar de uma ‘relação entre linguagem e realidade’, esta não é uma relação entre um conjunto de descrições e aquilo que é descrito*”. A linguagem, como agente construtor da realidade, conecta-se com o mundo através do “traço” de Derrida, ver Maia, Carlos A. *História, ciência e linguagem*. Rio de Janeiro: Mauad X; 2015; p. 118 ss, p. 134-137.

<sup>7</sup> Esse entendimento gera a hipótese de agência simbólico-material para a linguagem, ver Maia, 2015. Desde sua constituição pré-histórica, a linguagem é mais do que uma mera articulação entre signos, uma representação mental do mundo. Ela é constituída por toda e qualquer significação: a linguagem-mais-que-literal, que se torna o agente central das atividades humanas.

razão para enfrentar a realidade natural. Essa nossa herança científica e filosófica legou-nos o entendimento de que conceitos tais como “realidade”, “racionalidade” e “verdade” guardam uma afinidade entre si e orientam a postura de cientistas ante o desafio de compreender e explicar o mundo. Esses três parâmetros caminham irmanados em um protocolo único: os cientistas buscam a *verdade* sobre os regimes que regulam o funcionamento do mundo (a *realidade*) submetendo essa conexão (entre *verdade* e *realidade*) a rigorosos critérios, ditos, *racionais*.

Assim, construiu-se uma rígida demarcação entre as maneiras de examinar o trabalho científico. Caberia à epistemologia o exame das realizações científicas: o valor de verdade das teorias e a adequação dos conceitos vinculados aos experimentos e fatos científicos. Já o drama circunstancial que envolve os avanços e os desafios científicos, com suas dificuldades, erros e acertos, pertenceriam à crônica histórica e factual que retrata os eventos ligados à pesquisa. De um lado a epistemologia, examinando a verdade dos conteúdos da ciência, de outro, a história descrevendo a forma sócio-cultural do empreendimento científico. As ciências sociais, a história e a sociologia, somente estariam habilitadas para acompanhar os fracassos, os erros e os enganos, já a epistemologia deveria compreender quando e como os esforços de cientistas eram bem sucedidos.

Winch trouxe para o escopo da sociologia do conhecimento tanto a análise dos acertos quanto de seus equívocos. Tanto as ditas “concepções erradas” quanto aquelas ditas “verdadeiras” seriam produções sociais. Ambas eram devidas aos jogos de linguagem que abasteciam as relações sociais, pondo fim aos tempos da “sociologia do erro” que ainda imperava à época de Winch e de Kuhn. Dessa forma, tanto a verdade quanto o erro deveriam sofrer análise sociológica,<sup>8</sup> afinal, Winch não conferia um estatuto sociológico distinto para as concepções mágicas diferenciando-as das técnicas, ditas, racionais ou científicas.

*“Sem dúvida, a natureza da vida Azande é tal que resulta de grande importância que suas colheitas sejam boas. E também é claro que eles adotam todo tipo de medidas práticas, pudera dizer ‘tecnológicas’, dentro de suas capacidades, para assegurar que as colheitas sejam efetivamente boas. Porém isto não é razão para ver seus rituais mágicos como uma medida adicional errada.”* (Winch: 1994, p. 73)

Merece uma atenção particular acompanhar historicamente como ocorreu a fundamentação técnica dessa demarcação entre o epistemológico e o sociológico.

## **A compreensão bipolar da atividade científica na historiografia**

---

<sup>8</sup> Recorde-se que a tradição sociológica demarcava o espaço de atuação da sociologia do conhecimento para a análise dos erros, já que a análise da verdade deveria ser do âmbito estritamente epistêmico. Pensava-se que os erros deviam-se à ação societária, já os acertos pertenciam ao escopo racional da epistemologia. Ver Maia: 2015, p. 61, nota 28.

Recebemos do oitocentos uma herança fortemente cientificista alimentada pelo ideário iluminista. Esse cientificismo elegia a atividade científica como a solução edênica para o devir humano. A ciência servia, assim, de comprovação de que o uso da racionalidade pelo *homo sapiens* era a melhor estratégia para o desenvolvimento societário. A razão garantia e engendrava o avanço material e, quiçá, a boa fortuna e o bem-estar generalizado.

Essa compreensão favorecia o entendimento de que a ciência era uma produção movida por uma lógica própria. Falava-se de um método que adestraria o olhar positivo sobre o mundo e seus fenômenos. Seria a empiria comandada pela razão. Evidentemente, ainda sobrevivia com força o mito do progresso humano no ritmo e sob os acordes da racionalidade científica. Esse contexto favorece a pretensão imperialista da epistemologia e que tornava impensável que o saber científico pudesse ter algum débito com as injunções sociais: ciência deveria ser um saber neutro e objetivo, sem as marcas da sociedade que a produziu, de sua religiosidade ou de qualquer outra premissa política ou ideológica. Formou-se assim, na prática efetiva dos estudiosos da ciência, um acordo razoavelmente tácito: a partição de competências entre a epistemologia e a história ou a sociologia.

O primeiro e mais importante desafio a essa compreensão foi dada por Karl Mannheim, a partir de 1923.<sup>9</sup> Mannheim indicou como os fatores sociais participavam ativamente da produção do conhecimento através do “estilo de pensamento”, *Denkstil*, cuja matriz era fortemente histórico-sociológica. O “estilo” seria o modo de pensar individual-coletivo e formava a base gramatical a partir da qual e sobre a qual a racionalidade emitiria seus argumentos. A estrutura lógica de um raciocínio partiria de algumas premissas e constatações constituídas pelo “estilo de pensamento” daquela coletividade. O “estilo” fornece o arcabouço conceitual que permite à racionalidade – seja lá o que for isso – elaborar suas inferências. (Maia: 2013; p. 94-95)

A meta de Mannheim era “escapar do caráter estático da metafísica substancialista (que embasa as ciências da natureza) e aninhar-se em uma ontologia dinâmica que consiga expor o mundo da história em seu devir processual”. (Maia: 2013, p. 93)

Mas, apesar de todas suas proposições críticas à metafísica cientificista, Mannheim concede um valor diferenciado às ciências da natureza. Entretanto, ele é insistente contra as compreensões estáticas e absolutizadas, a-históricas, que desconsideram as evidências históricas em favor de um entendimento relacional e dinâmico para o evoluir dos acontecimentos. Diversas vezes Mannheim

---

<sup>9</sup> “Entre o material publicado ainda em vida, três artigos inaugurais articulam-se entre si em um *crescendo* operístico: *Sobre a Interpretação da Weltanschauung* (1923), *O Historicismo* (1924), e *O Problema da Sociologia do Conhecimento* (1925).” (Maia: 2013, p.93) Nessa evolução, Mannheim desloca sua base explicativa da *Weltanschauung* para os conceitos que fundarão a sua sociologia do conhecimento que culmina com o *Ideologia e utopia*, em Bonn, 1929. Supor uma sociologia para tratar do conhecimento foi uma afronta direta às premissas racionalistas radicais que demarcavam a exclusividade da área de atuação da epistemologia, sem considerar a historicidade dos conceitos envolvidos.

fala de forma genérica sobre o conhecimento ser existencialmente determinado, parecendo abarcar todas as formas de cognição, há entretanto declarações específicas que este não é o caso. Mannheim exclui as ciências naturais exatas e a matemática desse condicionamento ou determinação social, denominando-as como do tipo “ $2X2=4$ ”.

Imediatamente após a edição alemã de *Ideologia e utopia*, em 1929, seguiu-se um amplo debate nos meios sociológicos: “*Der Streit um die Wissenssoziologie*” (a disputa da sociologia do conhecimento). Essa disputa, precedida e acompanhada pela forte oposição dos neopositivistas do “*Wiener Kreis*”, o Círculo de Viena, à *Wissenssoziologie*, envolveu mais de 30 artigos em resposta a Mannheim cobrindo uma variada gama de posições teóricas. (Maia: 2013, p. 96-97) Em agosto de 1929 é lançado o manifesto dos neopositivistas, subscrito por Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolf Carnap (Maia: 2013, p. 103) Entretanto, a mais eficiente formulação desse grupo seria *Der logische Aufbau der Welt*, A estrutura lógica do mundo, de Rudolf Carnap, editada em Berlim, em 1928. (Maia: 2013, p. 105)

Carnap compreende que a atividade científica pode ser observada por dois ângulos diferentes. Ele supõe a partição entre a “reconstrução racional” das teorias e conceitos e a descrição histórica dos acontecimentos. Assim, ele pretende separar questões de validade, justificadas racionalmente, e questões de origem das ideias, de motivação psicossocial, que tendem a ser sobrepostas e confundidas. (Maia: 2013, 106-107)

Essa ruptura entre a epistemologia e a história é, ainda, mais acentuada através da dicotomia de Reichenbach para a análise da ciência: “Vou introduzir as expressões *contexto de descoberta* e *contexto de justificação* para marcar a diferença (...) entre o modo que o pensador chega à sua teoria e o seu modo de apresentá-la ao público”. (Maia: 2013, 109) Essa divisão de contextos tornou-se bastante influente dos destinos da historiografia, até a década de 1980. De certa forma ela foi fatal para o desenvolvimento de uma sociologia do conhecimento. A história e a sociologia foram banidas para o contexto da descoberta que descrevia os processos genéticos pelos quais um evento científico ocorria. Já a validade de um conhecimento estava restrita a sua justificação racional e pertencia à epistemologia. Dizia-se que a origem de um conhecimento não implica em sua validade.

Enfim, a iniciativa sociológica de Mannheim foi abandonada. Sua sociologia do conhecimento foi substituída pela sociologia da ciência de Merton, trilhando uma direção bem diferente da traçada por Mannheim. (Maia: 2013, p. 202) Em Merton passou-se a analisar o caráter institucional da ciência, suas normas e rotinas coletivas de trabalho, e a não se aventurar em avaliar conteúdos conceituais. Pacificou-se o território em disputa entre a epistemologia e a sociologia, demarcou-se os territórios próprios. Doravante, às ciências sociais somente cabem descrições históricas das

origens do conhecimento, o contexto da descoberta, ou a “sociologia do erro” – quando a investigação científica falha. Além dessas alternativas, resta ainda a análise institucional e corporativa realizada pela sociologia mertoniana. Nunca se adentra no contexto da justificação, em uma “sociologia da verdade” que pertencem exclusivamente à epistemologia. Somente com a “Estrutura” de Kuhn, 1962, teremos os primeiros arranhões nessa partição e também, evidentemente, com Winch apontando um “calcanhar de Aquiles” nas pretensões epistemológicas.

### **O próximo passo: Bloor, a simetria e o relativismo da razão**

Winch desconheceu as premissas da epistemologia que apregoava a hierarquia de valores racionalistas para os objetos que poderiam ser analisados pela sociologia. E esse será o inovador acórdão historiográfico realizado pela perspicácia de Barry Barnes e David Bloor ao proporem o “*programa forte da sociologia do conhecimento*”.<sup>10</sup>

Bloor, em *Knowledge and Social Imagery*, 1976, apresenta uma nova e revolucionária orientação contida em seu “*princípio de simetria*”, em que erros e acertos epistemológicos merecem o mesmo tratamento sociológico. Não há distinção entre verdade e falsidade do ponto de vista da sociologia. Ambas são produções sociais. (Bloor: 1991, p. 7; Maia: 2015, p. 61) E assim, mais uma vez, o racionalismo iluminista que alimentava a compreensão de ciência, sofria um intenso revés.

Winch forneceu a Bloor as bases do seu relativismo ao valorizar a ação social como uma ação significativa ao “*seguir uma regra*”. Restringindo-se ao “*uso da linguagem*”, o usuário adquire a compreensão do sentido daquilo que está seguindo e assim participa do jogo societário. A realidade é constituída como parte desse jogo. Sociedades diferentes apresentariam alternativas de jogos sociais diversos.

Essa percepção de jogos já traz graves consequências relativistas. Em sua analogia com jogos esportivos, Winch compara o conflito compreensivo entre duas culturas diferentes – uma analisando a outra, no caso, os europeus e os Azande – como se fossem duas modalidades esportivas. As regras de um jogo não são contraditórias à outra. Cada jogo é coerente, em si. Não há um jogo “correto” e outro “errado”.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Bloor, David. *Knowledge and social imagery*. Chicago: The University of Chicago Press. [1976]; 1991.

<sup>11</sup> Winch compara o jogo de *cricket* com o beisebol para indicar que não há contradição entre eles e suas regras. Isso serve para amenizar as críticas que os Azande receberam por mostrarem em sua cultura contradições lógicas, evidentemente, detectadas ao serem analisados pelos europeus. (Winch: 1994, p. 98-99)

Com isso, Winch responde aos críticos da lógica social dos Azande, incluindo o próprio Evans-Pritchard, de que os Azande cometem contradições em suas crenças e costumes. Coisa que, comparada com a nossa, a cultura Azande teria traços de irracionalidade. (Winch: 1994, p. 48-49, 53-54, 56, 63, 98) Será que os Azande teriam “outra” lógica como fundamento de seus raciocínios?

E a partir daí, Bloor segue adiante. Ele sugere que a própria lógica com suas “leis” e regras de inferência podem estar sujeitas ao relativismo, ao se deixar conduzir pelo argumento de Wittgenstein: “*Consideremos, pois, uma sociedade com leis muito diferentes das nossas e vejamos se seus membros são de fato persuadidos a raciocinar de maneira diferente*”. (Bloor: 1991, p. 138)

É através de Winch que Bloor avança ainda mais: “*deve haver mais de uma lógica: uma lógica Azande e uma lógica ocidental*”. (Bloor: 1991, p. 139) Essa questão é resolvida por Bloor no âmbito do conceito de “negociação”, necessário quando emerge uma contradição lógica em alguma disputa. “Negociação” é um conceito-chave em Bloor (1991, p. 146-156) para dirimir conflitos e ocupa largo espaço analítico no “programa forte”. O próprio Bloor apresenta o que seria uma contradição em nossa sociedade que pune o assassinato de uma pessoa, mas cauciona os bombardeios e danos de guerra. Afinal, matar é um crime? Há contradição lógica entre as duas atitudes? Argumentações interpretativas negociadas equacionam a contradição. (Bloor: 1991, p. 142-143)

A noção de um relativismo lógico, tal como poderia ser interpretada em sua forma mais radical em Bloor, não prospera serenamente, é uma tese controversa ao contrário de sua “simetria” que adquiriu razoável consenso.

Entretanto, essas considerações de Winch e Bloor permanecem gerando inquietações ao pensamento. Elas se contrapõem a uma percepção absolutista e a-histórica da natureza humana. Nesse entendimento, de coisas com validade atemporal, parece haver uma substância, talvez até orgânica, que produziria a humanidade do homem: a razão. E essa seria classicamente uma pré-condição para o aparecimento do pensamento científico.

### **O que seria a racionalidade do ponto de vista da história?**

Meu objetivo, mais específico, é compreender o que gera as regras da lógica que caracterizam o raciocínio considerado correto em uma dada sociedade. Como é possível a habilidade humana de inferência lógica? Ela é inata ou adquirida? As estruturas lógicas variam em cada cultura, como sugeriu Bloor? Ou seriam mais universais, porém dependentes do aprendizado histórico do coletivo humano vivendo na natureza?

Vou anexar à minha rede de autores de apoio Bronislaw Malinowski. Seu texto *Magic, science and religion* permanece traçando uma senda para novas investigações, apesar de sua longevidade.<sup>12</sup>

Tudo indica que há diversos procedimentos pelos quais uma conclusão convincente que se generaliza pode ser obtida. Como é o caso do uso metonímico que aplaca o desconforto humano com o sentimento de morte. A sucessão cíclica das estações climáticas parece induzir uma metonímia para a vida “eterna” humana. Fica a sugestão que após o declínio do inverno a vida ressurgiu primaveril com nova vitalidade. Parece-me razoável que essa percepção primeva seja usada como “comprovação” de uma existência mística na eternidade da alma humana. Essa seria a “hipótese vitalista” da origem da religião.<sup>13</sup> A existência da alma ou de um espírito imaterial também parece ser deslocada do fato que pessoas falecidas “apareçam” em sonhos. Seria a revelação da presença ativa do espírito do morto.<sup>14</sup>

Há, assim, uma transferência de significado de algo do mundo natural para servir de entendimento místico da natureza humana. O sentido da, e, para a vida humana são elaborações desenvolvidas a partir do contato com o ambiente, nas vivências rotineiras. Justamente através dessa estrutura que envolve e é comandada pelas significações retiradas do mundo é que teremos a invenção da linguagem. Trata-se de linguagem concebida como tudo aquilo que porta as significações, a linguagem mais que literal, em contraposição à linguagem como mera produtora e transmissora de signos. (Maia: 2015)

A razoabilidade desse argumento encontra-se em sua empiria. As maneiras produtivas do pensamento como decorrências de uma atividade prática no mundo. O pensamento não é criado a partir de um nada. Ele decorre das possibilidades que a vida oferece. Almas e espíritos, crenças na vida eterna e os demais elementos místicos que abastecem as religiões nascem de conflitos existenciais, e a consciência da morte é o mais potente desses sentimentos. Nascem desses conflitos e apresentam soluções aquietadoras extraídas da prática de vida. Não encontro nada de ilógico

---

<sup>12</sup> A atualidade da obra de Malinowski, Bronislaw. *Magic, science and religion*. New York: Double Day. [1948]; 1954, é notável sendo valorizada por autores especializados contemporâneos como Keith Thomas ao analisar magia e religião. “*Por mais fora de moda que as teorias de Malinowski estejam hoje, elas constituíram assim mesmo um dos poucos ataques diretos à difícil questão de por que as crenças mágicas declinam.*” Thomas, Keith. *Religião e o declínio da magia*. São Paulo: Companhia das Letras. [1971]; 1991, p. 527.

<sup>13</sup> “*para o homem primitivo, a morte significa principalmente um passo para a ressurreição, a decadência como estágio do renascimento, a abundância do outono e o declínio do inverno como prelúdios da renovação da primavera*”. Essa perspectiva vitalista das origens da religião indica como “*a fé e o culto emergem das crises da existência humana, os grandes acontecimentos da vida, nascimento, adolescência, casamento, morte [...] é sobre estes acontecimentos que a religião em grande parte se debruça*”. (Malinowski: 1954, p. 22)

<sup>14</sup> “*o filósofo ou o teólogo selvagem teve de diferenciar, no ser humano, a alma do corpo. Ora, a alma continua obviamente a existir depois da morte, dado que aparece em sonhos, persegue os vivos em recordações e em visões, e aparentemente influencia os destinos humanos. Assim, surgiu a crença em fantasmas e nos espíritos dos mortos, na imortalidade e no mundo inferior. Mas o homem em geral, e o homem primitivo em particular, tem tendência para imaginar o mundo exterior à sua imagem. E, uma vez que os animais, as plantas e os objetos se mexem, agem, comportam, ajudando ou prejudicando o homem, também devem estar dotados de almas ou espíritos.*” (Malinowski: 1954, p. 18)

nesses procedimentos conclusivos. Ao contrário, eles se revelam perspicazes. Metáforas e metonímias são indicadores de raciocínio abstrato e racional. Ou então, afinal, o que é a racionalidade? Um mana servido pelos deuses? O conceito de causalidade decorre de um elemento do código genético ou é fruto da compreensão do funcionamento do mundo que permite a sobrevivência humana na natureza e ante suas fragilidades existenciais?

Estou encaminhando este artigo para uma hipótese centrada na convivência material e social humana. É na interação humana com o seu meio, uma interação ocorrida sempre em coletividade, em cooperação, que se avança na compreensão do mundo e suas coisas. Avança-se no aprendizado interativo e com soluções partilhadas que são descobertas/inventadas e transmitidas socialmente. Em outras palavras, é na vivência histórica que se percebe e se compartilha essa dádiva humana de “raciocinar corretamente”. O raciocínio adequado na luta pela sobrevivência é uma qualidade garantida pela interação recíproca no mundo. Estou excluindo um dom especial dado por alguma substância, orgânica ou mágica, denominada “razão”.<sup>15</sup> “*Os critérios de lógica não são uma oferta direta de Deus, mas se originam e somente são inteligíveis dentro do contexto dos meios de vida ou modos de vida social*”. (Winch: 1967, p. 100) Winch já havia se oposto ao conceito “racionalístico” da natureza da inteligência e racionalidade humana.

*“De acordo com essa concepção errônea, a racionalidade do comportamento humano deriva de forças exteriores a esse comportamento: de funções intelectuais que operam segundo leis próprias e que são, em princípio, inteiramente independentes das formas particulares de atividade, às quais, não obstante, elas podem ser aplicadas.”* (Winch: 1967, p. 54)

A existência e o uso da “qualidade racional” humana não são independentes das atividades exercidas: “*um cozinheiro não é um homem que primeiro tem visão de um pastel e depois vai tentar fazê-lo; é um perito em cozinha e tanto seus projetos quanto os seus êxitos derivam dessa sua perícia*”. (Winch: 1967, p. 55) A racionalidade não é um dom que surge pronta e acabada. Ela é construída lentamente através das interações humanas, entre si e com seu meio. Cada decisão tomada pelo primitivo ante um problema prático a ser resolvido foi um passo em direção à construção de sua racionalidade.

Malinowski ao discutir o que seria o “*controle racional do homem sobre o meio envolvente*” (Malinowski: 1954, p. 25-36) tece considerações apoiadas em seu rico trabalho de campo e produz generalizações que se mostram úteis para nosso entendimento daquilo que é mal compreendido nas populações primitivas. Segundo ele, foi Lévy-Bruhl um dos responsáveis pela geração de diversos mitos que caracterizavam o tal “*estágio pré-lógico*” dos primitivos humanos mergulhados em

---

<sup>15</sup> “*A inteligência humana foi muito superestimada como influência real nos acontecimentos sociais*”. (Winch: 1967, p. 105)

superstições aparentemente sem sentido. (p. 25) Malinowski desvenda como as sociedades, ditas, “pré-lógicas” capturavam em suas lidas diárias as formas adequadas de interação com o seu meio e garantiam a sobrevivência coletiva. É evidente que, para tal, algum tipo de inteligência é necessário. Falando de sua experiência pessoal com as populações da Nova Guiné, ele comenta: “*Esses nativos ... são exímios pescadores, laboriosos artífices e comerciantes mas assentam principalmente na horticultura como meio de subsistência.*” (p. 27) Com utensílios rudimentares, eles conseguem produzir colheitas suficientes para manter a densa população e ainda armazenar excedentes. “*O êxito da sua agricultura depende – para além de excelentes condições naturais com que são beneficiados – do seu profundo conhecimento dos tipos de solo, das diversas plantas cultivadas*”. (p. 27) Certamente esta faina rotineira só pode ser alcançada com uma compreensão adequada do ambiente em que vivem, um saber extraído de sua interação com o mundo. Eles adquirem um conhecimento para os quais não vejo outros indícios a não serem aqueles de uma racionalidade.

Ao lado do raciocínio prático, o nativo também está submetido ao pensamento mágico, mas se as cercas das plantações “*forem derrubadas, se a semente for destruída ou secar ou for arrastada pela água da chuva, recorrerá não à magia, mas ao trabalho, guiado pelo conhecimento e pela atitude racional*”. (p. 28) Eles separam bem o que é da área técnica e o que é da magia. Se em um ano a colheita vai mal, nas mesmas condições materiais do ano anterior que foi excelente, o apelo à magia se faz. Não há aquela falta de racionalidade sugerida pelo estereótipo de “pré-lógica” de Lévy-Bruhl, os nativos sabem discernir muito bem as duas funções: a magia e a técnica. (p. 29) Essas funções nunca se confundem. Assim, na construção de canoas, “*o conhecimento empírico da matéria-prima, da tecnologia e de determinados princípios de estabilidade e hidrodinâmica funcionam em simultânea e estreita associação com a magia, sem que, no entanto, se afetem mutuamente*”. (p. 30)

Entretanto, em momentos de verdadeiro perigo durante a navegação, a magia volta a ser utilizada, em situação absolutamente análoga a de qualquer pescador dos dias atuais. (p. 30) A mesma alternância ocorre quando a pesca é realizada na calmaria das lagoas, onde a confiança no saber prático impera, ou em caso oposto quando a pesca é em mar aberto, estando aí sujeita a fatores imponderáveis, inclusive pelo aparecimento de cardumes e de tormentas, nesse caso a magia é acionada. (p. 31)

*“Ele sabe que uma planta não se desenvolve só com magia, ou que uma canoa navegue ou flutue sem ser devidamente construída e manejada, ou que um combate se vença sem perícia ou ousadia. Ele nunca confia exclusivamente na magia, enquanto, pelo contrário, às vezes passa muito bem sem ela, por exemplo, quando acende uma*

*fogueira e numa série de ofícios e objetivos. Mas agarra-se a ela sempre que tem de reconhecer a impotência do seu conhecimento e da sua técnica racional.” (p. 32)*

Os equívocos que a antropologia clássica nos legou, como no caso de Lévy Bruhl, serviram para mascarar as evidências de uso da racionalidade que estava em processo de construção. Ela não é inata, ela decorre de um longo processo histórico da cultura humana. Mais uma vez estamos ante o perigo da hierarquia do “nós” e do “eles” que viu o selvagem entregue às superstições e à magia, em um estado “pré-lógico”. Um “modo de vida” possui uma lógica intrínseca que só pode ser avaliada e percebida do interior desse modo de vida. Não é possível avaliar um elemento de um sistema cultural estando fora do sistema ao qual esse elemento pertença. A análise, para ser compreensiva deve utilizar os conceitos e instrumentos daquela cultura. Esse é o feito de Malinowski.

Mas, em sua origem, na pré-história, como a diferenciação entre esses três componentes simbólicos da sociedade – a ciência, a magia e a religião – se deu? Deixemos Malinowski nos revelar.

Na magia, *“o homem primitivo procura, acima de tudo, controlar o curso da natureza, tendo em vista os objetivos práticos”*. Quando ele percebe *“as limitações do seu poder mágico”*, é que apela para seres superiores ou deuses. A magia apoia-se, *“na confiança que o homem tem no poder de controlar diretamente a natureza”* (Malinowski: 1954, p. 19) Grosso modo, podemos dizer que de um lado temos observações práticas, na ciência, e do outro temos o **desejo de poder** alimentando o feitiço. Já a fronteira entre magia e religião possui alguns pontos de contato. *“Tanto a magia como a religião surgem e resultam de situações de tensão emocional: crises da vida, lacunas em objetivos importantes, morte e iniciação nos mistérios tribais, infelicidade no amor e ódio não mitigado.”* (Malinowski: 1954, p. 87) A magia está *“assente na confiança que o homem tem no poder de controlar diretamente a natureza, apenas se conhecer as leis que a regem magicamente, aproxima-se da ciência”*. (Malinowski: 1954, p. 19) Já a religião entra em cena no fracasso da magia ao reconhecer que o desejo humano é impotente para atingir todos objetivos.

*“O homem primitivo procura, acima de tudo, controlar o curso da natureza, tendo em vista os objetivos práticos, e fá-lo diretamente através do rito e da fórmula mágica, levando as condições atmosféricas, os animais e as colheitas a obedecerem à sua vontade. Só muito mais tarde, ao descobrir as limitações do seu poder mágico, é que, por medo ou esperança, em súplica ou desafio, apela para seres superiores; quer dizer, para demônios, espíritos ancestrais ou deuses.”* (Malinowski: 1954, p. 19)

A magia, como tentativa de solução das aspirações do desejo insatisfeito decorre, assim, de uma frustração pessoal a ser compensada. Superar essa insatisfação favorece a crença em um

poder supernatural dos homens sobre outros homens e sobre o mundo. No seu fracasso de onipotência, na constatação de que o pretense mago é impotente, é que a religião passa a atuar. A religião torna-se o canal místico preferencial para ultrapassar os limites materiais humanos. Entre todas as fragilidades humanas a consciência da morte é o móvel principal das demandas religiosas impulsionadas pela esperança de alcançar uma vida eterna, quiçá paradisíaca.

Lévi-Strauss complementa essas percepções: “*a religião consiste em uma humanização das leis naturais e a magia em uma naturalização das ações humanas.*” Dessa forma, ele define a religião como o “*antropomorfismo da natureza*” e a magia como o “*fisiomorfismo do homem*”.<sup>16</sup>

É necessário compreender essas três funções como atividades humanas igualmente inteligíveis e intelectualizadas. Elas são reveladoras da potencialidade criativa de nossos antepassados em equacionar os problemas que surgissem. Mesmo o uso da magia, não nos equipara a bestas. São programas existenciais que perseguem objetivos a serem alcançados. Ações com finalidades muito bem determinadas, e nesse sentido, são ações racionais. São ações intencionais.

“*Não voltamos à tese vulgar segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência*”, como já nos alertava Lévi-Strauss. Magia, técnica e pensamento religioso são três possibilidades historicamente constituídas. “*Em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos*”. (Lévi-Strauss: 1989, p. 28)

Enfim: ciência, magia e religião são narrativas humanas que descrevem as formas possíveis de interações do sujeito com o mundo, no mundo.

---

<sup>16</sup> E explicita: “*Não existe religião sem magia, nem magia que não contenha pelo menos um grão de religião. A noção de uma supernatureza existe para uma humanidade que atribui a si mesma poderes sobrenaturais e que, em troca, empresta à natureza os poderes da super-humanidade.*” Lévi-Strauss, Claude. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papyrus. [1962]; 1989; p. 247