

A relação natureza e cultura: O debate antropológico e as contribuições de Vygotski

Adriano Henrique Nuernberg
Universidade do Sul de Santa Catarina
Andréa Vieira Zanella
Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo

Na interface da antropologia e da psicologia, a presente discussão visa reafirmar a necessidade do diálogo interdisciplinar para a busca de novas pistas para o problema da relação natureza e cultura. Revisando algumas das contribuições da antropologia e da psicologia histórico-cultural de Vygotski, pretende-se dar relevo a elementos conceituais deste debate, localizando-o em relação às demandas sociais da modernidade que encontram expressão nas ciências humanas.

Palavras-chaves: Natureza; cultura; psicologia histórico-cultural.

Abstract

The relation nature and culture: the anthropological debate and the contributions of Vygotski

In the interface of anthropology and psychology, the purpose of the present discussion is to reaffirm the necessity of an interdisciplinary dialogue for research into new themes for the problem of relation nature and culture. In the process of revising some of the contributions of Vygotski to anthropology and historical-cultural psychology, it is intended to highlight conceptual elements of this debate, placing it in relation to modern social demands that find expression in the science of human beings.

Keywords: Nature; culture; historical-cultural psychology.

Considerações Iniciais

Há debates científicos que atravessam os séculos, tais como a questão da relação natureza e cultura. Muita tinta foi gasta em propostas de compreensão dessa relação, sobretudo no que tange à busca dos fatores que produzem o que é especificamente humano, centrando as explicações ora em características hereditárias e instintivas ora para as características do meio ambiente em que o sujeito se insere e no peso da cultura na condição humana.

A própria organização sócio-política ocidental moderna é influenciada por idéias sobre a natureza que a opõe às noções que representam os modos de vida considerados “civilizados”. Em autores clássicos como Hobbes e Rousseau, representantes do contratualismo, temos a idéia de que em nome da superação da condição da natureza na sociedade humana se cria a figura do Estado para garantir a manutenção do “contrato social” (Bobbio & Bovero, 1990). A plena emancipação em relação à natureza, vale destacar, é um elemento importante do projeto moderno de indivíduo, cujas capacidades racionais são enunciadas como veículos para trilhar esse caminho que leva ao distanciamento do mundo natural, esse considerado “selvagem” e repleto de limitações.

Um dos casos clássicos que suscitou a polêmica em torno dessa questão é o evento protagonizado por Victor de Aveyron, um menino selvagem encontrado vivendo em uma floresta e que foi encaminhado aos

cuidados do famoso médico empirista Jean Itard. Nessa ocasião, em pleno século XVIII, propostas inatistas e ambientalistas entraram em confronto na análise da precária condição intelectual de Victor, trazendo novas articulações dos argumentos defendidos por estas diferentes perspectivas. Ou se dizia que Victor era “imbecil” de nascença ou se defendia que sua debilidade se devia à carência de estímulos ambientais adequados. Tal evento tornou-se um marco histórico do debate em questão, servindo de referência a grande parte das reflexões posteriores acerca da relação natureza e cultura.

Em realidade, esse debate caracteriza a história da Ciência desde seus primórdios, expressando-se com especial destaque nos variados campos disciplinares das Ciências Humanas. As diversas matrizes epistemológicas que caracterizam as linhas teóricas desta área do conhecimento, de modo explícito ou não, consideram a importância das condições dadas às pessoas no momento do nascimento e/ou ao meio ambiente na determinação dos fenômenos associados à vida humana.

O que talvez ainda esteja a descoberto, todavia, é o exercício de cotejar esses diferentes olhares disciplinares, iluminando o debate em pontos ainda pouco discutidos. Em se tratando de uma questão que persegue toda Ciência, apresentar argumentos de campos disciplinares distintos pode fomentar essa insistente e relevante discussão. É com esse intuito que aqui se destacam as reflexões de dois campos do

saber marcados pelo debate natureza e cultura, a Antropologia e a Psicologia.

A exposição das idéias antropológicas sobre a temática certrar-se-á na contribuição de autores de expressão que, desde os primórdios dessa ciência até os dias atuais, vêm contribuindo significativamente com o debate. No caso da psicologia, será privilegiada a contribuição do psicólogo russo Lev S. Vygotski, posto que analisou a psicologia do seu tempo e procurou erigir as bases para uma compreensão não dicotômica da relação natureza e cultura. A importância e atualidade de suas contribuições no campo *psi*, que justificam a centralidade na apresentação de suas idéias, decorrem do fato de ter atribuído às relações sociais o lugar de

definidoras por natureza das funções mentais superiores,¹ ou seja, da natureza humana do homem, [o que] constitui uma 'subversão' do pensamento psicológico tradicional. Vygotski desloca definitivamente o foco da análise psicológica do campo biológico para o campo da cultura, ao mesmo tempo que abre o caminho para uma discussão do que constitui a essência do social enquanto produção humana (Pino, 2000, p. 61 – grifos do autor).

A relação natureza e cultura na Antropologia

Embora já houvessem relatos descritivos de outras culturas, até meados do século XIX a Antropologia não havia se firmado como uma ciência oficialmente reconhecida. A partir das contribuições de Darwin, este campo de estudos inaugura uma nova fase em seus esforços de compreensão dos diferentes modos sociais de organização humana, fundamentando-se no ponto de vista que propõe a cultura como via de adaptação dos humanos na garantia e manutenção de sua sobrevivência (Titiev, 1966). A idéia de evolução subjacente ao darwinismo, por conseguinte, acabou por levar os antropólogos à distinção etnocêntrica entre sociedades “primitivas” e “avançadas”, como se as diferenças entre elas revelassem indícios dos progressos da espécie humana nos modos de adaptação, através do aprimoramento da cultura (Comissão Gulbenkian, 1990). Cumpre notar, todavia, que atualmente tais termos não são mais empregados, valendo apenas a distinção entre sociedades “tribais” (ou “não complexas”) e “complexas” (Velho, 1994).

Não obstante, é preciso destacar que, ainda que a cultura tenha, em função das idéias de Darwin, emergido como categoria determinante da conduta humana e das trocas sociais dos grupos investigados pelos etnólogos, ela permanece sendo tomada por uma parte dos antropólogos como uma decorrência de necessidades naturais. Ora tomada como produto da evidência de sua praticidade (como em Lewis Henry Morgam), ora por sua utilidade (como em Franz Boas), a cultura é constantemente reduzida a algo subordinado ao biológico. Mesmo em antropólogos como Bronislaw Malinowski, o interesse por comunidades tribais exóticas revela a busca pelo universal como modo de confirmar a existência de

uma pauta de dados naturais dos quais todos os grupos sociais humanos compartilhem. Assim, rimando o universal com o natural, tais autores acabam por restringir conceitualmente a cultura a uma espécie de epifenômeno da natureza (Sahlins, 1995).

Uma reação importante às teorias antropológicas influenciadas pela teoria evolucionista foi o trabalho etnográfico de Margareth Mead (1988). Precursora dos estudos de gênero, Mead a princípio acreditava haver certa correspondência entre “sexo” e “temperamento”, como se os comportamentos evidenciassem sua origem no dado natural de sexo. No entanto, ao iniciar sua etnografia em grupos habitantes da Nova Guiné, acabou por refutar sua crença inicial, demonstrando a extrema relatividade desta tese. Seus argumentos acabaram por enunciar uma responsabilidade muito maior da cultura sobre os comportamentos ligados aos sexos, abalando as teses naturalistas em pleno vigor na década de 30.

Em contraposição às teorias da utilidade e praticidade da cultura, a perspectiva estruturalista do antropólogo Claude Lévi-Strauss também representa a possibilidade de proporcionar um *status* maior à cultura, considerando-a em certa autonomia em relação à natureza. Em sua busca de elementos que pautam a distinção entre o que é cultural e biológico, Lévi-Strauss (1976) propõe que aquilo que se mostra constante na análise da diversidade cultural é critério para definir o natural. Por outro lado, aquilo que constitui uma regra reguladora dos comportamentos revela-se como fator cultural. Nesse sentido, propõe que o dado por excelência que permanece, ao mesmo tempo, invariante e portador do caráter de regra social, é a proibição do incesto. A universalidade do tabu do incesto, para o autor, é o elemento pelo qual deve se iniciar toda tentativa de elucidar a questão proposta, pelo fato de se configurar enquanto um fenômeno de propriedades concomitantemente próximas às tendências instintivas e culturais. Trata-se, portanto, de um processo que possui tanto o caráter de expressão da natureza quanto o caráter de regra social inviolável.

Nesse ponto de vista, salienta-se o valor que a ordem simbólica possui para o estabelecimento e manutenção das trocas sociais. A cultura é mais a expressão de uma economia de valores simbólicos do que um instrumento de garantia de melhores condições de sobrevivência da espécie. O dado universal, como o tabu do incesto, nesse caso, serve aos propósitos da promoção da sociabilidade, não coincidindo apenas com o natural e nem correspondendo exclusivamente às respostas instintivas. Ao se proibir os casamentos endogâmicos, são promovidos os casamentos exogâmicos, de modo a estabelecer as trocas sociais entre grupos consangüíneos distintos. Assim, as variadas formas de organização social e parentesco das diferentes culturas são vistas como maneiras de distribuição e classificação dos indivíduos na ordem simbólica, no sentido de constituírem as relações de reciprocidade que permitem a existência da sociedade.

Reserva-se à natureza, nessa perspectiva, o papel de mediadora para tais processos, de modo que a

cultura busca na natureza as categorias sobre as quais se assenta para organizar o espectro social. As diferentes formas de totemismo, por exemplo, medeiam a classificação dos indivíduos na ordem simbólica, de modo a estabelecer os interditos e valores que pautam as trocas sociais. Na argumentação da antropologia estruturalista francesa, mesmo as categorias do pensamento têm como inspiração a natureza. O pensamento é, portanto, estruturado a partir do modelo que a natureza lhe fornece, de tal modo que operamos mentalmente com base em categorias sustentadas em dados naturais. A escolha dos animais totêmicos, inclusive, deve-se às analogias que evocam ao pensamento, e não, como argumenta Malinowski, à importância que estes possuem às práticas alimentares das culturas. Como diz Lévi-Strauss, a natureza é “boa para pensar”, sendo utilizada no totem como recurso para elaborar cognitivamente a diversidade humana (Lévi-Strauss, 1975, p. 94).

Tal tese permite, por conseguinte, aproximar o pensamento “primitivo” do “civilizado”, através da análise daquilo que lhes é comum. O pensamento científico, assim, corresponde apenas ao refinamento das estruturas de pensamento compartilhadas com os considerados primitivos, posto que opera seguindo a mesma lógica do totem, o que nos permite, por sua vez, codificar os símbolos de uma cultura para outra. Para Lévi-Strauss, mesmo as criações mais aprimoradas do pensamento racional expressam as categorias sensíveis baseadas na natureza. Tal pressuposto, por sua vez, nega a tese evolucionista que compreende o avanço das estruturas mentais através da história.

Cumprir apontar também o grande impacto do trabalho de Geertz (1991) às teorias naturalistas, cujas teses não só introduziram um novo modo de conceber a cultura, como também enfocaram a delicada problemática da influência da subjetividade do etnógrafo na interpretação das culturas. Para esse autor, a cultura é essencialmente semiótica, sendo o homem “um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (Geertz, 1991, p. 15). Em razão desse ponto de vista, Geertz promoveu um relativo afastamento da antropologia em relação ao método experimental, levando esta ciência a uma ênfase maior no caráter interpretativo do trabalho etnográfico.

Há ainda a destacada importância de autores pertinentes às demais ciências sociais, como Émile Durkheim. Conforme Alexander R. Luria (1990), a divulgação e aceitação das idéias de Durkheim representou a rejeição às teses evolucionistas sobre os processos humanos. Para Durkheim, a compreensão destes processos deve ser buscada nos modos de organização da sociedade, especificamente nas representações coletivas dispostas nesse contexto e que agem sobre os indivíduos. Tais teses fundamentaram a teoria do antropólogo francês Lucien Lévy-Bruhl que, por sua vez vai influenciar grande parte dos pesquisadores das ciências humanas na década de 20 do século passado.

Verifica-se nas teorias do antropólogo Lévy-Bruhl um outro ponto de vista sobre a relação natureza e

cultura. Neste caso, o cerne do debate se localiza na comparação das diferentes formas de configuração da cognição humana no interior das culturas, opondo formas primitivas de pensamento às formas científicas de interpretação da realidade. Esse confronto pode ser resumido na diferença de eleição dos fatores que constituem a realidade e produzem os fenômenos da natureza: enquanto nas formas consideradas “primitivas” predominam idéias de “participação”, onde tudo está vinculado a tudo, nas formas consideradas “científicas”, próprias da cultura ocidental contemporânea, predomina a leitura lógico-causal dos acontecimentos. Se para as primeiras as idéias mágicas têm ampla aceitação, nas demais, todo tipo de explicação que foge às leis da lógica é rejeitada.

Cumprir esclarecer, no entanto, que para Lévy-Bruhl as diferenças qualitativas do pensamento entre as culturas não têm origem na seleção natural, como entendem os evolucionistas, mas no desenvolvimento sócio-histórico (Luria, 1990). Do mesmo modo, as formas primitivas de pensamento não representam modos rudimentares da lógica formal. Tratam-se de modos *diferentes* de articulação das funções cognitivas, em razão do instrumental psicológico disponível num dado contexto social (Vyotski & Luria, 1996).

Outra das contribuições mais significativas da antropologia ao debate é a relativização dos modos de pensar a relação natureza e cultura no ocidente, sobretudo no contexto da produção científica especializada. De maneira geral, pensamos que a natureza é um dado estável, a ponto de se considerar a universalidade desta dimensão. Nesse sentido, o que nos diferenciaria é a cultura, a dimensão responsável por nos singularizar enquanto seres humanos.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (1996) argumenta, com base em sua etnografia de grupos indígenas amazônicos, que esta é apenas uma das possibilidades de compreensão dos atributos específicos da natureza e da cultura. Conforme demonstra em seu estudo, alguns povos ameríndios da região amazônica compreendem que todo ser vivo dispõe de um mesmo ponto de vista, de modo que todas as espécies compartilham das mesmas categorias de interpretação da realidade. No entanto, nessa ordem simbólica específica, as espécies consideram a si mesmas como seres diferentes das outras espécies, pelo fato de possuírem corpos diferenciados, o que caracteriza um modo de perspectivismo.

Para Viveiros de Castro, o perspectivismo ameríndio é uma possibilidade racional da relação cultura e natureza, sendo tão exótico quanto nosso pensamento científico. Assim, não se apresenta um abismo entre o pensamento ameríndio e o esforço positivista de eliminar qualquer alteridade do que se investiga. Trata-se de formas diferenciadas de distribuir as mesmas categorias de interpretação da relação cultura e natureza. Em realidade, o perspectivismo inverte a oposição natureza e cultura da racionalidade ocidental: se para nós a natureza é universal e a cultura é particular, para o

perspectivismo do pensamento ameríndio a cultura é que é universal. Nesse último caso, a particularidade é dada pelas diferentes naturezas, de modo que o que singulariza é o corpo. Ironicamente, temos de um lado o multiculturalismo, do outro o multinaturalismo, sem que se possa dizer a validade maior de uma e de outra possibilidade lógica das noções de cultura e natureza.

Há ainda outros pressupostos defendidos implícita ou explicitamente pela Ciência que merecem uma análise mais detida, à luz da Antropologia. Na maior parte das vezes, considera-se a humanidade como oposta à animalidade, sendo a natureza um *outro* lugar simbólico do qual nos distinguimos em razão da cultura (Ellen, 1996). Por outro lado, ora tratamos a humanidade como uma condição, ora como o conjunto dos seres vivos que caracterizam a espécie humana, sem muito cuidado em fazer notar as implicações destas noções.

Conforme o antropólogo Tim Ingold (1995), atingir uma maior precisão dos conceitos de humanidade e animalidade passa por distinguir três tópicos da relação entre essas noções: o aspecto conceitual, o epistemológico e o moral. No primeiro, há que se considerar o conceito de espécie humana, o qual engloba um espectro de diferentes manifestações/variações físicas, constituindo a chamada humanidade, como uma espécie entre outras, embora com uma distância relativa entre estas. Já o segundo diz respeito ao aspecto epistemológico, através do qual o autor problematiza a humanidade em dois modelos: como *condição* e como *espécie*. Trata-se de uma relevante distinção, pois considerar que a humanidade é uma condição é supor que existem dois tipos de ciência: as naturais e as humanas. Em contrapartida, se consideramos a humanidade como espécie, então só há uma ciência que abrange os ditos fenômenos naturais e humanos. Vale dizer que no primeiro caso - da humanidade como condição - há uma clara correspondência com os modos ocidentais de pensamento, que tendem a dicotomizar e opor os fenômenos como modo de classificá-los para compreendê-los. Como último aspecto, da relação humanidade e animalidade, destaca-se a dimensão moral destas categorias. A "cilada" deste aspecto é que, de acordo com o modo de compreensão da humanidade, ora se produz o etnocentrismo, ora o antropocentrismo. Se tomarmos o evolucionismo, por exemplo, distinguindo graus entre as diferentes espécies onde a humanidade se localiza no mais elevado patamar, então tal disposição hierárquica constitui uma postura etnocêntrica. Por outro lado, se propomos uma relação de equivalência entre a humanidade e os animais então afirmamos um tipo de postura antropocêntrica, onde o modelo de comparação por excelência é o humano.

As contribuições de Vygotski ao debate sobre a relação natureza e cultura

Desde o século XIX a Psicologia vive a intensificação de uma crise² que há muito tempo a divide entre dois modos distintos de conceber e investigar o psiquismo humano (Vygotski, 1996). No

cerne desta divisão está a diferença no valor atribuído aos fatores orgânicos na constituição das características especificamente humanas de funcionamento psicológico ou, em outras palavras, à inter-relação de condições hereditárias com fatores do meio ambiente. Se por um lado as tendências idealistas acreditam haver certa autonomia dos processos psicológicos em relação à base orgânica, as tendências materialistas enfatizam justamente os determinantes biológicos e a realidade objetiva na análise do comportamento humano.

Nas psicologias idealistas, segundo Lev S. Vygotski, valoriza-se tudo aquilo que é desconsiderado pela tendência materialista, enfocando-se os fatores subjetivos como pauta principal de investigação. A fenomenologia de Edmund Husserl e o introspeccionismo de Guergui I. Tchelpanov e Wilhelm Wundt são as tendências que melhor representam, no início da psicologia, esse grupo, cuja característica fundamental é defender a autonomia dos processos psicológicos especificamente humanos em relação à base orgânica e ao ambiente. O psiquismo é, assim, compreendido como algo independente e que possui uma existência relativamente autônoma da realidade.

Por outro lado, às psicologias materialistas pertencem as propostas que utilizam o modelo de investigação típico das ciências naturais, valorizando os fatores orgânicos e ambientais na compreensão do comportamento humano. A Reflexologia, a Gestalt-psico-logia³ e o Behaviorismo são as três grandes tendências que representam esse grupo, sendo que estas enfatizam os fatores objetivos em detrimento dos fatores subjetivos em suas teses psicológicas. Para esse grupo a Psicologia é uma ciência natural, tal como a biologia e a física, devendo esta ciência afastar-se de toda análise que parta de fenômenos não diretamente observáveis ou pouco verificáveis empiricamente.

Aparentemente arbitrária, essa divisão corresponde à análise que Vygotski (1996) realiza sobre o significado histórico da crise na Psicologia, cuja atualidade tem sido defendida por diferentes pesquisadores (Blanck, 1987; Rivière, 1985). Para ele, o núcleo desta crise é a divisão da psicologia em duas correntes, de acordo com o ponto de vista metodológico que as caracteriza. Nesse caso, o 'divisor das águas' é o método das ciências naturais, de um lado visto como o único que concederia à Psicologia o caráter de Ciência e, por outro, posto de lado para preservar a relevância da subjetividade. Vale dizer que, para Vygotski, foi a emergência da psicologia aplicada que gerou demandas práticas das quais a psicologia idealista não deu conta, o que levou à valorização do método científico-experimental como possibilidade concreta de atender às necessidades pragmáticas voltadas ao conhecimento psicológico.

Resgatando as análises de Ingold (1995) sobre as diferentes noções de humanidade, podemos acrescentar um elemento na compreensão dos aspectos epistemológicos desta crise. Ao tomar o modelo das ciências naturais, a vertente materialista nada mais está afirmando que a humanidade é uma

espécie entre outras e que os fenômenos humanos devem ser estudados do mesmo modo que todos os fenômenos naturais. Por outro lado, ao afirmar a autonomia dos processos humanos em relação à base orgânica e à realidade material, subentende-se que os idealistas concebem a humanidade como uma *condição*, cujo caráter afasta os humanos das demais espécies de seres vivos.

Essa separação, já anunciada por Wundt quando da emergência da Psicologia enquanto ciência independente, ainda hoje se mantém e aparece nas categorizações das áreas de conhecimento das agências de fomento, como CAPES e CNPq, ou no modo como se insere no âmbito dos cursos universitários. Enquanto em algumas universidades o Curso de Psicologia pertence ao Centro de Ciências Biológicas, em outras está alocado no Centro de Ciências Humanas. Ou seja, a própria estrutura organizacional das universidades reflete esse dilema dos conceitos em torno da relação natureza e cultura na compreensão das especificidades humanas.

Algumas teorias psicológicas cunhadas no decorrer do século XX desenvolveram caminhos intermediários que servem de alternativa a esse dualismo que caracteriza o pensamento ocidental sobre a relação natureza e cultura na explicação do psiquismo humano. Jean Piaget, o mais famoso representante da vertente construtivista, contempla em sua epistemologia genética a relevância tanto dos processos biológicos quanto dos processos ambientais que determinam a condição humana. No entanto, ao considerar os processos de conhecer e a linguagem como epifenômenos na garantia da adaptação dos seres humanos, esse autor tende para a maior aceitação da humanidade enquanto espécie, aproximando-se da perspectiva que caracteriza a Psicologia como ciência natural (Palangana, 1994).

Ao elaborar o projeto de uma Psicologia que representasse a síntese dialética das posições que caracterizavam a crise nesta ciência, Vygotski, contrapondo-se às diversas correntes psicológicas de seu tempo, dedica-se à tarefa de superar as contradições entre as noções de espécie e condição humana. Em se tratando de um projeto inspirado na teoria marxista, a perspectiva histórica na explicação da constituição das características especificamente humanas é fundante de todo o seu arcabouço teórico, pois "... a história da psique humana é a história social de sua constituição... Assim como a psique não é algo imutável e invariável no curso do desenvolvimento histórico da sociedade, não é tampouco no curso do desenvolvimento individual; as transformações que experimenta são tanto estruturais quanto funcionais" (Shuare, 1990, p. 61).

A abordagem histórica delineada pelo psicólogo russo abrange três conjuntos de aspectos entrelaçados, dos quais os dois primeiros dizem respeito à noção de humanidade como espécie e o último representa a noção de humanidade enquanto condição (Leontiev, 1991). São os seguintes:

1) A maior parte dos autores concorda que os fatores biológicos atuam no desenvolvimento e funcionamento do psiquismo humano. Neste caso, não

se está falando dos processos que nos distinguem dos animais, afinal, as demais espécies de seres vivos também sofrem a influência de sua base orgânica em seu desenvolvimento e funcionamento psíquico elementar.

2) Como segundo conjunto de fatores, destacam-se os que se constituem a partir da ontogênese, onde as condições ambientais atuam na experiência de cada ser vivo transformando a base hereditária e estabelecendo comportamentos fundamentais à manutenção da própria existência. No caso dos seres humanos, tais processos são representados pelas capacidades que envolvem a garantia de condições adequadas à sobrevivência frente às constantes mudanças ambientais. Vale dizer que ainda se está tratando de questões comuns entre animais e seres humanos e, portanto, depurando a noção de humanidade como espécie *homo sapiens*.

3) Há, contudo, um terceiro conjunto de fatores que representam os processos que determinam o aparecimento e a formação das capacidades exclusivamente humanas. Tais processos não se produzem nem como resultado da atuação de fatores endógenos nem são estritamente o produto da experiência individual. Em realidade, esses processos são o resultado da apropriação, por parte dos sujeitos, das conquistas culturais da humanidade por diferentes gerações e que constituem tudo o que diz respeito à condição humana.

A característica fundante dos seres humanos, portanto, é o fato de não se adaptarem à realidade, como o fazem os animais, mas dela se apropriarem ativamente, de torná-la própria. Isso é possível porque desde que nasce a criança está imersa em um universo de objetos humanizados, isto é, significados. Toda relação que estabelece com a realidade é mediada pelos outros com os quais convive, sendo que estas relações são eminentemente comunicativas.

Vygotski destaca que os processos psicológicos superiores,⁴ que constituem as faculdades conscientes dos seres humanos, são o produto dessas relações em que as pessoas desde muito cedo participam em sua vida. Nesse sentido, parte da tese de que o plano intrapsicológico se constitui

...na conversão,⁵ na esfera privada, da significação que as posições sociais têm na esfera pública. O que nos conduz a afirmar que as funções psicológicas constituem a projeção na esfera privada (plano da pessoa ou da subjetividade) do drama das relações sociais em que cada um está inserido. Ou, em outros termos, as funções psicológicas são função da significação que as múltiplas relações sociais tem para cada um dos envolvidos nelas, com todas as contradições e conflitos que elas envolvem em determinadas condições sociais (Pino, 2000, p. 72 – grifos do autor).

Tal tese sobre o desenvolvimento psicológico aponta as tramas sociais como constitutivas do sujeito,

de suas características singulares que expressam possibilidades e impedimentos sociais, limites e perspectivas. Isso implica afirmar que todo o substrato cultural que transita no contexto do qual participa ativamente o sujeito é dele constitutivo, pois este tece as rendas que o tecem na medida em que este torna seu o que é coletivamente produzido (Zanella, 1999).

Retoma-se assim a temática da relação natureza e cultura. Na perspectiva de Vygotski, a cultura e a natureza se expressam através de processos que são ao mesmo tempo autônomos e mutuamente constitutivos: se a natureza, essencialmente histórica para os seres humanos, fornece a base para o desenvolvimento cultural, este último redimensiona as faculdades herdadas, tornando-as conscientes. Nessa perspectiva, as duas noções de humanidade - como espécie e condição - estão dialeticamente relacionadas.

Essa síntese dialética objetiva-se na psique humana, a qual "(...) não deve ser considerada como uma série de processos especiais que existem em algum lugar na qualidade de complementos acima e aparte dos cerebrais, mas como expressão subjetiva desses mesmos processos, como uma faceta especial, uma característica qualitativa especial das funções superiores do cérebro" (Vygotski, 1991, p. 100)⁶.

A tese da unidade dos processos fisiológicos e psicológicos, sustentada por Vygotski, aponta para a necessidade de se considerar, nos estudos psicológicos, os aspectos subjetivos e objetivos, posto que todo ser humano é expressão e fundamento de um tempo histórico, de uma herança filogenética, de uma cultura que imprime marcas no seu próprio corpo e que, ao mesmo tempo em que é apropriada, é constantemente transformada.

Essa tarefa implica, por sua vez, uma racionalidade que supere dicotomias e reconheça a unidade na diversidade. Para o autor,

A profunda diferença entre os processos psíquicos e fisiológicos resulta totalmente insuperável para o pensamento metafísico, sendo que a irredutibilidade de uns a outros não constitui obstáculo algum para o pensamento dialético, acostumado a analisar os processos de desenvolvimento por um lado como processos contínuos e, por outro, como processos que vão acompanhados de saltos, do aparecimento de novas qualidades (Vygotski, 1991, p. 99).

Esses saltos e novas qualidades resultam justamente da apropriação, na trama das relações sociais, de novas formas de mediação, ou então da transição para uma versão mais avançada de uma forma de mediação já existente (Wertsch, 1988), o que aponta para o lugar fundamental da cultura no processo de humanização, pois "...a cultura cria formas especiais de conduta, muda o tipo da atividade das funções psíquicas" (Vygotski, 1987, p. 38).

Reorganiza-se, portanto, com a apropriação da cultura, todo o conjunto de processos psicológicos

superiores, pois ainda que se faça referência aos mesmos separadamente, na atividade humana objetivam-se como um todo integral, assim como o sujeito da atividade apresenta-se sempre e necessariamente como cognitivo, afetivo, corpóreo, com características de gênero, geração, classe social e etnia, entre outras categorias sociais. Enfim, como sujeito social e histórico.

Considerações Finais

O debate sobre a relação natureza e cultura é, a partir do que aqui foi exposto, complexo, sendo sua atualidade marcada pelos fatores históricos que demandaram à ciência encontrar as respostas sobre o que define as especificidades humanas, o que nos leva à questão da constituição do indivíduo ocidental no bojo da modernidade. Nesse sentido, cabe aqui destacar dois argumentos:

1) Desde o início da modernidade, o processo civilizador leva ao constante exercício de negação da dimensão instintiva da vida humana, através da emergência da necessidade de autocontrole como meio eficaz de regulação da vida social (Elias, 1990). À medida que a natureza foi impregnada dos sentidos que a tomam como campo de desordem, coube à razão, como atributo exclusivo humano, a tarefa de garantir a emancipação dos humanos em relação a suas características consideradas próximas aos animais.

2) O indivíduo, como argumentam Sennett (1988) e Velho (1994), é uma abstração que representa a busca de autonomia e de autenticidade, cada vez mais presente nos modos de vida ocidentais. Assim, ao descobrir o que lhe é específico, o indivíduo das sociedades ocidentais moderno-contemporâneas consegue ter em mãos a garantia de estar além dos limites naturais, projetando-se como um ser autêntico e singular.

A investigação da emergência e características dessa singularidade mobiliza diversos campos disciplinares, entre os quais a Antropologia e a Psicologia, que se distinguem em razão da especificidade de seus objetos de estudo e dos métodos de investigação empregados. Ainda assim, é possível tecer um profícuo diálogo na medida em que as aproximações e distanciamentos trazem luz a um debate atual que está longe de ser encerrado, ou seja, sobre a relação natureza e cultura.

Tentativas no sentido de superar divergências vêm de longa data, marcadas muitas vezes pelo discurso que nega a crise das ou que busca resolvê-la via afirmação hegemônica de uma perspectiva. Algumas propostas têm sido defendidas em outra direção, tais como a de Edgar Morin (1973). Para esse autor, não há oposição inconciliável entre natureza e cultura, de modo que se verifica a necessidade de se buscar uma Antropologia Fundamental como base da integração das ciências naturais e humanas. Argumenta Morin que é preciso superar a "noção insular do homem" (Morin, 1973, p. 193) e a ideia de ser humano como ser distanciado da (própria) natureza. Para o autor, a Antropologia Fundamental a ser criada "deve rejeitar

toda a definição que faça do homem uma entidade, tanto supre animal (...) como estritamente animal” (Morin, 1973, p. 193). Para tanto, sua lógica deve ser pautada nos princípios da complexidade e da auto-organização, de modo a não reduzir o ser humano a nenhuma das dimensões que o constituem.

Na mesma direção, muitas décadas atrás, Vygotski defendia a construção de uma Psicologia “básica ou central”, de uma Psicologia Dialética definida como

a ciência das formas mais gerais do devir tal como se manifesta no comportamento e nos processos de conhecimento, isto é, assim como a dialética da ciência natural é, ao mesmo tempo, a dialética da natureza, a dialética da psicologia é, por sua vez, a dialética do homem como objeto da psicologia (Vygotski, 1996, p. 247).

Ainda que Vygotski tenha se debruçado, ao falar do sujeito, sobre a relação entre fisiológico e psicológico e a constituição do psiquismo humano, debate este que na sua época mobilizava teóricos de diferentes tendências epistemológicas, apresentou aspectos centrais que apontam para a necessidade de considerar o sujeito como um todo e sua complexa relação com a cultura. Ao destacar que “(...) cada pessoa é, em maior ou menor grau, o modelo da sociedade, ou melhor, da classe a que pertence, já que nela se reflete a totalidade das relações sociais” (Vygotski, 1996, p. 368), Vygotski sinaliza a necessidade do diálogo entre psicologia e sociologia, psicologia e antropologia, psicologia e história, e muitos outros campos das chamadas ciências humanas e sociais. Sinaliza igualmente para o diálogo entre ciências humanas e naturais, fundado no reconhecimento das especificidades e das contribuições de ambas para a explicação da gênese social da condição humana.

O debate, portanto, aqui apresentado a partir das contribuições da antropologia e da psicologia, pertence na verdade a todas as ciências que investigam o humano e à Filosofia, as quais ainda não encontraram solução possível na tarefa de

*Reconciliar a continuidade do processo evolutivo com a consciência de que vivermos uma vida que se coloca além do “meramente animal”. Isso não pode ser realizado pela redução do estudo da humanidade seja a uma pesquisa da natureza e evolução da espécie **homo sapiens**, seja a uma investigação da condição humana conforme manifestada na cultura e na História. Nossa meta deveria ser transcender a oposição entre essas concepções que têm se mantido tradicionalmente como territórios exclusivos da ciência natural e das humanidades. Em outras palavras, precisamos estudar a relação entre a espécie e a condição, entre seres humanos e ser humano* (Ingold, 1995, p. 52).

Pelo exposto, os dilemas aqui analisados são o resultado da tentativa humana de encontrar seu lugar no mundo, seja como mais um animal ou como um ser distinto de todas as espécies em razão de suas peculiaridades. Se o desenrolar dessa tentativa resulta em crises por parte das ciências, então não se pode vê-las a não ser como momentos necessários da problematização da condição humana.

REFERÊNCIAS

- Blanck, J. G. (1987). Teoría y método para una ciencia psicológica unificada. Em M. Siguán (Org.), *Actualidad de Lev S. Vygotski* (pp. 102-127). Barcelona: Anthropos.
- Bobbio, N. & Bovero, M. (1990). *Sociedade e Estado na filosofia política moderna*. São Paulo: Brasiliense.
- Elias, N. (1990). *O processo civilizador (uma história dos costumes)*. Rio de Janeiro: Zahar Editor.
- Ellen, R. (1996). The cognitive geometry of nature: A contextual approach. Em P. Descola & G. Palsson. *Nature and society: Antropological perspectives* (pp. 103-124). Routledge: London.
- Figueiredo, L. C. M. (1991). *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Geertz, C. (1991). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogan.
- Comissão Gulbenkian. (1990). A construção histórica das ciências sociais, do século XVIII até 1945. Em I. Wallerstein (Org.), *Para abrir as ciências sociais* (pp. 13-53). São Paulo: Cortez.
- Ingold, T. (1995). Humanidade e animalidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28, 39-53.
- Leontiev, A. N. (1991). Os princípios do desenvolvimento mental e o problema do atraso mental. Em A. R. Luria.; A. N. Leontiev. & L. S. Vygotsky. *Bases psicológicas da aprendizagem e do desenvolvimento*. São Paulo: Moraes.
- Leontiev, A. N. (1978). *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis, Vozes.
- Luria, A. R. (1990). *Desenvolvimento cognitivo: Seus fundamentos culturais e sociais*. São Paulo: Ícone.
- Mead, M. (1988). *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva.
- Molon, S. I. (1999). *Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotski*. São Paulo: EDUC.
- Morin, E. (1973). *O paradigma perdido: A natureza humana*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Palangana, I. C. (1994). *Desenvolvimento e aprendizagem em Piaget e Vygotsky: A relevância do social*. São Paulo: Plexus.
- Pino, A. S. (2000). O social e o cultural na obra de Lev S. Vygotsky. *Educação e Sociedade*, 71, 45-78.
- Rivière, A. (1985). La crisis de la Psicología e las aportación metateórica de Vygotski. Em A. Rivière, *La psicologia de Vygotski* (pp. 33-40). Madri: Visor.
- Sahlins, M. (1995). *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Sennett, R. (1988). *O Declínio do homem público: As tiranias da intimidade*. São Paulo: Cia das Letras.
- Shuare, M. (1990). *La concepción histórico-cultural de L. S. Vygotski*. Moscou: Editorial Progreso.
- Titiev, M. (1966). *Introdução à antropologia cultural* (5ª ed.). Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.

- Velho, G. (1994). *Individualismo e cultura: Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea* (pp. 14-37). Rio de Janeiro: Zahar.
- Vygotski, L. S. (1987). *História del desarrollo de las funciones psíquicas superiores*. La Habana/Cuba: Ed. Científico-Técnica.
- Vygotski, L. S. (1991). *Obras escogidas I: Problemas teóricos y metodológicos de la psicología*. Madrid: Visor Distribuciones.
- Vygotski, L. S. (1996). O significado histórico da crise da Psicologia. Em L. S. Vygotski. *Teoria e método em Psicologia* (pp. 200-417). São Paulo: Martins Fontes.
- Vygotski, L. S. & Luria, A. R. (1996). *Estudos sobre a história do comportamento: O macaco, o primitivo e a criança*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2 (2), 115-144.
- Wertsch, J. (1988). *Vygotski y la formación social de la mente*. Madrid: Paidós.
- Zanella, A. V. (1999). Aprendendo a tecer a renda que o tece: Apropriação da atividade e constituição do sujeito na perspectiva histórico-cultural. *Revista de Ciências Humanas*, edição especial temática, 145-158.

Recebido: 14.10.2003

Revisado: 16.12.2003

Aceito: 05.12.2003

Notas:

¹ Assim como o faz com vários outros termos, Vygotski utiliza indiscriminadamente as expressões “funções psicológicas superiores”, “funções superiores da conduta”, “processos mentais superiores”, para se referir à especificidade da atividade psicológica do ser humano. Não há, no entanto, qualquer aproximação com as teorias funcionalistas, pois “ao conceber o psiquismo como um conjunto de funções e estas como sendo de natureza cultural, não biológica, Vygotski se distancia tanto das teorias funcionalistas e estruturalistas quanto das concepções biologizantes e mecanicistas” (Pino, 2000, p. 69). Reconhecendo a imprecisão do termo e na tentativa de sermos mais fiéis ao pensamento do autor, utilizaremos no decorrer deste texto a expressão processos psicológicos superiores, mantendo outras expressões em caso de citações literais, como a que deu origem a esta nota de rodapé.

² A idéia da crise da psicologia já tem um século de existência, sendo tematizada por uma série de autores como Langué, Frank, Vygotski e, mais recentemente, por Figueiredo (1991). Em suma, trata-se do confronto entre matrizes idiocráticas e nomotéticas, ou seja, entre aquelas que enfatizam a dimensão subjetiva e aquelas que salientam os determinantes objetivos do comportamento humano.

³ Importante destacar que Vygotski (1996) analisou as contribuições de teóricos da Gestalt no início do século XX, que nada mais estavam propondo que a localização da Psicologia como uma ciência natural, à medida que a noção de estrutura aparece como um fenômeno que possui um caráter psicofísico. Nesse sentido, o psíquico e o físico fazem parte de um mesmo todo homogêneo e, por essa razão, a Gestalt se enquadraria numa classificação de psicologia materialista. Entretanto, a psicologia da Gestalt modificou-se consideravelmente, principalmente com o desenvolvimento da Gestalt Terapia que realiza a leitura desta proposta a partir dos pressupostos da fenomenologia.

⁴ “...esse conceito está constituído pelos processos de domínio dos meios externos do desenvolvimento cultural e do pensamento: o idioma, a escrita, o cálculo, o desenho; em segundo lugar, está constituído pelos processos de desenvolvimento das funções psíquicas superiores especiais, não limitadas nem determinadas de nenhuma forma precisa e que tem sido denominadas pela psicologia tradicional com os nomes de atenção voluntária, memória lógica, formação de conceitos, etc.” (Vygotski, 1987, p. 32).

⁵ O termo conversão (Molon, 1999) é bastante fiel aos pressupostos de Vygotski à medida que permite dar o sentido de um processo que acompanha a mudança de estado (inter para intrasubjetivo) e a mudança de sentido (eu-outro) para (eu-eu mesmo).

⁶ Sobre o processo de formação de sistemas cerebrais, consultar Alexis Leontiev, 1978.

Sobre os autores:

Adriano Henrique Nuernberg: Mestre em Psicologia pela UFSC, aluno do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas / Doutorado da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), professor da UNISUL. E-mail: adriano@cfh.ufsc.br.

Andréa Vieira Zanella: Doutora em Psicologia pela PUC/SP, professora do Curso de graduação em Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: andreavz@uol.com.br – Endereço para correspondência: Manoel Luís Duarte, 235 – Lagoa da Conceição – 88062-415 Florianópolis - SC.