

2015
JUL-JDEZ

N°

12

TECNOLOGIAS

revista digital de tecnologías cognitivas

EXPEDIENTE

TECCOGS – Revista Digital de Tecnologias Cognitivas, nº 12, Jul-Dez 2015, ISSN: 1984-3585

Programa de Pós-graduação em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (TIDD) | PUC-SP

Diretoria científica

Prof^a. Dr^a. Lucia Santaella
PUC-SP

Prof. Dr. Winfried Nöth
PUC-SP

Editor do número

Prof. Dr. Winfried Nöth
PUC-SP

Editora executiva

Prof^a. Dr^a. Marilene S. S. Garcia
pesquisadora de pós-doutorado TIDD | PUC-SP

Conselho editorial

Prof. Dr. Alex Primo
UFRGS

Prof. Dr. André Lemos
UFBA

Prof^a. Dr^a. Cláudia Giannetti

Prof^a. Dr^a. Diana Domingues
UnB FGA GAMA

Prof^a. Dr^a. Geane Alzamora
UFMG

Prof^a Dr^a Giselle Beiguelman
USP

Prof. Dr. João Teixeira
UFSCAR

Prof^a. Dr^a. Luiza Alonso
UnB

Prof^a. Dr^a. Maria Eunice Gonzales
UNESP-Marília

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Gudwin
UNICAMP

Prof. Dr. Sidarta Ribeiro
UFRN

Diagramação e publicação

on-line

Clayton Policarpo

Thiago Mittermayer

Revisão de texto e revisão de normatização

Grupo de pesquisa TransObjeto

Divulgação digital

Clayton Policarpo

Thiago Mittermayer

SUMÁRIO

EDITORIAL Winfried Nöth	5
ENTREVISTA	
Interview with Richard Grusin Entrevista com Richard Grusin Eduardo Felipe Weinhardt Pires	9
DOSSIÊ	
Obras fundamentais do realismo especulativo Lucia Santaella, Tarcísio Cardoso, Isabel Jungk, Eduardo Camargo e Clayton Policarpo	29
ARTIGOS	
Métodos para a investigação do real Isabel Jungk	37
O real na filosofia de Charles S. Peirce Juliana Rocha Franco e Priscila Monteiro Borges	66
Uma dose de pragmatismo para as epistemologias contemporâneas: Latour e o parlamento das coisas Gustavo Rick Amaral	92
O real na perspectiva latouriana Tarcísio Cardoso	119
A virada pragmática nas ciências cognitivas: mente em Peirce e afinidades com o enativismo Patrícia Fonseca Fanaya	138
O realismo especulativo de Quentin Meillassoux vs. a filosofia de Deleuze e Guattari Márcia Fusaro	154
Máquinas de percepção: Whitehead e o rompimento do dualismo sujeito-objeto Daniele Fernandes	172

RESENHAS

O universo complexo e outros ensaios de Jorge de Albuquerque Vieira
Por Alessandro Mancio de Camargo

184

**From realism to “realicism”: the metaphysics of
Charles Sanders Peirce** de Rosa Maria Perez-Teran Mayorga
Por Pedro Taam

188

Este número temático da revista TECCOGS apresenta resultados de trabalhos transdisciplinares de membros do grupo de pesquisa da PUC-SP [TransObjeto](#), sediado no TIDD, programa de estudos pós-graduados em *Tecnologias da Inteligência e Design*. O grupo é composto por pesquisadores que visam investigar as variadas correntes do recente movimento filosófico que, sob o nome de realismo especulativo, reúne uma série de autores, entre eles, Graham Harman, Levi Bryant, Ray Brassier, Ian Grant, Steven Shaviro etc que, dependendo das fontes filosóficas de que partem, apresentam versões e contribuições diferenciadas para o realismo. Essa investigação tem por propósito colocar em discussão essa nova forma de realismo em relação ao realismo, pautado no idealismo objetivo, de C. S. Peirce.

As pesquisas do grupo exploram tanto a vertente estritamente teórica quanto suas possíveis aplicações a fenômenos da cultura e da arte. A vertente teórica parte dos autores que são tomados como fontes primárias do realismo especulativo, tais como Heidegger, Whitehead, Badiou, Simondon, Latour e Meillassoux. Esses são autores que, para o realismo especulativo, escapam de um pensamento pós-estruturalista, fundamentado na linguagem, possibilitando, desse modo, o deslocamento para uma filosofia pautada no objeto.

A metodologia de pesquisa teórica segue roteiros definidos: antes do estudo de um autor contemporâneo do realismo especulativo, são pesquisadas as fontes de que esse autor parte. Trata-se de um método seguro para se cartografar os territórios do pensamento dessa nova forma de realismo, desenhando as diferenças entre esses pensamentos e, sobretudo, as semelhanças que permitem alocá-los sob um mesmo guarda-chuva.

¹ Winfried Nöth é professor da Pós-Graduação de Tecnologias da Inteligência e Design Digital da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: wnoth@pucsp.br.

Sob o ponto de vista da contemporaneidade tecnológica, possíveis aplicações, que resultam dessa nova ontologia do objeto podem ser vislumbradas: uma visão imanente dos objetos técnicos, as redes e os coletivos sociotécnicos, os objetos e ambientes sencientes a partir da computação ubíqua e a internet das coisas.

Os trabalhos aqui reunidos exploram o conceito do real, questão fundamental do realismo especulativo, tanto do ponto de vista do realismo especulativo do século 21 como do ponto de vista estruturalista e construtivista do século 20, em comparação com as ideias inovadoras da semiótica pragmaticista de Charles S. Peirce, na transição do século 19 para o século 20.

Em “Métodos para a investigação do Real” e “O real na filosofia de C. S. Peirce”, Isabel Jungk, Juliana Rocha Franco e Priscila Monteiro Borges apresentam a concepção peirciana do real e defendem a tese de que o realismo peirciano se opõe ao pensamento filosófico *mainstream* do século XX, mas se enquadra surpreendentemente bem no *mainstream* especulativo-realista do século XXI.

Tarcísio Cardoso e Gustavo Rick Amaral têm o seu foco na obra de Bruno Latour. O primeiro coloca em questão a noção de realidade encontrada na obra de Bruno Latour e o segundo, assumindo uma posição ainda mais crítica, recomenda uma dose de pragmatismo como um completo necessário para a fundamentação epistemológico da obra do autor do *Parlamento das Coisas*.

As afinidades entre as ideias de Peirce e as ciências cognitivas contemporâneas são o tema das contribuições de Patrícia Fonseca Fanaya. Seus trabalhos focalizam tanto as ideias inovadoras do real, bastante negligenciadas pelos realistas especulativos, como as afinidades entre a teoria peirciana de uma mente que não se restringe a cérebros humanos, mas se estende para os produtos dela, na forma de mensagens, livros bibliotecas e hoje na internet das ideias e das coisas.

Márcia Fusaro e Daniele Fernandes introduzem, no horizonte deste número da TECCOGS, um pensador inglês parcialmente contemporâneo de Peirce, Alfred North Whitehead, e dois pensadores da filosofia francesa dos nossos tempos desde a segunda metade do século XX, Gilles Deleuze e Félix Guattari. Essas duas contribuições nos convencem mais uma vez a estender as perspectivas aqui oferecidas para as questões das ideias contemporâneas, atualíssimas.

Em suma, este número apresenta um panorama inicial ao leitor interessado em se atualizar sobre esse movimento filosófico que está repercutindo nos ambientes intelectuais, culturais e artísticos em várias partes do mundo.



entrevista

Interview with Richard Grusin

Eduardo Felipe Weinhardt Pires¹

Abstract: Author of *Remediation: Understanding New Media* (with Jay David Bolter, 1999), Richard Grusin, under the impact of the 9/11 attack against the Twin Towers in New York, went on to develop his innovative media theoretic ideas under the title of *Premediation: Affect and Mediality After 9/11* in 2010. Grusin was Director of the Center for 21st Century Studies at the University of Wisconsin-Milwaukee from 2010 to 2015, where he organized a path breaking conference on *The Nonhuman Turn*, assembling diverse perspectives against the anthropocentrism of the history of ideas in the Western hemisphere. More recently, Grusin proposed the notion of “radical mediation” as a new approach to the media and the processes of mediation. This new perspective, presented in an article published of the journal **Critical Inquiry**, is the main topic of this interview. Grusin expounded his ideas on radical mediation for the first time at the international conference *The Secret Life of Objects* 2015 in São Paulo. Grusin’s point of departure is William James’s concept of “radical empiricism”.

1. Eduardo Weinhardt: In the article “Radical Mediation” (2015) you wrote, “for radical mediation, all bodies (whether human or nonhuman) are fundamentally media, and life itself is a form of mediation” (p. 132).

¹ Researcher at São Paulo Catholic University (PUC-SP)/ “TransObjeto” Research Group.

Entrevista com Richard Grusin²

Eduardo Felipe Weinhardt Pires³

Resumo: Autor de *Remediation: Understanding New Media* (em parceria com Jay David Bolter, 1999) e *Premediation: Affect and Mediality After 9/11* (2010), Richard Grusin tem-se aproximado ao crescente debate sobre novas concepções ontológicas e epistemológicas que vêm espalhando-se por diferentes áreas do conhecimento. Em 2012, organizou uma conferência chamada *The Nonhuman Turn*, trazendo para o debate diferentes perspectivas que negavam o antropocentrismo da tradição filosófica e científica do ocidente. Recentemente, Grusin propôs a noção de uma “mediação radical” para um novo entendimento dos processos de mediação. A ideia de mediação radical, apresentada pela primeira vez no II Simpósio Internacional “A Vida Secreta dos Objetos” em São Paulo, 2015, é o tema principal desta entrevista concedida por e-mail em junho de 2016.

1. Eduardo Weinhardt: No artigo “Radical Mediation” (2015), você escreveu que “para a mediação radical, todos os corpos (humanos ou não humanos) são fundamentalmente mídias, e toda a vida é ela mesma uma forma de mediação” (p. 132).

² Tradução de Eduardo Weinhardt e Winfried Nöth.

³ Mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade de São Paulo, integrante do grupo de estudos TransObjeto. Contato: eduardowp@gmail.com.

Both notions of “media” and “mediation” are reminiscent of those applied in the field of communication studies, but your understanding of the terms goes well beyond that, acquiring a more ontological perspective. How do you define “media”, “mediation”, and “mediatisation” more precisely?

Richard Grusin: “Mediatization” refers to the historical process by which media have come increasingly to influence human (and nonhuman) life (and nonlife). It is a way to name and therefore to be able to study the proliferation of technical and social media forms and practices in the 20th and 21st centuries. In many ways, mediatization describes part of what Bolter and I meant to capture with the term “remediation,” particularly the way in which all media remediate prior media forms.

“Media” and “mediation” do, as you say, have conventional meanings in communication and media studies, which often understand media and mediation as coming between or representing preformed actants or entities.

Ambas as noções de “mídia” e “mediação” remetem primeiramente à área dos estudos em comunicação, mas o seu entendimento desses termos vai bastante além, adquirindo uma perspectiva mais ontológica. Nesse sentido, como você definiria mídia, mediação e midiatização?

Richard Grusin: “Midiatização” refere-se ao processo histórico pelo qual a mídia passou a influenciar, cada vez mais, a vida (e não vida) humana (e não humana). É uma maneira de nomear e poder, assim, estudar a proliferação de novos formatos e práticas midiáticas, técnicas e sociais, nos séculos XX e XXI. Em diversos aspectos, a midiatização descreve uma parte do que Bolter e eu queríamos designar com o termo “remediação”, especialmente com relação à maneira como todas as mídias remediaram formas midiáticas anteriores.

“Mídia” e “mediação”, como você apontou, têm significados convencionais na área de estudos de comunicação e mídia, em que costumeiramente se entendem mídia e mediação como algo que está entre, ou representando, actantes ou entidades pré-formadas.

But I am trying to see mediation as generative and regenerative of media forms, of human and nonhuman life and nonlife. “Mediation”, of course, has other meanings as well, which Raymond Williams has detailed well, and as I discuss in “Radical Mediation”.

2. EW: The very notion of “object” is being revised in your text on radical mediation in a way that your ontological perspective appears essentially different, not only from most of Western Philosophy but also from the more recent philosophical movement of Speculative Realism. Whereas Harman (2007), for example, defends the idea that objects cannot touch directly, you are proposing, as far as I understood, that objects can only exist when they are being touched and are touching others. Is this assumption right?

RG: In a word, yes. But I find the idea of touching to be a bit unidirectional and abstracted, as I sometimes do the idea of “object.” Mediation entails much more than touching.

Eu, no entanto, estou tentando entender mediação como um gerador e regenerador de formas de mídia, de vida e não vida humana e não humana. Mediação, é claro, tem outros significados, detalhados por Raymond Williams e discutidos por mim em “Radical Mediation”.

2. EW: A noção de “objeto” é reelaborada nesse seu texto sobre a “mediação radical”. Nesse sentido, a sua perspectiva ontológica parece ser essencialmente diferente, não apenas da tradição histórica da filosofia ocidental, mas também dos filósofos identificados com o recente movimento do Realismo Especulativo. Se Harman (2007) defende, por exemplo, que nenhum objeto pode ser completamente tocado, você me parece estar propondo que os objetos só podem existir quando tocados, e quando estão tocando outros. Estou certo?

RG: Em uma palavra: sim. Mas eu acho a ideia de “tocar” um pouco unidirecional e abstrata, assim como, às vezes, a ideia de objeto também é. Mediação acarreta muito mais que tocar.

It entails remediation, transformation, modulation, and so forth. I would restate your question to say that objects are always being mediated and can only exist when they are remediating and being remediated. Objects are media and mediations both; they are always mediating.

3. EW: Coming back to you notion of “object”, you argue that

Mediation does not stand between a pre-existent subject and object, or prevent immediate experience or relations, but rather transduces or generates immediate experiences and relations. Not only is mediation immediate, but it is also individuating in Simondon’s sense, operating through a process of becoming to generate individual subjects and objects through what James might have meant to understand as experienced relations, subjects and objects which are themselves remediations (GRUSIN, 2015, p. 138).

Under these premises, how do you define “thing” or “object”? If it is pure mediation itself, what is it that defines and limits it? What is its smallest fraction that still corresponds to one and the same thing?

Acarreta remediação, transformação, modulação e assim por diante. Eu reformularia sua questão para dizer que objetos estão sempre sendo mediados e só podem existir quando estão “remediando” e sendo “remediados”. Objetos são mídia e mediação, eles estão sempre “mediando”.

3. EW: Ainda tratando sobre o entendimento de “objeto”, no mesmo artigo você argumenta que:

A mediação não se dá entre um sujeito e um objeto pré-existentes, nem evita uma experiência ou relações imediatas, ao contrário, ela transduz ou gera experiências e relações imediatas. Não apenas a mediação é imediata, mas também relacionada à individuação, no sentido usado por Simondon, operando por um processo de transformar-se em algo para gerar sujeitos e objetos individuais, através do que James talvez tenha entendido como relações “experienciadas”, sujeitos e objetos que são eles mesmos remediações (GRUSIN, 2015, p. 138).

Nessa perspectiva, como você definiria uma “coisa” ou um “objeto”? Se ele é pura mediação, o que o define e o limita? Qual é sua menor parcela a que ainda corresponde uma coisa específica?

Is it possible to differentiate between object, action, event, and interaction?

RG: I would not follow Harman in defining objects as ontological starting points. Every object is something like what Jane Bennett calls, following Deleuze and others, an assemblage, made up of, as well as making up, other objects/assemblages/mediations.

“Objects” are not fixed, but are always in a process of change or transformation, over vastly varying temporal and spatial scales. While of course we can talk in an everyday way about objects — “you are the object of my gaze,” or “there are a variety of objects in that toolkit” — the term is freighted with the epistemological weight of the opposition between knowing/perceiving/acting subject and known/perceived/acted upon object.

Similarly, we regularly distinguish in colloquial discourse among “actions” or “events” or “interactions.” Unlike “objects,” however, these terms tend to assume heterogeneity, multiplicity, movement, and temporality in a way that objects don’t.

Nesse sentido, é possível diferenciar objeto, ação, evento e interação?

RG: Eu não seguiria Harman ao definir objetos como pontos de partida ontológicas. Todo objeto é algo similar àquilo que Jane Bennett denomina, seguindo Deleuze e outros, uma *assemblage*, feita de, ao mesmo tempo que faz, outros objetos / *assemblages* / mediações. “Objetos” não são fixos, mas estão sempre em processo de mudança ou transformação entre vastas variações de escala temporal e espacial. Enquanto, claramente, podemos falar de uma maneira cotidiana sobre objetos – “você é o objeto do meu olhar” ou “há uma variedade de objetos nessa caixa de ferramentas” – o termo carrega o peso epistemológico da oposição entre o sujeito que conhece/percebe/atua e o objeto conhecido / percebido / atuado.

Da mesma maneira, nós regularmente distinguimos, no discurso coloquial, ações, eventos e interações. Diferente de “objetos”, no entanto, esses termos tendem a incluir a heterogeneidade, a multiplicidade, o movimento e a temporalidade de uma maneira que objetos não fazem.

So in that sense I find them more congenial terms. While of course they can be differentiated, such differentiations are not in any sense fixed or unchanging.

Finally, in regard to your notion of “pure mediation,” I would deny that mediation could ever be pure; it is always impure, hybrid, mixed. Similarly, I would not want to think of the idea of “parcels” as if they were fixed substances or essences or as if they corresponded to particular “things”.

4. EW: If Radical Mediation is immediate and related to the process of individuation, is there no notion of substance or essence in your perspective?

RG: Not in the philosophical or metaphysical sense of something unchanging. It is important to think about time as well as space, of movement rather than fixity. I am more sympathetic with process-oriented philosophers like Emerson, Peirce, William James, Whitehead, Deleuze, or Massumi than with philosophers of essence or substance.

Então, nesse sentido, eu acho estas expressões mais agradáveis. Enquanto, é claro, elas podem ser diferenciadas, tais diferenciações não são de maneira alguma fixas ou imutáveis.

Finalmente, sobre a noção de mediação pura, eu negaria que ela poderá e jamais poderia ser pura. É sempre impura, híbrida, misturada. Da mesma maneira, não gostaria de pensar na ideia de “parcelas” como se elas fossem substâncias fixas ou essências, ou que elas correspondem a “coisas” específicas.

4. EW: Nesse sentido, não há qualquer noção de substância ou essência na sua perspectiva?

RG: Não no sentido filosófico ou metafísico de algo imutável. É importante pensar sobre o tempo assim como sobre o espaço, sobre o movimento mais do que sobre a constância. Sou mais próximo aos filósofos orientados ao processo, como Emerson, Peirce, William James, Whitehead, Deleuze ou Massumi, que aos filósofos da essência ou substância.

5. EW: The notion of flat ontology has been widely adopted by some of the most representative authors of Speculative Realism. Is it possible to understand radical mediation also as a possible perspective for a flat ontology?

RG: I'm not proposing a flat ontology *per se*, although I am sympathetic with the claim that there are not two distinct kinds of **ontos** or beings in the world. But I'm not happy with the rhetorical and affective aspects of the term "flat ontology," because the idea of flatness suggests, well to be literal, a two-dimensionality, an ironing out of differences. I don't think this is what is intended by the term, but language matters. The idea of flat ontology is often resisted, I think, because of these implications. Radical mediation is all about difference (as well as repetition).

5. EW: A noção de ontologia plana ou achatada tem sido amplamente adotada por alguns dos principais autores identificados com o Realismo Especulativo, inclusive por Harman, sobre quem já falamos. É possível entender a mediação radical também como uma perspectiva possível para uma ontologia achatada?

RG: Eu não estou propondo uma ontologia achatada *per se*, embora me identifique com a afirmação de que não há dois tipos distintos de **ontos** ou seres no mundo. Mas tampouco estou contente com os aspectos retóricos e efetivos do termo "ontologia achatada". A ideia de achatamento sugere, sendo literal, uma bidimensionalidade, uma eliminação das diferenças. Eu não acredito que isso seja o que se pretende com o termo, mas a linguagem importa. A ideia de uma ontologia plana é frequentemente rechaçada, acredito eu, por conta dessas implicações. A mediação radical trata, sobretudo, das diferenças (assim como da repetição).

6. EW: In your article in the *Critical Inquiry*, you wrote, “radical mediation does not take mediation as a unifying or totalizing epistemological concept that holds together disparate and heterogeneous practices, events, and entities” (2015, p. 145). Now, though radical mediation is not essentially an epistemological concept, is it possible to think of an epistemological structure based on it? What tools and methods could it adopt?

RG: Your quotation stops before the article’s next sentence, which balances the one you quote: “Nor does it maintain ontologically that there are only disparate and heterogeneous objects and things that do not relate to each other”. The point here is to reiterate what William James said about “radical empiricism,” which he opposed both to totalizing rationalisms and disjointed empiricisms.

6. EW: Em artigo publicado no periódico *Critical Inquiry*, você escreveu que a “mediação radical não assume a mediação como um conceito epistemológico unificante ou totalizante, que reúne práticas discrepantes e heterogêneas, eventos e entidades” (2015, p. 145). Nesse sentido, embora a mediação radical não seja essencialmente um conceito epistemológico, é possível pensar uma estrutura epistemológica baseada nela? Quais ferramentas e métodos ela poderia adotar?

RG: Sua citação termina antes da próxima sentença do artigo, que contrabalança esta que você selecionou: “Nem ela sustenta ontologicamente que somente existem objetos e coisas diferentes e heterogêneas que não se relacionam uma com as outras”. O ponto aqui é reiterar o que William James falou sobre “empirismo radical”, que ele opôs tanto aos racionalismos totalizantes quanto aos empirismos desarticulados.

But in the next sentence, “Rather, radical mediation takes everything as a form of mediation,” I do suggest how radical mediation might be pursued methodologically, by investigating any objects or events as mediations/translations of prior objects or events. Epistemologically or methodologically this is not a form of unification or totalization but rather a dogged insistence on difference as well as on repetition, at multiple and diverse temporal and spatial scales. Methodologically radical mediation refuses either to reduce objects or events to their constituent parts or to subsume them into totalizing forms of explanation.

7. EW: The ontological structure you are proposing is somehow reminiscent of Latour’s writings. In which sense is it different from the Actor-Network Theory proposed by Latour and Callon?

RG: Latour has been an important figure for the development of my thinking about mediation.

Na frase seguinte do texto, no entanto – “ao invés, a mediação radical entende tudo como uma forma de mediação –, eu realmente aponto como a mediação radical pode ser buscada metodologicamente, investigando quaisquer objetos ou eventos como mediações/traduições de objetos ou eventos anteriores. Epistemologicamente ou metodologicamente, esta não é uma forma unificadora ou totalizadora, ao invés disso, é uma obstinada insistência sobre a diferença, assim como sobre a repetição, em múltiplas e diversas escalas espaciais e temporais. Metodologicamente, a mediação radical recusa-se a reduzir objetos ou eventos as suas partes constituintes ou agrupá-los em formas totalizantes de explicação.

7. EW: Em certo sentido, o entendimento de mediação radical faz lembrar os escritos de Latour. Em quais aspectos o seu conceito é diferente da Teoria Ator Rede de Latour e Callon?

RG: Latour tem sido uma figura importante para o desenvolvimento do meu pensamento sobre mediação.

Beginning in the late 1980s when I first read *Science in Action*, his work has helped me to think through and ultimately reject the dualism and representationalism which I had been engaged in deconstructing since my graduate school years in Berkeley beginning in 1976.

In particular his ideas of translation and technical mediation have been and remain crucial for my thinking of mediation as transformative and active. Early on I was enamored of the idea of actor-networks, but I now think that the network model is limited, especially insofar as it seemed to emerge from (or at the very same time as) the idea of networked computing. I am less interested in identifying or cataloging actants or in tracing or visualizing networks than in traditional actor-network theory—although there is much excellent work that has done just that. Nor am I interested in system-building, something Latour has always had a penchant for.

Começando no fim dos anos 1980, quando li pela primeira vez **Ciência em Ação**, seu trabalho tem me ajudado a pensar sobre e, em última análise, a rejeitar o dualismo e o representacionismo, o qual tenho estado engajado em desconstruir desde minha pós-graduação em Berkeley, começando em 1976.

As ideias dele de tradução e mediação técnica, em particular, foram e seguem sendo cruciais para meu pensamento sobre a mediação como algo transformador e ativo. No início eu estava encantado com a ideia de redes de atores, mas agora eu acredito que o modelo de rede é limitado, especialmente na medida em que parecia emergir das (ou exatamente, ao mesmo tempo em que) redes computadorizadas. Estou menos interessado em identificar e catalogar actantes, traçar ou visualizar redes, que na teoria ator rede tradicional – embora haja excelentes trabalhos que tenham feito justamente isso. Nem estou interessado na construção de um sistema, algo que Latour sempre se mostrou propenso a fazer.

But insofar as actor-network theory assumes a heterogeneous ontology in which any and all kinds of things can be actants and can make up networks, I am sympathetic with it. One aspect of this theory that I find particularly helpful is the idea of “centres of calculation” that Latour develops in *Science in Action* and in his important essay “Drawing Things Together,” precisely because it is an interesting way to think about the multiple scales of radical mediation, calculation as a scaling up or scaling down, to speak somewhat imprecisely. This notion is crucial to understand the operations of data, big and small, at the present moment, operations which I am beginning to think about in terms of the concept of “datamediation”.

8. EW: Remediation, premediation and hypermediacy are concepts to which you have dedicated a great part of your writings in the field of media studies. You also use them in the texts on radical mediation, but there your concept refers to a wider set of events.

No entanto, na medida em que a TAR assume a ontologia heterogênea na qual qualquer e todo tipo de coisa pode ser um actante, e pode formar redes, eu me identifico com ela. Um aspecto dessa teoria que me parece particularmente útil é a ideia de “centros de cálculo”, que Latour desenvolve em *Ciência em Ação* e em seu importante ensaio *Drawing Things Together*, justamente porque é uma maneira interessante de pensar a respeito das múltiplas escalas da mediação radical, considerando o cálculo tanto como crescimento quanto diminuição de escala, para falar de uma maneira um tanto imprecisa. Esta noção é crucial para entender as operações envolvendo dados, de qualquer volume, no momento presente. Operações sobre as quais estou começando a pensar em termos do conceito de “data-mediação”.

8. EW: Remediação, premediação e hipermediação são conceitos aos quais você dedicou boa parte de sua pesquisa na área dos estudos de mídia e eles permanecem presentes nos textos sobre mediação radical, mas agora fazendo referência a um leque maior de eventos.

What roles do these concepts play in this new sense? How have your earlier studies brought you to the notion of radical mediation?

RG: I think I address this in the “Radical Mediation” essay. But to restate, I would say that on the one hand, these concepts are all aspects of the notion of radical mediation. They are all concerned with the reality and immediacy of mediation, with their affectivity and agency. But especially in **Remediation**, and continuing to a much lesser extent in **Premediation**, these concepts have also addressed logics of mediation that are closer to the idea of representation. This is especially true of the formal aspects of immediacy and hypermediacy (as transparency and opacity) although in both cases mediation as representation is never separable from mediation as translation or transformation or affectivity.

Quais papéis eles desempenham nesse novo conceito? Como seus trabalhos anteriores ajudaram a chegar à noção de mediação radical?

RG: Acredito que trato desse tema no ensaio “Radical Mediation”, mas para reafirmar, eu diria que estes conceitos são todos aspectos da noção de mediação radical. Eles estão todos relacionados à realidade e ao caráter imediato da mediação, com sua efetividade e agenciamento. Mas, especialmente no livro **Remediation** (BOLTER e GRUSIN, 2000), e continuando com menos premência em **Premediation** (GRUSIN, 2010), estes conceitos também trataram da lógica da mediação que está mais próxima à ideia de representação. Isso é especialmente verdadeiro nos aspectos formais da característica imediata [*immediacy*] e da hipermediação [*hypermediacy*] (como transparência e opacidade), embora em ambos os casos a mediação como representação nunca é separável da mediação como tradução, transformação ou efetividade.

My thinking about mediation continues to change, as is only appropriate from such a dynamic, transformative concept. To think about mediation as radical, as I am now trying to do, is not to eliminate thinking about mediation in the more traditional sense in which it has been used in Western thought, and in which it continues to be used. Rather it is to try to identify how mediation works differently from these more traditional understandings, especially in conventional media and mediations that are understood to operate as intermediaries or as representations.

9. EW: In an article entitled “The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism” (2013), Alexander Galloway points out some aspects regarding the flat ontology of Speculative Realism. As he sees it, this ontology might have risky endings:

Meu pensamento sobre mediação continua mudando, como seria apropriado considerando que se trata de conceito tão dinâmico e relativo à transformação. Pensar sobre a mediação como radical, como estou agora tentando fazer, não se trata de eliminar o pensamento sobre a mediação no sentido mais tradicional do termo, o qual tem sido e segue sendo utilizado no pensamento ocidental. Ao invés disso, trata-se de identificar como a mediação funciona de maneiras diferentes destes entendimentos mais tradicionais, especialmente nas mídias e mediações tradicionais mediações, que são entendidas como operadores intermediários ou representações.

9. EW: Em um artigo intitulado “The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism” [A Pobreza da Filosofia: Realismo e o Pós-fordismo] (2013), Alexander Galloway aponta alguns aspectos relacionados ao Realismo Especulativo que, na perspectiva dele, podem ter fins/resultados perigosos:

With the new speculative realism, and perhaps also in a different way with Harman's object-oriented philosophy, one risks switching from a system of subjective essentialism (patriarchy, logocentrism, ideological apparatuses) to a system of "objective" essentialism (an unmediated real, infinity, being as mathematics, the absolute, the bubbling of chaos) (ibid., p. 356).

Com o novo Realismo Especulativo, e talvez também, de uma maneira diferente, com a filosofia orientada a objetos de Harman, corre-se o risco de trocar um sistema de essencialismo subjetivista (patriarcado, logocentrismo, aparatos ideológicos) por um sistema de essencialismo "objetivo" (um real não-mediado, infinito, sendo como a matemática, o absoluto, o borbulhar do caos) (ibid., p. 356).

What do you think about Galloway's criticism and the critique others concerning Speculative Realism? Do you think similar criticism might also be addressed against the ontological and epistemological perspectives of Radical Mediation?

RG: Galloway's piece participates in an ongoing (although for now mostly quiescent) quarrel between Speculative Realism and (call it) Marxism, which came to a head, as far as I can tell, at the day-long OOOIII conference in Manhattan, sponsored by The New School on September 14, 2011.

O que você pensa da crítica desenvolvida por Galloway e outros com relação ao Realismo Especulativo? Você acredita que críticas similares podem surgir com relação a uma perspectiva ontológica e epistemológica da Mediação Radical?

RG: O texto de Galloway integra uma disputa ainda em andamento – embora menos eloquente hoje em dia – entre o Realismo Especulativo e o (pode-se chamar) Marxismo, que veio à tona, até onde posso dizer, em uma conferência sobre Ontologia Orientada a Objetos em Manhattan, promovida pela *The New School* no dia 14 de setembro de 2011.

In this piece, Galloway criticizes OOO and Speculative Realism for separating ontology from politics, arguing that ontology can never be separated from politics, but is always political. Furthermore, he says that the ontology of OOO is neoliberalism, or at the very least homologous with neoliberalism. He bases this claim upon a parallel between object-oriented programming and object-oriented philosophy. But elsewhere this critique is made on other grounds as well. Sometimes, the focus on objects is likened to the focus on commodification, as a kind of philosophical commodity fetishism in which the world, the real, is reduced to a collection of objects or commodities for philosophical exchange. At other times, and more strongly, the flattening of ontology, the placing of every kind of object on the same ontological level, is likened to neoliberalism's reduction of all value to economic value, its flattening of value to economic value, so that everything can be calculated in the same way, the same register, suggesting a kind of false equivalence.

I have sympathies with both camps.

Em seu texto, Galloway critica a OOO [Ontologia Orientada a Objetos] e o Realismo Especulativo por separarem a ontologia da política, argumentando que uma ontologia nunca pode ser separada da política, pelo contrario, é sempre política. Ele ainda afirma que a OOO é neoliberal, ou, pelo menos, homologa o neoliberalismo. Ele baseia seu argumento em um paralelo com a programação orientada a objetos. Em outros momentos, no entanto, essa crítica é feita com outras bases também. Às vezes, o foco nos objetos é relacionado à commodificação, como um tipo de mercadoria filosófica fetichista na qual o mundo, o real, é reduzido a uma coleção de objetos ou mercadorias para permutas filosóficas. Em outras ocasiões, e de maneira mais intensa, o achatamento da ontologia – a colocação de qualquer tipo de objeto no mesmo nível ontológico – é ligado à redução neoliberal de todo valor ao valor econômico, de maneira que tudo possa ser calculado da mesma forma, com o mesmo registro, insinuando um tipo de equivalência falsa.

Simpatizo com ambos os lados dessa contenda.

I admire and endorse the renewed attention to the nonhuman that OOO/SR advocates and often participates in. I admire as well their refusal to reduce the material world, the real, to cultural, ideological, or political concepts or categories, and their proclamation that ideas or fictions or imaginations are as real as animate or inanimate objects. I do not share their claim, however, that they are doing something fundamentally new or different, as much of this ground has been covered by Latour and actor-network theory or, as Rebekah Sheldon and others have begun to point out, by feminist new materialism.

With Galloway, on the other hand, I am committed to a critique of the current capitalist or post-capitalist economic and political formation that goes under the name of “neoliberalism”.

Admiro e apoio a atenção renovada ao não humano que a OOO e o Realismo Especulativo defendem e costumo apoiar esse ponto de vista. Admiro também a recusa de reduzir o mundo material, o real, a conceitos ou categorias culturais, ideológicas ou políticas, assim como a proclamação que ideias, ficções ou imaginações são tão reais quanto são os objetos animados ou inanimados. Não compartilho o ponto de vista, no entanto, de que esses filósofos estejam fazendo algo fundamentalmente novo ou diferente, uma vez que muito desse terreno já foi coberto por Latour e pela Teoria do Ator Rede ou – como Rebekah Sheldon e outros começaram a levantar - pelo novo materialismo feminista.

Com Galloway, por outro lado, estou comprometido com a crítica ao capitalismo contemporâneo, ou com a formação econômica e política do pós-capitalismo, que segue debaixo do nome “neoliberalismo”.

As well as to their insistence that cultural categories and practices concerning, most notably, race, class, and sexuality have significant material and practical impacts not just on what people think or believe, or in the arena of imagination or representation, but on the distribution of resources and the arrangement of human and nonhuman objects within the world.

But I agree when the speculative realists resist the claim that there is a necessary connection between ontology and politics, a connection that Galloway and others identify in the case of OOO with neoliberal ideology, which reduces all value to economic value. One could just as easily argue that the flattening of ontology is sympathetic with a radical communist or socialist politics of egalitarianism in which nobody should be entitled to more of the products of our collective labor/economy or to more power or authority than anyone else. But my point is not to identify a particular politics with a particular ontological position but to maintain that there is no necessary connection between a particular account of ontology and a particular political commitment or position.

Assim como estou de acordo com sua insistência que categorias culturais relacionadas – mais notadamente – à raça, classe e sexualidade têm impactos materiais e práticos não apenas no que as pessoas pensam ou acreditam, ou na arena da imaginação e representação, mas na distribuição de recursos e arranjos do humano e de objetos não humanos no mundo.

Concordo, no entanto, quando os realistas especulativos resistem à afirmação de que há uma conexão obrigatória entre ontologia e política, uma conexão que Galloway e outros identificam no caso da OOO com a ideologia neoliberal. Poder-se-ia facilmente traçar um paralelo entre o achatamento da ontologia com políticas comunistas radicais ou socialistas de igualitarismo, segundo as quais ninguém deveria ter o direito a mais produtos do nosso trabalho/economia coletivo, mais poder ou autoridade que qualquer outro. Mas minha questão não é identificar uma política particular com uma posição ontológica específica, mas sim manter que não há relação obrigatória entre uma consideração ontológica particular e um comprometimento ou posição política.

From the perspective of radical mediation, I am not interested in taking one side of the debate against the other but rather in arguing that, despite their fierce and sometimes personalized disagreements, both sides share a commitment to the fundamental logical opposition between ontology and politics, which only repeats or renews the longer philosophical disagreement between realism and idealism or empiricism and rationalism that, following William James, I discuss in my radical mediation essay. The debate between materialism and idealism has taken various forms historically: empiricism vs. rationalism; sensationalism vs. transcendentalism, nominalism vs. universalism. This latest version of the debate, I would argue (although both sides would most likely refuse this description) appears as a conflict or disagreement between defenders of object-oriented ontology like Harman and its Marxian critics like Galloway.

Da perspectiva da mediação radical, não estou interessado em me posicionar em um ou outro lado do debate, mas sim argumentar que, apesar dos desentendimentos intensos – e por vezes pessoais –, ambos os lados compartilham um comprometimento com a oposição lógica entre ontologia e política, que apenas repete ou renova a longa desavença entre realismo e idealismo ou empirismo e racionalismo. Esse ponto, seguindo William James, levanto no artigo sobre a mediação radical. O debate entre materialismo e idealismo já tomou várias formas historicamente: empirismo versus racionalismo, sensacionalismo versus transcendentalismo, nominalismo versus universalismo. Esta última versão dessa disputa, eu diria (embora ambos os lados provavelmente recusassem essa descrição), aparece como um conflito ou desentendimento entre os defensores da ontologia orientada a objetos, como Harman, e seus críticos marxistas, como Galloway.

Following James, radical mediation would put both positions aside in favor of an understanding of mediation that, like James's radical empiricism, refuses both the idea of objects without relations or relations without objects, of a world made up of things or a world in which things are imperfect and dependent manifestations of universals like spirit or logos or capital.

Seguindo James, a mediação radical colocaria ambas as posições lado a lado a favor de um entendimento da mediação que, como o empirismo radical de James, recusa ambas as ideias de um objeto sem relações ou de relações sem objetos, de um mundo feito de coisas ou de um mundo no qual as coisas são imperfeitas e dependentes de manifestações universais como o espírito, o logos ou o capital.



dossier

Obras fundamentais do realismo especulativo

Lucia Santaella, Tarcísio Cardoso, Isabel Jungk,
Eduardo Camargo e Clayton Policarpo¹

Apresentação

Por Lucia Santaella

Para os leitores interessados em penetrar no universo multifacetado da nova corrente filosófica, que tem chamado atenção em várias partes do mundo, sob o nome de Realismo Especulativo ou Ontologia Orientada a Objetos (OOO), este número da revista *Teccogs* escolheu para o seu dossiê o resumo descritivo de quatro obras que podem ser consideradas fundamentais para que se possa ter uma ideia das principais questões que são trabalhadas pelos autores atuantes nesse movimento. O movimento é tão aberto e heterogêneo que nem todos aqueles que estão engajados nas questões dessa nova ontologia e novo realismo são filósofos, o que também pode ser considerado como algo inédito: uma filosofia que não é feita estritamente por filósofos. Os resumos foram escritos por especialistas em cada um dos autores selecionados. Com isso, pretendemos abrir as portas para que o interesse em caminhar por essas searas seja despertado.

MEILLASSOUX, Quentin. **After finitude: an essay to the necessity of contingency**. London: Continuum, 2009.

Por Tarcísio Cardoso

O livro *After Finitude* (2009 [2006]), apresenta o pensamento original de Quentin Meillassoux, caracterizado fundamentalmente como uma forte oposição à filosofia que apelidou de “correlacionismo”, nome dado pelo próprio autor para uma abordagem epistemológico-ontológica caracterizada por uma insuficiência em lidar com as questões mais atuais com que a filosofia cada vez mais se depara. As ideias do correlacionismo têm sua gênese em Kant e no giro copernicano proposto em sua *Crítica da Razão Pura*. Correlacionismo significa a impossibilidade de considerar aquilo

¹ Integrantes do grupo de pesquisa TransObjeto. Para mais informações acesse: <https://transobjeto.wordpress.com>.

que é pensado como algo separado do pensamento. Essa tendência se fortifica, sobretudo, na filosofia pós-kantiana. Envolto em um fundamento fenomenológico, pautado pela inseparabilidade entre mente e mundo, o correlacionismo, mesmo quando trata de se afastar do idealismo, não consegue fugir à finitude essencial que se encerra na discussão sobre a correlação (pensamento-ser), e sua inegável oposição à ideia de absoluto.

De maneira bastante ousada, Meillassoux busca uma via diferente para as questões de Kant e mesmo as de Hume sobre a relação entre necessidade e entendimento. Se, para Hume, nossa crença na necessidade baseia-se unicamente no hábito e nas experiências e não na razão, e se para Kant as leis são necessárias por causa da faticidade da representação, para Meillassoux, é a nossa própria crença na necessidade que deve ser revista. Isto porque pode não haver necessidade alguma, ou pode ser que a única necessidade seja a contingência (MEILLASSOUX, 2009 p. 76).

O autor abre a discussão apontando uma timidez da atitude correlacionista para com problemas que tangenciam o conhecimento científico, evidenciada pelo modo como Meillassoux aborda o problema da “ancestralidade”. Em seguida, o texto mergulha no cerne da reflexão kantiana sobre os dilemas da metafísica, ao explorar conceitos como o real, o ser e a correlação, apresentando o conflito entre contingência e faticidade, e situando grandes nomes da filosofia contemporânea no debate, para esclarecer como esse debate tem sido problemático do ponto de vista das conclusões acerca de um absoluto, cada vez mais retirado do escopo da filosofia e, na visão do autor, cada vez mais necessário para seus dilemas atuais.

Sobre o debate entre contingência e facticidade, Meillassoux apresenta uma ideia bastante inovadora: a conciliação entre ambos se dá na admissão da especulação, seu método para alcançar o absoluto, essencialmente caótico e contingente. A partir desse cenário, Meillassoux retoma a questão de Hume (qual a origem da crença na necessidade?) para o debate, adicionando uma visão matemática que busca no conceito de *transfinito* um aliado para revelar a diferença essencial entre contingência e acaso. Tal proposta tem o intuito de sustentar a ausência fundamental de contabilização do possível. Uma vez que estamos de posse de um conceito, é possível confrontar suas ideias com as consequências do correlacionismo, esclarecendo a incapacidade deste

último de lidar com o problema da ancestralidade, entendido agora como o problema da diacronia, ressaltando ainda a fraqueza da metafísica, do ceticismo e do transcendentalismo em questionar a ideia de necessidade.

HARMAN, Graham. **Tool being: Heidegger and the metaphysics of objects**. Chicago: Open Court, 2002.
Por Isabel Jungk

O Realismo Especulativo é sem dúvida o movimento filosófico que mais tem provocado o pensamento contemporâneo ao propor um retorno aos objetos. O livro *Tool Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, de Graham Harman, é um dos textos fundamentais para a compreensão de uma das principais propostas dessa nova forma de metafísica: a OOO ou Ontologia Orientada aos Objetos. O livro compõe-se de uma introdução, que apresenta uma síntese da proposta do autor, e mais três capítulos intitulados *The Tool and Its Reversal*, *Between Being and Time* e *Elements of an Object-Oriented Philosophy*, respectivamente. Harman desenvolve sua metafísica com base na análise, extraída de *Ser e Tempo*, do *Dasein* heideggeriano, ao qual ele não confere o *status* central de ser humano como o fazem outras interpretações da obra do filósofo alemão, evitando vieses antropocêntricos.

Harman faz uma leitura original e mesmo ousada dos conceitos de *disponibilidade à mão* (*Zuhandenheit, tool-being*) e *presença à mão* (*Vorhandenheit, broken tool*) que, para ele, dão origem a uma nova forma de ontologia, na qual todo ser pode ser compreendido como *tool-being* ou *ser-ferramental*, conceito que ele deriva de sua interpretação da metafísica heideggeriana. Harman considera que os conceitos de disponibilidade e presença à mão se constituem nas principais ideias da obra de Heidegger e não são aplicáveis apenas a ferramentas e equipamentos, uma vez que o *tool-system* é uma totalidade relacional, a totalidade conhecida como mundo. Esses modos se constituem como dois *modos de ser* entre os quais oscila qualquer entidade, ou ainda, uma oposição primária e real na qual dois modos se manifestam, num jogo de luz e sombra que, ao mesmo tempo em que revela alguns aspectos da realidade, fatalmente oculta outros.

Harman finaliza seu livro concluindo que ele ofereceu um *modelo de realidade* como *tool-being* e seu reverso, *broken-tool*, no qual o ser ferramental em si mesmo recua de toda consciência e de toda relação. Ele defende então que *tool-being* e *broken-tool* são duas entidades separadas e não duas facetas da mesma entidade, já que há uma inabilidade para se distinguir entre a realidade relacional de um lado, e o ser ferramental livre de toda relação. Harman entende que os seres ferramentais devem ser distinguidos entre seres em um sistema e seres em um vácuo, já que o ser ferramental genuíno escapa até do contato causal com outras entidades, que se dá sempre de maneira indireta em um sistema de referências. Dessa maneira, *ferramentas em um vácuo (tools in a vacuum)* é um conceito para o qual Heidegger poder ser considerado um precursor involuntário. Pode-se dizer que todo o pensamento de Harman toma em suas bases os conceitos acima brevemente descritos.

BRYANT, Levi. *Onto-Cartography: an ontology of machines and media*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

Por Eduardo Camargo

O mundo de Bryant é um mundo povoado exclusivamente por máquinas. Ele utiliza o termo “máquina” para denotar qualquer entidade existente. De árvores a automóveis, de pessoas a teorias filosóficas. Para ele, as máquinas são entidades envolvidas em operações de transformação iniciadas por algum tipo de entrada e resultando em vários tipos de saídas. Ele reconhece, no entanto, diferenças de poder entre os diversos tipos de máquinas e aponta para a necessidade de uma disciplina que chama de “mecanologia” cuja utilidade seria a de classificar esses diferentes tipos de máquinas de acordo com seus poderes, capacidades e funções.

Há máquinas incorpóreas como as equações matemáticas e as constituições nacionais, ou corpóreas como os animais e os planetas; há máquinas rígidas cujo resultado de processamento é determinístico como as equações matemáticas e o automóvel, ou máquinas plásticas capazes de apresentar variados resultados para suas operações como as árvores e os humanos. Além dessas, há também máquinas capazes de aprender como golfinhos e cães, máquinas direcionadas por objetivos como pessoas

e corporações, e aquelas que mudam de estado sem que haja uma intenção específica como uma pedra quando aquecida pelo sol.

A ontologia maquínica de Bryant é apresentada em seu livro *Onto-Cartography: an ontology of machines and media* (2014) que, em suas próprias palavras, é uma tentativa de defesa e renovação do materialismo através da oposição aos argumentos que o criticam como uma doutrina filosófica reducionista, bem como, através da oposição aos que apontam para a existência de algo imaterial no humano e na cultura. Sua onto-cartografia se sobrepõe a muitos temas e questões relativos à cartografia geográfica, mas difere desta pois, em vez de mapear o espaço geográfico, busca mapear as relações ou interações entre as máquinas ou entidades preocupando-se com questões relativas a como tais máquinas estruturam os movimentos e o vir-a-ser umas das outras.

Após definir que o universo é composto inteiramente por máquinas e propor uma ecologia midiática pós-humana, o pensamento de Bryant atravessa questões referentes a como as máquinas interagem entre si formando compostos de máquinas ou *assemblages*, e também como toda máquina enfrenta o problema da entropia ou potencial desintegração. Ele admite a hipótese de que existem diferentes mundos, cada um deles imerso numa ecologia maquínica própria e, neste ponto, investiga a relação entre expressão (reino do discurso) e conteúdo (reino das máquinas físicas) e como essas duas instâncias atuam em mundos específicos influenciando-se mutuamente. Ele também explora a questão tempo-espaço rejeitando a posição newtoniana de um espaço-*container* repleto de entidades movendo-se em todas as direções. No *framework* da onto-cartografia, o espaço tem uma concepção topológica formada por caminhos que, por sua vez, também são compostos por máquinas. Ao final, a obra de Bryant traça o esboço de um *framework* geo-filosófico para as questões políticas e sociais propondo questões sobre agenciamento e estrutura em *assemblages* sócio-culturais.

BOGOST, Ian. **Alien phenomenology, or what it's like to be a thing**. London: Minnesota Press, 2012.

Por Clayton Policarpo

O realismo especulativo é um movimento de base heterogênea, pois os autores que o integram partem de diferentes referências e perspectivas, trazendo em comum a necessidade de se superar o legado kantiano do correlacionismo e a busca por modelos alternativos de apreensão da realidade. Ian Bogost, designer de games e professor no Instituto de Tecnologia da Universidade da Geórgia, tem se destacado como um dos autores mais profícuos do recente movimento. Um dos seus méritos é sem dúvida a clareza com que trata conceitos caros a compreensão do realismo especulativo, ao tempo em que declara que a retórica filosófica é apenas um dos caminhos para a construção de conhecimento.

De acordo com Bogost, as motivações para as teorias que buscam superar o correlato sujeito e objeto não as livram de recair em modelos antropocêntricos. Questões ambientais, estudos em pós-humanismo se concentram em argumentos tais como a sobrevivência da espécie humana e formas de ampliar o seu potencial. O mesmo ocorre com as abordagens provindas do naturalismo e do relativismo social, que subjagam o mundo às necessidades do homem.

Em *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*, de 2012, Ian Bogost lança mão de uma abordagem interdisciplinar, que desestabiliza os fundamentos de compreensão da relação entre atores humanos e não-humanos, para propor uma nova fenomenologia. Tendemos a nos interessar por determinada coisa em virtude do círculo de relações em que esta se insere (seja este cultural, social, político etc.). Repensar essa posição exige de nós uma rejeição ao antropocentrismo. Como resultado da constatação do privilégio da percepção humana na análise dos objetos, a fenomenologia alienígena busca desvendar como as demais entidades percebem o mundo, e interagem entre si, independentes da intervenção humana.

Dividido em cinco partes, o livro propõe estratégias para explorar o modo como os objetos são apreendidos pelos demais e como estabelecem diálogos. No primeiro capítulo, são introduzidos os principais conceitos do realismo especulativo e Ontologia Orientada ao Objeto (OOO), cujo entendimento é bastante próximo ao do filósofo Graham Harman, em quem o autor busca uma base para desenvolver suas

ideias. Em uma analogia, Bogost define a fenomenologia alienígena como uma aplicação prática da Ontologia Orientada ao Objeto.

São apresentadas metodologias e estratégias para o uso da fenomenologia alienígena, no intuito de amplificar os ruídos produzidos pelos objetos ao invés de contê-los. As técnicas descritas dão título aos capítulos subsequentes: ontografia, metáfora e carpintaria. Na ontografia, são traçados métodos para explorar a relação entre objetos, quando o autor recorre a listas, prática identificada nos escritos de Bruno Latour. A metáfora é colocada como uma estratégia para a compreensão da percepção dos objetos, uma atividade especulativa para caracterizar a experiência alienígena. Se, por um lado, a escrita é limitada, e demasiadamente antropocêntrica para nos permitir sondar as verdadeiras profundezas dos objetos, a carpintaria emerge pautada por um estudo dos modelos de engajamento e produção de entidades diversas.

No capítulo final, Bogost descreve a “surpresa” como uma postura mediante às demais entidades no trabalho de especulação filosófica. Como uma refutação a práticas filosóficas que tendem a se fechar em um rigor ineficaz, o autor postula a capacidade de maravilhar-se como essencial nas abordagens especulativas e orientadas ao objeto. “O retorno ao realismo na metafísica é também um retorno à surpresa, surpresa aliviada da pretensão ou engano” (ibid., p. 133).

The background of the image is a light blue color with a complex, abstract pattern of overlapping, semi-transparent geometric shapes. These shapes, which include various polygons and lines, are rendered in a slightly darker shade of blue, creating a sense of depth and movement. The overall effect is that of a digital or architectural wireframe structure.

artigos

Métodos para a investigação do real

Isabel Jungk¹

Resumo: O artigo delinea o método de Peirce para a investigação da realidade. Em sua crítica ao cartesianismo, Peirce rejeita a hipótese de que pode haver modos de realidade fora do alcance da cognição humana. O estudo da realidade é um estudo dos signos da realidade, e o estudo dos signos possui três ramos, Gramática Especulativa, Lógica Crítica e Retórica Especulativa ou Metodêutica. Os dois últimos ramos concernem particularmente ao estudo da realidade uma vez que a Lógica Crítica estuda a forma como os signos podem “corresponder à realidade” e a Metodêutica é o estudo dos “métodos de investigação do real”. Baseado nos três ramos da semiótica, este artigo objetiva mostrar como o argumento de Peirce de que o real é independente daquilo que pensamos sobre ele e a abordagem metodêutica da investigação científica são articulados na filosofia de Peirce.

Palavras-chave: Lógica. Semiótica. Inferência. Método científico. Real.

Methods for the investigation of the real

Abstract: The paper gives an outline of Peirce’s method of investigating into reality. In his critique of Cartesianism, Peirce rejected the assumption that there may be modes of reality beyond the reach of human cognition. The study of reality is a study of signs of reality, and the study of signs has three branches, Speculative Grammar, Critical Logic, and Speculative Rhetoric or Methodeutic. The latter two are particularly concerned with the study of reality since Critical Logic studies the way how signs may “correspond to the reality” and Methodeutic is the study of “the methods for investigating the real”. Based on the three branches of semiotic, the paper aims to show how Peirce’s argument that the real is independent of what we think about it and the Methodeutic approach to scientific investigation are articulated in Peirce’s philosophy.

Keywords: Logic. Semiotics. Inference. Scientific method. Real.

Para compreender os métodos de investigação do Real e a própria definição de real e de conhecimento verdadeiro é indispensável percorrer os principais pontos do caminho que levou Peirce à elaboração de uma teoria sobre os métodos científicos,

¹ Isabel Jungk é doutoranda no Programa de Estudos Pós-graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital – TIDD da PUC-SP. Pela mesma instituição, é Mestre em Comunicação e Semiótica e Especialista em Semiótica Psicanalítica. Atua como professora no curso de pós-graduação Lato Sensu em Semiótica Psicanalítica-Clinica da Cultura, promovido pela COGEAE/PUC-SP. Dedicar-se ao estudo e pesquisa nas áreas de comunicação, linguagens, semiótica, hiperfídia, psicanálise e realismo. E-mail para contato: isabeljungk@yahoo.com.br.

partindo de suas categorias fenomenológicas, passando pela sua crítica anticartesiana e pelos três ramos de sua lógica compreendida como semiótica.

Categorias universais como fundamento

A trajetória de Peirce está fundamentada nas ideias seminais de seu artigo *Sobre uma nova lista de categorias* (1867, EP1, p. 1-10), no qual desenvolve um conjunto de concepções universais que ele demonstra serem necessárias para a unificação das impressões da experiência (cf. *ibid.*, p.1). Ele afirma, já desde esse momento inaugural, que, apesar de não ser totalmente satisfatória do ponto de vista lógico, essa nova lista é um de seus trabalhos de maior força filosófica (cf. *ibid.*), tendo sido resultado de uma década de dedicação.

Pedra fundamental de seu edifício científico-filosófico, as três categorias universais de Peirce são pós-kantianas, pois partem de uma crítica à lista de categorias proposta por Kant que não são passíveis de serem encontradas em todos os tipos de fenômenos. Para Peirce, as categorias filosóficas devem ser universais e onipresentes em todo e qualquer fenômeno, motivo pelo qual, anos mais tarde, após longos estudos, ele as propôs como “categorias fundamentais do pensamento e da natureza” (cf. 1885, W5, p. 242-247; 1904, CP 8.328). Conforme sintetiza Nöth (1990, p. 4), “enquanto Aristóteles havia postulado dez e Kant doze categorias ontológicas, Peirce desenvolveu uma fenomenologia baseada em somente três categorias universais chamadas *primeiridade*, *secundidade* e *terceiridade*” (cf. Nöth 2016). Primeiridade é o modo de ser daquilo que é tal como é, positivamente e sem referência a nada mais. Já a secundidade envolve a relação de um primeiro com um segundo, sendo a categoria da facticidade e experiência no tempo e espaço (cf. *ibid.*). A terceiridade, por sua vez, coloca um segundo em relação com um terceiro, sendo a categoria da semiose (*ibid.*).

Em sua forma mais geral, as categorias são definidas por Peirce como relações monádicas, diádicas e triádicas, relações essas que são irreduzíveis umas às outras e que são estudadas pela Fenomenologia, o primeiro ramo da filosofia. Em função de sua onipresença e irreduzibilidade, as categorias são recursivas em todos os fenômenos, ou seja, ainda que neles predomine uma delas, em seu interior elas voltam a operar. Essas

relações abstratas se revestem de diferentes aspectos fenomênicos no mundo da experiência sensível. Assim, como ressalta Santaella (2000, p. 8), o primeiro ou mônada “está aliado às ideias de acaso, indeterminação, frescor, originalidade, espontaneidade, potencialidade, qualidade, presentidade, imediaticidade”; já o segundo ou díada está ligado às ideias de “força bruta, ação- reação, conflito, aqui e agora, esforço e resistência”; o terceiro ou tríada pode ser encontrado nas ideias de “generalidade, continuidade, crescimento, representação, mediação”.

Todo fenômeno que se apresente à mente pode ser compreendido através dessas categorias bem como todas as relações entre os diversos ramos da filosofia e as demais ciências empíricas podem ser compreendidas através da maneira como elas podem ser prescindidas ou abstraídas umas em relação às outras (EP1, 1867, p. 2-3). Essa operação de prescindência (“prescission”) não é um processo recíproco, explica Peirce (ibid.). Ao considerar as características de primeiridade de um determinado fenômeno, i.e., as relações monádicas, é possível prescindir ou abstrair as relações diádicas (secundidade) e triádicas (terceiridade) presentes nesse mesmo fenômeno. Ao considerar as relações diádicas de um fenômeno, não é possível prescindir ou abstrair as relações monádicas, embora seja possível abstrair as relações triádicas presentes nesse mesmo fenômeno. Já ao considerar a terceiridade de um fenômeno, ou seja, as relações triádicas que nele estão presentes, faz-se necessário considerar tanto a secundidade quanto a primeiridade, o que significa que, ao considerar as relações triádicas, não se pode prescindir das relações diádicas e monádicas que nele se encontram. Por mais abstrato que seja esse processo de prescindência, ele tem consequências bastante concretas na consideração dos problemas filosóficos concernentes à possibilidade cognitiva do homem, os tipos de inferência, os métodos científicos e a investigação do real.

Consequências da *Série Cognitiva*

Após propor sua nova lista, Peirce dedicou-se a uma série de três artigos publicada no *Journal of Speculative Philosophy* entre 1868 e 1869 e que ficou conhecida como *JSP Cognition Series* (EP1, 1992, p. 11). Juntamente com os textos sobre as

categorias, esses textos são fundamentais para a compreensão da obra peirciana. Um dos principais pontos defendidos na série cognitiva é sua crítica anticartesiana e sua consequente teoria sógnica do conhecimento, que desemboca nos três tipos de inferências e como estes compõem os métodos científicos de investigação do real.

No primeiro texto da série *Questions concerning certain faculties claimed for men* (EP1, 1868, p. 11-27), Peirce empreende uma crítica – articulada na forma de perguntas e respostas – à ideia de intuição formulada por Descartes, entendida como “uma cognição não determinada por uma cognição prévia do mesmo objeto” (ibid., p. 11) e que poderia se constituir como premissa para uma dedução. Dito de outro modo, uma intuição poderia ser um tipo de cognição qualquer ao invés do resultado de uma inferência prévia, i.e. uma conclusão, sendo “diretamente determinada pelo objeto transcendental” (cf. ibid., p. 12) – que para ele não existe (cf. ibid., p. 52) – e que, dessa forma, seria uma fonte primeira ou fator de certeza acerca do conhecimento. Para Peirce, essa ideia de intuição, imbuída pela crença de um objeto transcendental, constitui o cerne do cartesianismo e tem sido predominante na filosofia ocidental bem como fonte de todas as suas dificuldades desde então, determinando sua maneira de produzir conhecimento ao qual faltaria, assim, uma base verdadeiramente científica.

Em seu texto, ele demonstra que o ser humano não possui uma autoconsciência intuitiva e que todo conhecimento que temos, seja de nós mesmos ou do mundo exterior, é derivado de fatos externos, no sentido de que estes se impõem à percepção e são apreendidos pela via inferencial que se dá unicamente pela mediação de signos (cf. ibid., p. 24). Tendo reconhecido a natureza sógnica de toda forma de conhecimento, Peirce, desde sua nova lista, já abordava a natureza triádica do signo. Em *Algumas consequências das quatro incapacidades* (EP1, 1868, p. 28-55), o segundo texto da série, ele afirma que um signo possui três referências, sendo um signo para algum pensamento que o interpreta, de algum objeto que se lhe torna equivalente nesse pensamento, e sob algum aspecto ou qualidade que o liga a esse objeto (cf. ibid., p. 38; SANTAELLA, 2004; p. 51).

Outra consequência do cartesianismo, que cabe destacar, foi a crença na existência de formas incognoscíveis de realidade que estariam fora do alcance do pensamento e da investigação humanas. Peirce procurou demonstrar a incoerência

dessa postulação, pois toda e qualquer concepção só pode ser obtida pela combinação de cognições prévias, derivadas de julgamentos da experiência, não podendo haver assim, “nenhuma concepção do absolutamente incognoscível uma vez que nada dessa natureza ocorre na experiência” (ibid.). Para Peirce,

o conceito mais elevado que pode ser alcançado por abstração a partir dos julgamentos da experiência – e portanto, o conceito mais elevado que pode ser atingido – é o conceito de algo da natureza de uma cognição. [...] Assim, a ignorância e o erro somente podem ser concebidos como correlativos ao conhecimento e à verdade reais, que são da natureza de cognições (ibid., p. 25).

Essa constatação de que só é possível obter o conhecimento por meio de inferências a partir de fatos da experiência significa reconhecer, como o faz Peirce desde o início, que “acima de qualquer cognição, há uma realidade desconhecida, porém cognoscível” (ibid.), realidade essa que se manifesta e que pode ser captada, através de inferências, pela capacidade cognitiva do ser humano cuja mente está imersa no mundo fenomênico. Assim sendo,

A cognição não tem início numa intuição supostamente primeira, mas é o resultado de uma inferência que ocorre num processo cuja origem e fim não podemos precisar com exatidão. Toda inferência tem a forma de um silogismo padrão cujas variações resultam nos três tipos de raciocínios possíveis: dedução, indução e abdução (SANTAELLA, 2004, p. 50).

Na série cognitiva, Peirce tratou a dedução como raciocínio necessário, i.e., como aquele que chega à conclusão a partir de premissas cuja validade já é conhecida, como sempre houvera feito a tradição filosófica, em oposição aos raciocínios prováveis, os indutivos e hipotéticos, aos quais ele conferiu um tratamento original. Para ele, “todo raciocínio válido pode ser dedutivo, indutivo ou hipotético; ou ainda pode combinar dois ou mais desses caracteres” (EP1, 1868, p. 33). Ele reconheceu o caráter de argumento estatístico da indução, pelo qual se assume ser verdade sobre uma coleção aquilo que se sabe ser verdade sobre um determinado número de casos escolhidos aleatoriamente (ibid.), o que ele resume ao dizer que a função da indução é substituir uma série de muitos elementos por apenas um que os engloba e que igualmente compreende a muitos outros, sendo uma espécie de “redução da multiplicidade à unidade” (cf. ibid.).

A hipótese, por sua vez, foi definida como um argumento pelo qual se assume que uma determinada característica, que se sabe envolver necessariamente um certo número de outras características, pode ser, provavelmente, predicado de qualquer objeto que tenha todas essas características que essa determinada característica envolve (cf. *ibid.*). Assim, a função da hipótese é substituir uma grande série de predicados que não formam uma unidade em si mesmos por um único (ou alguns poucos) que os envolvam a todos, sendo igualmente uma redução da multiplicidade à unidade (*ibid.*, p. 34). Nesse momento, em seu texto, Peirce refuta a objeção levantada por pessoas versadas em lógica de que essa abordagem da hipótese nada mais é do que aquela de um argumento por analogia, chamada na lógica tradicional de “raciocínio de particulares para particulares”, e diz que tal raciocínio deriva sua validade da combinação de características da indução e da hipótese (*ibid.*, p. 35), além de afirmar que a inferência seja de três espécies diferentes, todas porém pertencendo a um único gênero (*ibid.*).

Ao longo de sua obra, Peirce desenvolveu os conceitos dessas três formas de inferência, avançando para além do seu entendimento inicial com base puramente na lógica proposicional. Entretanto, vários dos elementos originais de sua proposta já se encontravam nesses textos seminais, como a afirmação de que a hipótese também é um modo de inferência e que seus três modos podem ser combinados pela mente.

Seguindo essa trajetória, da refutação da intuição como fonte de conhecimento, passando pela demonstração da inexistência do incognoscível, para reconhecer o caráter sógnico e inferencial do conhecimento, Peirce chega à questão do real e de seu conhecimento pela mente:

E o que queremos dizer por real? [...] O real, então, é aquilo no qual, a informação e o raciocínio, cedo ou tarde, resultarão ao final, e que é, portanto, independente de divagações minhas ou suas. Assim a própria origem da concepção de realidade mostra que essa concepção envolve essencialmente a noção de uma comunidade, sem limites definidos e capaz de um crescimento indefinido de conhecimento (*Ibid.*, p. 52).

Peirce afirma que “um realista é alguém que não conhece realidade mais recôndita do que aquela que é representada numa verdadeira representação” (*ibid.*, p. 53) ressaltando, porém, que “a realidade é algo independente da relação representativa” (*ibid.*), o que pode ser explicado pelo fato de que, partindo-se do

princípio de que o incognoscível não existe, a mente é um signo desenvolvendo-se segundo as leis da inferência (ibid.), ou dito de outro modo, que pela ação mental, tudo é cognoscível (ibid., p. 63).

Assim sendo, é possível observar porque Peirce tomou Descartes como seu primeiro interlocutor, pois ele também houvera sido um matemático e filósofo da natureza antes de se tornar um metafísico que se voltou inicialmente para a metodologia científica a fim de aplicar às ciências naturais aquilo que ele considerava seu método (cf. SANTAELLA, 2004, p. 23). Entretanto, propor um método científico-filosófico adequado aos novos tempos pressupunha confrontar Descartes para ir além dos horizontes legados por ele, e Peirce não se deteve na crítica puramente improdutiva, “mas buscou mapear uma alternativa adequada ao cartesianismo, que trouxe consigo uma nova visão da mente, da cognição humana, dos métodos das ciências e da própria realidade” (ibid.).

Por tais razões, muito mais poderia ser dito a partir da leitura dos textos anticartesianos de Peirce, que lançaram as sementes das questões mais importantes com as quais sua filosofia iria lidar ao longo de sua vida, importando ressaltar que, embora tenham nascido no contexto da filosofia do século XIX, neles são abordadas questões pouco claras que até hoje vêm permeando a filosofia, muitas vezes de maneira velada, minando seu poder de aceder àquelas partes do real ainda desconhecidas. A relevância de sua contribuição presente e futura para o desenvolvimento da filosofia pode, conforme Santaella, ser sintetizada com base em uma visão categorial de sua proposta, que substitui um conjunto de ideias que deram ampla margem a dualismos de toda natureza – a exemplo da marcada distinção entre *res cogitans* e *res extensa* – por uma nova forma de lógica triádica que descortina uma nova visão da própria natureza humana e do pensamento:

O método alternativo que Peirce construiu alicerçou-se em um conceito absolutamente original em toda a história da filosofia, o conceito de pensamento como signo, isto é, do signo como corporificação do pensamento, signo este concebido como mediação ou relação triádica. Disso decorreu que, sem levantar mais nenhuma celeuma contra Descartes, Peirce não só fez ruir o edifício diádico de Descartes, colocando em seu lugar uma lógica ternária, mas também fez erguer-se dos interiores dessa lógica uma nova concepção do ser humano que, por si só, questiona o ego cartesiano [...] (SANTAELLA, 2004, p. 24).

A refutação do cartesianismo como ponto de partida de sua filosofia não foi uma escolha arbitrária, foi “uma consequência de sua busca por uma *fundação epistêmica* mais adequada e apropriada aos desafios para os quais as ciências, na segunda metade do século passado, já estavam apontando” (ibid., p. 32, grifo nosso). Os efeitos dessa revolução peirciana das bases do pensamento ocidental ainda não se fizeram sentir em sua magnitude, devido, em grande parte, à renitência das visões dualistas acerca dos fenômenos da natureza e da cultura. A evolução desses conceitos iniciais levou aos desdobramentos da Semiótica ou Lógica e seus três ramos, cujas consequências são da maior relevância no terreno filosófico, especialmente no tocante às questões metafísicas de investigação da realidade.

Semiótica no âmago da Filosofia

Peirce foi um pensador altamente sistemático (cf. SKAGESTAD, 1981, p. 1); seu desejo era o de elaborar uma filosofia tão ampla a ponto de que todos os desenvolvimentos da razão humana pudessem ser considerados ramificações de seu sistema (cf. 1898, CP1, p. viii). Dessa maneira, sem uma visão “minimamente informada” do conjunto de sua obra, não é possível tirar proveito de seus conceitos (cf. SANTAELLA, 2004, p. 15). A envergadura de tal empreitada é um dos motivos pelos quais a lógica entendida como semiótica pode ser considerada o coração de sua arquitetura científico-filosófica. Peirce considerava a filosofia como ciência e, para compreender o cerne da abordagem peirciana dos diversos métodos científicos, faz-se necessário, ainda que sumariamente, compreender sua classificação das ciências e suas consequências para todas as formas de investigação.

Fundamentados nas três categorias fenomenológicas, a Filosofia se divide (cf. Kent, 1987, p. 134-5; 1903, CP 1.186) em três ramos principais: 1º) *Fenomenologia*, que estuda as categorias universais; 2º) *Ciências Normativas*, entre as quais se encontra a Lógica ou Semiótica; e a 3º) *Metafísica*, ciência que estuda a realidade com base em preceitos lógicos. O conjunto formado por esses três ramos da “filosofia necessária” chegou a ser chamado por Peirce de *Epistemia* (*epistêmy*: CP 1.279, 1902), em referência à *episteme*, “na filosofia grega [...] o conhecimento verdadeiro, de natureza

científica, em oposição à opinião infundada ou irrefletida” (HOUAISS, 2001). Como todo pensamento se dá na forma sógnica, não é difícil perceber porque a lógica formal ou semiótica pode ser considerada o âmago de seu edifício científico-filosófico. Contando igualmente com três subdivisões, a Semiótica estuda, na *Gramática Especulativa*, todos os tipos de signos; na *Lógica Crítica*, o estudo da maneira como os signos referem aos seus objetos, i.e., “a teoria das condições da verdade” (CP 2.93, 1902); e na *Retórica Especulativa* ou *Metodêutica*, “a doutrina das condições gerais da referência dos símbolos e outros signos aos interpretantes determinados por eles” (ibid.)

A Semiótica, no sentido amplo de seus três ramos, é uma teoria da cognição mediada, pois todo pensamento é de natureza sógnica e, conseqüentemente, como ressalta Buczynska-Garewicz (1983, p. 316), “todas as questões sobre a validade da cognição e a justificação do conhecimento devem ser de natureza semiótica. Toda análise epistemológica e lógica é substancialmente uma análise de signos”. É essa análise lógica dos signos em diferentes níveis que é desenvolvida por cada um dos ramos da semiótica. Faremos aqui uma breve apresentação que permita captar os elementos mais importantes para a compreensão das formas de inferência, dos métodos investigativos e da questão da realidade.

Gramática Especulativa: a teoria dos signos

Ao longo sua vida, Peirce desenvolveu a Gramática Especulativa como a teoria dos signos que estuda o funcionamento de todos os tipos de signos a partir de sua estrutura triádica, irredutível, formada pelo signo ou *representamen* (cf. SANTAELLA, 2000, p. 14), pelo objeto e pelo interpretante. Cada um desses correlatos do signo e suas inter-relações podem ser analisados conforme as três categorias dando origem às diversas tricotomias de signos propostas por Peirce e que fazem parte de suas diversas classificações.

Segundo o esquema geral do signo ao qual Peirce chegou, por *representamen* (1903, CP 2.242) entende-se o primeiro termo da relação triádica sógnica, i.e., aquilo que funciona como signo para quem o percebe. Por objeto entende-se aquilo que é representado pelo signo, aquilo no lugar do qual está o signo, aquilo que ele intenta

representar, ainda que parcialmente. Já o interpretante é o efeito que o signo está destinado a gerar, ou seja, o efeito que ele causa naquele ou naquilo que o interpreta ou processa. O interpretante funciona como um signo diferente do objeto representado em uma semiose *ad infinitum*, na qual um signo gera outro signo, e assim por diante. Os conceitos de objeto e interpretante têm especial relevância para a compreensão do segundo e terceiro ramos da semiótica.

O signo considerado em relação a si mesmo, ao seu *fundamento*, ou seja, àquilo que o faz funcionar como signo e que se constitui no modo pelo qual o *representamen* substitui o objeto na mente, poderá ser um qualissigno, sinsigno ou legissigno. Nos *qualissignos*, são as meras qualidades que, apresentando-se à percepção, funcionam como mediação (cf. 1903, CP 2.254). Os *sinsignos* constituem-se de existentes individuais que, corporificados na sua singularidade, funcionam como signos (cf. 1903, CP 2.245). Os *legissignos*, por sua vez, constituem-se de tipos gerais, hábitos, convenções e leis que funcionam como signos para aquele ou aquilo que os percebe (cf. 1903, CP 2.246).

Por sua vez, o objeto é o correlato do signo no qual predomina a categoria de secundidade e Peirce estabelece uma importante distinção entre dois aspectos do objeto do signo, que se divide em *objeto dinâmico*, definido como aquele que determina o signo e permanece fora dele, ou ainda, como aquilo que o signo substitui, e o *objeto imediato*, que é o objeto interno ao signo, ou o modo como o objeto dinâmico é representado pelo signo (1905, CP 4.536). O objeto dinâmico é o objeto em si próprio. O objeto imediato é, de fato, aquele que nos apresenta o objeto dinâmico, que é sempre multideterminado e que pode ser representado de infinitas formas, em seus mais variados aspectos, pelos mais diferentes tipos de signos, e que por isso mesmo não pode ser confinado a uma única representação ou tipo de representação. Qualquer signo será sempre incompleto em relação ao objeto, representando somente algumas de suas determinações, porém nunca todas.

A relação entre o signo e seu objeto dinâmico dá origem a uma das mais conhecidas tricotomias de signos que Peirce já estabelece em seu texto sobre a nova lista, chamando-as de *semelhanças* (mais tarde renomeadas como *ícones*), de índices e de símbolos (cf. EP1, 1867, p. 7). Um signo será um *ícone* quando ele partilhar de

alguma das qualidades de seu objeto dinâmico, e a relação que com ele manterá será de semelhança (cf. 1885, CP 3.362). Os *índices*, por pertencerem à categoria da secundidade, estão numa relação de fato, existencial com seus objetos. O índice indica (cf. 1885, CP 3.361), aponta seu objeto exterior em função da conexão dinâmica que estabelece com ele. Índices são necessários a toda forma de apresentação e representação para que estas se conformem a um particular. Os *símbolos* funcionam em virtude de uma associação de ideias que produzem em razão de uma regra interpretativa, lei, convenção ou hábito de associação já ter sido estabelecido e reger sua relação com seu objeto dinâmico.

Terceiro elemento da tríade no qual, recursivamente, predomina a categoria da terceiridade, o interpretante é o efeito significado de um signo, e não pode ser confundido com as noções mais comuns de intérprete e interpretação, sendo esta última somente um de seus possíveis efeitos. A incompletude do signo em relação a seu objeto é o que gera sempre um novo signo, ou seja, um novo interpretante, tornando infinito o processo da semiose. Dizer que o signo representa um objeto dinâmico implica que ele afete uma mente de tal modo que ele determina nessa mente “algo que é mediatamente devido ao objeto. Essa determinação da qual a causa imediata ou determinante é o signo e da qual a causa mediada é o objeto pode ser chamada de interpretante” (1908, CP 6.347).

O conceito de interpretante possui várias subdivisões. A primeira delas estabelece a distinção entre interpretante *imediato*, *dinâmico*, e *final*, divisão essa que não corresponde a três tipos de interpretantes vistos separadamente, mas que pode ser melhor compreendida como a explicitação de diferentes graus ou níveis na geração do interpretante, até que este se converta em outro signo na semiose (cf. SANTAELLA, 2000 p. 67). O interpretante imediato é o potencial interpretativo do signo, sua interpretabilidade, independentemente do efeito que será produzido na mente do intérprete, sendo esse potencial do signo que determina os possíveis interpretantes que serão gerados. O interpretante dinâmico refere-se ao efeito efetivamente provocado, singular, produzido em uma mente interpretadora – aquilo que comumente é chamado de intérprete – à qual ele afeta. Já o interpretante final, não é um interpretante que efetivamente ocorre, podendo ser entendido como uma tendência,

o resultado interpretativo último, caso o processo da semiose fosse levado até o fim, e que corresponderia à coincidência total, inalcançável, entre interpretante e objeto dinâmico. Essa correspondência ideal equivaleria à revelação completa do real, o que é impossível, já que da verdade só podemos nos aproximar gradativamente.

O signo pode ser relacionado a seu interpretante final. Sob esse aspecto, um signo poderá ser um *rema*, um *dicente* ou um *argumento*, em função da categoria fenomenológica que predominar na relação. Um *rema* é uma mera possibilidade lógica, um termo que nada afirma sobre seu objeto. Um *dicente* é uma proposição, um signo que diz algo sobre seu objeto, e que pode ser considerado falso ou verdadeiro. Um *argumento* é um signo que para seu interpretante, é signo de lei, e que pode ser exemplificado por um silogismo, duas premissas das quais segue uma conclusão (cf. 1903, CP 2.250-253).

Nessa breve exposição sobre a teoria dos signos, é possível perceber como o primeiro ramo da semiótica dedica-se à compreensão dos diferentes fundamentos de uma representação, às relações que um signo estabelece como os objetos que ele pode representar e também a suas relações com os interpretantes que ele gera. Essa análise dos diversos aspectos do signo pela recursividade das categorias aplicada a cada um de seus elementos dá origem a dez tricotomias, algumas das quais foram abordadas acima, e que podem ser sintetizadas, conforme Santaella (2004, p. 201-202) da seguinte maneira:

- a) quanto à natureza do *signo*: quali-signo, sin-signo e legi-signo,
- b) quanto ao modo de apresentação do *objeto imediato*: descritivo, denominativo e copulante,
- c) quanto à natureza do *objeto dinâmico*: abstrativo, concretivo e coletivo,
- d) quanto à relação do *signo com o objeto dinâmico*: ícone, índice e símbolo,
- e) quanto ao modo de apresentação do *interpretante imediato*: hipotético, categórico e relativo,
- f) quanto à natureza do *interpretante dinâmico*: simpático, percussivo e usual,
- g) quanto à relação do *signo com o interpretante dinâmico*: sugestivo, imperativo e indicativo (substituídos depois por: ejaculativo, imperativo ou interrogativo e significativo),
- h) quanto à natureza do *interpretante final*: gratificante, para produzir ação e para produzir autocontrole,
- i) quanto à *relação do signo com o interpretante final*: rema, dicente e argumento,

- j) quanto à *relação triádica do signo com o objeto dinâmico e o interpretante final*: segurança do instinto, segurança da experiência e segurança da forma (CP 8.344-76).

Essas tricotomias culminam nas formações das diversas classes de signos, que podem ser formadas por dez classes – a tipologia mais utilizada e que mais completamente foi desenvolvida por Peirce –, ou ainda vinte e oito ou mesmo sessenta e seis classes, dependendo quais das dez tricotomias acima são utilizadas na elaboração da respectiva classificação.

Lógica crítica e o método científico

Ao criticar Descartes, Peirce procurava, assim como ele, um método de conduzir o raciocínio corretamente e de buscar a verdade nas ciências (cf. SANTAELLA 2004, p. 62), porém mais avançado, sem as falhas que ele identificara em seu antecessor. Descartes partiu da dúvida em seu método, mas não de uma dúvida genuína, advinda da experiência, e sim de uma dúvida arbitrariamente estabelecida. Para Peirce, as crenças são responsáveis por orientar nossas expectativas e ações, e quando a experiência entra em choque com essas expectativas, surge a dúvida como um estado de hesitação e desconforto que somente pode ser aplacado pelo estabelecimento de uma nova crença. A crença é uma proposição com a qual concordamos (ibid., p. 65) e que serve de norte para nossas ações; sem ela ficamos desorientados. Assim, qualquer pessoa, seja cientista ou não, luta para estabelecer novas crenças quando defrontada pela dúvida. Para Peirce havia várias formas de estabelecer uma crença. Em “A fixação das crenças” (EP1, 1877, p. 109-123) ele discutiu quatro métodos para fixar nossas crenças.

O método mais primitivo é o da *tenacidade*. Nele, a crença é estabelecida puramente por alguém se aferrar obstinadamente às próprias ideias. Para Peirce, este método funciona somente até certo ponto, pois a confiança em nossas próprias crenças é facilmente abalada quando interagimos com outros ou quando somos confrontados pelos fatos brutos. O método da *autoridade* alça o método da tenacidade ao nível social (cf. DE WAAL, 2007, p. 33). Nele, a crença não é escolhida pelo próprio indivíduo, mas é imposta por uma instituição, como a Igreja ou o Estado. As evidências

contrárias são propositadamente isoladas das pessoas por uma instituição reguladora, por meio da censura e da opressão, ou mesmo da eliminação de elementos contrários à crença que se deseja impor. Também esse método dificilmente fixa a crença durante muito tempo, já que as crenças estabelecidas em sociedade também estão sujeitas a mudanças quando defrontadas por perspectivas mais amplas (cf. SANTAELLA, 2004, p. 71).

No método *a priori* a crença é fixada procurando-se aquelas crenças concordantes com a “razão”, no sentido de serem aquelas que agradam ao gosto dos seres racionais (cf. *ibid.*), ou seja, crenças nas quais nos inclinamos a acreditar, não porque concordam com fatos empíricos, mas porque “parecem boas”. É um método instintivo e, portanto, melhor que os anteriores e deve ser seguido na falta de outro melhor que guie nossas crenças (cf. *ibid.*), isto é, na falta de um método científico. O último e mais acurado método é o *científico*, que mais tarde seria chamado também de método *pragmático* (*ibid.*, p. 73). Nele a fixação da crença não é mais um esforço puramente individual, fruto daquilo em que desejamos acreditar, mas sim fruto de algo sobre o qual nosso pensamento não tem efeito algum. Ele não evita o confronto com o real; pelo contrário, esse método parte da constatação de que há coisas reais, cujas características independem de nossas opiniões sobre elas, e que essas realidades afetam nossos sentidos de acordo com leis regulares (cf. EP1, 1877, p. 120). É o reconhecimento de que a realidade não se acomoda às nossas crenças, mas de que nossas crenças devem se acomodar a ela, buscando conhecê-la. Dessa maneira, é através do método científico que guiamos nossos pensamentos e fixamos nossas crenças da maneira mais duradoura, pela sanção das realidades externas ao pensamento.

Como não poderia deixar de ser, as categorias também foram aplicadas a essa tipologia. Conforme Savan (1981, p. 329), no método *a priori* predomina a primeiridade por ser ele de natureza instintiva. A secundidade predomina em nível individual no método da tenacidade e em nível coletivo no método da autoridade, sendo que no método científico predomina a terceiridade em virtude de sua natureza racional, método do qual irá se ocupar o segundo ramo da semiótica ou *Lógica Crítica*. Assim, temos esquematicamente:

Primeiridade >	Método <i>a priori</i>
Secundidade >	Métodos da tenacidade e da autoridade
Terceiridade >	Método Científico (abduativo, indutivo, dedutivo)

O estudo dos signos inserido no primeiro ramo da semiótica, a Gramática Especulativa, é base para a compreensão da *Lógica Crítica*, que é a ciência das inferências como métodos de investigação e que se ocupa, portanto, do estudo dos tipos de raciocínios possíveis, abdução, indução e dedução e como eles se relacionam no método científico. Como afirma Santaella (2004, p. 86), “ao fazer uma análise detalhada da relação entre as figuras silogísticas, [Peirce] conseguiu provar que cada figura envolve um princípio independente de inferência”. Sem entrar nos meandros da tipologia que estabelece as dez classes de signos, importa reconhecer que os três modos de inferências são legissignos em seu fundamento e se relacionam a seus objetos de modo simbólico, constituindo-se, no terceiro nível da relação entre o legissigno e seu respectivo interpretante final, como os três tipos de *argumentos*: abduativos, indutivos e dedutivos.

Segundo Savan (1976, p. 2), Peirce acreditava que “o estudo da inferência lógica resultaria na compreensão dos princípios básicos subjacentes a toda forma de síntese e crescimento”, princípios esses fundamentais a toda abordagem racional de tudo aquilo que é observável. Ainda segundo o autor (*ibid.*), todo comportamento exhibe alguma forma de regularidade ou hábito que pode ser formulada em uma proposição geral. Quando uma ocorrência particular se dá, esta coloca o hábito geral em ação, sendo que essa ocorrência disparadora do hábito pode ser formulada como uma segunda premissa, sendo que o resultado da atividade pode ser formulado como a conclusão do argumento. Dessa forma, é possível compreender porque Peirce estende seu conceito de inferência como ação mental a todos os domínios da experiência e da natureza. Os três modos pelos quais a inferência poderia se desenvolver correspondem a três princípios-guia (*leading principles*) irreduzíveis, fundamentados em formas diagramaticamente esquematizadas, concernentes a três tipos de condições de verdade (cf. *ibid.*, p. 3). Essas três figuras diagramáticas podem ser ilustradas por três figuras silogísticas da seguinte forma (SAVAN, 1976, p. 4):

- | | | | |
|----------|----------|----------|---------------------------------------|
| M é P | M é P | S é P | (Seja <u>S</u> "pássaros no campo de |
| S é M | S é P | S é M | Jones"; seja <u>P</u> "preto", e seja |
| 1. S é P | 2. S é M | 3. M é P | <u>M</u> "corvos".) |

Sendo a primeira figura a forma clássica (Bárbara) de argumento dedutivo, "fica claro que na segunda figura, o termo médio, P, significa o caráter predicado em ambas premissas maior e menor. Na terceira figura, é o termo sujeito de ambas as premissas que está na posição mediadora" (SAVAN, *ibid.*). A segunda figura é derivada da primeira através do intercâmbio da premissa menor e da conclusão, enquanto a terceira figura resulta do intercâmbio da premissa maior e da conclusão. Para Peirce, os princípios-guia das três figuras, respectivamente, são os princípios da dedução (figura 1), da hipótese ou abdução (figura 2), e da indução (figura 3).

Ainda segundo Savan (*ibid.*, p. 4-5), o princípio-guia que justifica a indução baseia-se em que as premissas dos argumentos indutivos são derivadas de um método correto de amostragem e no fato de que ao se persistir no método indutivo, ele próprio modificará e corrigirá sucessivamente suas conclusões aproximando-se gradativa e indefinidamente da verdade no longo curso do tempo. Sua condição de verdade está na conexão real entre uma amostra e a população total da qual foi extraída, fazendo com que as premissas desse tipo de argumento sejam *índices* da conclusão. No caso da inferência hipotética ou abdutiva, como o termo médio ocupa a posição de predicado em ambas as premissas, se a conclusão for verdadeira, sua verdade estará numa semelhança representada em ambas as premissas e que será predicada do sujeito na conclusão, fazendo com que as premissas se constituam em *ícones* da conclusão. Essa é a forma mais fraca de inferência, no entanto, é aquela que permite explicar um fenômeno surpreendente, passando de uma semelhança particular para a descoberta nova de uma semelhança mais ampla. No tocante à inferência dedutiva, as premissas possuem uma relação *simbólica* com a conclusão, i.e. uma relação mediada por uma regra geral que permite passar de premissas verdadeiras para conclusões verdadeiras através de um ato de interpretação pelo qual todo conhecimento dedutível, mas não necessariamente patente, pode ser sintetizado.

A trajetória, percorrida por Peirce, do desenvolvimento de sua Lógica entendida como Semiótica foi longa. Durante toda sua vida ele se dedicou ao estudo dos diferentes tipos de cada uma das inferências, tendo declarado, poucos anos antes

de sua morte, em uma carta a William James, ter sido esse o campo em que mais frutíferos haviam sido seus esforços (cf. PEIRCE, 1909 apud SANTAELLA, 2004, p. 260). Ao longo dessa trajetória, o conceito de inferência passou por um processo evolutivo pelo qual houve a refuncionalização do papel lógico da dedução, indução e hipótese. Para além de sua primeira classificação, os modos de inferência foram relacionados aos estágios do método científico, como veremos mais adiante, modificando sua relação com as categorias fenomenológicas, de maneira que

fica esclarecida também outra questão que tem sido controvertidamente discutida pelos intérpretes de Peirce: a relação dos tipos de inferência com a lógica das categorias de primeiridade, secundidade e terceiridade. De fato, há razão para controvérsia, pois, do primeiro para o segundo período, essa relação também veio sofrer alterações. Antes de 1900, os modos de inferência estavam relacionados com as categorias à luz do grau de certeza de cada um desses modos, na seguinte ordem decrescente: dedução (terceiridade), indução (secundidade) e hipótese (primeiridade). Quando foram concebidos como estágios de investigação, a relação passou a ser: abdução (primeiridade), dedução (secundidade) e indução (terceiridade), visto que se trata aqui não mais do grau de força de cada um dos argumentos lógicos, mas da sua ordem de interdependência no processo (SANTAELLA, 2004, p. 95).

Os três modos de inferência, concebidos então como estágios da investigação no método científico, passaram por uma reordenação. A abdução continuou em primeiro lugar, responsável pela postulação de hipóteses verossímeis; já a dedução passou a ocupar o segundo estágio, realizando a tarefa de extrair da abdução consequências práticas capazes de suportar o teste da experiência, sendo então o terceiro estágio efetivado via indução, à qual coube o papel de investigar e testar as sugestões hipotéticas postuladas pela abdução. A superioridade do método científico sobre os demais, como ressalta Santaella (*ibid.*, p. 130), está profundamente ligada ao problema da indução, cuja hipótese central “é a hipótese da realidade, postulada na permanência ou insistência do real”.

Por outro lado, nesse contexto, a questão da hipótese e seu estudo ganharia especial relevância por buscar explicar as descobertas e criações humanas, isto é, a capacidade criativa da mente, passando a ser chamada de abdução, estando baseada em julgamentos perceptivos inconscientes, em instintos abduativos da razão de natureza igualmente inconsciente e na evolução progressiva da mente e da natureza

com base nas mesmas leis, sendo toda hipótese ou conjectura acerca de um fato surpreendente o resultado de um processo abduativo que pode ser submetido à crítica (cf. *ibid.*, p. 118). Para Peirce,

A explicação deve ser uma proposição tal que levaria à predição dos fatos observados, quer como consequências necessárias, quer, pelo menos, como muito prováveis sob certas circunstâncias. Uma hipótese, então, tem de ser adotada como plausível nela mesma e tornando os fatos plausíveis. Esse passo de se adotar uma hipótese como sugerida pelos fatos é o que chamo de abdução (1901, CP 7.202 apud SANTAELLA, *ibid.*, p. 93).

Uma vez estabelecidos os estágios do método científico, faz-se importante focar as variações das inferências dedutivas e indutivas. Além de outros tipos de dedução, como por exemplo as prováveis, que Peirce elencou como deduções prováveis simples, complexas e estatísticas (cf. SANTAELLA, *ibid.*, p. 150), Peirce chegou a dois tipos principais de dedução necessária, chamadas *corolarial* e *teoremática*. A primeira sendo aquela na qual “somente é necessário imaginar qualquer caso em que as premissas sejam verdadeiras para perceber imediatamente que a conclusão é válida nesse caso”; enquanto a segunda, i.e., teoremática é aquela na qual “é necessário experimentar com a imagem da premissa a fim de, partindo do resultado do experimento, fazer deduções corolarias acerca da verdade da conclusão” (cf. NEM 4, 1902, p. 38). O entendimento diagramático da dedução e a explicação desses dois tipos de dedução foram sintetizados em uma passagem de Peirce (EP 2, 1909, p. 502; NEM 3, p. 869 apud SANTAELLA, *ibid.*, p. 151), da seguinte forma:

Há dois tipos de dedução; e é verdadeiramente significativo que tenha cabido a mim descobri-los [...]. Toda dedução envolve a observação de um Diagrama (seja ótico, tátil ou acústico), e tendo delineado o diagrama (pois eu mesmo sempre trabalho com Diagramas óticos), pode-se encontrar a conclusão representada nele. Evidentemente, um diagrama é necessário para representar minha afirmação. Meus dois gêneros de Dedução são 1º aqueles nos quais qualquer diagrama de um estado de coisas no qual as premissas são verdadeiras representa a conclusão ser verdadeira; tal raciocínio chamo de *corolarial* porque todos os corolários que diferentes editores adicionaram aos Elementos de Euclides são dessa natureza. 2ª espécie: ao diagrama da verdade das Premissas, algo mais tem de ser adicionado, o que é usualmente um simples pode-ser (May-be) e, então, a conclusão aparece. Chamo isto de raciocínio *teoremático* porque todos os teoremas importantes são dessa espécie.

Por sua vez, os três tipos de indução a que Peirce (1905, CP 2.755-772) chegou, a indução *crua*, a *quantitativa* e a *qualitativa*, podem, conforme Santaella (ibid., p. 134-135), ser explicados da seguinte maneira. A *indução crua* é a mais frágil de todas e constitui-se no ato de generalizar sobre a tendência dos eventos futuros a partir da experiência passada. Segundo Peirce, sua fragilidade reside em que “se sua conclusão for entendida como indefinida, ela será de pouco uso, enquanto, se for tomada de modo definido, ela está apta, a qualquer momento, a ser aniquilada por uma simples experiência” (1905, CP 2.757 apud ibid.), devendo sua utilização na ciência ser restrita.

A *indução quantitativa* é, por sua vez, a forma mais forte de indução, pois, de acordo com Peirce, ela presume que “o valor de uma proporção, entre os elementos de uma amostra, daqueles que constituem o todo, provavelmente se aproxima, dentro de um certo limite de aproximação, de um valor de uma probabilidade real em questão” (cf. 1905, CP 2.758 apud ibid.). Esse tipo de indução é responsável por investigar e testar as hipóteses inferidas partir da abdução, buscando responder à pergunta sobre qual é a real probabilidade de um membro de uma dada classe experimental ter um certo caráter. Como o objeto investigado consiste de unidades inumeráveis, primeiramente, diz Peirce, “destacamos uma amostra de uma dada classe, encontramos uma expressão numérica para o caráter pré-designado daquela amostra e, então, estendemos essa avaliação, sob qualificação própria, para toda a classe, com a ajuda de uma doutrina do acaso” (cf. CP 7.120 apud ibid.).

A *indução qualitativa*, que corresponde às predições condicionais advindas da hipótese, encontra-se entre as duas anteriores no tocante à segurança que ela fornece e ao valor científico de suas conclusões sendo, entretanto, de utilidade mais geral. Ela consiste não das induções que estão fundadas na experiência como uma massa única ou em uma coleção de instância se numeráveis de iguais valores de evidência, como as duas formas anteriores, mas “daquelas fundamentadas sobre uma corrente da experiência na qual os valores de evidência relativos de suas diferentes partes devem ser estimados de acordo com o sentido das impressões que elas produzem em nós” (CP 2.759 apud ibid.). Segundo Santaella (ibid.), esse tipo de indução testa uma hipótese por amostragem das possíveis predições que podem estar baseadas nela, uma vez que predições não são unidades e seu significado só pode ser estimado, não sendo possível,

portanto, dizer que uma coleção de predições constitui uma amostragem estritamente randômica, de modo que a probabilidade não está envolvida neste tipo de indução.

O método científico constituiu-se, assim, numa combinação dos tipos de raciocínio ou ação mental, ou seja, ele é o método através do qual se pode fazer uma inferência hipotética, possível, abdutiva, e passar via mecanismos dedutivos, a uma inferência provável, passível de ser testada de acordo com os processos de experimentação e verificação da ciência, através dos quais a verdade do Real se impõe ao conhecimento do investigador.

Tomando por base as tricotomias sígnicas, a relação triádica entre signo, objeto dinâmico e interpretante final é a síntese final que engloba todas as outras relações do signo com seus diversos tipos de objeto e diversos interpretantes. Segundo nos informa Santaella (2000, p. 148), essa tricotomia elucida o tipo de segurança que um interpretante tem “de que o objeto a que ele se reporta é também o objeto do signo que está sendo interpretado” ou, dito de outro modo, “que tipo de segurança ou confiança o signo pode transmitir ao seu interpretante concernente ao seu objeto”. Esse nível de confiança garantirá que o interpretante produzido no processo de semiose se relacione verdadeiramente em algum nível ao objeto referido pelo signo, tornando-se um signo equivalente ou mais desenvolvido desse mesmo objeto, ampliando, neste último caso, nosso conhecimento acerca do real. Segundo Peirce são três os níveis os de segurança que essa relação triádica assegura.

No primeiro nível a segurança é *instintiva*, ou seja, é fornecida pelo instinto, essa capacidade humana de adivinhação sobre a qual não exercemos nenhum controle direto e que funciona através de associações por semelhança responsáveis pelas combinações entre qualidades em nossas mentes. “Toda hipótese de semelhança ou comunidade de qualidades inferida na relação com o objeto não se deve a outra coisa senão ao instinto. E isso não é menos verdadeiro para a ciência. Embora nesta as qualidades sejam mais complexas e abstratas” (cf. *ibid.*). Nesse sentido, as inferências cuja garantia é o instinto são sempre abdutivas. O segundo nível de segurança é *experiential* pois reside na experiência pela qual um interpretante confirma que de fato existe algum objeto com as características indicadas pelo signo (cf., p. 149). No tocante a esse segundo nível, a noção de experiência colateral é de suma importância, uma vez

que a informação colhida pela via colateral “é a experiência de um contexto insistente, comum ao signo, ao objeto e ao interpretante. Na pesquisa científica, a segurança da experiência fica claramente exemplificada nos procedimentos do método indutivo” (ibid., p. 149-150). Por sua vez, é a segurança da forma ou *formal* que responde pelo terceiro nível, ou seja, é “pela unidade da forma lógica que os interpretantes dos signos de lei asseguram-se de sua validade” (ibid., p. 150). Como toda lei exerce sua ação ao regular suas instâncias ou réplicas, a segurança da forma “aparece na sua expressão mais perfeita num argumento dedutível, o que não significa que os signos mais corriqueiros também não apresentem esse tipo de segurança para seus interpretantes, mesmo que de um modo precário” (ibid.).

Peirce não propôs nomes para os signos nessa tricotomia mas Savan (1976, apud SANTAELLA, 2000, p. 150) nos diz que os signos que fornecem segurança instintiva são *pressentimentos*; aqueles que fornecem segurança experiencial são *empíricos*; sendo signos *formais* aqueles que fornecem a segurança da forma.

Metodêutica ou Retórica Especulativa

A teoria dos métodos ou *Metodêutica*, o ramo menos explorado da lógica peirciana (cf. 1904, EP 2, p. 327), é, no entanto, aquele capaz de fornecer o caminho para traçar os métodos de investigação do real pelos quais se desenvolve o verdadeiro conhecimento. Chamada de Metodêutica, a ciência que se constitui no terceiro ramo da semiótica também é conhecida como *Retórica Especulativa* (1902, CP 2.105), pois igualmente estuda as formas como os signos geram outros signos, isto é, como geram seus interpretantes.

Na arquitetura científica de Peirce, os estudos metodêuticos e retóricos são baseados naqueles realizados pelos dois outros ramos da lógica (cf. 1904, EP 2, p. 327), isto é, essa ciência se fundamenta no estudo dos tipos de signos e dos modos de inferência e sua validade. A lógica peirciana se constitui assim numa teoria unificada das formas de desenvolvimento do raciocínio buscando elucidar os diversos métodos de investigação do real, o tipo de interpretantes que eles são capazes de gerar e o tipo de segurança que eles fornecem ao investigador em relação ao processo investigativo

por ele percorrido que, apesar de se mostrar falível, tende ao conhecimento verdadeiro do real. Por tais razões, Peirce dedicou-se ao estudo dos métodos científicos e quando, na teoria peirciana da investigação,

os argumentos se uniram formando os estágios lógicos da investigação científica, no entretencimento harmônico e interdependente da abdução, da dedução e da indução, aclarou-se, então, com grande nitidez o escopo da metodêutica como sendo o da análise lógica do que deve acontecer na investigação científica. No exame do nascimento das hipóteses, de sua seleção nas considerações da economia da pesquisa, nos métodos de construção teórica e de teste comprobatório das hipóteses, delineava-se a metodêutica como um mapa a ser seguido como guia para o trajeto sempre em curso da pesquisa (SANTAELLA, 2004, p. 225).

Peirce enfatiza o caráter econômico da metodêutica, como “uma doutrina geral dos métodos para atingir propósitos” (1902, CP 2.108) já que ela deverá se incumbir dos princípios que guiarão a investigação científica, isto é, deverá estudar os princípios que regem as invenções das provas, tanto quanto aqueles que deverão guiar o curso de uma investigação, bem como aqueles que determinam os problemas nos quais se deve engajar os esforços investigativos. Peirce explica que,

Na metodêutica, é tomado como pressuposto que os signos considerados se conformarão às condições da crítica e serão verdadeiros. Mas do mesmo modo que a lógica crítica investiga se e como um signo corresponde ao seu último objeto intencionado, isto é, a realidade, também a metodêutica busca um interpretante último propositado e investiga a que condições o signo tem de se conformar a fim de ser pertinente aos seus propósitos. A metodêutica tem um interesse especial na abdução ou inferência que inicia uma hipótese científica. Pois não é suficiente que uma hipótese seja justificável. Qualquer hipótese que explica os fatos é criticamente justificável. Mas, entre as hipóteses justificáveis, devemos escolher aquelas que podem ser testadas por experimentação. Não há mais necessidade de escolhas subsequentes, depois que conclusões indutivas e dedutivas foram extraídas. Embora a metodêutica não tenha a mesma preocupação com estas, ela deve desenvolver os princípios que guiarão as invenções das provas, aquelas que deverão guiar o curso completo de uma investigação, e aquelas que determinam em que problemas devemos engajar nossas energias. Ela é, portanto, inteiramente de caráter econômico (1902, NEM4, p. 62, *in* SANTAELLA, 2004, p. 222).

É nesse sentido que Peirce afirma que a formação de sistemas de proposições deve ser incluída na metodêutica, ressaltando, no entanto que, no tocante a seu

método, “a metodêutica é menos estrita do que crítica” (1902, NEM4, p. 26, *in* SANTAELLA, 2004, p. 222; ver também 1902, CP 2.107).

No tocante ao aspecto retórico-especulativo do último ramo da semiótica, Peirce apresenta várias ideias sobre o desenvolvimento dessa ciência em um texto intitulado *Ideas, Stray or Stolen, about Scientific Writing* (EP 2, 1904, p. 325-330). Nesse artigo, Peirce defende que a Retórica Especulativa deve possuir um escopo mais geral, para além do estudo do discurso apenas, e a caracteriza como uma “arte universal” que deverá ser o “segredo de tornar os signos efetivos” (*ibid.*, p. 326); signo entendido no sentido mais amplo que se possa conceber, compreendendo tanto ideias, sentimentos, coisas existentes, propósitos, leis (*ibid.*). Assim, a retórica pode ser definida como “a ciência das condições essenciais sob as quais um signo pode determinar um signo interpretante de si mesmo e de tudo aquilo que ele significa, ou como pode, como signo, determinar um efeito físico” (*ibid.*), através de quaisquer mecanismos possíveis, já que uma ideia somente pode ser comunicada através de seus efeitos físicos, como por exemplo, todas as invenções práticas da ciência que são o resultado de suas ideias gerais (*ibid.*, p. 327).

Em seu texto, Peirce esclarece que por “especulativa” ele quer dizer que a retórica é um estudo puramente científico, sem qualquer traço metafísico, uma vez que a palavra “especulativa” corresponde ao sinônimo latino da palavra grega “teórica” (*ibid.*, p. 327-328). Peirce aponta para a classificação dos principais ramos de desenvolvimento da retórica (*ibid.*, p. 328), que segundo Santaella (2004, p. 213-214) podem ser sintetizados da seguinte forma:

- a) DE ACORDO COM A NATUREZA ESPECIAL DA IDEIAS A SEREM PRODUZIDAS:
 - a.1. RETÓRICA DAS ARTES, cujas questões dizem respeito ao sentimento principalmente.
 - a.2. RETÓRICA DA PERSUASÃO PRÁTICA, cujas questões centrais têm a natureza da resolução.
 - a.3. RETÓRICA DA CIÊNCIA, que tem por objeto o conhecimento. Esta última se subdivide, então, em três ramos:
 - a.3.1. Retórica da comunicação das descobertas.
 - a.3.2. Retórica da divulgação e apreciação científica.
 - a.3.3. Retórica das aplicações da ciência a tipos especiais de propósitos.
 A retórica da comunicação das descobertas, subdivide-se, a seguir, em outros três ramos:

- a.3.1.1. descobertas na matemática.
 - a.3.1.2. descobertas na filosofia.
 - a.3.1.3. descobertas nas ciências especiais.
- Outras variações não foram descartadas, devendo aparecer de acordo com as subdivisões das ciências.
- b) De ACORDO COM A CLASSE ESPECIAL DE SIGNOS A SEREM INTERPRETADOS; O MEIO ESPECIAL DE COMUNICAÇÃO UTILIZADO.
 - b.1. Retórica da *fala e das linguagens*, havendo aqui uma enorme variedade de retóricas dependendo das famílias das línguas.
 - c) DE ACORDO COM A NATUREZA ESPECIAL DA CLASSE DE SIGNOS NA QUAL A INTERPRETAÇÃO IRÁ OCORRER.

Como ramo da Semiótica, os estudos retóricos fazem parte do contexto mais amplo das ciências normativas. Assim, segundo Colapietro (2007, p. 27), a questão da retórica trata, qualquer que seja, do “uso dos signos sobre os quais o autocontrole é em alguma medida possível, como tornar os signos eficazes ou efetivos bem como frutíferos e fecundos”. Se em um texto de qualquer natureza, a escolha do vocabulário, o tipo de título a ser adotado (cf. EP 2, 1904, p. 325) ou ainda o tipo de discurso a ser desenvolvido (cf. SANTAELLA, 2004, p. 215-216) estiver sob deliberação retórica, sua adoção será em função da “adaptação das formas de expressão da escrita à consecução do seu propósito” (PEIRCE, 1904, CN 3, p. 180 apud COLAPIETRO, 2007, p. 17). Entretanto, isso será verdadeiro para qualquer outro sistema de expressão do pensamento, seja um sistema de notação algébrica (cf. EP 2, 1904, p. 326; COLAPIETRO, 2007, p. 30) ou mesmo uma obra de arte, já que a “retórica concerne primariamente à comunicação” (COLAPIETRO, 2007, p. 31) – do pensamento, pode-se acrescentar. Nesse sentido, a retórica deverá basear-se em um estudo profundo da fisiologia e psicologia humanas (cf. EP 2, 1904, p. 330).

No tocante aos métodos de investigação da ciência, a Metodêutica deverá “buscar um método de descobrir métodos” (1902, CP 2.108), uma vez que, sendo “o objetivo último dos estudos lógicos, [ela] é a teoria do avanço do conhecimento de todos os tipos” (PEIRCE, MS 449, p. 24 apud SANTAELLA, 2004, p. 180), ou seja, o estudo de como os diversos métodos científicos podem ser criados e utilizados proficuamente pelo homem nos diversos campos de desenvolvimento das ciências. Em termos semióticos, o terceiro ramo da Lógica compreendida como Semiótica abarca o estudo das formas de se conformar todos os tipos de signos aos interpretantes finais almejados.

Definições do real

A crítica de Peirce ao método cartesiano, baseado na ideia de intuição como sendo capaz de fornecer premissas verdadeiras ao pensamento, levou-o a desenvolver uma teoria sógnica do conhecimento, bem como “uma nova compreensão da metodologia filosófica, que foi expressa no *método científico* ou *pragmático*, uma concepção do método da ciência que pressupunha uma *epistemologia realista* e colocava seu alvo numa não menos original concepção da verdade” (SANTAELLA, 2004, p. 77, grifos nossos).

A partir dessa nova *fundação epistêmica*, Peirce refutou toda forma incognoscível de realidade – i.e. fora do alcance do pensamento e da investigação humanas – uma vez que todo conhecimento vem da observação e da experiência contínua da realidade que está acima de qualquer cognição, sendo essa realidade desconhecida, porém cognoscível. Assim, o real pode ser definido como aquilo cujos caracteres independem de nossas opiniões a seu respeito ou daquilo que podemos sobre eles pensar (EP 1, 1877, p. 120; CP 5.384), envolvendo um elemento de compulsão através do qual seus caracteres se impõem à atenção e ao pensamento. Contudo, somente é possível pensar por meio de signos e tudo aquilo que podemos conhecer é de natureza puramente mental. Consequentemente, o real é, em si mesmo, independente do pensamento, pois se impõe a ele, sendo porém cognoscível através dele. O propósito do pensamento, que é o propósito dos signos, diz Peirce (1903, CP 2.444 n.1), é dar expressão à verdade. Entretanto, “a lei sob a qual um signo deve ser verdadeiro é a lei da inferência; e os signos de uma inteligência científica devem, acima de todas as outras condições, serem tais de forma a se prestarem à inferência” (ibid.).

No processo de semiose pelo qual todo pensamento e inferência se desenvolvem, o real ocupa o lugar do objeto dinâmico, na forma de perceptos que se impõem à cognição. Isso significa que o grau de verdade de um signo está ligado à forma como ele representa aspectos de seu objeto dinâmico, ou seja, a veracidade de um signo repousa no grau de adequação do seu objeto imediato em relação a seu objeto dinâmico. É possível dizer que a realidade como a conhecemos, através da qual orientamos nossa conduta e atuamos no mundo, se compõe dos signos que

representam aspectos do real. Semioticamente, essa realidade, atualizada como conhecimento estabelecido, através da qual guiamos todo tipo de esforço, está expressa no conjunto de interpretantes dinâmicos que se atualizaram nas diversas opiniões e resultados a que chegaram as diversas comunidades científicas e que são tomados como verdadeiros num dado contexto social e num dado momento histórico. Dito de outro modo, é o real como expresso pelos interpretantes dinâmicos no estágio da semiose, isto é, no nível de conhecimento que a ciência detém em um determinado momento histórico acerca de um determinado objeto.

No entanto, nunca sabemos com certeza total em que grau um signo ou conjunto de signos nos revela uma parcela do real. Embora o objeto dinâmico se imponha no processo de semiose, conferindo aos signos que a ele se conformam em algum grau ou aspecto um valor de verdade, este valor nunca é absoluto, sendo sempre passível de aperfeiçoamento, pois todo conhecimento pode ser submetido à crítica e à revisão. A realidade com a qual lidamos é, portanto, parcial, circunstancial, apenas uma parte da realidade que pode ser conhecida. É nesse sentido que Peirce igualmente afirma ser a realidade – em sua totalidade, pode-se acrescentar – “a opinião final para a qual uma investigação suficiente conduziria” (1903, CP 2.693, ver também 1878, CP 5.408, EP 2, p. 139). Essa definição coloca a realidade como o interpretante final de todo processo investigativo, ou seja, como uma tendência, um limite ideal que somente pode ser atingido de forma aproximativa.

Essa definição de realidade como interpretante último está intimamente ligada aos testes indutivos pelos quais são verificadas as hipóteses científicas. Peirce defende que a indução persistentemente aplicada à solução de um problema científico, “deverá produzir, no longo curso do tempo, uma convergência, ainda que irregular, para a verdade (1903, CP 2.776). Pelo processo indutivo, i.e. pelo teste e verificação de amostras cada vez mais representativas do todo, se desenvolve um processo cuja tendência constante é a autocorreção (cf. SANTAELLA, 2004, p. 157; 1895, CP 2.729) daqueles aspectos representacionais que não se conformam à realidade e que estão contidos nos signos já atualizados de cognições científicas. “Essa espécie de convergência é atingida pelo *método de prolongamento da experiência*, quer dizer, o método que exige que a ciência nunca deixe de continuar” (ibid.). Para Peirce, a

verdade é, portanto, aquela opinião acerca da qual todos os homens da ciência, no longo curso do tempo, estão fadados a concordar, e a realidade é o objeto dessa opinião (1878, CP 5.407, EP 2, p. 139). Dessa forma, a verdade desejada acerca do real postulada por Peirce é evolutiva pois, em certo sentido, ela “está sempre no futuro, em outras palavras, verdade absoluta (distinta de verdades positivas e ideais) é uma meta ideal da investigação, como observam Santaella e Vieira (2008, p. 73).

Por todas essas razões, a aparente contradição das afirmações sobre a independência do real, a possibilidade de seu conhecimento pelo pensamento e a sua definição como o resultado da investigação de uma determinada comunidade científica se desfaz na filosofia peirciana à luz da compreensão do processo de desenvolvimento, crescimento e evolução dos signos.

À guisa de conclusão, vale lembrar que a concepção peirciana de metafísica científica, outra consequência da nova fundação epistêmica de Peirce, ainda não foi amplamente explorada. Defender uma metafísica de cunho científico não significa baseá-la em resultados de ciências empíricas, mas sim fundamentar suas investigações sobre a realidade em processos lógicos, perspectiva essa que pode, na contemporaneidade, contribuir para tornar todo e qualquer estudo acerca do real mais coerente, profícuo e esclarecedor.

Referências

BUCZYNSKA-GAREWICZ, Hanna. The reality of signs. **Semiotica** 45 (3/4), p. 315-330, 1983.

COLAPIETRO, Vincent. C. S. Peirce's Rhetorical Turn. In **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, Vol. 43, nº. 1, p. 16-52, 2007.

DE WAAL, Cornelis. **Sobre o Pragmatismo**. Cassiano T. Rodrigues (trad.). São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HOUAISS, Antônio (Instituto). **Dicionário Eletrônico da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2001.

NÖTH, Winfried. **Handbook of Semiotics**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1990.

_____. Habit, habit change, and the habit change according to Peirce. In M. Anderson & D. E. West (Eds.), **Consensus on Peirce's concept of habit: Before and beyond consciousness**, New York: Springer, 2016 (no prelo).

PEIRCE, Charles S. **Collected Papers**. Vols. 1-6, C. Hartshorne & P. Weiss (eds.); vols. 7-8, 1931. A. W. Burks (ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1958. (Citado como CP seguido do número do volume e do parágrafo).

_____. **The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings**. Vol.1, Nathan Houser and Christian Kloesel (Eds.), 1992. Vol.2, The Peirce Edition Project (Ed.), 1998. Bloomington: Indiana University Press. (Citado como EP seguido do nº do volume).

_____. **The New Elements of Mathematics**. Vols. 1-4. Carolyn Eisele (Ed.). The Hague: Mouton Publishers, 1976. (Citado como NEM seguido do nº do volume).

POTTER, Vincent. **Charles Sanders Peirce: On Norms and Ideals**. New York, NY: Fordham University Press, 1997.

SANTAELLA, Lucia. Methodeutics, the liveliest branch of semiotics. **Semiotica**, vol. 127, nº. 3/4, 1999, p. 377-395.

_____. **Teoria Geral dos Signos: como as linguagens significam as coisas**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2000.

_____. **O Método Anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

SANTAELLA, Lucia; VIEIRA, Jorge de Albuquerque. **Metaciência como guia dapesquisa: uma proposta Semiótica e Sistêmica**. São Paulo: Mérito, 2008.

SKAGESTAD, Peter. **The Road of Inquiry**. New York: Columbia University Press, 1981.

SAVAN, David. **An Introduction to C. S. Peirce Completed System of Semiotics**. Toronto: Semiotic Circle Monograph, 1976.

_____. Peirce's Semiotic Theory of Emotion, in **Proceedings of the C. S. Peirce Bicentennial International Congress**. K. L. Ketner et al. (ed.). Lubbock, TX: Texas Tech University Press, 1981.

O real na filosofia de Charles S. Peirce

Juliana Rocha Franco¹
Priscila Monteiro Borges²

Resumo: O trabalho buscará, a partir do Realismo de C. S. Peirce, traçar elementos que configuram uma possível ontologia no sistema filosófico de Peirce. Começaremos por trabalhar a noção de real em Peirce mostrando como ela se relaciona com a existência, o possível, e a noção de geral. Em seguida, será apresentada a crítica que Peirce fez ao Nominalismo para mostrar como se constitui seu realismo. Segundo alguns autores, a Virada Linguística, no século XX, foi marcada pela subordinação do ser à linguagem. O Construtivismo, nesse contexto, fomentaria a ideia de que o mundo está contido dentro de nós (Barad, 2003, p. 801). Tal noção tem sido bastante criticada pelo Realismo Especulativo, pois transforma questões ontológicas em questões epistemológicas. Isto é, a busca pelo real foi substituída por questões sobre como acessar o conhecimento, deixando de lado a discussão sobre a realidade ela mesma. Na teoria peirceana, é possível encontrar uma solução interessante para essa questão, pois há nela, ao mesmo tempo, uma teoria metafísica que considera a existência de um certo tipo de realidade e a semiótica que nos indica o modo como representamos e significamos o mundo. Dessa forma, será apresentado um caminho complementar para se fazer uma leitura da ontologia em Peirce, que aborda a noção de objeto e especificamente a noção de objeto dinâmico, evidenciando como Peirce trabalha o problema do acesso ao real na semiótica.

Palavras-chave: Ontologia. Metafísica. Semiótica. C. S. Peirce.

The real according to Charles S. Peirce

Abstract: From the perspective of Peirce's realism, the paper gives an account of some ontological elements of Peirce's philosophical system. After a discussion of Peirce's notions of the "real" and "reality", it shows how reality, according to Peirce, relates to existence, possibility, and to generality with comments on Peirce's critique of nominalism. According to 20th century ordinary language philosophy and the Linguistic Turn of the twentieth century, cognition was conceived as being determined by the language spoken by the cognizing being. Constructivism held that the world is

¹ Doutora em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduada em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É pesquisadora de Pós-Doutorado no Programa de Tecnologias da Inteligência e Design Digital- (TIDD/PUC-SP). E-mail: judorf@gmail.com.

² Doutora e mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduada em Comunicação - Publicidade e Propaganda pela Universidade de Brasília (UnB). É professora do Departamento de Audiovisuais e Publicidade da Faculdade de Comunicação da Universidade de Brasília (UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Temporalidades da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atua como diretora executiva e pesquisadora do Centro Internacional de Estudos Peircianos - CIEP/PUC-SP e vice-secretária geral da International Association for Semiotics Studies (IASS-AIS). E-mail: primborges@gmail.com.

contained within the cognizing minds (Barad, 2003, p. 801). Speculative Realism has been criticizing such positions as logocentric. The reproach of the speculative realists is logocentrism substitutes ontological questions for epistemological ones. Their quest for the real is a quest for a method of investigating knowledge instead of discussing reality as such. In Peirce's theory we find an interesting solution to the issue. On the one hand he is a realist with a metaphysical theory of an extended form of reality, on the other, he is a semiotician, who knows that we can know the world only through signs. Based on Peirce's semiotics, the authors bring up an ontological discussion of Peirce's notion of (dynamic) object and shows how Peirce understood the question of the access the real through signs.

Keywords: Ontology. Metaphysics. Semiotics. C. S. Peirce.

Introdução

Atualmente a ontologia tem se tornado uma questão importante entre os estudiosos de várias áreas, sendo possível mapear esse retorno na filosofia, antropologia, sociologia, entre outras. Atualmente, alguns teóricos (Bryant et al. 2011; Hemmings, 2005, dentre outros) mencionam que, nos últimos anos, tem havido uma "virada ontológica". Conforme afirma Ivakhiv (2014, p. 1), a questão já não é mais de ordem epistemológica (como nós sabemos o que sabemos?), mas sim aquela que visa a uma dimensão ontológica da existência. A partir dessa perspectiva, emergem questões sobre quais são os constituintes fundamentais do universo, qual é a sua natureza, como eles se relacionam etc.

Bryant (2010, p. 1) afirma que atualmente experimenta-se uma proliferação promíscua e uma multiplicação de objetos de todos os tipos. Diante de tal processo, teóricos ligados à Ontologia Orientada aos Objetos, tais como Graham Harman (2011), Levi Bryant (2014), Ian Bogost (2012) dentre outros, têm organizado seu pensamento em torno da premissa de que a melhor descrição da realidade é aquela que se volta para os objetos que a compõem. Ivakhiv (2014, p. 1), afirma que, embora tal ponto de vista pareça ser similar ao de fenomenólogos, como, por exemplo, Husserl e sua proposta de "volta às coisas mesmas", a grande diferença é que Husserl abordou essas "coisas" através da percepção que os humanos têm delas. Outros filósofos, tais como Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty também adicionaram ênfase nos determinantes contextuais da experiência humana. Já os teóricos ligados à Ontologia

Orientada aos Objetos estão mais interessados no descentramento da percepção e experiência humana.

A orientação para os objetos leva à rejeição de abordagens filosóficas como a construção social da realidade, e se constitui em franca oposição à ideia kantiana de que a mente organiza ativamente a experiência e que, segundo Braver (p. 5), originou, em suas várias interpretações e desdobramentos, uma linha importante do que se tornou conhecido como antirrealismo na filosofia analítica (Wittgenstein, Quine, Davidson, Putnam, Goodman e Dummett). O autor também enfatiza que, embora com vocabulários e estilos diferentes, podemos encontrar esse antirrealismo na filosofia continental (tradição fenomenológica e hermenêutica). A “Virada Linguística” também é marcada pela subordinação do ser à linguagem. Já o Construtivismo fomentaria a ideia de que o mundo está contido dentro de nós (Barad, 2003, p. 801). Viveiros de Castro (2011) afirma que a “virada linguística” converteu todas as questões ontológicas em questões epistemológicas, e subordinou toda indagação sobre o real à questão das condições de nosso acesso a ele.

Assim, o presente artigo buscará traçar elementos que configuram uma possível ontologia no sistema filosófico de C. S. Peirce. Buscaremos mostrar que o realismo peirciano se apresenta como uma alternativa para a construção de uma ontologia viável para se compreender os fenômenos contemporâneos para além de teorias que consideram “signos e realidade para sempre divorciados, em vez de integrados numa continuidade natureza-cultura” (Andacht, 2005, p. 3). Dessa forma, se delineia ao mesmo tempo uma teoria metafísica que considera a existência de um certo tipo de realidade e a semiótica que nos indica o modo como representamos e significamos o mundo.

Ontologia nos escritos de Peirce e seus sentidos

No texto *An Outline Classification of the Sciences* (1903, EP 2:458-462³), Peirce situa a metafísica como a terceira e última ciência que compõe a filosofia, juntamente

³ EP se refere ao *Essential Peirce vols. 1 e 2*, conforme notação adotada internacionalmente para citação dos textos de C. S. Peirce. O primeiro número se refere ao volume, o segundo, depois dos dois pontos, ao número da página. A data se refere ao texto de Peirce.

com a fenomenologia e as ciências normativas (1903, CP 1.186⁴)⁵. Por sua vez, a metafísica apresenta três subdivisões:

A metafísica deve ser dividida em (i) metafísica geral ou ontologia; (ii) metafísica psíquica ou religiosa, que aborda principalmente as questões de (1) Deus, (2) Liberdade e (3) Imortalidade; (iii) metafísica física, que discute a natureza real do Tempo, Espaço, Leis da Natureza, Matéria etc. (Peirce, 1903, CP 1.192).

Peirce foi crítico ao que chamou de metafísica *a priori*. Delaney (2013) afirma que essa designação visava identificar aquela tradição racionalista na metafísica que se propunha demonstrar verdades acerca da natureza da realidade a partir de princípios *a priori*. Segundo Mayorga (2007, p. 122) para Peirce, os metafísicos, na maior parte, foram teólogos, e, como tal, a sua principal razão foi confirmada e convencer os outros de certas crenças estabelecidas e aceitas por eles em vez de questioná-las e tentar ver quaisquer erros nessas crenças como deve ser o caso quando se trata de encontrar a resposta certa. É importante ressaltar que, embora Peirce concordasse que a metafísica é a ciência que lida com o ser enquanto ser (1898, CP 6.214; c. 1901, CP 6.526), Ibrri (1992, p. 21) afirma que a metafísica para Peirce é a ciência que busca explicar, de maneira positiva, ou seja, recorrendo aos fatos, como o mundo deve ser realmente para que ele possa aparecer da maneira como aparece. Para Peirce,

a única diferença essencial entre a metafísica e a meteorologia, a linguística e a química, é que ela não se vale de microscópios, telescópios, viagens ou outros meios de adquirir experiências recônditas, mas contenta-se em assegurar tudo o que pode ser assegurado de uma experiência tal como a que cada homem passa em cada dia e hora de sua vida (Peirce, c. 1900, CP. 8.110).

⁴ CP se refere ao *The collected papers of Charles S. Peirce*, conforme notação adotada internacionalmente para citação dos textos de C. S. Peirce. O primeiro número se refere ao volume, o segundo, depois do ponto, ao número do parágrafo. A data se refere ao texto de Peirce.

⁵ O quadro peirciano (1903, EP 2:458-462) de classificação das ciências se configura da seguinte forma:

1. Matemática
- 2 Filosofia
 - 2.1 Fenomenologia
 - 2.2 Ciências Normativas
 - 2.2.1 Estética
 - 2.2.2 Ética
 - 2.2.3 Lógica ou Semiótica
 - 2.2.3.1 Gramática Especulativa
 - 2.2.3.2 Lógica Crítica
 - 2.2.3.3 Retórica Especulativa ou Metodêutica
 - 2.3 Metafísica
3. Ciências Especiais

De acordo com a arquitetura filosófica de Peirce, a metafísica depende de todas as ciências que lhe antecedem na classificação o que lhe fornece fundações oriundas da fenomenologia e ciências normativas. Nesse caso, conforme afirma Santaella (1992, p. 131) a Fenomenologia fornece o fundamento observacional para o resto da Filosofia, buscando determinar os elementos universais indecomponíveis de tudo aquilo que aparece à mente enquanto as Ciências Normativas se detêm no fenômeno na medida em que podemos agir sobre ele e ele sobre nós. Ou seja, "o modo geral pelo qual a mente, se for agir deliberadamente e sob autocontrole, deve responder aos golpes da experiência" (Santaella, 1992, p. 131).

Ao utilizar os princípios da lógica, Peirce investiga de acordo com Santaella (1992, p. 131), o que é real (e não a ficção), na medida em que esse real pode ser averiguado na experiência comum. Dessa forma, a metafísica de Peirce funda as suas hipóteses não sobre dados a priori, mas, sim, no mundo fenomênico e consiste no resultado da aceitação absoluta dos princípios lógicos, não meramente como regulativamente válidos, mas como verdades do ser (Peirce, 1896, CP 1.487).

Era o intento de Peirce criar uma metafísica científica (Delaney, 2013; Nubiola, 2012), a qual, usando os princípios da Lógica, investiga o que é real, na medida em que esse real pode ser investigado na experiência comum. Essa metafísica, conforme afirma Santaella (1992, p. 131), "une os estudos da Fenomenologia e Ciências Normativas para desenvolver uma Teoria da Realidade". Dessa forma, a tarefa da metafísica seria conhecer as características mais gerais da realidade e objetos reais com a ajuda da fenomenologia e da lógica como a ciência da análise do pensamento. Segundo Ibri (1992, p. 21), a pergunta a ser respondida pela metafísica é: "como deve ser o mundo para que ele me apareça assim?". Apesar de haver uma metafísica explícita em Peirce, a ontologia não é algo evidente nos seus textos. Tal fato pode ser explicado por Peirce ter vivido e escrito numa época em que o termo ontologia não era utilizado. De Almeida (2013) lembra que,

A palavra reentrou no vocabulário filosófico na primeira metade do século XX, depois de ter sido abandonada pela transformação filosófica do século XVIII que seu autor, Immanuel Kant, chamou de "revolução copernicana", mas que, curiosamente, ao contrário da revolução de Copérnico que tirou o observador do centro do mundo, consistiu em fazer girar o mundo em torno do sujeito (De Almeida, 2013, p. 10).

Entretanto, Peirce (1906, CP 5.496), nos fornece uma pista sobre o que ele entende por ontologia. Segundo o autor, “existem certas perguntas comumente reconhecidas como metafísicas, e que certamente o são, se por metafísica nós queremos dizer ontologia (...). Estas são, por exemplo, o que é realidade? Necessidade e contingência são modos de ser do real? As leis da natureza são reais? Elas podem ser consideradas imutáveis ou presumivelmente são resultados da evolução? Existe algum acaso real, ou desvio da lei real?” (Peirce, 1906, CP 5.496). Se pensarmos que “a ontologia de um filósofo é o conjunto de entidades que ele assume existir na realidade (DeLanda, 2002, p. 4) e que os “tipos de entidades que ele está pronto a asseverar como realmente existentes” (ibid., p. 4), é possível apreender uma ontologia como teoria do real em Peirce.

Em busca de uma teoria da realidade em Peirce

Em um artigo escrito em 1906, denominado *Answers to Questions concerning My Belief in God* (CP 6.494–519), Peirce efetua uma distinção entre a realidade e a existência. Segundo o autor (c.1901, CP 6.349), existência é um modo especial da realidade, que, independentemente de outras características que possui, tem que ser absolutamente determinada. A realidade, por sua vez, é um modo especial de ser, cuja característica é que as coisas que são reais são o que elas realmente são, independentemente de qualquer afirmação sobre elas. Peirce desenvolve melhor essas ideias em um artigo publicado no *Jornal Hibbert* em 1908 intitulado *A Neglected Argument for the Reality of God*. Note-se que o seu argumento, não é um argumento para a existência de Deus, mas para a realidade de Deus.

Peirce afirma que o real seria aquilo que não é o que eventualmente dele pensamos, mas que permanece não afetado pelo que dele possamos pensar (Peirce, 1871, W 2:467). Nesse caso, o real é aquilo que existe independentemente do que pensamos a seu respeito (Peirce, 1878, CP 5.405; 1878, W3:271⁶; 1871, EP 1:90) e, neste sentido, é ontologicamente independente dos nossos processos epistêmicos.

⁶ W se refere aos *Writings of Charles S. Peirce vols. 1 a 6*, conforme notação adotada internacionalmente para citação dos textos de C. S. Peirce. O primeiro número se refere ao volume, o segundo, depois dos dois pontos, ao número da página. A data se refere ao texto de Peirce.

O real não é o que nós pensamos que poderia acontecer, mas aquilo que não é afetado por aquilo que se pode pensar sobre ele. O real pode ser considerado a partir de dois pontos de vista diferentes. Onde está o real, a coisa independentemente de como pensamos? Deve haver alguma coisa, porque as nossas opiniões são dadas; há algo, por conseguinte, que influencia nossos pensamentos e que não foi produzido por eles. É verdade que, exceto pensamentos, não temos nada imediatamente presentes para nós. Estes pensamentos, no entanto, foram causados por sentimentos e esses sentimentos são constrangidos por algo fora da mente. Este exterior à mente, o que influencia diretamente o sentimento e através do sentimento, pensamento, é independente de como pensamos, porque está fora da mente, e é, em suma, o real (Peirce, 1871, EP 1:88).

Para Peirce, a existência, como um modo especial da realidade, seria detentora de alteridade, afetação e persistência, mas que, no entanto, seria destituída da generalidade pertencente à realidade (Ibri 1992, p. 65). Deste modo: “Quando dizemos que uma coisa ‘existe’ queremos significar que ela reage sobre outras coisas” (Peirce, s.d., CP 7.534). A distinção entre realidade e existência está diretamente ligada ao realismo peirciano.

Beuchot (1996, p. 1) ressalta que se deve distinguir dois sentidos da palavra "realismo": um quando ela é utilizado no problema de universais e outro quando utilizado dentro do âmbito do problema e limites do conhecimento. No âmbito do problema do conhecimento, o realismo seria, para Beuchot (1996, p. 1), o oposto ao idealismo. A história do realismo pode, segundo Mayorga (2007, p. 6-8), ser dividida em dois períodos: o primeiro antigo-medieval que incidiu sobre a demonstração da realidade dos universais, em oposição ao nominalismo e segundo período que inclui toda a idade moderna e considera os objetos reais como independentes do conhecimento e consciência individual.

Aqui especificamente, vamos tomar a expressão realismo no sentido ontológico, a partir da resposta de Peirce para o problema dos universais, questão fundamental para compreender seu realismo como veremos a seguir. Segundo Mayorga (2007, p. 8), o problema dos universais, que pode ser atribuído a Platão, resultou, durante a Idade Média, em uma das controvérsias mais importantes da

filosofia. Caracterizou-se, de acordo com Abbagnano (2007, p. 1165) pela discussão acerca do “status ontológico dos universais (gêneros e espécies) no início do século XI e prolongou-se em forma apenas modificada, na filosofia moderna”. O problema dos universais surge da questão de como explicar o fato de muitas entidades diferentes possuírem uma mesma propriedade. Armstrong colocou o problema da seguinte forma:

Nós começamos com um acordo básico então: que, em algum sentido mínimo ou pré-analítico, há coisas que têm certas propriedades e estão em certas relações. Mas, como Platão foi o primeiro a notar, essa situação é profundamente intrigante, pelo menos para filósofos. A mesma propriedade pode pertencer a coisas diferentes. A mesma relação pode relacionar coisas diferentes. Aparentemente, pode haver uma coisa idêntica em coisas que não são idênticas. As coisas são uma ao mesmo tempo em que são muitas. Como isso é possível? (Armstrong, 1978, p. 11).

Por exemplo, Alazão e Corcel são os dois cavalos, mas o que é essa propriedade, uma “cavaleza” que eles parecem ter e que nos faz reconhecê-los como cavalos de modo a justificar que se possa predicá-los como um geral, isto é, “cavalos”? A resposta do realismo é que todos os cavalos são cavalos em virtude da existência de uma única coisa universal abstrata, neste caso, que é uma parte de todos os cavalos. O nominalismo nega a existência de universais neste sentido, pois ele se constitui a partir da premissa de que conceitos abstratos, termos gerais, ou universais não têm existência independente, mas só existem como nomes. Peirce⁷ explica que o nominalismo é a “doutrina de que nada é geral, excluindo nomes; mais especialmente, é a doutrina que os nomes comuns, como homem, cavalo, não representam em sua generalidade nada em coisas reais, mas são meras conveniências para falar sobre muitas coisas ao mesmo tempo ou, no máximo, as necessidades do pensamento humano.

Com relação à posição de Peirce sobre a querela dos universais, Houser (1992, p. xxiv) menciona que houve uma evolução no seu pensamento que partiu de um “quase-nominalismo” inicial para um “realismo extremo” de seus últimos escritos. Hookway (1997), em uma direção parecida, fornece uma discussão útil sobre como a

⁷ Nominalismo, *The Century Dicionário e Enciclopédia*, WD Whitney, ed., A Companhia Century, New York, 1889-1891, Vol. 1, p. 32. Acessível online em <http://www.global-language.com/CENTURY/>

mudança peirciana de atitude do nominalismo para o realismo afetou sua cosmologia. Fisch (1967, p. 159-178,) divide esse processo de mudança em cinco fases. Uma fase nominalista inicial de 1867-1868, O primeiro passo em direção ao realismo realizado em 1868 seria uma segunda fase. Um segundo passo em direção ao realismo (1871) seria a terceira fase; O período Pré-Monist (1871-1890) a quarta fase e o período Monist (1891-1914), a quinta fase. No entanto, em 1909, Peirce (CP 1.20) relembra uma resenha que ele escreveu sobre o livro de Fraser, "*The Works of George Berkely*", publicada na North American Review em outubro de 1871 (Peirce, 1871, CP 8.7-38, W2:462-487, EP 1:83-105), na qual ele declara-se realista. Já maduro, Peirce (1909, CP 1.20) chama atenção para o fato de que, embora ele tenha minuciosamente revisado suas opiniões filosóficas mais de meia dúzia de vezes e elas tenham eventualmente se modificado, ele nunca foi "capaz de pensar diferente sobre essa questão do nominalismo e realismo".

A resenha escrita sobre o livro de Fraser, "*The Works of George Berkely*", (Peirce, 1871, CP 8.7-38, W2:462-487, EP 1:83-105), é especialmente importante porque Peirce expõe, contextualiza e se posiciona em relação ao debate sobre os universais em termos das diferenças entre realismo e nominalismo. Na resenha, Peirce (1871, W2:467) indaga se os universais são reais. Em sua argumentação, afirma que é preciso tão somente parar e considerar por um momento o que se entende pela palavra *real*. O autor afirma que os objetos são divididos em ficções, por um lado, e realidades, do outro. Os primeiros são aqueles que existem apenas na medida em que algum homem os imagina; os últimos são aqueles que têm uma existência independente de sua mente ou da minha ou a de qualquer pessoa.

Para Peirce (1871, W2:467), a questão é se homem, cavalo, ou outros nomes de classes naturais correspondem a algo que todos têm em comum, independentemente de nosso pensamento, ou se estas classes se constituem simplesmente por uma semelhança no modo pelo qual nossas mentes são afetadas por objetos individuais que, em si mesmos, não têm semelhança ou relação, qualquer que seja. Peirce (1898, CP 7.469) buscava um método de raciocínio pelo qual pudéssemos nos assegurar de que alguma lei a ser descoberta pela observação da natureza não fosse uma mera ficção de contabilidade, mas que representasse uma ação real e viva na natureza. Essa

questão é de suma importância para o desenvolvimento do pragmatismo peirciano porque, em última instância, trata-se de sustentar a possibilidade de se reconhecer que existem leis (gerais) no universo que seriam reconhecidas pela ciência. Peirce (1905, CP 5.503) afirma que o Pragmatismo dificilmente poderia entrar em uma cabeça que já não estivesse convencida de que existem gerais reais.

Em sua resenha sobre o livro de Fraser, Peirce apresenta a ideia do real como aquilo que é independente de como o pensamos. Para o autor, nossas opiniões são, de algum modo, constrangidas pelo real, entendido como algo que influencia nossos pensamentos e que não é por eles criado:

É verdade que não temos nada que nos seja imediatamente presente a não ser nossos pensamentos. Estes pensamentos, no entanto, foram causados por sensações e essas sensações são compelidas por algo que está fora da mente. Esta coisa fora da mente, que influi diretamente sobre a sensação e através da sensação pensada, por estar fora da mente, é independente do modo como a pensamos e é, em suma, o real (Peirce, 1871, W2:468).

De acordo com Peirce, a diferença entre realistas e nominalistas reside, mais fundamentalmente, em suas respectivas visões da realidade e o entendimento de Peirce da diferença entre realistas e nominalistas reflete sua distinção entre realidade e existência. Partindo dessa distinção, Peirce conceituará a realidade como o *locus* da generalidade ontológica ou, mais precisamente, dos sistemas ontologicamente contínuos na forma das leis da natureza. Nesse sentido, os universais são reais e existem regularidades que afetam o pensamento. Certos princípios gerais são realmente operativos na natureza (Peirce, 1903, CP 5.101).

Em sua abordagem do problema dos universais Peirce adota uma posição clara de negação do nominalismo via o que ele chamou de realismo escolástico (Peirce, c. 1905, CP 5.503). Salatiel (2013, p. 134) explica que esse ponto de vista "consiste em aceitar não somente a realidade dos particulares, como queriam os filósofos nominalistas, mas também de duas instâncias de universais – a possibilidade e a generalidade". Para Peirce existe um movimento de continuidade entre o particular e o geral, o individual e o social. O contínuo, por seu lado é definido como algo cujas possibilidades de determinação nenhuma quantidade de indivíduos pode exaurir (Peirce, 1892, CP 6.160). Uma forma rudimentar de continuidade é a generalidade,

visto que a continuidade não é outra coisa senão a generalidade de uma lei de relação (Peirce, 1902, CP 6.172). De Souza (2002, p. 75) afirma que para Peirce, uma característica própria da generalidade e dos universais, é o *continuum* de espaço-tempo que amálgama todos os conceitos, ao contrário do nominalismo no qual o espaço-tempo não passaria de uma construção da interioridade humana.

Enquanto realidade está subsumida à terceira categoria, existência é aquele modo de ser do particular, do individual, caracterizada pela dualidade de forças. O individual atualiza a generalidade da lei abrindo possibilidade para o caráter preditivo do pensamento. Leis, dessa forma, contêm uma dimensão futura que lhe confere continuidade. Nas palavras de Peirce:

Costumamos conceber a Natureza como estando perpetuamente realizando deduções em Barbara. Esta é a nossa metafísica natural e antropomórfica. Concebemos que há Leis da Natureza, que são as suas Regras ou premissas maiores. Concebemos que Casos surgem sob estas leis, estes casos consistem na predicação, ou ocorrência, de causas, que são os termos médios dos silogismos. E, finalmente, concebemos que a ocorrência destas causas, em virtude das leis da Natureza, resulta em efeitos que são as conclusões dos silogismos. Conceber a natureza dessa maneira leva-nos naturalmente a conceber a ciência como tendo três tarefas - (1) a descoberta de Leis, que é realizada por indução; (2) a descoberta de Causas, que é realizado por inferência hipotética, e (3) a predição dos Efeitos, que é realizada por dedução. Parece-me ser muito útil selecionar um sistema de lógica que preserve todas essas concepções naturais (Peirce, 1883, CP 2.713).

A ontologia pretende descrever a estrutura da realidade e Peirce o fará usando as mesmas categorias que apareceram na fenomenologia, dando a elas um estatuto ontológico de acaso, existência e lei, como modos de ser ontologicamente (e, portanto, logicamente, de serem predicados), que podem ter as coisas. Conforme afirma Peirce,

(...) deparamo-nos com elas não de vez em quando, mas sim a todo momento. Vimos que as ideias de um, dois, três são-nos impostas pela lógica, e realmente não podem ser postas de lado. Encontramos algumas razões para pensar que elas são igualmente importantes na metafísica (Peirce, 1890, CP 1.374).

Dessa forma, o estatuto ontológico das categorias à luz da metafísica se configuraria da seguinte forma: a realidade como lei, ligada à terceira categoria de sua tríade, a Terceiridade, como o *locus* do modo de ser das Leis da natureza, configurada,

nestes termos, como mediação entre Acaso que configuraria a realidade como possibilidade ou Primeiridade e Existência que, segundo Ibri (1992, p. 64), é um modo especial de realidade, detentora de alteridade, porém destituída de generalidade e que se constituiria nos modos de ser da Secundidade.

Conforme afirma Hardi (2011, p. 60), "se há regularidades que afetam o pensamento, se a indução é válida (a longo prazo), essas regularidades devem estar nas coisas "externas" (à mente), embora só possam ser reais quando "transportadas" para o mundo "interno"". Dentro desse contexto, adotar um ponto de vista nominalista pode sugerir que os nossos objetos de conhecimento não podem ser tão nitidamente diferenciados de nossas concepções destes objetos como o realista pensa.

Ian Hacking (1999, p. 80-84), argumenta que muito do que é chamado de construtivismo social da ciência na contemporaneidade é realmente motivado por uma visão metafísica nominalista não declarada. Tal ponto de vista é comum em várias teorias da linguagem e o realismo escolástico de Peirce e a sua ideia de objetos, tal como desenvolvida na sua semiótica possibilitam uma saída para os impasses do construtivismo, que segundo Andacht (2005, p. 1) considera signos e realidade para sempre divorciados. Conforme afirma Franco (2015, p. 73), a ênfase no realismo peirciano permite reconhecer a realidade veiculada pelo signo sem negar a realidade em si mesma.

A teoria semiótica diz respeito ao próprio universo, com o qual a consciência compartilha da mesma natureza semiótica. Parker (1994, p. 58-9) afirma que a semiótica pode ser vista como a base para a ontologia, pois a semiótica de Peirce envolve o ideal de verdade como o fim no infinito processo de semiose. O conceito metafísico de realidade está sugerido na semiótica como o objeto hipotético que deverá ser representado em uma opinião verdadeira (Peirce, 1878, W3.273). A partir da semiótica, Parker (1994, p. 60) levanta a hipótese de que sendo a semiótica pensada como um processo contínuo de representação e interpretação, a realidade deverá ser também concebida em termos de processos. Nesse caso, o processo semiótico revela um ponto de ancoragem para a realidade, principalmente através da ideia de Objeto, como veremos a seguir.

Dos objetos (objeto dinâmico e objeto imediato)

Discussões sobre o realismo em Peirce frequentemente buscam na semiótica (Hausman, 1991, 2002; Parker, 1994), mais especificamente no objeto do signo e no desenvolvimento do conceito de objeto dinâmico e imediato, argumentos para defender um tipo peculiar de realidade desenvolvido por Peirce.

A semiótica de Peirce é proposta por ele como uma ciência geral das representações (Peirce, 1865, W1:174). Ela é uma ciência que estuda os signos e suas condições para transmissão de significado de uma mente para outra (Peirce, c. 1896, CP 1.444). As condições para transmissão desse significado são dadas por pelo menos três elementos que compõem os signos e suas relações: o objeto do signo, o signo e o interpretante do signo. Esses três elementos são necessários para a definição mais simples do signo em Peirce que afirma que o signo serve para transmitir conhecimento sobre alguma outra coisa que ele substitui, da qual ele está no lugar e que, portanto, ele representa. Essa outra coisa é chamada de objeto do signo e a ideia que o signo gera na mente é um signo mental desse mesmo objeto, chamado de interpretante (Peirce, 1895, EP 2:13).

O objeto nessa definição é apresentado como sendo aquilo que foi substituído pelo signo. E o signo, estando no lugar desse objeto, o representa criando uma ideia do objeto em uma mente. O signo não substitui o objeto em todas as suas nuances, mas apenas com relação a alguns aspectos. Mas como o signo adquire certas características que lhe possibilitam estar no lugar do objeto? Tais características existem antes de serem interpretadas como representando o objeto? Ao dizer que o signo representa o objeto e determina o interpretante, temos apenas o signo como agente ativo das relações.

Em outras definições, Peirce explica uma outra força de determinação, colocando o objeto numa posição ativa. “Como um meio, o signo está essencialmente em uma relação triádica, para o Objeto que o determina e para o seu Interpretante que ele determina. Em relação ao seu objeto, o Signo é *passivo*. Isto quer dizer que sua correspondência com o Objeto provém de um efeito deste sobre o Signo, o Objeto permanecendo inafetado. Por outro lado, na sua relação com o Interpretante, o Signo é

ativo, determinando o Interpretante sem ser ele mesmo afetado por ele.” (Peirce, c. 1906, EP 2:544).

A ação de determinação do objeto sobre o signo fica mais evidente nas definições de signo a partir de 1903, quando a noção de objeto real passou a ser uma característica básica da semiótica e de 1906, quando o objeto foi subdividido em objeto dinâmico e objeto imediato. Houser, na introdução ao *Writings of Charles S. Peirce*, volume 6, explica:

Na sua definição de “real” para o *Century Dictionary*, Peirce distinguiu “objetos reais (...) externos à mente”, que são “totalmente independentes de nosso pensamento”, dos objetos internos que “dependem do pensamento”, mas “não de pensamentos sobre eles”. Em 1903, essa distinção se tornou uma característica básica de sua semiótica (EP2:276) e em 1906 se tornou a hoje conhecida dupla objeto dinâmico e imediato (EP2:477) (Houser, 2000, p. lxxxii).

Isso não significa, no entanto, que a ideia de determinação do objeto não existia antes dessa época. Podemos perceber em vários trechos anteriores a esse período a preocupação em demonstrar que algo anterior ao signo faz com que o signo seja capaz de representar. Em um manuscrito de 1873, Peirce apresenta três requisitos para o funcionamento do signo. O segundo deles diz que o signo deve ser afetado de algum modo pelo objeto que ele significou (Peirce, 1873, MS 380 e MS 389 apud Marty, 2012). Ao explicar os signos indiciais ele pontua que os signos devem ter uma conexão física real com a coisa que ele significa de modo a ser afetado por essa coisa (Peirce, 1873, CP 7.356).

No entanto, é realmente a partir de 1903 que a ideia de um objeto que afeta o signo e que não é afetado pelo signo (Peirce, 1903, CP 1.538) passa a ser explicitada nas definições de signos em geral e não restrito aos signos indiciais. Tal definição do objeto do signo pode ser associada à definição de real como sendo “aquilo que possui características que são independentes de como você ou eu pensamos” (Peirce, 1878, CP 5.405). A divisão do objeto em dinâmico e imediato mostra uma certa preocupação em deixar mais clara essa relação de determinação que não era tão explorada no início dos textos sobre semiótica, mas que passa a ficar mais frequente posteriormente. De acordo com Peirce, o objeto imediato do signo é o objeto representado pelo signo, enquanto o objeto dinâmico é o objeto independente do modo como pensamos sobre

ele (Peirce, 1906, CP 4.536). Os conceitos de objeto dinâmico e imediato se tornam claro nos textos de Peirce a partir de 1906 e em 1908 eles são incorporados aos sistemas de signos mais complexos propostos por Peirce. Encontramos objetos dinâmicos e imediatos, assim como interpretantes imediatos, dinâmicos e finais tanto no sistema de 28 classes (Peirce, 1908, EP 2.480–481) quanto no de 66 classes (Peirce, 1908, EP 2.481–491).

Hausman (1991) destaca uma passagem em um manuscrito de Peirce que nos mostra como as questões sobre o real estão relacionadas com o objeto do signo: “Se o objeto imediatamente anterior à mente é o objeto real ou não parece ser uma questão sobre a qual é difícil extrair qualquer significado claro. No entanto, é quase certo que nenhum pensamento sobre ele irá de qualquer modo modificar o objeto Real, uma vez que isso é precisamente o que significa chamá-lo de Real, embora algumas vezes objetos sejam modelados pelo pensamento” (MS 6.34.00010 apud HAUSMAN, 1991, p. 479).

Ainda segundo Hausman (1991, p. 480), um dos modos de entender a realidade diz respeito a uma condição de resistência a qualquer forma ou interpretação dada ao objeto. Tal modo fica contemplado nas noções de objeto do signo apresentadas. A outra noção de realidade diz respeito à possibilidade de uma forma final ou invariante na forma de características do objeto que independem de qualquer interpretação particular em qualquer tempo. Tais características estariam acessíveis apenas no fim ou no limite da investigação.

Para Peirce, alcançamos o conhecimento perfeito sobre algo quando nossa opinião sobre alguma coisa está resolvida e não importa quão longe formos numa investigação, ela não trará nenhuma novidade (Peirce, 1893, CP 4.62). Isto é, o conhecimento permanecerá o mesmo, sem se alterar. Isso não quer dizer que esse conhecimento perfeito é completo, ele apenas parece perfeito, pois não se altera mesmo que haja esforço de investigação. Tendo em vista o falibilismo, Peirce afirma que ainda assim concebemos que um outro alguém alcançará um tal conhecimento perfeito que entrará em conflito com o nosso. Quer dizer, um mesmo objeto poderia gerar como interpretante duas ideias conflitantes. Peirce exemplifica: “ele pode saber que algo é branco, enquanto nós sabemos que esse algo é preto” (Peirce, 1893, CP

4.62). Segundo ele, apesar de ser concebível, tal situação não é possível, pois se não houver um terceiro que compare as duas ideias conflitantes, será difícil dizer que significado há em afirmar que discordamos. “Quando estudamos o princípio de continuidade, devemos ganhar uma concepção de conhecimento e de realidade mais ontológica. No entanto, mesmo isso não irá abalar a definição que agora temos” (Peirce, 1893, CP 4.62).

Para compreender melhor a relação desse exemplo com a continuidade, o conhecimento, a realidade e a ontologia, recorreremos à análise de uma situação cotidiana semelhante ao exemplo dado. Um brasileiro de pele clara bronzeada, cabelos pretos cacheados pode no Brasil ser considerado branco pelos brasileiros. Viverá no país com a certeza de ser branco e se declarará branco, pois todas as experiências em sua vida apontarão para a consolidação dessa ideia. Temos, então, um ser humano existente que se torna signo de homem branco no Brasil.

Imagine que esse mesmo brasileiro um dia viaje para os Estados Unidos. Lá chegando terá experiências diferentes que surpreenderão a certeza que ele próprio tinha, a de que era branco. Ele será identificado pelos americanos como não branco, a depender de algumas variáveis poderá ser identificado como latino ou afrodescendente. Isto é, o homem que era signo de branco no Brasil passa a ser signo de latino nos Estados Unidos. Alguns, frente a esse fenômeno, dirão apressadamente que a diferença de significados que o mesmo homem produz é consequência de algo que acontece no processo interpretativo. Isto é, que americanos interpretam de um modo a brancura dos seres humanos e que brasileiros interpretam de outro modo. Tal conclusão tem como premissa que o homem individual é o objeto do signo. Isso garante que o homem-signo de homem branco no Brasil tem as mesmas qualidades do homem-signo de latino-americano nos Estados Unidos.

No entanto, Peirce deixa claro em algumas passagens que o objeto do signo não é um existente isolado, mas sim o universo ao qual ele faz parte (Peirce, 1909, EP 2:492, CP 8.178). Segundo ele, o objeto do signo “Napoleão é letárgico” é o universo de existência, uma vez que Napoleão é membro desse universo. O objeto de “Hamlet era insano” é o universo de criação de Shakespeare. Por fim, o objeto da ordem “Abaixem as armas”, dada por um capitão, é o universo de coisas desejadas pelo capitão, ou seja,

o universo de expectativas (Peirce, 1909, EP 2:493, CP 8.178). O homem individual, portanto, não deve ser o objeto desses signos.

Na primeira situação, temos um signo que é o homem brasileiro no Brasil. Qual seria, então, o objeto desse signo que não deve ser o homem existente isolado, mas o universo do qual ele faz parte? Poderíamos pensar que esse universo é o universo dos homens existentes. No segundo caso, temos como signo o homem brasileiro nos Estados Unidos e o universo dos homens existentes também poderá ser o objeto desse signo. Se essas duas situações nunca fossem comparadas, não existiria conflito algum no significado desses signos. No entanto, a comparação entre esses dois signos e a análise do seu funcionamento nos faz perceber que o universo dos homens existentes é maior e mais diverso do que inicialmente imaginávamos ou percebíamos.

Se toda a experiência desse brasileiro com homens é restrita ao universo de seres humanos brasileiros, ainda que ele saiba da possibilidade de homens de outras nacionalidades e com características distintas, sua ideia de homem estará pautada pela ideia de homem brasileiro e, portanto, até esse momento o universo dos homens existentes é composto de homens brasileiros com os quais ele tem experiência. Ainda assim, sabendo que não temos acesso a todo o universo de homens existentes, devemos conceber a possibilidade de outros homens nesse universo, ainda que não possamos especificá-los, pois que não são conhecidos. Ao perceber que, ao chegar em outro país, ele passa a ser um signo diferente, o universo dos homens existentes se amplia e passa a incluir homens americanos que inclui não só os homens americanos existentes, mas as ideias que os americanos têm do que é o conjunto de homens existentes. Desse modo, modificam-se as características desse universo que antes era composto por categorias utilizadas pelos brasileiros e que agora passam a incluir as categorias utilizadas pelos americanos. Isto é, o universo de homens existentes se apresenta com novas características que antes não eram percebidas. Tais características estavam colocadas como possibilidades, dado que sabemos que nosso conhecimento nunca é completo, mas não poderiam ser descritas.

Se esses dois fenômenos sígnicos nunca fossem comparados, o universo dos homens existentes não seria percebido de modo diferente. Isto é, aquela opinião consolidada sobre algo não teria se alterado. Brasileiros e americanos continuariam

cada um com seu universo de homens existentes, ambos pertencentes a um mesmo universo, o universo dos homens existentes da realidade. Tais universos particulares estão num mesmo contínuo, compartilham qualidades, mas possuem suas diferenças, pois são mais restritos do que a realidade como um todo. Quando frente ao conflito de significados se atribui o fenômeno aos interpretantes, passa-se a procurar o equívoco na interpretação, pois trabalha-se com a ideia de que o objeto do signo é o homem existente e não o universo de que esse homem é parte. Daí a dificuldade de se entender, por exemplo, como pode um objeto determinar signos para representá-lo e esses signos determinarem interpretantes conflitantes. Nesse caso, ao invés do processo semiótico ampliar o conhecimento sobre o universo, o universo conhecido torna-se mais restrito, pois se pressupõe que o conhecimento consolidado é perfeito e resiste-se a perceber que o universo de homens na realidade é mais amplo do que podemos conhecer.

A diferença entre um objeto do signo amplo e um mais restrito pode ser relacionada aos conceitos de objeto dinâmico e objeto imediato. Identificamos como objeto dinâmico de ambos os signos o universo dos homens existentes na realidade que inclui os homens existentes de qualquer nacionalidade e em qualquer tempo passado e futuro. É obviamente um universo ao qual temos acesso restrito. Nosso conhecimento é sempre parcial e a consciência dessa condição inerente ao nosso processo de conhecimento parece ser um fator importante para nos deixar atentos aos signos existentes que representam outros aspectos dessa realidade.

Enquanto o objeto dinâmico de ambos os signos analisados se refere a um universo amplo, o objeto imediato se refere a um universo mais restrito. No primeiro caso o universo de homens brasileiros existentes funciona como objeto imediato. Tal universo inclui as qualidades dos homens brasileiros existentes, os homens brasileiros existentes e as ideias que se tem desses existentes, isto é, as categorias utilizadas para organizar o saber sobre esses homens. No segundo caso, o signo requer um pouco mais de atenção. O universo de homens existentes, na função de objeto dinâmico, determina um signo que é o homem brasileiro existente no contexto da sociedade americana. Esse signo pode ter como objeto imediato tanto o universo de homens existentes brasileiros quanto o universo de homens existentes americanos. O

americano que observa esse homem e o reconhece como não branco, o observa no contexto americano e seu conhecimento dos homens existentes formado a partir de experiências com homens americanos.

Consequentemente, o interpretante gerado ignora o universo de homens brasileiros, pois o desconhece, e o significado gerado é determinado apenas pelo universo de homens americanos. Ainda que o signo tenha potencial para representar também o universo de homens brasileiros, nessa situação o signo representa o universo como sendo restrito ao universo americano. O brasileiro, que é ele próprio signo de homem brasileiro, possui uma identidade formada pelo universo de homens brasileiros e nessa situação sua identidade é confrontada pelo universo de homens americanos que se apresenta para ele no modo como o americano reage a ele. Nessa situação em que o homem brasileiro com seu conhecimento sobre homens existentes brasileiros é confrontado com a ideia de homens existentes americanos, temos como objeto imediato do signo homens existentes brasileiros e americanos, pois nessa situação o signo representa ambos os universos.

Em carta para Lady Welby em 1906, Peirce afirma que a distinção entre objeto imediato e dinâmico é necessária para resolver um aparente conflito de verdades. Se por um lado o objeto do signo corresponde à forma que é comunicada pelo signo e que independe do signo e o determina, por outro lado, o objeto do signo não pode ser nada além do que o signo representa que ele é (Peirce, 1906, EP 2.477, SS:196). O objeto dinâmico passa a definir essa forma que determina o signo e que independe dele e o objeto imediato define o modo como o signo representa o objeto dinâmico, portanto, o objeto como o signo o representa numa determinada situação *signica*.

No exemplo dado, o aparente conflito de verdades poderia levar os dois homens a uma discussão em que um afirmaria ser branco e o outro discordaria. Se nenhum dos dois estiver disposto a entender o que determina o outro a afirmar algo diferente do que ele próprio imagina ser a verdade sobre a branquidão de um homem, provavelmente não será alcançado nenhum avanço no que diz respeito ao conhecimento do universo dos homens existentes. O confronto por si só fica desprovido de sentido se ele não servir para aumentar o conhecimento que se tem sobre o universo mais amplo, o dos homens existentes.

Peirce, ainda nessa carta de 1906, introduz o conceito de *commens* para se referir a uma mente comum, unindo a mente do emissor e do intérprete para que o signo em questão cumpra a sua função (Peirce, 1906, EP 2.478, SS:197⁸). Para que um significado seja transmitido é necessário que haja uma experiência comum compartilhada. O que leva Peirce a afirmar que a forma transmitida é sempre uma determinação do objeto dinâmico dessa mente comum, *commind* (Peirce, 1906, EP 2.478, SS:197). Nesse momento do texto Peirce começa a mostrar como realidade e conhecimento da realidade se relacionam no objeto dinâmico. Em seguida ele afirma “Aliás, o objeto dinâmico não significa algo fora da mente. Ele significa algo que é forçado sobre a mente na percepção, mas que inclui mais do que a percepção revela. Ele é objeto de *experiência* atual.” (Peirce, 1906, EP 2.477, SS:196). Objeto dinâmico, portanto, não deve ser entendido como uma realidade externa à qual não temos nenhum acesso. Tampouco é apenas a realidade tal como a percebemos. Certamente só podemos descrever aquilo que conhecemos do objeto dinâmico. No entanto, a afirmação de que o objeto dinâmico independe do que pensamos sobre ele coloca um certo grau de incerteza no processo de conhecimento que é fundamental para a continuidade das investigações sobre a realidade.

A relação da semiótica com a realidade pode ser um pouco mais explorada se nos atermos aos tipos de objetos dinâmicos e tipos de objetos imediatos descritos por Peirce quando iniciou sua proposta de um sistema com 66 classes de signos. Nesse sistema, Peirce identifica os três modos de ser do objeto dinâmico — abstrativo, concreto e coletivo —, e do objeto imediato — descritivo, designativo e copulante — (Peirce, 1908, EP 2:480).

Sobre o modo de ser do objeto dinâmico abstrativo, Peirce afirma que ele pode ser um objeto possível de um signo de possibilidade como beleza, cor, massa, brancura (Peirce, 1908, EP 2:480; EP 2:489). É um objeto ideal não realizado em evento algum. Podemos pensar tendo em vista o exemplo trabalhado e o seu objeto dinâmico, o universo de homens existentes, que ele corresponde a todas as qualidades possíveis no universo dos homens existentes. O objeto dinâmico concreto deve ser uma ocorrência atual, do passado ou do futuro. No exemplo dado, ele corresponde ao

⁸ SS se refere ao *Semiotic and Significs*, conforme notação adotada internacionalmente para citação dos textos de C. S. Peirce. O número depois dos dois pontos se refere ao número da página. A data se refere ao texto de Peirce.

universo dos homens existentes de fato (Peirce, 1908, EP 2:480; EP 2:489). Independentemente dessa ocorrência ser atual ou conhecido atualmente, dado que esse universo inclui homens existentes no passado que desconhecemos, assim como homens que existirão no futuro. Por fim, o objeto dinâmico coletivo tem o modo de ser de um geral. Diz respeito a grupos de coisas que pertencem ao universo de homens existentes. Peirce exemplifica como coletivo, a humanidade e a raça humana (Peirce, 1908, EP 2:489), pensando provavelmente em um universo mais amplo do que o que estamos tratando aqui, como o universo dos seres ou das coisas existentes. Esses coletivos descritos nos universos podem ser entendidos como categorias que agrupam determinados tipos de existentes de um universo de acordo com critérios variados.

Com relação aos modos de ser do objeto imediato, percebemos que eles dizem respeito ao modo como o signo representa o objeto dinâmico. O objeto imediato descritivo indica o objeto dinâmico por meio de suas qualidades que podem ser mais ou menos vagas (Peirce, 1908, EP 2:480). Já o objeto imediato designativo, como o próprio nome diz, designa uma ocorrência. Para que o objeto imediato seja designativo, o objeto dinâmico precisa ser do modo concretivo ou coletivo, dado que os coletivos agrupam tipos de existentes e, portanto, envolvem os concretivos. Por fim, o objeto imediato copulante indica uma necessidade (Peirce, 1908, EP 2:480) que pode ser entendida como um modo de representar que recorre à razão para sustentar a atualidade (Peirce, 1908, MS [R] 277 apud *Commens Dictionary*). Tal razão não é desconectada da atualidade, ela é um modo de generalização possível a partir das instâncias da atualidade. Desse modo podemos observar uma certa continuidade entre o modo de ser atual e geral.

Considerações finais

A descrição dos modos de ser do objeto dinâmico nos dá algumas informações sobre o modo como Peirce concebe a realidade, já os modos de ser do objeto imediato indicam os modos para acessar partes dessa realidade. Os objetos dinâmicos abstrativo, concretivo e coletivo reforçam a ideia de que a realidade em Peirce envolve tanto gerais quanto suas manifestações. Conforme afirma Salatiel (2013, p. 134) uma

"lei não é um atributo humano que se impõe a um mundo desordenado de coisas, indivíduos ou particulares. Pelo contrário, é um fato objetivo, que se faz presente no mundo antes mesmo da existência do homem". Mas a realidade, no entanto, não está pronta de antemão. A incompletude do objeto dinâmico dá margem à ideia de uma realidade que se modifica. As leis estão em evolução no universo. Tal característica atua sobre nossas previsões que são sempre falíveis e provisórias. O processo evolutivo se dá no curso da semiose, pois o objeto dinâmico determina o signo, fazendo com que ele determine interpretantes. Nesse sentido Hausman (2002, p. 13) defende a ideia de realidade processual e evolutiva sugerindo uma filosofia processual em que a estabilidade da realidade está na relação entre eventos.

Enquanto o objeto apresenta características de uma realidade que se torna manifesta por meio de signos (Santaella, 2000, p. 29-30) que ela mesma impulsiona, o interpretante final nos leva à ideia de verdade que se relaciona com a realidade (Peirce, 1909, SS, p. 111), pois diz respeito a possibilidade de uma forma final ou invariante no modo de significação do objeto que independe de interpretantes particulares. Desse modo, nenhum interpretante tomado isoladamente pode ser um interpretante verdadeiro, isto é, aquele que corresponde em todos os aspectos à realidade. Ao considerar a realidade como um processo que se modifica e evolui, torna-se ainda mais difícil conceber tal correspondência entre interpretante e objeto, pois o interpretante particular nunca seria suficiente para dar conta de uma realidade em processo. Apenas no curso infinito da semiose poderíamos alcançar a verdade. Tal concepção de verdade envolve a noção de probabilidade, que nos permite talvez perceber tendências ao longo do infinito processo de semiose.

Parker (1994, p. 54-55) argumenta ainda que essa noção de verdade incorpora a ideia de que o conhecimento é construído socialmente ao mesmo tempo em que propõe uma noção de verdade objetiva ao afirmar que a verdade independe do que pensam quaisquer e quantas pessoas forem, isto é, independe de qualquer número finito de opiniões. É possível afirmar que os compromissos metafísicos realistas de uma teoria da verdade em Peirce tem um caráter evolutivo. As crenças verdadeiras são as crenças que têm como correlato um "fato real" (Peirce, 1878, EP1: 146), enquanto falsas crenças são meras ficções. No entanto, uma crença estabelecida só pode ser

compreendida como uma verdade em caráter transitório, porque para Peirce, a verdade seria estabelecida pela opinião final *in the long run* (Peirce, 1878, EP1: 146), ao final do processo de investigação que só existe enquanto alvo.

Dessa forma, só se pode especular sobre o real e esperar que no processo inferência encontre-se a correspondência entre signo e objeto. A incerteza sobre o próprio conhecimento, que gera a dúvida e impulsiona novas investigações. Ao mesmo tempo, a crença numa realidade que não pode ser concebida completamente possibilita estar mais atento aos signos da realidade que se apresentam e poderiam ser negados caso sejam entendidos como fruto de uma interpretação errônea dos outros. O fato da realidade ser processual, independente de um número finito de opiniões, mas parcialmente cognoscível, pode nos fazer pensar em como nossas ações alteram e contribuem para o processo evolutivo.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANDACHT, Fernando. A Síndrome de Prometeu: um obstáculo no desenvolvimento do campo da comunicação. **Intexto: revista do mestrado da comunicação UFRGS. N. 12 (2005),[10 f.]**, 2005.

ANDERSON, Douglas R.; HAUSMAN, Carl R. **Conversations on Peirce: Reals and ideals**. New York, Fordham Univ Press, 2012.

ARMSTRONG, David Malet. **Nominalism and Realism. Universals and Scientific Realism Volume I**. Cambridge: Cambridge University Press. 1978.

BARAD, Karen. **Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter**. Signs: Journal of Women in Culture and Society 28: 801–831. 2003.

BEUCHOT, Mauricio. El realismo escolástico de los universales en Peirce. 1996. Disponível em < <http://www.unav.es/gep/AF/Realismo.html>>. Acesso em 05/2016.

BRAVER, Lee. **A Thing of this World: A History of Continental Anti-Realism**. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

BRYANT, Levi. Onticology—A Manifesto for Object-Oriented Ontology, Part I. **Larval Subjects**, 2010. Disponível em: < <https://larvalsubjects.wordpress.com/2010/01/12/object-oriented-ontology-a-manifesto-part-i/>> . Acesso em 05/2016.

BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham (Ed.). **The speculative turn: Continental materialism and realism**. re. press, 2011.

DE ALMEIDA, Mauro W. B. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. In: **R@U-Revista de Antropologia da UFSCar**, janeiro-junho, v.5, n.1, p. 7-28.

DE LANDA, Manuel. **Intensive Science and Virtual Philosophy**. London & New York: Continuum, 2002.

DELANEY, Cornelius F. Peirce sobre ciência e metafísica: visão geral de uma visão sinóptica. **Cognitio: Revista de Filosofia**, n. 3, p. 11-21, 2013.

FISCH, Max H. Peirce's Progress from Nominalism toward Realism. **The Monist**, p. 159-178, 1967.

FRANCO, Juliana Rocha. A “virada espacial” e a semiótica: uma proposta alternativa ao pensamento binário. **Líbero**, n. 36, p. 65-76, 2016.

DE SOUZA, Hélio Augusto Godoy. **Documentario, Realidade E Semiose**. Annablume, 2002.

HEMMINGS, Clare. Invoking affect: Cultural theory and the ontological turn. **Cultural studies**, v. 19, n. 5, p. 548-567, 2005.

HERDY, Rachel. **Da comunidade à realidade? Desfazendo equívocos sobre Peirce**. Revista Estudos Hum(e)anos, v. 3, 2011, 56-69.

HOUSER, N. "Introduction" in: **Writings of Charles S. Peirce v. 6**. (ed. by Peirce Edition Project.) Bloomington: Indiana University Press, 2000.

HAACK, Susan. "Extreme Scholastic Realism:" Its Relevance to Philosophy of Science Today. **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 28, n. 1, p. 19-50, 1992.

HAUSMAN, Carl R. Peirce's evolutionary realism. **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 27, n. 4, p. 475-500, 1991.

HAUSMAN, Carl R. Charles Peirce's evolutionary realism as a process philosophy. **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 38, n. 1/2, p. 13-27, 2002.

HOOKWAY, Christopher. Design and chance: the evolution of Peirce's evolutionary cosmology. **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 33, n. 1, p. 1-34, 1997.

IBRI, Ivo Assad. Pragmatismo e Realismo: a semiótica como transgressão da linguagem. **Cognitio: Revista de Filosofia**. v. 7, n. 2, p. 247-259, 2006.

IVAKHIV, A. On matters of concern: Ontological politics, ecology, and the anthropo(s)cene (UC Davis Environments and Societies Paper). **University of California at Davis**, 2014.

MARTY, Robert. 76 Definitions of The Sign by C. S. Peirce, abril 2012. Disponível em: <<http://www.iupui.edu/~arisbe/rsources/76DEFS/76defs.HTM>> Acesso em: 11 ago. 2016.

MAYORGA, Rosa Maria Perez-Teran. **From realism to "realicism": The metaphysics of Charles Sanders Peirce**. Lexington Books, 2007.

MAYORGA, Rosa. Peirce y la metafísica. **Revista anthropos: Huellas del conocimiento**, n. 212, p. 121-131, 2006.

NÖTH, W. A teoria da comunicação de Charles S. Peirce e os equívocos de Ciro Marcondes Filho. **Galaxia**, n. 25, p. 10-23, jun. 2013.

NUBIOLA, Jaime. What a Scientific Metaphysics Really Is (According to CS Peirce). In: **First European Pragmatism Conference**. 2012.

PARKER, Kelly. Peirce's semiotic and ontology. **Transactions of the Charles S. Peirce Society**, v. 30, n. 1, p. 51-75, 1994.

PEIRCE, Charles Sanders. **Collected Papers**, vols. 1-6, edited by C. Hartshorne and P. Weiss, vols. 7-8, edited by A. W. Burks, Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1931-58.

_____. **Semiotic and Significs**. *The Correspondence between Charles S. Peirce and Lady Victoria Welby*, ed. by Charles S. HARDWICK. Bloomington: Indiana University Press, 1977.

_____. **Writings of Charles S. Peirce**, vols. 1 to 6. Vol. 1, edited by Max Fisch et al., vol. 2, ed. by Edward C. Moore et al., vols. 3-5, ed. by Christian Kloesel et al., vol. 6, ed. by Peirce Edition Project. Bloomington: Indiana University Press, 1980-2000.

_____. **The essential Peirce**: selected philosophical writings. Vols. 1-2 (1867-1893 e 1893-1913), Vol. 1: N. Houser and C. Kloesel eds., Vol. 2: The Peirce Edition Project, ed.. Bloomington e Indianapolis: Indiana University, 1992-1998.

SALATIEL, José Renato. Comentários in: PEIRCE, Charles Sanders. **Leis da natureza. Trilhas Filosóficas**, v. 3, n. 2, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **"Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia"**. 2011. Disponível em: <<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>>. Acesso em 05/2016.

Uma dose de pragmatismo para as epistemologias contemporâneas: Latour e o parlamento das coisas

Gustavo Rick Amaral¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar um estudo sobre a relação do princípio generalizado de simetria e algumas propostas teóricas de Bruno Latour dentro do campo da epistemologia. O estudo é focado no livro “Jamais fomos modernos”, obra em que o princípio de simetria é utilizado por Latour como um recurso para gerar uma igualdade formal entre os “objetos” designados por conceitos que historicamente (durante o período moderno) foram definidos e entendidos a partir de dicotomias (por exemplo, cultura e natureza, humano/não-humano). De acordo com o estudo, esta igualdade formal responde a um claro objetivo político, hipertrofiado nas teorizações de Latour (e que já estava presente nos *Science Studies*), mas deixa sem resposta problemas de ordem teórica (no campo da epistemologia) e também ordem prática. O problema teórico é: se, para Latour, o conhecimento obtido a partir de procedimentos científicos é sempre “local” (não-universal), como explicar a convergência entre os resultados de experimentos científicos que mobilizam nódulos distantes das redes (descritas pela antropologia simétrica)? O problema prático é: como seria constituído o “parlamento das coisas”? O que significa, na prática, fazer ciência com a “natureza historicizada”? A conclusão do estudo é que a epistemologia política de Latour tem muito de política, pouco de epistemologia.

Palavras-chave: Latour. Princípio de simetria. Natureza historicizada. Parlamento das coisas.

A dose of pragmatism for contemporary epistemologies: *Latour and The Parliament of Things*

Abstract: This paper is a study of Bruno Latour’s principle of generalized symmetry and of its relation to some of Latour’s epistemological tenets. The focus is on *We Have Never been Modern*, where Latour introduces this principle as a means to establish a formal equivalence between “objects” which have throughout the modern period been defined and understood in the form of dichotomies, such as culture/nature or human/nonhuman. The paper argues that by establishing this formal equivalence, Latour pursues and exaggerates a political objective, which, to a lesser degree, was already present in Latour’s earlier science studies. The author argues that this objective leaves epistemological and practical questions unanswered. He goes on to discuss the following theoretical problem: If, according to Latour, knowledge is

¹ Professor (do curso de Filosofia e de Comunicação Social) e coordenador do curso de Jornalismo da Faculdade Paulus de Comunicação e Tecnologia (Fapcom). E-mail: gustrick@gmail.com.

obtained from scientific procedures that always characterize the results as "local" or nonuniversal, how can the convergence between the findings of experimental studies be explained that mobilize the distant nodes of the network described as symmetrical? A practical problem is connected with the following questions: How we may then set up the "parliament of things"? What does it mean in practice to do science of a "historicized nature"? The conclusion is that Latour's writings have much politics, but little epistemology.

Keywords: Latour. Principle of symmetry. Historicized nature. Parliament of things.

As epistemologias com as quais entramos no século XXI estão muito distantes daquelas com as quais começamos o período moderno. Grande parte desse distanciamento se deve ao fato dessas "teorias do conhecimento" terem sido construídas (propositadamente) a reboque de novas ontologias que desenhavam paisagens muito diferentes daquelas descritas pelos primeiros filósofos modernos. Toda essa distância não é casual. Estas epistemologias/ontologias contemporâneas são declaradamente construídas *contra* a modernidade. Cada um dos proponentes das epistemologias/ontologias contemporâneas (Descola e Pálsson, 1996; De Landa, 2002; Harman, 2002; Paleček e Risjord, 2013, Viveiros de Castro, 2015) se esforça para apresentar uma visão de mundo completamente livre de determinados elementos que geralmente entendemos como fundantes da modernidade: como antropocentrismo, humanismo, o primado da representação, a anterioridade de questões epistemológicas com relação a questões metafísicas, etc. Assim, a partir de projeções do que seria o antípoda da modernidade, surgem epistemologias em que sujeito e objeto têm os mesmos "direitos", o que significa que as "estruturas de privilégio" foram derrubadas, surgem também ontologias nas quais todos os seres estão no mesmo nível, o que significa o fim das hierarquias. Os termos e o tom da fala são marcadamente políticos. Isso se deve ao fato de que um dos pontos de sustentação destas epistemologias/ontologias contemporâneas é um discurso crítico com relação à modernidade que foi desenvolvido, dentro do pensamento ocidental, por filósofos políticos que primeiro perceberam as contradições dos processos históricos da modernidade (e teorizaram sobre elas e o modo de superá-las). É inegável que estas propostas contemporâneas se alimentam do mal-estar com relação à modernidade, aquela desagradável sensação de que ela não apenas não entregou o que prometeu,

mas, o que é pior, nos guiou até as portas das catástrofes monumentais das quais foi feito o século XX. O outro ponto de sustentação destas novas epistemologias/ontologias é o fato de os seres humanos do início do século XXI terem começado a conviver com objetos que exibem características que antes só eram aplicadas de forma inequívoca a representantes do gênero humano: inteligência, capacidade de raciocínio, aprendizagem, etc. De fato, a existência de máquinas inteligentes e objetos sencientes nos dirige para uma revisão de nossos conceitos, categorias e (é justamente o que propõem estes teóricos contemporâneos) nosso lugar no mundo. Afinal, são pequenas doses de *res cogitans* na *res extensa*.

Neste artigo, não pretendemos tratar de todas estas propostas teóricas contemporâneas construídas *contra* a modernidade, mas devemos nos concentrar apenas em uma delas: aquela apresentada pelo filósofo francês Bruno Latour para o campo da epistemologia na obra “Jamais fomos modernos” (1993). Nesta obra, Latour opera uma generalização do princípio da simetria com o intuito de gerar uma igualdade formal entre os “objetos” designados por conceitos que historicamente (durante o período moderno) foram definidos e entendidos a partir de dicotomias (por exemplo, cultura e natureza, humano/não-humano). De acordo com a análise sobre a proposta latouriana que apresentamos neste artigo, esta igualdade formal responde a um claro objetivo político, hipertrofiado nas teorizações de Latour (e que já estava presente nos *Science Studies*), mas deixa sem resposta problemas de ordem teórica (no campo da epistemologia) e também ordem prática. A conclusão de nossas análises é que a epistemologia política de Latour tem muito de política, pouco de epistemologia. Antes de entrarmos nas propostas teóricas de Latour, apresentemos um breve panorama histórico dentro do qual possamos “localizar” as ideias do filósofo francês.

Em poucas (porém densas) linhas, a história da epistemologia na filosofia moderna é inaugurada pelas reflexões cartesianas a respeito das fundações do conhecimento humano (e também de reflexões elaborados por Francis Bacon). Estes estágios iniciais foram seguidos do ciclo filosófico marcado pelo embate (acerca da origem do conhecimento) que opôs empiristas a racionalistas culminando na síntese kantiana. Esta, por sua vez, desemboca no cenário filosófico do início do século XIX, período no qual o positivismo surge como corrente teórica de crescente relevância no

campo da epistemologia e no qual o conceito de história começa a se dirigir para o proscênio do palco da filosofia. Tanto o positivismo como o conceito de história (bem como o lugar central que tal conceito passou a ocupar em grande parte da filosofia elaborada no século XIX) são elementos indispensáveis para a compreensão das epistemologias contemporâneas.

Na primeira metade do século XX, há uma relativa dominância de uma visão positivista no campo da epistemologia. Esta visão pode ser resumida numa perspectiva epistemológica que apresenta a ciência como um “modo” privilegiado (do ponto de vista epistêmico) e neutro (do ponto de vista político) de produção de conhecimento capaz de ter acesso a uma realidade que se pressupõe que seja objetiva e independente do sujeito cognoscente. Esta visão esteve associada aos pensadores que compunham o círculo de Viena e também a Karl Popper. Estratégica para a dominância desta perspectiva epistemológica foi o que ficou conhecido por “dicotomia de Reichenbach”: contexto da justificação e contexto da descoberta. A dicotomia separa de um lado as razões que levam os cientistas a considerar uma teoria como uma explicação válida, verdadeira e, do outro lado, as condições históricas (de ordem biológica, psicológica, social [política, econômica, cultural]) que permitiram a concepção desta mesma teoria. O contexto de justificação diz respeito à uma reconstrução lógica que tem por finalidade explicar como uma teoria consegue representar a realidade. Nesta reconstrução, deve-se explicar como cientistas passam a aceitar esta representação teórica como válida a partir da verificação obtida por testes empíricos, da demonstração de coerência interna e externa (i.e., com o corpo de conhecimento disponível na área) e da exposição da teoria à crítica dos pares. Por sua vez, o contexto de descoberta diz respeito à uma reconstrução dos fatores e das circunstâncias históricas que permitiram que um indivíduo ou um grupo chegasse à proposição da teoria. Pela dicotomia obtém-se assim um ponto de vista interno e um externo da atividade científica que ajudaram a criar uma espécie de “divisão social do trabalho” no campo da epistemologia.

O ponto de vista interno (que nos revelaria como uma teoria passou a ser considerada válida) deveria ficar a cargo dos próprios cientistas ou de filósofos com competência para levar a cabo a reconstrução lógica de uma teoria dentro daquela

área na qual ela foi proposta. O ponto de vista externo (que nos revelaria como se chegou a uma teoria) poderia ficar a cargo de psicólogos, historiadores e sociólogos com competência para levar a cabo a reconstrução dos fatores psicológicos, históricos e sociais que permitiram que uma teoria fosse proposta. O historiador Gabriel da Costa Ávila apresenta no livro “Epistemologia em conflito” (2013, p. 27-61) a história de como a pesquisa e os debates sobre epistemologia foram se desenvolvendo na segunda metade do século XX a ponto de alguns teóricos sentirem segurança para lançar ataques contra o núcleo duro da visão de ciência dos positivistas: o ponto de vista interno da ciência.

Com efeito, desde a metade do século XX, um novo modelo de compreensão da atividade científica ganhava força entre historiadores e sociólogos. Esse modelo apontava para uma interpretação da ciência que levasse em consideração a sua dimensão humana, em contrapartida a excessiva valorização do papel ativo da natureza na produção dos conhecimentos a seu respeito. Thomas Kuhn, David Bloor e Barry Barnes, Paul Feyerabend, Bruno Latour e os *science studies* são os nomes de alguns dos principais responsáveis pelas formulações teóricas dessas novas abordagens. Em um percurso de algumas décadas, transformaram, pelo menos no interior da comunidade dos estudos da ciência, a imagem da ciência que nos dominava, como queria Kuhn. Desbancaram a hegemonia da *estratégia positivista*. Avançaram para além das restrições impostas pela “dicotomia de Reichenbach”, que afastava para as margens as explicações de caráter histórico ou sociológico, tratado como inferior, menos importante, ornamental em relação ao que efetivamente importante poderia ser dito sobre a ciência, privilégio da filosofia. Não de qualquer filosofia, mas de uma filosofia laudatória, cientificista, que punha em primeiro lugar o caráter privilegiado do conhecimento científico, como forma última (talvez a única) de acesso à realidade. Nesse quadro cabia aos historiadores contar a trajetória das ideias científicas, o progressivo desvelamento da natureza pelo intelecto (perspectiva internalista) ou as condições sociais, políticas, econômicas e culturais nas quais esses processos ocorreram (perspectiva externalista), condições que nada afetavam o produto final, uma vez que esse se referia às regularidades universais que se encontravam na natureza (Ávila, 2013, p. 82-3).

Não pretendemos neste artigo explorar os motivos que explicam esta perda da hegemonia da visão positivista. Porém, devemos fazer alguns apontamentos sobre esta mudança. Grande parte da eficiência da dicotomia de Reichenbach em manter historiadores e sociólogos afastados do núcleo residia na pressuposição de que o contexto da justificação era uma construção totalmente lógica, racional, objetiva e não

estaria, portanto, submetida à influência de fatores históricos (psicológicos, sociais). Ora, o novo modelo de compreensão da atividade científica (do qual trata Ávila no trecho acima transcrito) começa a ganhar terreno nos debates do campo da epistemologia justamente quando se passa a questionar este pressuposto. Quando enuncia o princípio da simetria, estrategicamente alocado dentro do que passou a ser conhecido como “programa forte em sociologia do conhecimento”, David Bloor (1976, p. 5) pretende atacar justamente este pressuposto. Com relação ao estilo de explicação, a sociologia do conhecimento deve aderir ao princípio de simetria, o que significa que “os mesmos tipos de causa devem explicar tanto as crenças verdadeiras como as falsas” (BLOOR, 1976, p. 76).

Com relação às explicações que, dentro do campo da epistemologia, devem ser fornecidas acerca do sucesso ou fracasso de teorias científicas, enquanto as fronteiras estabelecidas pela dicotomia de Reichenbach foram respeitadas, restava ao historiador ou sociólogo da ciência somente tratar daquelas inúmeras teorias descartadas pela comunidade científica, os casos de insucesso ou os casos de fraude. Se alguma teoria errada (uma má representação da realidade) fosse por algum tempo considerada verdadeira pela comunidade científica, então este erro seria devido necessariamente a fatores externos – psicológicos ou sociais (políticos, econômicos, culturais) – e não diria respeito à atividade científica propriamente dita. O princípio da simetria estabelece que os mesmos fatores (ditos externos) que poderiam ser utilizados para explicar crenças falsas (como este caso de erro, desvio de conduta dos cientistas) *devem* também ser utilizados para explicar os casos de crenças verdadeiras.

O princípio da simetria contamina o contexto da justificação com elementos pertencentes ao contexto de descoberta e, assim, borra a divisão entre ambos. Com isto, sociólogos e historiadores cruzaram o rubicão. A ciência deixa o céu da atemporalidade e passa a frequentar o chão da história.

O combate ao positivismo e a generalização do princípio de simetria

Dentro dessa nova perspectiva epistemológica, apresentada ao final da seção anterior, a ciência passa a ser entendida como uma construção histórica, as teorias

científicas passam a ser compreendidas como produtos vinculados ao contexto social, cultural, econômico e político ao qual pertencem os cientistas. Todos os possíveis critérios utilizados pela comunidade científica para se considerar válida ou inválida uma determinada teoria devem ser considerados resultantes de uma construção sociocultural determinada por certo contexto histórico.

O combate ao positivismo e sua concepção tradicional (cientificista e ingênua) de ciência pode ser dividido em duas grandes dimensões: uma epistemológica e outra política. Na dimensão epistemológica, o debate gravitava em torno de um dos principais problemas filosóficos que atravessou os últimos quatrocentos anos: as fundações do conhecimento humano. O problema das fundações (seguras e confiáveis) do conhecimento humano esteve no horizonte da epistemologia desde o dia em que Descartes colocou o exercício da reflexão filosófica dentro do primado da representação estabelecendo, assim, que a filosofia teria que tomar como partida a consciência individual (cf. Leopoldo e Silva, 2005, p. 88-89). Se o conhecimento nasce na consciência do indivíduo como garantir sua validade? O que nos garante que nossas representações, de fato, correspondem à realidade? Ao longo do tempo, as respostas que os filósofos foram fornecendo a tal problema acabaram afastando aos poucos o pensamento moderno da confiança irrestrita dos instantes inaugurais da epistemologia moderna. Por um movimento de auto-crítica, o pensamento moderno acabou por propor a existência de uma jurisdição dentro da qual a razão humana e, por extensão, a ciência poderiam funcionar legitimamente. Portanto, há restrições à capacidade humana de representar a realidade. A razão humana não pode tudo. Ela é limitada, de algum modo, restrita. De forma legítima e com a esperança de se chegar a alguma verdade, a razão pode agir apenas dentro de determinado território e tendo suas ações necessariamente condicionadas (por regras do intelecto e formas da percepção, por exemplo). Do problema humano da indução e da *Crítica da Razão Pura* de Kant até as reflexões de Peirce sobre falibilismo na ciência, sempre que os filósofos se puseram a discutir os fundamentos do conhecimento humano e a possibilidade de se atingir a verdade absoluta, as respostas a que chegaram não foram muito favoráveis a uma visão scientificista do conhecimento e da atividade científica. Desse clima de desconfiança e restrição aos poderes da razão humana, souberam se aproveitar os

sociólogos e historiadores que promoveram a perspectiva epistemológica dominante na segunda metade do século XX. (O raciocínio a seguir é simplificado, mas vale a síntese) para estes sociólogos e historiadores, como nunca encontraram, de fato, fundações completamente seguras para produção de conhecimento, então é possível afirmar que a ciência desenvolvida pelos ocidentais é apenas uma forma de conhecimento, tão válida como qualquer outra forma de conhecimento. Na dúvida a respeito de quem carrega o facho da verdade, o ideal é que respeitemos todos aqueles que, em nome da verdade, resolvem falar e agir. “Respeito”, aliás, é um ótimo termo para passarmos a tratar da outra dimensão do combate promovido por sociólogos e historiadores contra positivismo e sua concepção tradicional (cientificista e ingênua) de ciência: a dimensão política.

Na segunda metade do século XX, seguindo novas formas de luta e resistência, o poder e a autoridade passam a ser combatidos onde quer que apareçam (e conforme a concepção de poder vai se alterando, aquilo que ela descreve começa a aparecer em todos os lugares): nos relacionamentos pessoais, na família, na escola, nos ambientes profissionais, na mídia, no humor, na linguagem. Então, passamos dos tempos nos quais se travavam grandiosas guerras políticas em locais previamente determinados como ágoras e tribunas (os *loci* clássicos do jogo político) e nos quais se executavam violentos processos revolucionários dirigidos contra um poder centralizado para um tempo em que se promovem guerrilhas em todos os poros da sociedade contra um inimigo difuso. Nesse contexto, a ciência foi compreendida como um agente que ocupa a posição de quem detém o poder, a autoridade, a posição daquele que explora, oprime, domina. Portanto, deveria ser combatida, ter sua autoridade suprema (no terreno epistêmico) questionada. Nas entrelinhas da denúncia: a ciência teria se vendido aos poderosos.

Por este motivo, as teses positivistas a respeito da atividade científica passaram a ser consideradas dogmas cujo único objetivo era proteger uma instituição corrupta de críticas que se faziam cada vez mais urgentes. A urgência, acreditavam os críticos, era proveniente do fato de a ciência ter tornado (tecnicamente) possível grande parte dos genocídios (dos quais o século XX é repleto), ter tornado possível que uma disputa político-ideológica levasse a humanidade à beira de uma hecatombe

nuclear e, por meio de efeitos acumulados ao longo do tempo, ter premiado a espécie com a possibilidade (inédita entre todos os seres vivos) da auto-extinção. Mesmo sem os ataques dos sociólogos e historiadores dos *Science studies* e sem as críticas dos filósofos da Escola de Frankfurt, a verdade é que a imagem pública da ciência sofreu uma transformação considerável ao longo do século XX.

Deste cenário que apresentamos de forma (muito) resumida, surgiram diversas propostas teóricas. Uma miríade de epistemologias acompanhadas de diversas ontologias. Uma das mais originais é a que Bruno Latour apresenta na obra “Jamais fomos modernos”. Nesta obra, Bruno Latour pretende retirar os conceitos de “sociedade” e “natureza” da posição de categorias fundamentais que explicam (os demais termos da teoria) e colocá-los na posição de conceitos a serem explicados por novas categorias fundamentais, que aparentemente são os conceitos de coletivo e quase-objetos.

Na obra “*Jamais fomos modernos*”, Latour identifica (já nas primeiras páginas) a modernidade com dois conjuntos de práticas: (I) a mediação (ou tradução) que “cria misturas entre dois tipos inteiramente novos de seres, cria híbridos de natureza e cultura” (1993, p. 10); (II) a purificação, que “cria duas zonas ontológicas inteiramente distintas: uma delas com seres humanos e a outra com seres não-humanos” (1993, p. 10-11). De acordo com o autor, sem a prática da mediação, a prática da purificação seria desnecessária ou inútil. Por sua vez, sem a prática da purificação, a prática da mediação seria desacelerada, limitada ou até descartada. Para Latour, somos modernos na medida em que permitimos uma proliferação de seres híbridos (gerados pela prática da mediação) ao insistirmos no processo de purificação. É justamente por representarmos insistentemente o mundo como algo dividido em duas zonas que contêm cada uma delas apenas exemplares puros que permitimos a proliferação de seres impuros, híbridos. Na prática de mediação, está subscrita a capacidade dos modernos em mobilizar uma vasta rede de elementos (pessoas, instituições, dinheiro, coisas, etc.).

A estratégia de Latour para que possamos enxergar todos os seres híbridos (e reconhece-los como tais) é generalizar o princípio de simetria de Bloor. A crítica de Latour ao princípio de simetria de Bloor é que tal princípio “é ele mesmo assimétrico”.

O princípio de simetria definido por Bloor leva rapidamente a um impasse. (...) Epistemólogos e sociólogos do conhecimento explicavam a verdade através de sua congruência com a realidade natural, e explicavam a falsidade através dos condicionamentos impostos por categorias sociais, epistemes e interesses. Eles eram assimétricos. O princípio de Bloor procura explicar a verdade e a falsidade recorrendo indistintamente às mesmas categorias, mesmas epistemes e mesmos interesses. Entretanto, quais termos foram escolhidos? Aqueles que as ciências sociais oferecem aos cientistas sociais (...) Assim, ele é assimétrico não porque separa ideologia de ciência, como fazem os epistemólogos, mas porque coloca entre parênteses toda a Natureza e faz com que o polo da "Sociedade" carregue todo o peso da explicação. Aquele que é construtivista no que diz respeito à Natureza, é realista no que diz respeito à Sociedade (Latour, 1993, p. 94).

Depreende-se da crítica de Latour a Bloor que a epistemologia que deve surgir da generalização do princípio de simetria será capaz de explicar *de forma equilibrada* como são estabelecidas as verdades da ciência. "De forma equilibrada" significa sem pender para lado Social nem para o lado Natural. Por este motivo o esquema conceitual que Latour nos apresenta na obra "Jamais fomos modernos" funciona com as seguintes diretrizes: em primeiro lugar, natureza e sociedade devem ser explicados a partir dos "quase-objetos"; e em segundo lugar, as teorias científicas e sua validade devem ser explicadas a partir de redes que conectam (mobilizam) os "quase-objetos".

O resultado da generalização do princípio é o estabelecimento de uma igualdade formal entre todos os seres (os "quase-objetos"). Porém, logo após o estabelecimento desta igualdade, Latour passa a fazer justamente o que criticou em Bloor. Desbalanceando a equação que a generalização (do princípio) teve o trabalho de balancear, Latour passa a utilizar termos associados a um dos lados da equação (o lado social) para explicar como funciona o todo. Podemos, então, recolocar (uma ordem acima) a crítica que Latour dirigiu a Bloor: a generalização do princípio de simetria é ela mesma assimétrica.

Nossa hipótese é que o filósofo cria a projeção neste sentido (cultura-natureza e não no sentido contrário [natureza-cultura]) porque suas reflexões ainda estão inelutavelmente dentro de um movimento de reação a uma perspectiva positivista de ciência. Então, como a tendência positivista é naturalizar o mundo humano (inclusive a política), a tendência expressa na obra de Latour é humanizar o mundo natural (*politizando* a natureza, como veremos a seguir). Não adianta perguntar pelas bases

argumentativas desta projeção. Latour não apresenta argumentos diretos, não há fundamentação clara. Porém, isto não é nenhum demérito, afinal as propostas teóricas de Bruno Latour em “Jamais fomos modernos” são apresentadas dentro de um discurso marcadamente político. Mesmo quando trata de questões epistemológicas, Latour o faz de um “lugar de fala” político. Esta é nossa segunda hipótese. A dimensão política das propostas teóricas de Latour é hipertrofiada.

A volta dos que não foram: o construtivismo e o relativismo

Todo empreendimento teórico que trate de questões epistemológicas (e também ontológicas) dificilmente consegue escapar à tarefa de lidar com a “questão dos universais”. Algumas regularidades que (por vezes) enxergamos na Natureza e que denominamos Leis da Natureza são reais e independentes de nossas representações (o que pode ser definido como um posicionamento realista) ou apenas representações (nomes, símbolos) dentro de nossos sistemas simbólicos (o que pode ser definido como um posicionamento nominalista)? Latour parece tomar partido dos nominalistas, uma vez que afirma que as leis da natureza são construídas em laboratório. Para Latour (1993, p 31), os cientistas “seguem construindo a Natureza em seus laboratórios” e, ao mesmo tempo, afirmando que estão descobrindo (a Natureza). Se o objetivo do deslocamento conceitual operado por Latour era desarmar a polarização cultura-natureza ou sujeito-objeto e superar questões que levam a posicionamentos como o relativismo e o construtivismo, por qual motivo já no início da obra o filósofo afirma (de forma tão direta) que as Leis da Natureza são construídas por humanos? Este “construtivismo de ocasião” é parte da estratégia do filósofo para remover a ciência do lugar epistêmico privilegiado (ao qual ela tinha sido alçada pelos positivistas) e para estabelecer, graças a um relativismo também “de ocasião”, a igualdade formal entre todas as formas de conhecimento (todas culturas). É parte essencial da estratégia que o conhecimento científico seja sempre “local”, nunca universal. Por isso, um construtivismo, que, por sua vez, está associado a um relativismo.

Se considerarmos que as redes de que trata Latour têm na posição de nódulos apenas seres individuais (ou seja, não há redes de segunda ordem, i.e., redes que tenham

em seus nódulos coletivos ou outras redes), então toda generalização realizada pela ciência (conforme a epistemologia latouriana) tem validade local somente.

Vamos supor que geólogos na Malásia realizaram determinado experimento com um conjunto de rochas classificadas (por eles) como exemplares de um tipo mineral. Neste experimento, os cientistas mobilizaram as rochas (que foram objeto ou quase-objeto do experimento), pessoas de diversas equipes, os equipamentos do laboratório, as roupas utilizadas no dia do experimento, o café servido pela funcionária do laboratório, a gasolina que serviu de combustível para o veículo utilizado para se buscar cada exemplar de rocha no campo, o veículo, o motorista do veículo, etc. É desta rede (com especialistas, pessoal técnico-administrativo, minerais, coisas, artefatos, etc.) que emerge o resultado do experimento. A conclusão a que chegaram os cientistas é que este tipo de rocha tem a propriedade x. Ora, suponhamos, então, que experimentos tenham sido feitos em diversos locais e o resultado tenha sido semelhante: o tipo de rocha em questão tem a propriedade x. Assim, podemos afirmar com algum grau de certeza (ainda que não seja absoluta), que toda rocha daquele tipo tem a propriedade x. Esta é uma proposição universal. A comunidade científica a ela chegou por meio de uma generalização, um raciocínio indutivo. Se levarmos às últimas consequências a afirmação de Latour que as “Leis da Natureza” são construídas em laboratório, então a regularidade acima referida também deveria ser construída em laboratório. Neste caso, como explicar o fato de diferentes laboratórios terem construído a mesma regularidade?

A rigor, se levarmos as afirmações de Latour às últimas consequências, não poderíamos lidar nem com “tipos de rocha”, pois um tipo é uma classe de objetos que possuem alguma(s) propriedade(s) em comum e, por isso, deveríamos pressupor a possibilidade de que objetos (ou quase-objetos) tenham características em comum. Nem mesmo nossos sistemas de classificação deveriam funcionar, uma vez que cada experimento mobilizaria elementos distintos dos quais não teríamos base para afirmar que pertenceriam ao mesmo tipo. Onde sustentaríamos nosso conceito de espécie, por exemplo? Tomemos como exemplo a espécie (de sapo) *Paedophryne amauensis*, o menor vertebrado conhecido pela ciência. O que levaria um cientista a achar que o espécime de sapo que ele estuda em seu laboratório pertence à mesma espécie (*Paedophryne amauensis*) à qual pertence outro espécime que um outro cientista estuda em outro

laboratório? Com isso, não pretendemos afirmar que não haja problemas com relação ao conceito de espécie e que se saiba exatamente “onde” termina uma espécie e começa outra.

No saldo geral da proposta latouriana, pode-se facilmente perceber que ciência passa a ser considerada uma atividade cuja validade de seus resultados é mais difícil de ser obtida. Se compararmos com a concepção de ciência dos positivistas, notaremos que ser cientista dentro da concepção latouriana de ciência é uma tarefa mais difícil. Para considerar válido um experimento, para considerar verdadeira uma teoria, a comunidade científica deve levar em conta uma quantidade maior de variáveis. Cada nóculo da rede mobilizada deve ser levado em conta.

Por este motivo, alguns defensores das propostas teóricas latourianas podem reclamar que a intenção do filósofo seria apenas exigir humildade da ciência. Podemos considerar que, ao sustentar que o conhecimento científico é válido localmente (apenas), Latour esteja questionando (de forma pouco ortodoxa) os fundamentos de nossas generalizações, a base racional de nossos raciocínios indutivos. Fosse isso, Latour seria somente uma versão fraca de Hume para era das redes. Esta seria uma leitura muito depreciativa de uma obra com propostas tão interessantes. Em primeiro lugar, a preocupação central de Latour não parece estar completamente voltada para questões epistemológicas (se estivesse teria arranjado alguma explicação para a convergência [entre resultados de experimentos] acima mencionada). O foco do filósofo está em questões políticas. Mesmo que consideremos que a missão de Latour seja, de fato, pregar uma lição de humildade na ciência, ele o faz por uma via política e não epistemológica. Por um lado, há pouca fundamentação no sentido mais estrito do termo, pouca argumentação para sustentar suas teses no campo da epistemologia. Por outro lado, sobram recursos retóricos. Em segundo lugar, as reflexões epistemológicas que Latour apresenta na obra “jamais fomos modernos” pertencem a uma corrente formada por historiadores (da ciência) e sociólogos (do conhecimento) cujas obras tiveram muita influência na segunda metade do século XX. Latour compartilha com estes outros teóricos a meta de retirar a ciência de um lugar epistêmico privilegiado. Na obra analisada, este esforço teórico para retirar a ciência de um lugar epistêmico privilegiado é obviamente uma escolha política. A estratégia do autor é estabelecer uma igualdade

formal entre ciência e outras formas de conhecimento. Aliás, admitamos que é uma escolha *politicamente* legítima. Entretanto, dentro da obra, Latour faz muito mais do que remover a ciência de seu antigo lugar epistêmico, o que já poderia ser feito somente com o princípio da simetria (como em Bloor). Ao generalizar o princípio da simetria, Latour estabelece uma igualdade formal entre todos os seres e, assim, limpa terreno para que seja feita uma projeção do mundo humano no mundo não-humano. Esta projeção bem como sua importância dentro da obra podem ser analisadas por meio da ideia latouriana de “conceder” às coisas a condição histórica (antes, *privilégio* de humanos).

As coisas como seres históricos

A linguagem que Latour utiliza ao longo da obra dá claros sinais que o autor se move dentro do campo político. De acordo com palavras do próprio Latour, o princípio da simetria “reestabelece continuidade, historicidade e – pode-se afirmar – justiça elementar” (Latour, 1993, p. 93). São inconfundivelmente políticas não só a linguagem de Latour, mas, sobretudo, suas propostas de extensão de privilégios e direitos (que antes eram exclusivos de uma classe de seres). Como a ideia é estender também aos seres não-humanos a noção de historicidade (Latour, 1993, p. 85), então a proposta teórica latouriana vem no mesmo sentido da perspectiva dos sociólogos do conhecimento segundo a qual fatores externos deveriam ser levados em conta ao se avaliar o estabelecimento de uma teoria (como válida). Vejamos mais de perto esta proposta teórica.

Sempre que apresenta a visão que os modernos possuem de Natureza e de Sociedade (ou cultura), Latour cria uma imagem propositadamente exagerada (não matizada, sem gradações). Isto faz parte de uma estratégia (adotada na obra “jamais fomos modernos”) de se enxergar a modernidade como um jogo puro de polarizações. De acordo com Latour, por força da “constituição” moderna, representamos a história humana como contingente, i.e, não-necessária. Nosso percurso histórico foi este, mas poderia ter sido outro. Acreditamos que não haja força externa a uma sociedade que seja capaz de impor a ela um destino, uma trajetória específica. Ainda que dependa em

parte de circunstâncias fortuitas e fatores que estão fora das mãos dos homens, o destino histórico de uma sociedade sempre deve ser visto como algo que depende, em maior medida, das decisões que seus integrantes tomaram em determinados pontos da sua história. Mesmo com as variáveis que estão fora do controle humano, a história de uma sociedade deve estar nas mãos dos homens. Caso a história da vida social fosse fechada, com um destino estabelecido por uma força externa, não teríamos inventado a política, que é justamente uma espécie de campo em que os integrantes de uma sociedade discutem o destino comum. Discutem para que possam decidir. Se precisam decidir é sinal que a trajetória a ser tomada é contingente, sempre. Em linhas gerais, este é o modo como os modernos representam a vida humana e vida social. Quando representamos a natureza, fazemos o inverso. Quando representamos a natureza, entendemos que seus elementos estão todos submetidos a forças externas, leis que os obrigam a agir exatamente do modo como os vemos agir. O destino da natureza é pre-estabelecido (este seria o resultado de uma visão mecanicista da natureza com a qual, de fato, começamos o período moderno). Em linhas gerais, este é o modo como os modernos representam os objetos naturais.

A proposta teórica de Latour (1993, p. 140) é que estendamos historicidade dos seres humanos a todos os seres (i.e. aos seres não-humanos). O que o filósofo francês nos solicita é que deixemos de considerar apenas a história humana como contingente e passemos a considerar a história de todos os seres como contingente. “O que Sartre disse dos humanos – que a existência deles precede a essência – deve ser dito de todos os actantes” (Latour, 1993, p. 86).

Se levarmos o que Latour afirma neste trecho às últimas consequências, seríamos obrigados a começar imaginar o que seria, por exemplo, a história de uma pedra. Dentro dessa chave de leitura sartriana que nos foi fornecida por Latour, dediquemo-nos por alguns instantes a pensar no que seria o drama existencial de uma pedra. Aquilo que uma pedra é passa a ser entendido como produto de sua experiência passada (o que ela foi) juntamente com suas expectativas (o que ela quer ser). Difícil não imaginar um humilde feldspato sonhando em ser uma pedra preciosa. Pelo princípio generalizado da simetria, leis naturais são simétricas às leis humanas (cf. Latour, 1993, p. 87). Se podemos imaginar um ser humano tomando conscientemente a

decisão de não seguir determinada lei humana, então podemos imaginar uma pedra tomando conscientemente a decisão de não seguir uma lei natural. Uma pedra rebelde poderia inspirar suas semelhantes. Os minerais descontentes poderiam fundar um partido cujas ações poderiam levar a uma mudança na correlação de forças no congresso das pedras, o que, por sua vez, permitiria a revogação da lei natural (sob alegação de que esta representaria uma ordem normativa opressora, injusta, etc...). Estas seriam pedras reformistas. São moderadas, pacientes. Se fossem revolucionárias, a geologia, ciência desenvolvida por humanos, seria praticamente impossível.

Neste cenário, fazer ciência seria muito mais difícil. Para que uma teoria sobre uma lei natural fosse considerada (uma representação) válida ou verdadeira, deveríamos verificar se os objetos descritos pela teoria seguiram a lei por vontade própria ou se foram forçados pelos cientistas. Nossas induções ficariam mais complicadas ainda, uma vez que estaria aberta a possibilidade de corrupção, de “compra de consciência política”. No exemplo do experimento dos cientistas malaios, existiria a possibilidade de as pedras (foco do experimento) terem sido subornadas pelos cientistas para exibirem a propriedade *x* (apenas para que eles pudessem sustentar a tese de que “todas as pedras daquele tipo têm a propriedade *x*”). Neste cenário, seria possível que a comunidade científica internacional comprasse por meio de pagamentos mensais, uma espécie de mensalão epistemológico, a consciência de todas as pedras que fossem utilizadas em todos os experimentos. Assim, enquanto durasse o pagamento, poderia ser sustentada como verdadeira uma falsa teoria acerca desses minerais. Na epistemologia dos positivistas (tão criticada pelos teóricos dos *science studies* e por Latour), se houvesse um “acordão” desse tipo, obviamente não envolveria a natureza (uma vez que esta, da forma como é representada pelos modernos, sobretudo pelos positivistas, se recusaria a entrar neste tipo de acordo) e, assim, restaria a possibilidade de alguma coisa se contrapor às representações que os seres humanos fazem da realidade, o que denunciaria a falsidade de suas teorias. Na epistemologia latouriana, pode não haver delatores.

Não queremos que pareça que estamos a fazer troça da proposta teórica de Latour. Como já afirmamos, esta proposta, além de interessante, é animada por nobres intenções políticas. Latour ainda está dentro do movimento geral (observado, como

analisamos acima, na segunda metade do século XX) de reação à perspectiva positivista de ciência. Por ser uma reação, o autor, se sente obrigado a exagerar quase todos os posicionamentos e dramatizar nos mínimos detalhes seus movimentos dentro do texto. Dessa forma, torna-se claro seu distanciamento com relação à perspectiva adversária. Em reação à tendência positivista de reduzir o humano ao físico, Latour “reduziu” o físico ao humano, na verdade, projetou o humano no físico. Em resposta à “física social” dos positivistas, Latour propõe uma espécie de sociologia das coisas, ciências políticas da natureza, uma antropologia projetiva.

Não estamos sozinhos nessas críticas. Num artigo intitulado “humanos e não-humanos simétricos: e o ser histórico, onde fica?”, o antropólogo Carlos Alvares Maia afirma que Latour, no lugar de ter postulado uma simetria entre humanos e não-humanos, deveria ter falado de agenciamento recíproco entre humanos e coisas e ter explicado como ocorre tal agenciamento. Em seu artigo, a crítica que Maia faz a Latour é estendida ao sociólogo (também francês) Michel Callon.

(...) há que se demonstrar a forma específica pela qual este agenciamento recíproco, entre coisas e humanos, efetivamente ocorre. Como as coisas agem sobre os humanos e a sua recíproca. Tanto Callon quanto Latour simplesmente o fazem através de dramatizações metafóricas que advogam um hilozoísmo improvável. As coisas são antropomorfizadas em diálogos volitivos com os humanos, revelando um antropocentrismo desnecessário. O modo concreto pelo qual as coisas interagem com os humanos fica sem explicação. A metáfora callon-latouriana que resgata o antigo animismo das coisas do mundo oculta aquilo que merecia uma atenção mais precisa (Maia, 2008, p. 2-3).

Notemos que Maia critica Latour pelo motivo oposto que sustenta nossas críticas. O problema para Maia é que ao “perder seu caráter distintivo, o humano em Callon-Latour é descaracterizado como um ser historicamente constituído” e, assim, continua, “perde-se a percepção de que o humano é uma condição – uma condição histórica” (Maia, 2008, p. 3). Estamos observando os problemas envolvidos na proposta de Latour pela perspectiva inversa. Se notarmos que sistemática e estrategicamente Latour separa algumas características e instituições humanas e, por meio do princípio generalizado de simetria, as distribui para os não-humanos, então se torna claro um dos principais resultados da obra “Jamais fomos modernos”: a apresentação dos seres não-humanos como seres que não apenas têm história como obviamente devem poder

ter participação dentro do campo político. O problema central é que, de acordo com nossas análises, o posicionamento político e a própria linguagem política mobilizada por Latour na obra bloquearam soluções de problemas teóricos. Vejamos esta questão mais de perto.

Declaração universal de direitos de tudo o que há

A direção geral para qual a proposta teórica de Latour pretende nos levar não é estranha. Dentro da história humana, começamos a combater o sexismo, racismo e recentemente o (que vem sendo denominado de) especismo. Identificado o preconceito, feitas as denúncias, passamos a estender direitos e garantias àqueles que antes estavam excluídos. Ora, Latour já parece ter pensado na frente. Já que estendemos os “direitos humanos” a seres vivos (que seriam capazes de sentir dor, cf. Ryder, 2005), por que não estendê-los logo a todos os demais seres? Seja o que houver, deve ser respeitado. Há “uma” lógica. Se Auschwitz nos levou à Declaração Universal dos Direitos do Homem, então o holocausto ambiental (caso não nos destrua) deve nos levar à Declaração universal dos Direitos de tudo o que há. Nota para o termo universal grafado com “u” minúsculo por força de uma cláusula de “humildade epistemológica” (a ser incluída na própria Declaração) estabelecendo que nenhum documento produzido pelo homem pode ter validade Universal (no “sentido antigo”, nas palavras de Latour [1993, p. 24]).

A intenção, como já dissemos, é nobre. O problema é que há um salto gigantesco dos direitos humanos e “direitos animais” para os “direitos de tudo o que há”. Latour não nos orienta com relação a este salto. Como tornar possível, exequível a não-modernidade de que trata Latour? Se a não-modernidade fosse um ideal, como poderíamos julgar nossas condutas daqui por diante em relação a este ideal? Vamos supor que aceitemos a condição de não-modernos e passemos a ver o mundo com olhos não-modernos. Obviamente teríamos que começar a moldar nossas instituições e nossas condutas de acordo com essa nova visão de mundo. Uma sociedade que passasse a se organizar de acordo com as linhas gerais da epistemologia/ontologia latouriana seria muito curiosa do ponto de vista dos modernos. Uma curiosidade seria o

modo como funcionaria o que Latour chamou de “parlamento das coisas”. Supondo que decidamos hoje estender a democracia às coisas (Latour, 1993, p. 142), como seria constituído, na prática, este tal “parlamento das coisas”? Mais uma vez, aproximar-nos-íamos do anedótico, se fossemos tentar conceber o que seria tal “parlamento das coisas”. Colocando um exemplar (representante) de feldspato na tribuna, o que ele teria a dizer? O quartzo no pinga-fogo? A bauxita no parlatório?

Na última seção afirmamos que, caso incluíssemos os seres inanimados (que são estudados por nossas ciências naturais) dentro do campo da política humana, a vida do cientista ficaria bem mais complicada. Na verdade, a vida de todos ficaria bem mais complicada, pois, caso tal inclusão seja realizada, deveríamos nos perguntar se não haveria também o politicamente correto para os seres inanimados. Neste cenário hipotético, mas não improvável (de acordo com as linhas de pensamento acima expostas), quando uma pessoa tentasse ofender outra dizendo “você é burro feito uma porta”, o ofensor poderia ser recriminado por portofobia. Neste cenário, a anistia internacional faria relatórios condenando a violência cometida por seres humanos com o costume de “bater portas”. O mundo descrito neste cenário está muito distante deste que conhecemos. O problema é o salto exigido por Latour.

Vejamos um exemplo. O surgimento do direito ambiental foi antecedido (ou, ao menos, acompanhado) por debates jurídicos acerca da possibilidade de se considerar seres não-humanos objeto de direito (cf. Amaral, 2011, p. 220-224; Ackel, 2001). A partir de algum momento passou-se a entender que seria possível estender direitos a animais, por exemplo. Acreditamos que são estes debates acadêmicos, teóricos, conceituais que mostram os caminhos das pedras, i.e., no caso do campo do direito, captam mudanças na vontade geral (*volonté générale*), no “espírito do povo” (*Volksgeist*) e preparam uma mudança na ordem jurídica. Para que seja concedida a licença a um empreendimento que vá causar um impacto ambiental considerável em determinada região, a legislação brasileira exige não apenas que o empreendedor elabore um relatório e um estudo que trate das medidas de mitigação (de tais impactos) como também que sejam escutadas (em audiências) todas as partes envolvidas: a população local, comunidades tradicionais, indígenas, etc.. A questão é que quando lemos “todas as partes envolvidas”, entendemos “todos os humanos

envolvidos”. Mesmo que, no processo de licenciamento, os peixes e as árvores sejam contempladas, estes seres apenas aparecem (por exemplo, no relatório e estudo de impacto) como “objetos”, como recursos de seres humanos (populações ribeirinhas ou indígenas) que seriam atingidos pelo empreendimento. O problema é de ordem prática: como seria uma audiência com pedras, peixes e árvores?

Estendida a democracia às coisas, constituído o parlamento das coisas, teríamos que colocar alguém para falar em nome das coisas. (Daqui por diante, iremos fazer algumas afirmações que nos parecem óbvias, mas cada uma delas se faz necessária). Este alguém teria que ser um ser humano, porque apenas assim poderíamos saber, em nossa linguagem, o que dizem as coisas. Poderíamos, inicialmente, colocar um xamã ou um cientista para falar pelas coisas. Entretanto, cedo ou tarde, caso houvesse algum mecanismo de controle (e transparência), teríamos que nos perguntar se, de fato, o representante estaria representando o representado. Esta pergunta nos leva ao problema da correção/incorreção das representações que seres humanos fazem (de si mesmos e) da natureza. Se levarmos este questionamento mais adiante, chegamos à pergunta: “existem fundamentos últimos para o conhecimento humano?” Assim, voltamos a Descartes e (provavelmente) todo o ciclo filosófico que se seguiu ao projeto fundacionalista cartesiano.

Os problemas que Latour enfrenta no campo epistemológico e no campo ontológico parecem insolúveis caso se decida por sustentar o princípio generalizado da simetria. O irônico é que o filósofo enuncia tal princípio justamente para conseguir atingir seus objetivos últimos em tais campos. Em primeiro lugar, notemos que, dentro do campo da epistemologia e do campo da ontologia, o objetivo primordial de Latour parece ser desmontar aquelas famosas dicotomias que fizeram notável carreira no pensamento moderno (como sujeito/objeto, humano/não-humano, cultura/natureza, mente/corpo, etc.). Em segundo lugar, pode-se notar que o resultado geral dos movimentos argumentativos de Latour na obra “Jamais fomos modernos” é, de fato, o desmonte de tais dicotomias.

Ora, se o objetivo era o desmonte das dicotomias, então Latour poderia ter recorrido a alguns filósofos que vêm desde o século XIX elaborando sistemas conceituais que funcionam (ou tentam funcionar) na ausência das dicotomias. Estas

começam a perder forças com o idealismo alemão e o que passaria a ser denominado “filosofia do processo”. Já ao final do século XIX, podem-se encontrar sistemas filosóficos bem distantes do dualismo cartesiano (considerado centro irradiador das dicotomias que assombram o pensamento modernos [de acordo com os não-modernos]). Por exemplo, dentro dos limites do idealismo objetivo proposto pelo filósofo norte-americano Charles Sanders Peirce já não há mais nem sinais das tais dicotomias (cf. CP 6.102 – 163; CP 6.172; CP 7.565²). Não há por exemplo dicotomia mente-matéria, pois a matéria é “explicada” como uma mente com hábitos tão inveterados que toda a plasticidade e dinamismo que identificariam (na matéria) a atividade mental estão praticamente ausentes. Outro exemplo seria o filósofo (também norte-americano) Alfred Whitehead. Já mais distante de “modelos explicativos” e terminologia idealistas, Whitehead (1929[1978]) propõe uma filosofia que todos seres são considerados organismos, todos são sencientes, ou seja, capazes de ter experiência. Tanto em Peirce como em Whitehead, há um esforço descomunal para se construir um aparato terminológico que escape à perspectiva filosófica inaugurada por Descartes ainda nos primeiros dias da modernidade. Em ambos, podemos notar que à tarefa hercúlea de se desmontar as dicotomias segue-se o trabalho (não menos penoso) de estabelecer uma gradação entre os seres dentro de um campo que deixou de ser organizado por dicotomias, por zonas de exclusão, e passou a ser organizado por linhagens evolutivas. Tanto Peirce como Whitehead, amparados por visões teóricas evolucionistas, propõem um crescendo de complexidade no campo da ontologia. Desnecessário afirmar que em Latour não há hierarquias. Sua ontologia é necessariamente achatada.

O problema é que Latour não pode admitir esta hierarquização entre seres mais complexos e seres menos complexos. Politicamente, Latour está numa situação muito delicada. Ele não pode permitir que sua perspectiva filosófica admita aquilo que ele parece considerar um vício da visão de mundo dos modernos: possibilidade, acompanhada de um discurso de legitimação, dos mais fortes dominarem os mais fracos. O raciocínio implícito é: se admitimos que há uma hierarquia de complexidade entre os seres, deixamos a porta aberta para a legitimação de processos de

² CP – Collected Papers.

colonização, exploração e dominação, uma vez que o termo comparativo “mais complexo que” pode ser lido como “mais evoluído que”, “mais desenvolvido que” ou “melhor que”.

Em diversos momentos de sua exposição, Latour parece entender que, suplantadas as dicotomias, o que passa a estar em jogo são gradações. Ele parece afirmar que não há diferenças qualitativas fundamentais entre natureza e cultura nem entre as diversas visões de mundo (naturezas-culturas) dos homens, pois, no fundo, são todos coletivos cujas diferenças residem na quantidade de quase-objetos mobilizados (em suas redes). Este parece ser o modo latouriano de afirmar que não há ruptura, há um *continuum*. Somos, então, tentados a afirmar que as sociedades e as visões de mundo capazes de mobilizar uma quantidade maior de elementos são mais complexas. Entretanto, caso se admita que haja uma gradação de complexidade, então não pode haver simetria.

O princípio generalizado de simetria cria uma igualdade formal entre os seres. No momento em que nos perguntamos como transformaríamos esta igualdade formal em igualdade material, ou seja, quais seriam as ações, os esforços que nos levariam a uma igualdade de fato, notamos que a obra “jamais fomos modernos” não apresenta caminhos, rotas para ação, nem sequer sugestões. A proposta do parlamento das coisas não é, de fato, uma proposta. Ela é efeito retórico, uma frase de efeito. O problema é que os seguidores (inclusive, no Brasil) se prendem justamente nesta frase de efeito. Aliás, esta é uma característica que Latour compartilha com outros proponentes das novas epistemologias/ontologias.

Alguns seguidores das novas epistemologias/ontologias, reconhecem a dificuldade de algumas dessas teses. Num texto intitulado “A perspectiva das pedras: considerações sobre os novos materialismos e as epistemologias ecológicas”, a pesquisadora em Educação Ambiental Isabel Carvalho ensaia respostas a uma pergunta que deve ser feita a qualquer pessoa que sustente teses semelhantes ao parlamento das coisas: “qual seria a perspectiva da pedra?”

A primeira resposta é a resposta impossível. Aquela na qual eu diria: — a perspectiva da pedra é (...). Essa modalidade de resposta deve ser peremptoriamente evitada. No jogo retórico das perguntas e respostas, tal resposta seria imediatamente capturada pela armadilha que subjaz à

pergunta. Não é possível responder pela pedra, falar em nome da pedra e se eu o fizesse estaria capitulando. Como nos jogos lógicos, eu estaria fora do jogo, não poderia mais continuar a rodada, nesse caso, o diálogo. Trata-se da resposta impossível, pois se eu a enunciasse estaria no lugar do ventríloquo, de quem fala pela pedra, e reincidiria na posição antropocêntrica, aquela em que o locutor humano se atribui o poder de falar pela natureza, ser o seu legítimo porta-voz. Aqui se desvela, justamente, a posição humanocentrada que as epistemologias ecológicas querem deslocar do horizonte epistêmico (Carvalho, 2014, p. 73).

Mais adiante:

A compreensão de que a pedra tem mundo atribui a ela o que esteve restrito à condição humana ao plano das coisas. Essa é uma operação de grande ousadia em nossa tradição humanista (...) não se trata de falar pela pedra ou adivinhar seus desejos, humanizando-a. Nem de explicá-la desde as ciências naturais. Trata-se de saber, no sentido da educação da atenção (INGOLD, 2010³) a vida da pedra e deixar-se afetar por ela. Perceber o pulsar do mundo onde vivemos e com o qual interagimos constantemente, ainda que essa vida seja constantemente apagada e silenciada em nossa cultura humanocentrada (Carvalho, 2014, p. 73).

No texto, Carvalho não se refere à proposta latouriana do “parlamento das coisas”. A referência da pesquisadora é a obra do antropólogo Tim Ingold (referenciada na nota de rodapé que acompanha a citação). Entretanto, podemos perguntar se era esse o significado do “parlamento das coisas” proposto por Latour. Seria tal parlamento um espaço para uma religação fundamental com o ambiente? Um parlamento silencioso, então. Um parlamento da escuta. Se for isso, o primeiro apontamento a ser feito é que escolha do termo “*parlamento*” talvez não tenha sido muito feliz.

Este tipo de proposta, como uma reação romântica à devastadora ideia de progresso propalada pelos modernos, é admirável, pois a extensão de direitos às coisas e a noção de religação fundamental com o ambiente (com o “todo”) nos parecem respostas poéticas capazes de delinear um futuro bem diferente do passado. Porém, tudo isso é muito vago, nebuloso, excessivamente metafórico. Estas ideias todas ainda chegam na academia carregadas por fragrâncias de incenso e por cânticos *hippies* que vinham até outro dia anunciando a chegada da era de Aquarius. Embora possa ser

³ A referência desta citação é a seguinte: INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr, 2010.

admirada como uma reação romântica, não é certo que, dentro do campo político, uma proposta dessas possa ser objeto de admiração para, em seguida, ser transformada em guia para a ação. Ao contrário, dentro do campo político, pode ser muito pernicioso uma proposta teórica que nos convide à inação ou que se perca em construções metafóricas que desemboquem na inação. Isto é a negação da política. Estamos certos que Latour não pretende que sua proposta teórica desemboque em inação e letargia. Entretanto, não estamos certos a respeito do modo como o conjunto de ideias apresentadas por Latour nesta obra poderiam formar algum tipo de guia para ação. Perdoem a insistência, mas o que faríamos no dia seguinte à instituição do parlamento das coisas? É possível que alguns latourianos nos perguntem se é necessário, de fato, haver alguma ação? Temos mesmo que agir?

Pode ser que no futuro possamos estender cidadania a todos os seres, a tudo o que há, mas, por enquanto, precisamos de encontrar meios para evitar catástrofes reais que se aproximam. Talvez não seja uma boa hora para adotarmos uma política da inação. A política da inação só pode ser adotada se nos rendermos de uma vez por todas ao cinismo reinante em boa parte das terras que ficam além da modernidade. Aliás, a proposta da política da inação, ainda que bem intencionada, muito se assemelha aos mais fantásticos produtos do cinismo contemporâneo: café descafeinado, cerveja sem álcool, carne de soja, etc. A criatividade cínica das nossas economias de mercado deveria ficar restrita às prateleiras de nossos supermercados. Nas prateleiras das ideias, não deveria estar disponível ao homem do início do século XXI a ideia de inação. Vamos pagar caro por cada minuto de inércia. A cada hora que passa, nossa dívida com as gerações futuras cresce. A eficiência da ciência nos trouxe até a beira de um abismo e não será a descrença na ciência que irá nos impedir de cair. Aliás, ao contrário, uma vez generalizada a atitude de descrença e hostilidade com relação à ciência ficará cada vez mais difícil convencer alguém de que algo deve ser feito. Quanto maior for a descrença, menor a probabilidade de que consigamos convencer um número suficiente de pessoas para alterar nosso destino comum (neste planeta). A hecatombe ecológica que se aproxima é real.

Devemos discutir, sim, formas de controle sobre o que faz a ciência, sobre os impactos ambientais e as consequências sociais da atividade científica. Porém, tal

controle só pode ser exercido por indivíduos com o senso crítico bem desenvolvido e com o mínimo de formação científica.

Admitimos que o posicionamento político de Latour com relação ao “lugar” da ciência seja legítimo. Ele está lutando um bom combate (como outros combatentes antes dele). Entretanto, este posicionamento é um erro estratégico. Por vendeta, enfraquece aquele que geralmente é responsabilizado por estar onde estamos e, por este exato motivo, deveria ser responsável por nos tirar de onde nunca deveríamos ter entrado.

Referências

ACKEL, Diomar Filho. **Direito dos Animais**. São Paulo: Themis, 2001.

AMARAL, Luiz Otávio de Oliveira. **Teoria Geral do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2011.

ÁVILA, Gabriel da Costa. **Epistemologia em conflito: uma contribuição à história da guerra da ciência**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.

BLACKWELL Richard J. **In defense of the context of Discovery**. In Revue Internationale de Philosophie, p. 90-108, 1980.

BLOOR, David. **Knowledge and Social Imagery**. London: Routledge & Kegan Paul, 1976.

DE LANDA, M. **Intensive science and virtual philosophy**. London. Continuum, 2002.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli. **Nature and Society: Anthropological perspectives**. London. Routledge, 1996.

HARMAN, Graham. **Tool-being: Heidegger and the metaphysics of objects**. Chicago: Open Court, 2002.

HARMAN, Graham. **The importance of Bruno Latour for Philosoph**. In Cultural Studies Review. V. 13, n. 1. Sidney: UTS ePress, p. 31-49, 2007. Disponível em: <<http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/csrij/article/viewFile/2153/2318>>.

HOYNINGEN-HUENE, Paul. **Context of Discovery Versus Context of Justification and Thomas Kuhn**. In Jutta Schickore & Friedrich Steinle (eds.), *Revisiting Discovery and Justification*. Springer 119—131, 2006.

LATOUR, Bruno. **We have never been moderns**. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1993.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. **Descartes - a metafísica da modernidade**. São Paulo. Moderna, 2005.

PALEČEK, Martin; RISJORD, Mark. **Relativism and the Ontological Turn within Anthropology**. *Philosophy of the Social Sciences* 43(1): 3-23, 2013.

PEIRCE, Charles Sanders. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. V. 1-6, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss; V 7-8, ed. by Arthur Burks. Cambridge. The Belknap Press of Harvard University Press [CP], 1978.

REICHENBACH, Hans. **Experience and prediction: an analysis of the foundation and the structure of knowledge**. Chicago, The university of Chicago Press, 1938.

RYDER, Richard. **All beings that feel pain deserve human rights: Equality of the species is the logical conclusion of post-Darwin morality.** The Guardian. 6 de agosto de 2005. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/uk/2005/aug/06/animalwelfare>>. Acessado em: 12 de abril de 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WHITEHEAD, Alfred. **Process and Reality: na essay on cosmology.** New York: The Free press 1929[1978].

O real na perspectiva latouriana

Tarcísio Cardoso¹

Resumo: Este artigo pretende colocar em questão a noção de realidade encontrada na parte da obra de Bruno Latour que se vincula à chamada teoria ator-rede e à crítica à filosofia moderna (LATOURE, 1994a; 1994b; 2001; 2002; 2003; 2004; 2011; 2012a; 2012b; 2013). Acredita-se que boa parte da discussão sobre o real, tão cara ao recente movimento contemporâneo do realismo especulativo, tem muito a ganhar com a complexificação do quadro epistemológico criado na filosofia moderna. Sabe-se que a epistemologia moderna clássica se funda em dualismos estanques, evidenciados nos pares sujeito/objeto, natureza/sociedade, real/construção etc. Sabe-se também que a filosofia kantiana é alvo de duras críticas por parte dos realistas especulativos, inspirados, sobretudo, pelo projeto anti-correlacionista de Quentin Meillassoux (2009 [2006]). No entanto, abrir mão dos dualismos continua sendo uma tarefa bastante audaciosa e controversa, mesmo no pensamento mais contemporâneo. Enquanto alguns filósofos propõem uma busca pelo real por trás dos fenômenos, outros operam com uma noção de realidade construída a partir dos fenômenos e suas ações mediadoras. Bruno Latour se coloca claramente neste segundo grupo. Contudo, seu projeto almeja completar o quadro conceitual moderno a partir de uma atitude não moderna, a ponto de propor um modelo “moderno-não-moderno”. O conceito de realidade será tomado aqui sob esse prisma sugerido por Latour, uma vez que tal perspectiva interessa sobremaneira para os ideais do realismo especulativo. Diante disto, será retomada aqui a proposta latouriana, que será apresentada a partir da seguinte pergunta: como a noção de realidade aparece no pensamento de Bruno Latour e o que ela acrescenta ao projeto moderno?

Palavras-chave: Realidade. Real. Latour. Não-moderno. Realismo especulativo.

The real from a Latourian perspective

Abstract: This article addresses the notion of reality in Bruno Latour's writings on his actor-network theory and his critique of modern philosophy. The argument is that many of the discussion on the real, so dear to the recent contemporary movement of *speculative realism*, could profit from the epistemological framework of modern philosophy. It is well known that the epistemology of classical modern philosophy is based on dualisms, such as the ones of subject/object, nature/society, real/construction etc. It is also known that the Kantian philosophy has become a subject of critique by the speculative realists, mainly under the influence of Quentin Meillassoux's anticorrelationist project. However, to overcome dualisms remains a daring and controversial task. While some philosophers propose a search for the real

¹ Professor de Comunicação e Filosofia na FAPCOM e na FEBASP. Integrante do Grupo de pesquisa “TransObjeto”. E-mail: tscardoso@gmail.com.

behind the phenomena, others operate with a notion of reality constructed from the phenomena and their mediating actions. Bruno Latour clearly belongs to this second group. However, his project aims at completing the modern conceptual framework from a nonmodern perspective. Latour even proposes a “modern-non-modern” model. The concept of reality according to Latour is certainly indebted to the ideals of speculative realism. The paper examines the Latourian proposal under the premise of the following question: what is Latour’s concept of reality, and what does it contribute to the project of modernity?

Keywords: Reality. Real. Latour. Modernity. Speculative realism.

Introdução: o acordo implícito moderno

A partir de uma estranha pergunta feita por um psicólogo brasileiro amigo seu (“você acredita na realidade?”), Latour elabora um dos seus livros mais volumosos: *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos* (2001). Como último recurso disponível na caixa de Pandora, a esperança de reconciliação entre construção e realidade, vai se efetivando durante essa obra.

A pergunta feita por seu amigo psicólogo parece apontar para uma relação implícita entre teologia (“*credo in unum Deum*”) e ontologia (“*ontos+logoi*” – conhecimento do ser). Mas Latour acha a questão capciosa, pois oculta outras abordagens que para o autor são igualmente inextrincáveis. Além de teologia e ontologia, a ideia de crença em uma realidade, ao menos nos moldes da modernidade, envolve também a epistemologia (estudo do conhecimento ou da ciência), a psicologia (estudo das funções mentais), a política (estudo da *polis* ou do poder dos cidadãos) e a moral (estudo dos costumes). Em *A esperança de pandora* (LATOUR, 2001, p. 27) Latour elabora um diagrama (figura 1) no qual enfatiza uma relação quádrupla entre Deus, Natureza, Sociedade e Mente, conectada por dois eixos principais: epistemologia e política/moralidade. Com isto, o autor explicita, finalmente, o sentido pleno do acordo da modernidade, e cria subsídios para poder responder por que tal quadro (moderno) é condenável.

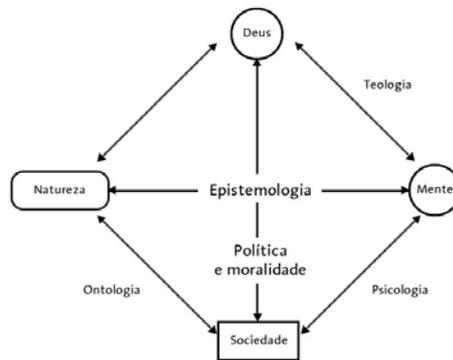


Figura 1. Quadro do acordo moderno expresso por Latour (2001, p. 27), no qual podemos notar a presença marcante entre dois eixos: *epistemologia* e *política/moral*.

Contra-pondo-se ao procedimento adotado pelo pensamento moderno, Latour vai desvelando os fatores que estão envolvidos na busca do real (a ideia de natureza, de sociedade, de mente etc.). Partindo da abordagem puramente teórica para os estudos da prática da ciência, Latour quer recolher o que sobrou da questão sobre a realidade, com a promessa implícita de travar uma “guerra pacífica” para superar o problemático pensamento iluminista, evitando a luz e os males do projeto modernista, mas também as saídas adotadas por seus herdeiros (responsáveis, na visão de Latour, pelas mais diversas aberrações da filosofia contemporânea). Por apresentar um quadro tão distinto do cenário modernista, aquela questão (“você acredita na realidade?”) soa estranha para o autor, que ainda provoca: quem seria louco o suficiente para não acreditar na realidade? Ou quem seria louco em acreditar ingenuamente que pode conhecer a realidade? Ou acreditar que há uma realidade lá fora, a ser descoberta?

Apesar de a estranheza da questão não fazer jus à proposta original de Latour, refletir sobre ela é fundamental para compreender porque a resposta do autor para o dilema proposto (você acredita na realidade?) é simultaneamente: sim e não. Latour parece brincar com conceitos, mas acompanhemos seu desenvolvimento e vejamos o que quer dizer com este “sim e não”. Notemos, nesse percurso, que a própria questão tem seu valor, dado que exige uma resposta complexa do autor.

Quando Latour diz acreditar tão fortemente na realidade, apresenta uma leve provocação: “Que pergunta! A realidade será acaso alguma coisa em que temos de acreditar? [...] Haverá na terra pessoas que não acreditam na realidade?” (LATOUR, 2001, p. 13). A ironia de Latour não chega a esconder o que considera uma das suas maiores conquistas junto com os pesquisadores oriundos do programa forte da

sociologia, e que acompanha a defesa dos estudos da ciência. O autor não deixa de enfatizar que foram eles (os estudiosos da ciência) os responsáveis por criar um estágio de maturidade epistemológica em que os problemas da ciência não poderiam mais ser desvinculados da discussão política. Portanto, são eles que criam um tipo de investigação capaz de atrair o interesse dos sociólogos, antropólogos e cientistas políticos para o problema da ciência e sua concepção de realidade.

Com efeito (pensava eu, ingenuamente), os aliados mais fiéis dos cientistas somos nós, os “estudiosos da ciência”, que conseguimos ao longo dos anos atrair o interesse dos literatos para a ciência e a tecnologia – leitores convencidos, antes do advento dos estudos científicos, de que “a ciência não pensa”, como pontificou um de seus mestres, Heidegger (LATOURE, 2001, p. 15).

No entanto, quando responde negativamente àquela questão, Latour está rejeitando a solução dada pela epistemologia moderna para o problema do real. É a mesma inseparabilidade entre epistemologia e política que explicita a “falácia da realidade” que Latour aponta naquela obra. Quando a realidade é evocada, nos termos do projeto iluminista, ela vem recheada de intenções políticas que passam despercebidas àqueles que tornam o real uma questão objetiva, distante dos sujeitos e suas aspirações. O medo da massa, e conseqüente busca por um poder superior (capaz de superar a força do coletivo), impeliu os iluministas a arquitetarem uma abordagem sobre o real tão consistente quanto possível, de modo que racionalismo e realismo servissem a um projeto político não revelado. Desse modo, a questão “você acredita na realidade?” deveria receber a seguinte resposta:

Não! Claro que não! Quem pensa que sou? Como eu iria acreditar que a realidade é a resposta a um problema de crença, apresentado por um cérebro extirpado, com medo de perder contato com o mundo exterior porque tem mais medo ainda de ser invadido por um mundo social estigmatizado como não humano? (LATOURE, 2001, p. 26-27).

Para compreender o que está em jogo no campo de batalha do conhecimento, mais especificamente, nessa indissociável abordagem entre epistemologia e política tipicamente latouriana, vamos retomar a discussão epistemológica dos modernos, que tentaram de diferentes modos resolver uma questão dada pela filosofia pré-moderna, a questão dos universais.

Realismo na filosofia moderna

O tema do realismo, que tanto motiva Latour a se embrenhar pela epistemologia, nos remete a uma disputa filosófica histórica, conhecida como a “querela dos universais”, que opunha as posições antagônicas que ficaram conhecidas por *realismo* e *nominalismo* desde a escolástica medieval. A ideia de universal, oriunda da Grécia antiga, tem seu fundamento na noção de substância em Aristóteles, para quem universal é “o que é predicado de muitas coisas” (ABBAGNANO, 2012, p. 1169). No período medieval, o conceito de universal foi alvo de disputa que se acentuou no debate entre Duns Scotus e Guilherme de Ockham. O primeiro adotava o posicionamento realista, pautado na concepção platônico-aristotélica de universal, entendido como essência necessária ou substância das coisas, enquanto o segundo, nominalista, tomava o universal como um signo das coisas (ibid., p. 1168).

Para ilustrar o debate acima, consideremos que o nominalismo ressalta o caráter de signo de todo universal atribuindo-o ao próprio universal. “Cavalo”, por exemplo, seria um nome dado aos individuais existentes. Por sua vez, o realista tomava por “cavalo” um nome dado a uma espécie (a um tipo geral). Naquela disputa, a objeção do nominalista seria alicerçada no apelo à experiência. Diria algo como: “aqui tem um cavalo, ali uma árvore, ali um pássaro... onde está o universal (o ‘cavalo’ em geral)?”. A esse problema, o realista retrucaria dizendo não ser possível apontar gêneros (classes), apenas fatos e indivíduos, estando as classes sempre além das experiências particulares.

É interessante notar que, do ponto de vista do nominalismo, o real deve estar vinculado à linguagem, já que para ele os universais são nomes, predicados, da linguagem. Entretanto, para o realismo, os universais são reais, e as teorias, pensamentos e linguagens somente os representam (há aqui uma espécie de projeção da realidade no plano das representações). Assim, o realismo escolástico diria que “real é aquilo que permanece sendo o que é”, independente do que se pensa ou se diz a seu respeito. Como diria o historiador da filosofia Émile Bréhier (1978, p. 177), a teoria de Scotus era baseada na ideia de “substância indiferente”.

Neste sentido, há uma relação entre realidade e objetividade, a capacidade de objetar (opor, negar). Na visão do realista, não há como se perguntar filosoficamente, por exemplo, se os olhos do unicórnio são castanhos ou azuis, pois nesta indagação o ato ontológico falha ao não conseguir encontrar um objetor (algo capaz de resistir, dizer não), o que seria um indício de que aquele ser não é tão real quanto se supunha.

O debate entre realistas e nominalistas, tão importante na escolástica medieval, se intensifica na filosofia moderna. A concepção de realidade e os modos de se garantir um conhecimento sobre o real estão presentes em Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant e outros grandes filósofos do período moderno. Quando Latour se refere aos “modernos” e às concepções de realidade e construção, evoca, ainda que implicitamente tanto o debate entre realismo e nominalismo quanto os modos como os filósofos da modernidade tentaram resolver tal debate.

Para os leitores de Latour interessados em suas contribuições para a filosofia, é notável o modo como o autor explora, em suas obras, a evolução da epistemologia desde os modernos até os pós-modernos, de modo a contrastar o posicionamento ali presente com sua posição não moderna, tantas vezes por ele defendida. Para Latour, a epistemologia moderna se constrói sob a base da invenção de um real, concebido como um mundo exterior (LATOURE, 2001 p. 25-27).

Qualquer iniciado em história da filosofia reconhece que a epistemologia moderna se funda com René Descartes e sua tentativa de encontrar um conhecimento seguro e indubitável. Podemos dizer que Latour não é um grande admirador da filosofia cartesiana, cujo cerne epistemológico está no sujeito cognoscente e na ideia de *cogito*. Para Latour, “[Descartes se perguntava] como uma mente isolada podia estar *absolutamente*, e não relativamente, segura de um objeto do mundo exterior” (ibid., p. 16). É interessante a ênfase que Latour dá à ideia de absoluto, que, do ponto de vista do relativismo, adotado e defendido pelo autor é, de fato, um completo contrassenso, pois nos estudos da ciência, todo conhecimento será sempre relativo. “Descartes exigia certeza absoluta por parte de um cérebro extirpado, certeza desnecessária quando o cérebro (ou a mente) estão firmemente ligados ao corpo e o corpo se acha completamente envolvido com sua ecologia normal” (ibid.[sic]).

A abordagem de Descartes é, na leitura de Latour, a responsável por instaurar uma ideia de realidade externa (afinidade com o realismo), ao mesmo tempo em que instaura uma proposta solipsista (afinidade com o subjetivismo) que isola a mente em um universo artificial, uma redoma de vidro, de modo que tal mente ansiaria por um real “lá fora”, na esperança vã de encontrar uma certeza absoluta sobre essa realidade exterior.

No que diz respeito à indagação cartesiana, vale dizer que a resposta de Descartes à sua própria questão epistemológica consiste em apelar para Deus, pois apenas ele seria capaz de promover um contato razoavelmente seguro entre mente e mundo (ibid., p. 17). Nitidamente insatisfeitos com esta solução, os empiristas, de Locke a Hume, buscavam um atalho ou algum caminho para o real que não recorresse a Deus. Pensaram encontrá-lo nas experiências, como se o mundo conversasse com eles, através de sinais, de modo a elaborar imagens em suas mentes. Todavia, se, como querem os empiristas, o fundamento do conhecimento não está na razão, gera-se um problema para o realismo moderno. Ao mesmo tempo em que a mente é estranha ao mundo (já que ela foi projetada como se estivesse em uma redoma, e dado que passou a ser vista como uma *tabula rasa*), ela só pode acessá-lo a partir de contatos com este mundo.

Para Hume, um dos maiores nomes do empirismo, tais contatos não são originados pela razão, mas pelo condicionamento que as próprias experiências criaram no espírito. A leitura de Latour sobre o projeto empirista aponta uma falha neste procedimento: que estranho mecanismo é esse que resolve o problema do conhecimento sobre o real a partir do acúmulo de dados oriundos do exterior, na forma de impressões (fortes e fracas) e então atinge uma certeza sobre o exterior? Evidentemente, não se pode ter certeza por induções, diriam (já que a indução foi o cerne da crítica humeana). Mas então se confessa o fracasso naquele problema levantado por Descartes: atingir a certeza absoluta (já que não é mais possível sequer se assegurar da regularidade das leis naturais²). Os empiristas ao mesmo tempo em que propunham o anti-inatismo (expresso na tese da *tabula rasa*), geraram um problema: como conciliar o imenso acúmulo de informações e o mecanismo mental

² Estas ideias não podem ser detalhadas aqui. Para uma boa leitura do problema de Hume, ver o quarto capítulo de *After finitude* (MEILLASSOUX, 2009).

necessário para ligá-las de modo a alcançar um conhecimento seguro, uma certeza? Não conseguiram dar conta do dilema, o que deixou, na visão de Latour, a mente artificial com seus aparatos conceituais ainda ineficazes.

[...] os empiristas tomaram o mesmo rumo. Não arrepiaram caminho. Jamais repuseram o cérebro palpitante em seu corpo exânime. Continuaram a esmiuçar uma mente que se comunicava pelo olhar com o mundo exterior perdido. Simplesmente tentaram adestrá-la para reconhecer esquemas. Deus estava longe, é claro, mas a tabula rasa dos empiristas era tão desconexa quanto a mente nos tempos de Descartes. O cérebro extirpado apenas trocou um *kit* de sobrevivência por outro (LATOURE, 2001, p. 17).

Para Latour, a abordagem de Locke, Berkeley e Hume frente às questões epistemológicas, justamente por estarem fundamentadas na pluralidade de experiências sensíveis, acaba por criar um mosaico ruidoso, sem sentido racional.

Bombardeado por um mundo reduzido a estímulos sem sentido, queria-se que extraísse de tais estímulos todo o necessário para restaurar as formas e histórias do mundo. O resultado foi semelhante a um televisor mal conectado e nenhuma tentativa de sintonização conseguiu fazer com que esse precursor da rede neural produzisse mais que um traçado de linhas borradas e pontinhos brancos caindo como neve (ibid.).

Para o problema instaurado por Hume, que alguns historiadores costumam tomar como uma espécie de ceticismo, Kant tenta uma solução bastante original, de tal modo que foi apelidada pelo próprio filósofo de giro copernicano. Numa guinada subjetivista, o problema do conhecimento passa a ser visto ainda mais como um problema do sujeito do que do objeto. Ao invés de fundamentar os fatos ou na escuta da mente interior (como Descartes) ou no discurso do mundo exterior (como queriam os empiristas), a epistemologia kantiana visa esclarecer as formas *a priori* da mente, de modo a tornar possível o conhecimento. Assim, a pergunta fundamental de Kant³ é lida por Latour como: “como a mente pode tirar de si mesma os fundamentos para conhecer?”. Nesse cenário, Kant elabora uma espécie de mente não mais individual, mas que assume a forma do que chamou de sujeito transcendental. Elaboro também uma abordagem centrada no conhecimento *a priori*, universal por princípio, que coloca

³ Para Kant, a questão essencial diz respeito aos juízos sintéticos *a priori*. Nas suas próprias palavras: “O verdadeiro problema da razão pura está, pois, na questão: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” (KrV, B19). Obs: A obra de Kant, Crítica da razão pura (1787) será citada com a abreviação “KrV” (do alemão, Kritik der reinen Vernunft). A sigla “B” se refere à edição e o número “19” se refere ao parágrafo daquela seção. Desse modo, “KrV, B19” se refere ao parágrafo B19 da Crítica da razão pura, na edição da editora Vozes traduzida por Fernando Costa Mattos.

os objetos em órbita do sujeito e ao mesmo tempo coloca suas condições de existência nas regras da intuição e do entendimento. Para Latour, o projeto kantiano consiste em afastar a “objetividade” de qualquer protagonismo ao mesmo tempo em que se tentava reduzir a realidade exterior ao mínimo.

O *a priori* de Kant engendrou esse tipo bizarro de construtivismo, que nem Descartes com seu desvio através de Deus nem Hume com seu atalho para os estímulos associados jamais poderiam imaginar [...]. Se abandonarmos a certeza absoluta, dizia Kant, poderemos pelo menos recuperar a universalidade enquanto permanecermos dentro da esfera restrita da ciência, para a qual o mundo exterior contribui de maneira decisiva, mas ínfima (LATOURE, 2001, p. 18).

Percebe-se que o abandono da certeza cartesiana visa à manutenção dos universais (restrito agora aos limites da razão pura), mas não resolve o problema do isolamento da mente em relação ao mundo exterior. E é justamente essa ideia de exterior que Latour vai criticar. Mesmo nesse esquema altamente “sujeitocêntrico”, o mundo exterior ainda se faz presente (ibid., p. 19), e ainda mais imponente se torna o par sujeito-objeto.

Kant inventou uma espécie de construtivismo em que a mente extirpada elabora tudo por si mesma, mas não sem certas limitações: o que ela aprende sozinha tem de ser universal e pode ser captado unicamente por contatos experimentais com uma realidade exterior, reduzida ao mínimo, mas ainda assim presente (ibid., p. 18-19).

Uma vez que a filosofia moderna chegou a este ponto de maturidade, em que a realidade exterior é reduzida ao mínimo, mas ainda está presente, a epistemologia pós-kantiana que a sucedeu, na tentativa de avançar na discussão, acaba por revisar o conceito de sujeito proposto por Kant (o sujeito transcendental), muitas vezes fazendo a própria ideia de real finalmente sair de cena. Essa postura suscita, desde então, reações de todo tipo, levando a uma batalha epistemológica ainda hoje mal resolvida. Tal é a origem da disputa entre realismo e construtivismo, que agora devemos observar mais de perto.

Realismo e construtivismo na epistemologia do século XX

Quando se refere ao dilema epistemológico instaurado pela disputa entre realistas e construtivistas, Latour gosta de lembrar os notáveis dilemas referentes ao laboratório de Pasteur a respeito da fabricação de fatos e da construção de realidades. Além de tais dilemas, costumam ser lembrados grandes nomes que permeiam aquela disputa epistemológica real/constructo, e apesar de ter diversos epistemólogos em mente, Latour geralmente cita Bachelard e Kuhn como representantes do construtivismo. Já no lado do realismo, as citações remetem a Boyle e aos grandes nomes da filosofia moderna (como Descartes, Hume, Kant), tanto da vertente racionalista quanto da empirista, cujas ideias ainda balizam os cientistas de laboratório do mundo contemporâneo. Vale lembrar que o debate construção/realidade é estudado por Latour a partir do princípio de simetria generalizada, o que introduz uma visão bastante peculiar sobre os dilemas ali envolvidos.

A partir das grandes contribuições epistemológicas de Gaston Bachelard, a ideia do construtivismo ganha corpo na epistemologia e muitas vezes é confundido com convencionalismo e com construtivismo social. No entanto, é preciso diferenciar aqui a ideia de construção de modelos reais (que se aproxima da posição de Bachelard) com a ideia de construção de convenções sociais (que marca o convencionalismo).

Do ponto de vista da epistemologia e das suas associações com uma crescente sociologia da ciência, o historiador Thomas Kuhn (2013) propôs em 1962 uma vasta reflexão sobre o mecanismo de disputa e de substituição de um paradigma científico, isto é, os mecanismos que regem a substituição de um quadro teórico estabelecido por outro.

É importante assinalar que, na leitura de Kuhn, do ponto de vista de uma abordagem epistemológica não há qualquer distinção entre uma teoria aceita como científica e uma rejeitada, a não ser pelo fato de uma ter vencido a competição com a outra. “A competição entre segmentos da comunidade científica é o único processo histórico que realmente resulta na rejeição de uma teoria ou na adoção de outra” (KUHN, 2013, p. 68). Do ponto de vista de uma análise diacrônica e de uma leitura histórica dos conhecimentos aceitos como dominantes pela comunidade científica,

começa a ruir também a distinção popperiana entre teorias científicas e teorias não científicas. Ao se referir às teorias que eram aceitas no passado, mas que por algum motivo foram substituídas (passando à classe dos conhecimentos mitológicos), Kuhn afirma que “se essas crenças obsoletas devem ser chamadas de mitos, então os mitos podem ser produzidos pelos mesmos tipos de métodos e mantidos pelas mesmas razões que hoje conduzem ao conhecimento científico” (ibid., p. 61).

A supervalorização do conhecimento científico se relaciona, em Kuhn, com a categoria da “ciência normal” (ibid., p. 71), isto é, a categoria na qual as pesquisas científicas se desenvolvem tendo por base um paradigma estabelecido. A ideia de ciência normal se refere a um caráter normativo próprio da atividade científica em fases não revolucionárias. Já os períodos de revolução científica são marcados por disputas entre escolas rivais que fundamentam seus conhecimentos em diferentes sistemas em uma competição aberta. Segundo Isabelle Stengers (2002), a ideia de Kuhn é desvincular o “cientista praticante” de um espírito crítico racional próprio aos filósofos que querem valorizar a racionalidade das atividades científicas. No caso da ciência normal, diz a autora, “o cientista praticante de uma tal ciência não é a ilustração gloriosa do espírito crítico e da racionalidade lúcida que os filósofos tentavam caracterizar por seu intermédio” (STENGERS, 2002, p. 6). Na prática da pesquisa científica, os atores apenas seguem um modo de fazer ciência já estabelecido por sua disciplina. “O cientista faz o que aprendeu a fazer. Ele trata os fenômenos que parecem cair sob o âmbito de sua disciplina segundo um ‘paradigma’” (ibid.). Há sempre uma confiança do pesquisador para com o paradigma vigente.

[...] é o caráter amplamente tácito do paradigma, transmitido pelo artifício pedagógico de problemas a resolver e de exemplos tratados nos manuais, que lhe confere esta sua fecundidade. É pelo fato de o paradigma não ser objeto de um recuo crítico que os cientistas abordam com confiança os fenômenos mais desconcertantes, desvendam-nos sem vertigem pelo modo da semelhança com o seu objeto paradigmático. Ademais, esta confiança explica igualmente o escândalo fecundo associado por Kuhn à noção de anomalia, ponto de balança em que uma diferença é tida como significativa, pondo em cheque o paradigma e não a competência do cientista (STENGERS, 2002, p. 8).

A ideia de que entre uma ciência normal e um conhecimento em astrologia ou mesmo mitologia não há uma diferença fundamental foi levado às últimas

consequências por Paul Feyerabend (*Contra o método*, 1977). Sua tese é radical a ponto de sugerir que o conhecimento científico, assim como os demais tipos de conhecimento, é construído socialmente. Essa leitura feyerabendiana passa a compor uma abordagem cada vez mais atenta a questões sociais da atividade científica.

A partir de então, o construtivismo epistemológico volta a se associar com o construtivismo social, que já tinha conquistado força fora dos limites da epistemologia, tendo importantes contribuições para a pedagogia, a psicologia, a sociologia, a política etc. As associações entre as ideias de constructo e algumas grandes questões sociais vão compondo uma espécie de terreno fértil para a consolidação de um construtivismo centrado nas elaborações das estruturas de coação (como em Bourdieu) ou simplesmente um construtivismo centrado nas elaborações culturais da realidade (como em Vygotsky). Em Vygotsky (2008, p. 7-10), por exemplo, as reflexões sobre o aprendizado de Piaget ganham um caráter de construtivismo social de tal modo a conectar os problemas ligados à formação da linguagem e do pensamento com mediações culturais e os sistemas modalizantes da cultura.

O real latouriano e a aliança com a construção

Do ponto de vista do construtivismo social, a ideia de “sociedade” aparece muitas vezes como parte de uma tentativa de substituir o sujeito transcendental kantiano. Latour, entretanto, critica fortemente essa substituição, pois, ao invés de resolver o dilema epistemológico do par sujeito-objeto, apenas coloca um filtro turvo em volta da noção de mente e subjetividade.

Em primeiro lugar, a substituição do Ego despótico pela “sociedade” sagrada não refez os passos dos filósofos: ao contrário, distanciou ainda mais a visão do indivíduo, agora uma “mundivisão”, do mundo exterior já definitivamente perdido. Entre ambos, a sociedade interpôs filtros: sua parafernália de tendências, teorias, culturas, tradições e pontos de vista tornou-se uma vidraça opaca (LATOURET, 2001, p. 19).

Para Latour, a ideia de uma sociedade perde de vista o que Kant tinha de melhor (ibid.), a universalidade das categorias, o que acarreta um isolamento das sociedades e um absoluto estranhamento entre as mentes coletivas (culturas), já que ficam todas desconexas entre si, redundando no relativismo absoluto. Na mesma linha

vão as variações do convencionalismo, que adota a ideia de que o humano cria o real. No século XX, surge ainda o desconstrutivismo nas ciências humanas, abordagem esta pautada pela perda da certeza, pelo abandono da busca pelos universais, pela vitória do perspectivismo. “Sim, nós perdemos o mundo. Sim, ficaremos para sempre prisioneiros da linguagem” (ibid., p. 20).

Para Latour, a força do construtivismo social é sua fraqueza. Ao enfatizar a dimensão humana das construções, tal abordagem acaba por assumir a forma de um humanismo que Latour tanto critica, especialmente por conta de uma ênfase exagerada na força das instituições e em seu caráter aparentemente homogêneo. O argumento do construtivismo social é, para Latour, algo como: por baixo de frágeis materiais da cultura residem fortes materiais das relações de poder (LATOURE, 2003, p. 3), de modo que a explicação para a manutenção das relações sociais está nas estruturas de aço da sociedade. Um construtivista social não hesitaria em tomar a mera lei social como frágil na sua idealidade, diria ainda que para ser garantida a sua aplicação, precisa das forças disciplinadoras da polícia, instituição fiscalizadora da obediência. Para Latour, o problema desta ênfase na institucionalidade está no fato de que, ao abordar as coisas desse modo, ela acaba por tomar as relações sociais como sólidas, duradouras, homogêneas e poderosas, muito mais do que a aparente fragilidade do social visto da sua superfície.

[...] os construtivistas sociais exclamariam orgulhosamente: “você ingenuamente acreditam que lei, religião etc. se sustentam por si mesmas, mas eu lhes mostrarei como elas são realmente feitas de relações sociais infinitamente mais sólidas, duráveis, homogêneas e poderosas do que a poeira e palha que escondem suas estruturas como uma cortina, um verniz, uma isca”. [Mas assim, sem perceberem que estão criando uma realidade sólida por trás da superfície social,] aqueles que se orgulham de si mesmos por serem relativistas, são, na maior parte do tempo, realistas sociais (LATOURE, 2003, p. 3).

Fica claro que, para Latour, o problema do construtivismo social é não apenas crer que o material social é mais sólido que o natural, mas principalmente, crer na capacidade de um material homogêneo das instituições dar conta da enorme variedade de sutilezas na ciência e na tecnologia. Para Latour, o sentido do construtivismo deveria, ao contrário, esclarecer os processos coletivos infrainstitucionais que resultam na construção sólida, pela mobilização e coordenação de elementos heterogêneos

(ibid., p. 4). E é neste sentido que Latour propõe desviar o sentido de ciências sociais para o estudo das associações heterogêneas, ao invés de se concentrar em um estudo do social dado pelas instituições.

Outro ponto negativo do construtivismo social é o fato de ele estar associado a uma tese antropocêntrica. Segundo Latour (ibid., p. 5), na teoria da ação clássica a criação de um grupo, uma rede durável, depende única e exclusivamente de um humano livre, um criador todo-poderoso que modela os objetos não humanos a seu bel prazer.

Implícito no construtivismo está um agente, senhor de seus próprios atos de fazer [...] Quando alguém diz “Esta é uma construção” está implícito: “Ela foi construída por algum agenciamento”. Mas então que tipo de agenciamento? Se esse agente é um criador todo-poderoso, que tem o comando total do que é produzido a partir do nada, isso não é certamente uma consideração realista da construção de qualquer estrutura real (LATOURE, 2003, p. 5).

No entanto, para Latour, construtivismo não deve ser sinônimo de antropocentrismo.

[...] se ficamos atentos às formas mais humildes de fala, esta agência muda do mestre todo poderoso para as muitas 'coisas', 'agentes', 'actantes' com o qual eles têm de partilhar a ação [...] Se há uma coisa para a qual o “fazer” não leva, é para o conceito de ator *humano totalmente no comando*. Este é o grande paradoxo do uso da palavra construção: ela é usada pela sociologia crítica para mostrar que as coisas não são simples e naturalmente *lá*, que eles são o produto de algum engenho humano ou social, mas assim que esta metáfora do “fazer”, “criar” ou “construir” apenas começa a brilhar, o fabricante, o criador, o construtor tem de partilhar a sua agência com um mar de actantes sobre os quais não têm nem controle, nem a maestria. O que é interessante no construtivismo é exatamente o oposto do que parece implicar à primeira vista: não existe nenhum fabricante, nenhum mestre, nenhum criador que poderia ser dito capaz de dominar os materiais, ou, pelo menos, uma nova incerteza é introduzida, sobre o que significa ser construído, e quem seria o responsável pelo surgimento das virtualidades dos materiais à mão (LATOURE, 2003, p. 6).

No construtivismo de Latour, não há privilégio do ator humano, mas há uma correlação entre humano e não humano, uma junção entre partes distintas (heterogeneidade das relações) a engendrar um fenômeno novo, chamado por ele de social em sentido claramente não humanista. Daí a proximidade do conceito de

construção em Latour com o conceito de *instauração* em Etienne Souriau (ver Latour, 2013; Latour, 2011; Norton, 2013), que pode ser entendido como uma associação capaz de pôr em contato dois lados, evitando a falsa dicotomia entre criador e criatura.

Considerações finais: a dicotomia real/constructo é falsa

Podemos perceber que a posição de Latour toma a ideia de real como relação, mas se apresenta muito mais como uma espécie de “construção de realidade”. As relações em jogo no real latouriano, todavia, não guardam relação com uma permanência imutável, mas com uma constante construção por atores heterogêneos. A posição de Latour lembra a proposta de Bachelard contida na ideia de realização. Se na dicotomia entre real e constructo não temos que tomar partido, isto se deve ao fato de Latour preferir sempre o “real-construção”. Neste sentido, ao invés de inimigos, fatos e constructos são complementares, pois são ao mesmo tempo fabricação e resistência, são tornados reais pela estabilização de coletivos. Evidentemente, Latour não almeja uma realidade lá fora, mas sim uma realidade inerente à rede de construções (que conecta o dentro-fora), como se a resistência e a alteridade fossem propriedades das relações internas, de modo que a realidade externa perde seu sentido em prol da construção em rede.

Do ponto de vista da epistemologia moderna, se retomarmos a análise feita anteriormente sobre a filosofia de Descartes, Hume e Kant, podemos dizer que a solução de Latour é estranha a todas elas. Como vimos, reina na filosofia moderna a esperança de se alcançar uma realidade externa e um conhecimento confiável. Em Descartes, o passo necessário é recorrer a Deus, garantia de sucesso para apreender o real exterior. Em Hume, é como se as experiências e o hábito traíssem a capacidade racional e o sujeito se vê diante de um dilema do fundamento não racional para acessar o exterior. Em Kant, a coisa em si se torna finalmente incognoscível, no entanto, ainda assim, não deixar de existir na sua plena externalidade (como “coisa em si”), o que redundava em um tipo estranho de construtivismo (LATOUR, 2001, p. 18-19).

As soluções da filosofia pós-kantiana contemporânea também não agradaram Latour. A substituição do sujeito transcendental pela ideia de sociedade colocou em

cena uma abordagem duplamente incompleta, que ora tende ao conspiracionismo que vê apenas as estruturas ocultas que dominam o homem fazendo-o marionete, ora tende ao humanismo que considera apenas as construções dos sujeitos livres. A abordagem crítica desconstrutivista apela o trânsito entre um polo e outro da epistemologia (ao propor sempre uma desconstrução, em um gesto segundo o qual sempre é possível ora desconstruir o social, ora desconstruir o natural), não resolvendo o problema do real construído, mas que pretende condenar as próprias construções como insuficientes. Para Latour, as construções não são apenas peças frágeis, pois elas podem se estabilizar e ganhar estatuto de real. Além disso, é na ideia de realização, na ação de tornar real, que a questão epistemológica latouriana ganha seu sentido mais original. Latour preferiria ainda falar em fabricação de fatos e fetiches, o que origina a ideia de “fatiche”. Como veremos, na base deste conceito está a ideia de que tudo é construção, mas isso não quer dizer que tudo é construção humana, feita por sujeitos livres.

A sombra das construções meramente subjetivas é inaugurada pela tendência solipsista do pai da modernidade. Ao isolar-se na certeza do *cogito*, Descartes criava um fosso entre mente e mundo, mantendo-se na confortante segurança do “eu pensante” e distanciando-se enormemente do mundo externo, de tal modo que apenas uma contorção metafísica e um apelo ao divino poderia erigir uma ponte entre estas duas esferas. Sem ela, a certeza absoluta se reduz à constatação solipsista de que existe uma mente que não pode duvidar de sua existência (certeza do cogito), cercado-se em uma cuba de vidro, e mantendo-se aí, segura em seu interior solitário.

Mas e se acreditamos na realidade e não podemos recorrer a Deus? Qual seria a solução de Latour (e dos estudos da ciência)? Resposta: “retirar apenas parte da mente da cuba” (LATOUR, 2001, p. 21), agregá-la outra vez ao mundo. Todavia, mundo não seria mais um espetáculo a ser contemplado de fora, mas antes uma extensão viva não reflexa de nós mesmos (ibid.). Se a cuba foi quebrada, se uma parte se conectou à outra, então Latour contorna a oposição mente/mundo, substituindo-a por uma espécie de mundo unificado ligado ao corpo semiconsciente, ao mesmo tempo material e mental. Nesta rede, os nós são constituintes de um mesmo tecido, e não faz sentido falar em algo externo, pois a trama é justamente o que conecta.

Supor um real externo seria destacar a concepção de algo fora de nós (mentes) e fora dos nós (rede). Todavia, a própria ideia de externo seria uma aberração, dado que a cuba não é mais necessária, dado que a mente se vinculou novamente às coisas e dado que o real deve ser relacionado unicamente nessa “rede de nós todos”. A solução de Latour é transformar realidade em realidade construída, realizada a partir de todos os nós, um conceito não transcendente capaz de superar o vão entre dentro/fora e evitar a objetividade e a frieza que lhe havia sido colocada pelo iluminismo. “Quando dizemos que não existe um mundo exterior, não negamos sua existência; ao contrário, recusamo-nos a conceder-lhe a existência a-histórica, isolada, inumana, fria e objetiva que lhe foi atribuída” (LATOURE, 2001, p. 28).

Evitar a existência do real externo é evitar o externo. O real pode ser mantido. Não mais o real em si, no sentido kantiano, fora das relações que estabelecemos com ele. É real dentro das realizações (nas práticas de laboratório, na fabricação de um conhecimento científico, na dimensão dos não humanos socializados). O argumento de Latour passa a assumir a seguinte forma:

Não há uma mente extirpada do mundo (falsa cisão mente/mundo)

O real não está só no exterior, isolado, objetivo

► O real é uma rede, uma construção conjunta da mente-mundo

Assim, a abordagem do autor só pode concluir que a realidade dita externa ao indivíduo (sim, pode haver realidade externa aos indivíduos, mas não externa aos coletivos) também é construída. E é a essa abordagem que Latour chama de “realismo mais realista” (ibid., p. 28).

Graças a uma série de revoluções anticopernicanas, a fantasia assustadora de Kant começou a perder lentamente seu predomínio insinuante sobre a filosofia da ciência. [...] Finalmente a ingenuidade estava de volta, ingenuidade apropriada àqueles que jamais haviam entendido como o mundo podia estar “do lado de fora”. Precisamos ainda fornecer uma alternativa real a essa fatídica distinção entre construção e realidade; e eu procuro fazê-lo aqui, com a noção de “fatiche”. Como veremos [...], “fatiche” é uma combinação das palavras “fato” e “fetiche”, em que o trabalho de fabricação foi duas vezes acrescentado, ocultando os efeitos gêmeos da crença e do conhecimento (LATOURE, 2001, p. 29).

Referências

BRÉHIER, Émile. **História da filosofia**. São Paulo : Mestre Jou, 1978.

BRYANT, Levi, SRNICEK, Nick and HARMAN, Graham. **The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism**. Melbourne : re.press, 2011.

HARMAN, Graham. **Networks and Assemblages: The Rebirth of Things in Latour and DeLanda**. Cairo : American University in Cairo, 2007.

_____. The importance of Bruno Latour for philosophy. **Cultural studies review**. mar, 2007, Vol. 13, 1.

LATOURE, Bruno. **A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos**. Bauru : EDUSC, 2001. ISBN 85-7460-062-8.

_____. **An Inquiry into Modes of Existence: an anthropology of the moderns**. Cambridge(US), London(EN) : Harvard University Press, 2013.

_____. **Ciência em Ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. São Paulo : Unesp, 2011.

_____. **Jamais fomos modernos**. Rio de Janeiro : 34, 1994a.

_____. On technical mediation - philosophy, sociology, genealogy. **Fall**. 1994b, Vol. 3, 2.

_____. **Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru, SP : Edusc, 2004.

_____. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador : Edufba, 2012.

_____. **Reflexões sobre o culto moderno aos deuses fe(i)tiches**. Bauru : Edusc, 2002.

_____. The promises of constructivism. in IDHE, Don. **Chasing Technology : Matrix of Materiality, Indiana Series for the**. mídia eletrônica. Indiana : Indiana University Press, 2003. Disponível em: <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/87-CONSTRUCTIVISM-GB.pdf>>.

MEILLASSOUX, Quentin. **After finitude: an essay to yhe Necessity of Contingency**. London : Continuum, 2009.

REALE, Giovanni. **História da filosofia**. São Paulo : Paulus, 2007.

SAYES, Edwin Michael. Actor-Network theory and methodology: just what does it mean to say that nonhumans have agency? **Social Studies of Science**. 2013, 30 Dez 2013.

Disponível em:

<<http://sss.sagepub.com/content/early/2013/12/30/0306312713511867>>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Deborah. **Há um mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis : Cultura e Barbárie; Instituto socioambiental, 2014.

A virada pragmática nas ciências cognitivas: mente em Peirce e afinidades com o enativismo¹

Patrícia Fonseca Fanaya²

Resumo: A “virada pragmática” nas ciências cognitivas apresenta como um dos temas principais a ideia de que a cognição está a serviço da ação, e por isso voltou-se ao pragmatismo em busca de novas perspectivas sobre a natureza da mente, a cognição e a percepção. O objetivo deste artigo é apresentar a concepção da mente na filosofia de Peirce e demonstrar que a teoria enativa, a mais radical representante do antirrepresentacionismo, tem mais afinidades com suas ideias do que se pode supor em uma análise apressada, além de colocar em evidência as contribuições da concepção peirciana às ciências cognitivas, em especial à teoria enativa.

Palavras-chave: Enativismo. Virada pragmática. Pragmaticismo peirceano. Representação.

The pragmatic turn in the cognitive sciences: the mind according to Peirce and affinities to enativism

Abstract: Pragmatism has been embraced as a method offering new perspectives on the nature of mind, cognition, and perception. One of the main arguments of the advocates of the “pragmatist turn” in the cognitive sciences is: cognition is inseparably linked to action. This article gives an outline of Peirce’s conception of mind and argues that the enactive theory of cognition, whose characteristic is a radical anti-representationalism, has more affinities with Peirce’s pragmaticist ideas than has been recognized. It gives evidence of the importance of Peirce’s conception of mind to research in cognition in general and to enactivism in particular.

Keywords: Enactivism. Pragmatic turn. Peirce pragmaticism. Representation.

Introdução

Este artigo se propõe a examinar a considerável mudança de paradigma que vem ocorrendo ao longo das últimas duas décadas, nas ciências cognitivas, no que concerne as perspectivas em relação à natureza da mente, da cognição, da percepção e

¹ Este artigo está baseado na revisão e adequação do item três, do capítulo terceiro da tese de doutoramento da autora referenciado na bibliografia.

² Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP). Membro dos grupos de pesquisa TransObjeto e Sociotramas, ambos ligados a PUC-SP. E-mail: patriciafanaya@gmail.com.

da ação, com especial ênfase às contribuições que a teoria enativa, iluminada pela concepção da mente e por alguns conceitos seminais da filosofia de Peirce, traz às discussões no campo das ciências cognitivas.

As tradicionais abordagens centradas na representação do mundo exterior na mente vêm sendo questionadas no âmbito das ciências cognitivas há algum tempo. Em função disso, mais recentemente, cientistas cognitivos como Richard Menary, Shaun Gallagher, Andreas K. Engel, Karl Friston, Danica Kragic, entre outros, têm voltado a atenção ao pragmatismo americano clássico, em busca de novas perspectivas que apresentem alternativas às abordagens vigentes.

Embora haja diferenças consideráveis entre os pragmatismos de Peirce, James, Dewey e Mead³, o que os une parece ser, em linhas gerais, o princípio de que a mente tem de ser explicada não só em sua dimensão física, mas também em termos de ação; e, nesse sentido, a virada pragmática pode ser de fundamental importância para o momento vivido pelas ciências cognitivas. Sobre isso, Menary (2016, p. 221) afirma:

É realmente importante que a virada pragmática forneça a moldura adequada à compreensão da natureza interativa do pensamento. O pluralismo sobre os estilos de interação está muito presente no espírito dos pragmatistas clássicos. Assim, deve-se ter o cuidado de mover de um ponto de vista dominante da cognição como sendo apenas sobre cálculos [mentais] internos de estados informativos, para outro que trata a cognição apenas como uma questão de contingências sensório-motoras (enativismo), ou que toda cognição é destinada a prever (inferir) *inputs* sensoriais de um ambiente que é externo e nunca experimentado diretamente (codificação preditiva⁴). As contingências sensório-motoras e inferências preditivas serão, sem dúvida, métodos fundamentais para a compreensão da cognição como interativa, mas se há diferenças nas interações (chamemos de estilos de interação), então é provável que o que segue é que deverá haver diferenças na forma como modelamos ou explicamos esses estilos diferentes⁵.

A expectativa desse grupo de cientistas cognitivos parece ser a de que o pragmatismo ajude a elucidar as questões centrais dessa área, como, por exemplo, o papel que a representação exerce na cognição; a possibilidade (se é que há) da existência de uma ciência verdadeiramente antirrepresentacionista da mente; uma maneira mais apropriada de conciliar a noção de representação com o anti-

³ Ver DE WAAL, Cornelius. *Sobre Pragmatismo*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

⁴ A codificação preditiva afirma que o cérebro gera continuamente modelos do mundo com base no contexto e informações da memória, a fim de prever as entradas sensoriais.

⁵ Todas as traduções são de minha autoria para os fins específicos deste artigo.

cartesianismo; o papel do corpo ativo no processo de aquisição de conhecimento, entre tantas outras.

O acelerado avanço das pesquisas em inteligência artificial - que inclui não somente a computação subjetiva para aplicações na robótica, mas também a criação de métodos capazes de integrar circuitos analógicos e digitais para a criação de circuitos baseados em genes, a fim de transformar as células vivas em computadores complexos e, ainda, as tecnologias de melhoramento das capacidades humanas – tem trazido à tona a importância da ação para a cognição, além, também, de outras questões sobre a mente, que subjazem na capacidade analítica e interpretativa autônomas e na capacidade de geração de sentido da mente, seja esta natural ou artificialmente gerada, pois, grosso modo e em última instância, está-se referindo à própria ressignificação do estatuto do vivo.

Portanto, a fim de lidar com tamanha complexidade, parece que a legítima escola filosófica americana pode contribuir de maneira frutífera com as ciências cognitivas, lançando novas luzes às discussões teóricas bem como auxiliando na formulação de novas metodologias de pesquisa.

Cognição corporificada, enativismo e a mente na vida

Em 1991, Varela, Thompson e Rosch apresentaram a abordagem enativa, em *The Embodied Mind* - à época, uma proposta original e radical no campo das ciências cognitivas, que representou um ataque direto às concepções de mente e agenciamento vigentes

[...] em particular à noção dominante que as interações cognitivas dos agentes com o mundo são essencialmente mediadas por um dispositivo de processamento de informação interno, tomado como exemplo perfeito o computador digital, ligado a sensores e substâncias que reagem a estímulos (Torrance & Froese, 2011, p. 22).

A originalidade e radicalidade da proposta residia no fato de que havia, de maneira explícita ou implícita, uma tendência inequívoca por parte dos cientistas cognitivos, de considerarem como de menor importância o papel do corpo físico e do ambiente na promoção do sucesso adaptativo; ou seja, a tendência de se estudar a

complexidade interna da mente, enquanto se simplificava ou ignorava as intrincadas relações interior/exterior que caracterizam a maior parte dos problemas biológicos básicos (Clark, 1998, p.35). Para os adeptos dessa estratégia explicativa da mente, também conhecida como internalismo ou isolacionismo, a cognição pode ser explicada a partir das operações internas da mente que operam sobre os modelos de mundo também internos – ou seja, o mundo é apenas uma fonte de *inputs* e uma arena para *outputs*. O corpo, no caso, é apenas um órgão para receber *inputs* e efetuar *outputs* (ibid. p. 36).

De acordo com Gallagher (2014)⁶ o conceito de cognição corporificada (*embodied cognition*), que está na base da teoria enativa, ainda é, de certa forma, instável. Uma das principais razões para isso está na quantidade e diversidade das abordagens que, cada uma a seu modo, investiga o papel do corpo na cognição. As abordagens variam desde as concepções que sugerem participações mínimas ou fracas da corporificação na cognição, até as abordagens que atribuem um forte papel ao corpo nos processos cognitivos, e que são, conseqüentemente, as mais radicais, como, por exemplo, a abordagem enativa. Essas variações estão associadas às diferentes perspectivas que podem partir de princípios variados como o computacional, o semântico ou o ecológico; da cognição estendida/ distribuída; ou do enativismo. Gallagher (2014) afirma que “em meio a essas diferentes perspectivas, não há consenso sobre quão importante o corpo é para a cognição”.

Em *The Embodied Mind*, de acordo com Thompson (2010, p. 13), o que os autores tentaram fazer, em reação à estratégia internalista foi unificar, sob um único conceito, várias ideias, a saber: 1. Os seres vivos são agentes autônomos que se geram e se mantêm ativamente, e, por isso, também geram (*enact*) seus próprios domínios cognitivos; 2. O sistema nervoso é um sistema autônomo e dinâmico: ele gera e mantém ativamente seus próprios padrões de atividade coerente e significativa, em consonância com sua operação de rede circular e reentrante dos neurônios interativos; ele não processa informações no sentido computacional, mas cria significado; 3. Cognição é o exercício de hábil *know-how* na ação situada e encarnada. As estruturas e processos cognitivos emergem de padrões sensório-motores recorrentes de percepção

⁶ Seminário proferido durante a Spindel Conference 2014. Disponível online em: <https://www.youtube.com/watch?v=AM21Scc2P7Q&feature=youtu.be> Variations on Embodied Cognition. Memphis, TN, USA, 2014.

e ação. O acoplamento sensório-motor entre o organismo e o ambiente modula, mas não determina a formação de padrões endógenos e dinâmicos de atividade neural, que, por sua vez, informa de volta o acoplamento sensório-motor; 4. O mundo cognitivo do ser não é um reino pré-especificado, externo, representado internamente pelo cérebro, mas um domínio relacional gerado pela agência autônoma e pelo modo de acoplamento com o ambiente; 5. A experiência não é epifenômeno ou uma questão de menor importância, mas sim uma questão fundamental para a compreensão da mente e que precisa ser investigada cuidadosamente pela fenomenologia.

Para Torrance & T. Froese (2011, p. 23)

Estes cinco temas baseiam-se em uma série de tradições teóricas, por exemplo, a teoria autopoietica de Varela e Maturana (1987), a fenomenologia de Merleau-Ponty (1945) e trabalhos recentes sobre sistemas dinâmicos (por exemplo, Port e Van Gelder, 1995), bem como (em algumas interpretações de enativismo) apoiando-se em temas de tradições de meditação oriental (em especial em Varela *et al.*, 1991). Colocando todas estas diferentes vertentes juntas, têm-se uma visão de agenciamento que enfatiza como um agente e o mundo em que ele age podem, num sentido importante, ser vistos como “co-constitutivos” ou em “co-habilitantes” um em relação ao outro.

De forma geral, para Varela, Thompson e Rosch, portanto, tanto a cognição quanto o conhecimento evoluem por meio das ações no mundo; a cognição é o exercício de hábil *know-how* de ação situada e corporificada; e a vida mental é a vida do corpo e situa-se no mundo, e não apenas dentro do cérebro humano.

A abordagem enativa defende a ideia de que a ciência da mente e as investigações fenomenológicas da experiência humana devem se informar mutuamente, porque é fundamental que se explique não só a natureza física, mas também a natureza experiencial da mente. E, ainda, a mente constitui seus objetos - ou seja, os traz à consciência e os apresenta e/ou revela; eles são revelados e se tornam disponíveis à experiência, graças às atividades intencionais da consciência. Importante frisar, portanto, que, para essa abordagem, a mente não é uma arena íntima confinada ao cérebro, que recebe impressões sensoriais traduzidas em representações dentro da cabeça e, como consequência, produz algum tipo de *output* que leva a esse ou aquele tipo de comportamento.

Os enativistas desafiam os conceitos representacionais e funcionalistas da mente e apontam para a importância da corporificação. Além, disso, defendem que os processos cognitivos - particularmente a percepção - dependem de se ter um corpo com certos tipos de habilidades sensorio - motoras, além de hábitos.

A abordagem enativa (e outras abordagens da cognição corporificada, em geral) desafiou o pensamento representacional, e apontou mais propriamente para a maneira que o conhecedor, ou o agente cognoscente — o animal ou a pessoa, se preferir — [...] interage com o ambiente, e não é um representante passivo do ambiente, mas molda ativamente esse ambiente de maneira a torná-lo significativo para si. Portanto, foi um movimento que se afastou da representação e foi em direção à ação e à interação (THOMPSON, *podcast* - entrevista a Campbell, 2012).

Esse antirrepresentacionismo dos enativistas é, portanto, uma reação direta ao cognitivismo e ao conexionismo, abordagens computacionais e internalistas da mente, que trabalham com a ideia fundamental de que os processos mentais manipulam representações do mundo exterior na cabeça. Para as abordagens computacionais, a representação é uma concepção objetivista, pois, o que lhes interessa é o processo de codificação da informação sobre o mundo realizado nas estruturas internas do cérebro, independentemente do contexto; e a cognição é o processamento dessas informações. O problema é que isso pressupõe um observador externo ou *designer* que “determina”, por assim dizer, o que pode ser considerado informação, erro ou sucesso na representação (THOMPSON, 2010, p. 52).

Para os enativistas a informação é dependente do contexto e está relacionada ao agente e ao modo de acoplamento estrutural do sistema dinâmico ao ambiente; e é isso que ajuda a determinar o que é informação (ibid., 51-2). Consequentemente, a vida é o resultado de contingências altamente estruturadas, e não apenas o resultado das especificações (programação) do código genético:

[...] as complexidades são numerosas, mas o ponto básico é fácil de expor: a cadeia causal entre as sequências de DNA e as características fenotípicas é muito indireta, complexa e multifacetada para que haja qualquer relação robusta de um-para-um entre elas (ibid., p. 181).

Thompson discute nessa passagem o conceito de informação, que foi explicitamente introduzido no campo da biologia molecular por Francis Crick, que o

definiu como “a especificação da sequência de aminoácidos de uma proteína”. O conceito de informação genética está baseado no fato de o assim chamado código genético ser o meio/veículo pelo qual os genes especificam os tipos de proteínas que a célula pode produzir — mais precisamente, o código genético corresponde a um sistema no qual tipos particulares de nucleotídeos triplos no DNA especificam determinados tipos de aminoácidos. Assim, diz-se que a síntese de proteína envolve “instruções” que estão “escritas” no DNA, e depois decodificadas em um complexo processo de “transcrição” e “tradução” molecular. *Transcrição* corresponde à produção, a partir do gabarito do DNA, de uma sequência complementar de moléculas mensageiras triplas de RNA (mRNA); *tradução* corresponde à produção de uma sequência de aminoácidos a partir da sequência do mRNA.

Fica claro que, ao criticar a metáfora das informações codificadas, pode-se inferir que Thompson está questionando a abordagem tradicional da comunicação como processo linear (emissor — código — receptor), o código como mero meio de transporte da informação, e a tradução como atividade meramente mecânica de transposição (ou transcrição) de informações sobre a qual não pesaria a influência do ambiente e do contexto.

A teoria da autopoiese e sua herdeira mais direta, a teoria enativa, propõem uma perspectiva interpretativa da vida desde sua origem. Ou seja, é a partir da interação dos sistemas vivos com o ambiente que se determina o que é informação. Pode-se inferir, portanto, que o processo de comunicação que essa abordagem propõe não é linear, assim como o código não é mero meio de transporte da informação, mas sim agente com papel transformador no processo de comunicação (porque contém informações implícitas sobre o ambiente), e a tradução não é sinônimo de transcrição fiel, mas processo criativo resultante da interação dos organismos vivos com ambiente e contextos e que está repleto de ruídos e ocorrências inesperadas.

A virada pragmática nas ciências cognitivas

Mais recentemente, uma nova perspectiva apontou no cenário das ciências cognitivas e foi denominada de “virada pragmática”. De acordo com Menary (2016, p.

219), “o tema principal da ciência cognitiva pragmática é que a cognição é para a ação”. Pode-se inferir, portanto, que o termo “pragmática” surge no panorama das ciências cognitivas com a finalidade de reforçar a ideia de que a cognição está “a serviço” da ação. Menary completa dizendo que a virada pragmática “fornece um modelo para compreender a cognição que é distintamente diferente do tradicional, o qual considera a cognição como sendo estruturada por cálculos sobre abundantes conteúdos representacionais” (ibid.).

Entretanto, é importante comentar que, embora o método pragmático possa contribuir de modo importante para as discussões já em curso nas ciências cognitivas, a observação de Schiller (cf. DE WAAL, 2007, p. 14), de que há diferenças consideráveis entre os pragmáticos, precisa ser levada em séria consideração, pois sugere que há diversidade na concepção do método, assim como diferenças, e até mesmo contradições teóricas. Por exemplo, Peirce criticou veementemente a concepção de pragmatismo de William James, a ponto de ter renomeado seu pragmatismo como “pragmaticismo”, com o objetivo explícito de se diferenciar da concepção jamesiana - que, no caso da virada pragmática nas ciências cognitivas, tem-se mostrado a versão mais difundida. A pergunta que fica, portanto, é: a partir de que pragmatismo está se falando?

A proposta aqui é colocarmos em evidência as contribuições da concepção da mente de Peirce às ciências cognitivas, em especial à teoria enativa. No entanto, um problema emerge desse encontro: os enativistas questionam abertamente o papel da representação mental na cognição, e, dentre todas as abordagens em curso no campo da cognição corporificada, talvez sejam eles os mais radicais em relação a isso; e a teoria semiótica, parte fundamental da metodêutica peirciana, é, sem dúvida alguma, uma teoria da representação.

A mente em Peirce, enativismo e representação

Muitos são aqueles entre os especialistas na filosofia de Peirce, que corroboram com a ideia de que ele concebia o mundo de forma sistêmica. Por exemplo, como aponta Colapietro (1989, p. xvi), para Peirce, “as várias ciências não são

simplesmente uma coleção aleatória de atividades distintas, elas devem ser vistas como partes de um sistema”. Peirce era um anticartesiano (SANTAELLA, 2004) e propôs uma mudança radical de paradigma nos métodos de pesquisa, insistiu na ubiquidade da mente na natureza, postulou sobre a continuidade dinâmica da mente no mundo e defendeu a ideia de que os signos não são expressões, conteúdos ou produtos da mente, mas, ao contrário disso, a realidade da mente é o desenvolvimento dos signos (SANTAELLA, 2004, p. 6). A atividade mental *começa* com os signos. E a realidade dos signos é se multiplicarem em outros signos num processo de semiose *ad infinitum*.

Dito isso, é importante frisar, portanto, que a teoria dos signos de Peirce é também, e acima de tudo, uma teoria da representação e isso pode levar à suspeita de uma incompatibilidade com a abordagem enativa nas ciências cognitivas.

Defendo (Fanaya, 2014, p. 94), no entanto, que a ideia de representação de Peirce, baseada em suas categorias, na teoria geral dos signos e em sua tese da continuidade (sinequismo) está mais alinhada com o que defende a abordagem enativa do que se pode supor em uma análise apressada. Menary, em trabalho mais recente (2016, p. 222), parece corroborar com essa ideia:

[...] pragmáticos e internalistas divergem sobre o papel e a importância das representações na cognição. Os pragmáticos estão geralmente alinhados com o enativismo e a cognição corporificada em reduzir a importância das explicações da representação na cognição, certamente em termos de estados de representação interna que causam comportamento.

A ideia de representação em Peirce vai muito além daquelas concepções dualistas e computacionais que as ciências cognitivas têm levado em consideração — isto é, a ideia de que existem estruturas/estados/processos mentais que manipulam a representação do mundo exterior na mente, em forma de *inputs* e *outputs*.

Para Peirce, a semiose ou ação do signo é um processo dinâmico, encarnado e situado, pois está baseado tanto em sua tese da continuidade quanto em suas três categorias gerais: primeiridade, secundidade e terceiridade. “Peirce rejeitou veementemente qualquer separação dualista entre a consciência e a matéria, uma vez que isso trairia seu sinequismo, o qual prescrevia o evolucionismo radical e, conseqüentemente, um antidualismo radical” (SANTAELLA, 2001, p. 56). A categoria da

terceiridade, por si só, contradiz veementemente o dualismo. Na passagem abaixo, Parker define claramente a terceiridade como categoria da continuidade:

A semiótica é a ciência da terceiridade; a terceiridade é a categoria da continuidade perfeita, que é o elemento irreduzível dos fenômenos, e a definição matemática de um processo contínuo perfeito é precisamente aquele cujas partes (incluindo seus aparentes pontos finais) são contínuas da mesma maneira como o todo. O processo de abstração que leva à 'primeira representação' é, em si, um processo semiótico contínuo e não é, de fato, diferente do processo de abstração que ocorre em qualquer representação subsequente. A semiose é um processo objetivo, é um *continuum* de representação e interpretação. Ela reflete a natureza processual contínua dos fenômenos, e fornece um conjunto de termos e princípios que são aplicáveis a praticamente todos os outros processos (Parker, 1998, p. 149).

A semiose é apresentada, portanto, como um processo autogerativo, desenvolvimental e dinâmico e não como um estado mental estático; ela é contínua, porque os signos se multiplicam em outros signos e esse processo tende ao infinito; e, ainda, importante frisar, que, para Peirce, nem a origem e nem os interpretantes resultantes da semiose são necessariamente mentais:

Quando estudado para além de uma mera definição técnica, à luz do conceito metafísico de sinequismo, a noção de semiose aparece como uma noção-síntese que integra em um mesmo tecido lógico as distintas substâncias do mundo físico, do ecobiológico, do tecnológico e do antropológico. Isso nos permite questionar o cartesianismo que ainda está implícito em quaisquer oposições entre físico e biosfera, entre bio e semiosfera, entre fisio e semiosfera. Longe das simples oposições, o conceito peirciano de semiose nos leva a compreender as diferenças entre essas esferas como diferenças de grau e não de natureza, o que faz jus à afirmação peirciana de que o universo está permeado de signos, constituindo-se, portanto, em uma vasta semiosfera, preche de diferenciações, mas todas elas unidas pelos fios lógicos da semiose (Santaella, 2007, p. 122-3).

A teoria dos signos de Peirce oferece mais do que uma teoria da representação baseada em relações diádicas, funcionais ou de causação mecânica, pois sua natureza é essencialmente triádica. Um signo não representa simplesmente um objeto, mas representa um objeto para um interpretante; o interpretante é o efeito que o signo causa em uma mente, ou seja, ele é a própria ação do signo⁷. Além disso, Peirce não se

⁷ Um interpretante não deve ser confundido com o ato de interpretação, pois este caso é apenas uma das espécies de interpretante a qual é realizada voluntariamente por um intérprete humano e, assim, apenas um aspecto possível da semiose.

refere à mente como exclusivamente humana, pois ele não compactuava com a ideia de que a mente só existe dentro de crânios humanos. Para ele, a mente, o pensamento, ou a ação inteligente, se estende e está situada no mundo que se apresenta. Nas palavras de Colapietro (2012):

Quando começamos a acordar para o fato de que somos seres pensantes [i.e, agentes reflexivos] e podemos exercer algum controle sobre nossos raciocínios, temos de definir nossas viagens intelectuais a partir da casa em que já nos encontramos. Esta é a paróquia de perceptos. Não é dentro de nossos crânios, mas a céu aberto. É o mundo externo que observamos diretamente.

De acordo com Colapietro (ibid.), da perspectiva peirciana, a mente e a cognição começam na “paróquia dos perceptos”, e percepções são julgamentos sobre o mundo feitos por seres encarnados, agentes situados e não apenas representações internas de realidades exteriores; e, ainda, que os perceptos

[...] geralmente não são julgamentos distintos e conscientes, mas fases integrantes de um processo contínuo no qual a inconsciência e as inferências incontroláveis trabalham em direção a uma sintonia situacionalmente delicada entre nossos hábitos somáticos e os hábitos das coisas com as quais nossos corpos estão intimamente entrelaçados. Esses julgamentos ocorrem em várias instâncias, mas quase sempre da mesma maneira. Qualquer outro que possa ser o caso em relação às características da percepção, os perceptos de Peirce estão ao fundo dos julgamentos diretos sobre o mundo real, na forma qualitativamente texturizada em que este mundo se faz presente a nós por meio da experiência (ibid.).

Peirce rejeitou veementemente a ideia de que a mente fosse uma máquina representacional, cuja única função fosse representar o mundo exterior. Ele acreditava que um organismo vivo é uma força dinâmica e presente no mundo; portanto, era natural que rejeitasse o modelo de comportamento humano dualista de estímulo-resposta. Para Menary (2016, p. 222),

A principal diferença entre Peirce e a maioria das teorias de conteúdo representacional que foram formuladas ao longo dos últimos quarenta anos, é que Peirce não tem um simples modelo de “veículo como portador de informação” do conteúdo mental, nem pensa que os signos (ou representações) estão em uma relação diádica simples com um objeto. Sua visão madura é que os signos se desenvolvem em um processo de interpretação dinâmica contínua.

Pode-se inferir que, para Peirce, a cognição é sempre mediada e de natureza semiótica, pois os pensamentos não ocorrem imediatamente à mente, isto é, uma mente não começa com um *cogito*. De sua perspectiva, os pensamentos só podem ocorrer através da mediação de um “conjunto complexo de mecanismos mais ou menos integrados e outros fatores, incluindo, obviamente, o cérebro” (Colapietro, Berlin Keynote, 2012).

Após essas considerações, é imprescindível que se relembrem, rapidamente, quatro das cinco ideias⁸ que, de acordo com Thompson, deveriam ser apresentadas e discutidas em *The Embodied Mind*, mencionadas em sessão anterior: 1) Os seres vivos são agentes autônomos que se autogeram e se mantêm ativamente, e, assim, também constituem ou produzem seus próprios domínios cognitivos; 2) a cognição é o exercício de hábil *know-how* situado e encarnado à ação; 3) o mundo do ser cognitivo não é pré-especificado, um domínio externo representado internamente pelo seu cérebro, mas um domínio relacional constituído ou produzido pela agência autônoma e pelo acoplamento com o ambiente; 4) A experiência não é epifenômeno e precisa ser investigada cuidadosamente à luz da fenomenologia.

Apesar de Peirce não ter discutido questões relativas às especificidades da autogeração biológica dos seres humanos com as quais a teoria enativa também se ocupa de certa maneira, as afinidades, senão coincidências, com as ideias de Peirce são claras. Para ele, como anteriormente apresentado, a mente está na natureza e não somente nos crânios humanos; os domínios cognitivos não existem *a priori*, mas são criados a partir da relação interativa com o mundo que se apresenta ao agente encarnado e situado; e a experiência está na base de toda a sua arquitetura filosófica e, com certeza, não se apresenta como um epifenômeno.

Peirce e os enativistas concordam com a ideia da continuidade da mente na vida-mundo. A questão que deve ser repensada, portanto, é que o representacionismo abraçado por cognitivistas e conexionistas e rebatido pelos enativistas é muito

⁸ O segundo ponto das questões apresentadas por Thompson foi omitido aqui em função de a autora entender que não é possível traçar quaisquer paralelos entre as ideias de Peirce e questões relacionadas às relativamente recentes descobertas científicas sobre a anatomia e o funcionamento do sistema nervoso.

diferente da teoria da representação presente na semiótica de Peirce, que, por sua vez, está umbilicalmente ligada ao seu pragmaticismo⁹. Aliás, nada pode ser mais distante.

Considerações finais

Os avanços nas pesquisas em inteligência artificial, com destaque para a crescente simbiose entre os seres vivos e as tecnologias, estão redefinindo a maneira como pensamos e nos relacionamos com a biologia e têm trazido à tona questões sobre as relações mente/corpo/vida-mundo que grosso modo, colocam em discussão o próprio estatuto do vivo.

A partir deste contexto, as ciências cognitivas estão experimentando uma importante mudança de paradigma, gerada pela assim chamada virada pragmática. Entretanto, há de se apontar que há diversidade na concepção do método pragmático e que se deve atentar para isso a fim de que a contribuição do pragmatismo seja frutífera ao lançar novas luzes às discussões teóricas e à formulação de novas metodologias de pesquisa.

Dentre as abordagens da cognição corporificada, a enativa é a mais radical reação à ideia de que a mente representa o mundo exterior através de mecanismos de *inputs* e *outputs* e, por seu caráter antirrepresentacionista, há uma tendência a se considerar que esta seja incompatível com qualquer outra teoria que abrace a ideia de representação - e a teoria semiótica, que está no coração da filosofia peirciana, é, acima de tudo, uma teoria da representação.

Em função disso, este artigo tratou de discutir as compatibilidades da concepção de mente contida na filosofia de Peirce com a teoria enativa, descrevendo, resumidamente algumas de suas principais ideias, apontando as afinidades e apresentando as possíveis contribuições que ela pode trazer às discussões no campo das ciências cognitivas, dentre elas: a ideia de que a mente é pervasiva na natureza; que os domínios cognitivos não existem *a priori*, mas são criados a partir da relação interativa (comunicação) com o mundo que se apresenta ao agente encarnado e situado; que a experiência está na base de toda a arquitetura filosófica peirciana e,

⁹ Peirce cunhou o termo "pragmaticismo" a fim de se diferenciar de outras concepções de pragmatismo, especialmente as de James e Schiller, que, em sua visão, fizeram dela um princípio especulativo, muito distante de sua concepção estritamente lógica.

portanto, não se apresenta como um epifenômeno; que a mente não começa com um cogito, mas que a realidade da mente é a produção de signos; que a semiose é processo dinâmico e contínuo de representação e interpretação; que nem a origem e nem os interpretantes resultantes do processo de semiose são necessariamente mentais; que a mente não é uma máquina representacional cuja única função é representar o mundo exterior numa relação dualista estímulo-resposta; que um signo não representa simplesmente um objeto, mas representa um objeto para um interpretante, estabelecendo, assim, uma relação triádica e nunca diádica.

Por fim, em relação ao papel do corpo em ação na cognição, do ponto de vista de Peirce, há de se terminar com suas próprias palavras: “Assim como dizemos que o corpo está em movimento e não que o movimento está no corpo, devemos dizer que estamos no pensamento e não que o pensamento está em nós” (CP 5.289).

Referências

- CLARK, Andy. **Embodiment and the Philosophy of Mind**. In A. O’Hear (ed). *Current Issues in Philosophy of Mind: Royal Institute of Philosophy Supplement 43*, Cambridge University Press: 1998, p. 35 – 52.
- COLAPIETRO, Vincent. **Being Out of Our Minds: Embodied Agents and Eccentric Bodies**. Manuscrito da palestra proferida na "Conference: Mind in Motion and the Body of the Sign – Peirce’s Semiotical Pragmatism", Humboldt Universität, Institut für Kunst- und Bildgeschichte, Berlim, março 2012.
- DE WAAL, Cornelius. **Sobre Pragmatismo**. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.
- FANAYA, Patrícia. Autopoiese, **Semiose e Tradução: vias para a subjetividade nas redes digitais**, 2014, 151p. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2014.
- FANAYA, Patrícia F.; JUNGK, Isabel V. G. **A mediação por Peirce: uma rica contribuição filosófica aos estudos da cognição corporificada**. In: Encontro Internacional de Pragmatismo, 16o., 2015, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Resumos. Org. Centro de Estudos de Pragmatismo. – São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo, 2015, p. 106-8.
- GALLAGHER, Shaun. **Embodied Cognition by Prof. Shaun Gallagher**. Seminário. Disponível em: <<https://youtu.be/AM21Sc2P7Q>>. Acessos em 09 e 10/06/2016.
- MENARY, Richard. **Pragmatism and the Pragmatic Turn in Cognitive Science**. In Engel, A. K., K. J. Friston, and D. Kragic, eds. 2016. *The Pragmatic Turn: Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*. Strüngmann Forum Reports, vol. 18. Cambridge, MA: MIT Press, 2016.
- NÖTH, Winfried. **Crisis of Representation?** *Semiotica* 2003 (143), p. 9-15, 2003.
- PARKER, Kelly A. **The Continuity of Peirce’s Thought**. 1. Ed. (The Vanderbilt Library of American Philosophy). Nashville: Vanderbilt University Press, 1998.
- PEIRCE, Charles S. **The Collected Papers of Charles Sanders Peirce**. HARTSHORNE, C., WEISS, P. e BURKS, A. (Orgs.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-35 e 1958; 8 vols. [Obra citada como CP, seguido pelo número do volume e número do parágrafo].
- SANTAELLA, Lucia. **Matter as Effect Mind: Peirce’s Synechist Ideas on the Semiotic Threshold**. *Sign System Studies* 29.1, 2001.
- SANTAELLA, Lucia. **O Método Anticartesiano de C. S. Peirce**. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. **Linguagens Líquidas na Era da Mobilidade**. São Paulo: Paulus, 2007.

_____. **Corpo e Comunicação: sintoma da cultura**. São Paulo: Paulus, 2008.

THOMPSON, Evan. **Mind in Life: biology, phenomenology, and the sciences of mind**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

THOMPSON, Evan. [entrevista]. Brain Science Podcast com a Dr.^a Ginger Campbell, episódio nº 89, originalmente exibido em 10/03/12. Disponível em: <<http://brainsciencepodcast.com/bsp/mind-in-life-with-evan-thompson-bsp-89.html>>.

TORRANCE, Steve; FROESE, Tom. **An Inter-Enactive Approach to Agency: participatory sense-making, dynamics, and sociality**. Humana.Mente. 15: 21-53, 2011. (Acesso: 07/06/2016 em: <<http://philpapers.org/rec/TORAIA-2>>)

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. **The Embodied Mind: cognitive science and human experience**. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

O realismo especulativo de Quentin Meillassoux vs. a filosofia de Deleuze e Guattari

Márcia Fusaro¹

Resumo: A influência da filosofia de Deleuze e Guattari sobre o trabalho dos realistas especulativos vem sendo destacada por diversos pensadores, desde seu surgimento oficial, em 2007. No caso de Quentin Meillassoux, um dos expoentes desse movimento, cujo trabalho elegemos aqui para mais reflexões, pode-se dizer que Deleuze e Guattari apresentam-se como dois de seus principais interlocutores, tanto para fundamentar alguns de seus argumentos, quanto para, em outros momentos, servir de base para uma completa oposição argumentativa. Uma convergência entre Deleuze-Guattari e Meillassoux pode ser identificada, por exemplo, no conceito de “contingência”, basilar no livro de estreia de Meillassoux, *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence* (2006), e também identificável em *O que é a Filosofia?* (1992), quando Deleuze e Guattari se opõem ao que eles identificam como o culto da necessidade, para, em contrapartida, fortalecer a defesa de Nietzsche quanto à importância do acaso, do jogo de dados e da contingência (acontecimento) como inseparáveis de tudo. Já as divergências conceituais entre Deleuze, mais especificamente, e Meillassoux surgem, por exemplo, quanto ao “correlacionismo”. Ao longo das veredas dessas aproximações-separações argumentativas entre Deleuze-Guattari e Meillassoux, manteremos diálogos com outros pensadores e também com a literatura, em voo premeditadamente ousado e transdisciplinar, porque pautado pela busca de alguma oxigenação do pensamento pelo viés da poesia aliada ao pensamento filosófico. Com tal escolha, intenta-se provocar reflexões complementares sobre alguns argumentos apresentados pelo realismo especulativo em contraposição ao vitalismo muito singular presente na filosofia Guattari-deleuzeana.

Palavras-chave: Quentin Meillassoux. Gilles Deleuze. Félix Guattari. Realismo Especulativo.

Quentin Meillassoux's speculative realism and the philosophy of Deleuze and Guattari

Abstract: Deleuze and Guattari's influence on the speculative realists has been acknowledged repeatedly since speculative realism emerged in 2007. For Quentin

¹ Doutora em Comunicação e Semiótica (PUC-SP); Mestra em História da Ciência (PUC-SP); Especialista em Língua, Literatura e Semiótica (USJT). Professora e pesquisadora do Departamento de Educação da Universidade Nove de Julho (UNINOVE), onde coordenou o curso de Letras por dez anos. Líder de Pesquisa do Grupo Linguística e Literatura: teorias e práticas discursivas (UNINOVE-CNPq). Integrante dos seguintes grupos de pesquisa: TransObjeto (PUC/SP-CNPq); Palavra e Imagem em Pensamento (PUC/SP-CNPq), Tempo-Memória: Educação, Literatura e Linguagens (UNINOVE-CNPq). Membro do quadro de pesquisadores do CICTSUL (Centro Interdisciplinar de Ciência, Tecnologia e Sociedade), da Universidade de Lisboa. Contato: profmarciafusaro@gmail.com.

Meillassoux, the exponent of this movement whose work is in the focus of this paper, Deleuze and Guattari are two of his chief interlocutors, with whom they are at times in full agreement, at times in full disagreement. Convergences between Deleuze and Guattari's and Meillassoux's philosophies may be discerned, for example, in the concept of "contingency", which pervades Meillassoux's *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (2006) as well as in Deleuze and Guattari's *What is philosophy?* (1992), where the authors position themselves against what they consider as the cult of necessity in order to defend Nietzsche's philosophical tenets on the importance of chance and contingency (happenstance). The paper argues that correlationism is an issue that brings Meillassoux's conceptual divergence with Deleuze to the fore. The paper also offers transdisciplinary complements to the dialogue between Deleuze and the speculative realists and contrasts the positions of speculative realism with the vitalism characteristic of Guattari and Deleuze's philosophy.

Keywords: Quentin Meillassoux. Gilles Deleuze. Félix Guattari. Speculative Realism.

Um pouco de possível, senão eu sufoco...
Michel Foucault

Esta frase, mencionada por Deleuze (1992, p. 131), teria sido um desabafo de Foucault em um período de crise revisionista conceitual de sua obra, quando, em um segundo momento de produção acadêmica (o primeiro se direcionara ao saber), Foucault percebeu a ironia de seu rumo filosófico voltado obcecadamente para aquilo que ele mais detestava: o poder. Durante a crise, "sufocado" pela intensidade com que se voltara para esse tema, buscou oxigenação intelectual ao se perguntar se, afinal, não haveria nada para além das relações de poder. Após oito anos sem escrever, encontrou então uma resposta no sujeito em ação nas instâncias de poder (subjetivação), tese a partir da qual redirecionou seu leme filosófico no derradeiro momento de sua obra.

Não por acaso me remeto, de saída, a esses filósofos-titãs. Nesses tempos demasiadamente humanos, recém-nomeados de Antropoceno, tomados por preconceitos, intolerâncias, vigilâncias de todo tipo – tudo isso identificável também no ambiente acadêmico, diga-se de passagem – tempos (re)vistos, dirimidos ou acentuados pelo viés maquínico-panóptico da era digital, faz-se mais do que nunca

oportuno lembrar a importância libertadora da obra de Foucault. Deleuze também toma a pauta pela desconcertante atualidade de sua obra, tanto em voo solo, quanto em parceria com Guattari, outro pensador-titã ao qual voltaremos adiante. A filosofia deleuzeana, explicitamente referenciada ou contestada, ou mesmo subtextualizada, de uma maneira ou de outra, tem sido insistentemente perceptível em diversos pensadores contemporâneos. Enfim, não há como negar que a já quase desgastada, porque muito revisitada, frase premonitória de Foucault (2008, p. 230), de que talvez um dia o século seria deleuzeano, tem-se, de fato, realizado em ampla medida.

O *possível*, para Foucault e Deleuze, é conceber um filosofar transgressor sobre o ser e a vida como assombrosas potências atualizadas no mundo, tendo o homem e o pensamento como atores-intermediadores de agenciamentos individuais e coletivos em devir, sejam eles históricos (Foucault), sejam eles maquínicos (Deleuze). Para algumas correntes da filosofia contemporânea, dentre elas aquela batizada de realismo especulativo, ainda bastante heterogênea e carente de maiores consistências delineatórias, da qual destacamos aqui dois de seus principais pensadores – Quentin Meillassoux mais detidamente, Ray Brassier *en passant* –, o *possível* é conceber um filosofar sobre a vida, o ser e o mundo na ausência mesmo do homem e do pensamento no mundo, ainda que, em curiosa aporia, eles mesmos, filósofos, sejam homens utilizando o pensamento para filosofar sobre esse possível. *Ouroboros philosophicum?* Talvez. O veredicto, por mais que tentador em uma primeira leitura, mostra-se, no entanto, passível de maiores reflexões em face do rigor técnico das pinças com que esses jovens pensadores estendem seus lençóis de argumentação direcionados ao questionamento de linhas filosóficas pós-kantianas, conduzidas por meandros anti-kantianos e anti-humanistas. Por meio de tal confronto, considerado uma proposta de virada ontológica na filosofia contemporânea, esses filósofos concebem o mundo possível na ausência do ser, do pensamento e de suas inter-relações (correlacionamismo), voltado à ancestralidade sem nós: origem do Universo, da Terra e demais planetas do sistema solar etc. (MEILLASSOUX, 2008), ou ao futuro muito distante sem nós, condenado à inevitável dizimação dos seres humanos, da vida, do planeta Terra e do Universo (BRASSIER, 2007). Em ambos, o assombro da ausência vital humana, tanatologia que aterroriza, mas de algum modo também seduz, parece pairar

como uma espécie de ruído de fundo argumentativo, seja para conceber um passado ancestral remoto, ou um futuro distante, mas inevitável, em direção ao fim. Em suma, nesses mundos possíveis, em teoria, não há lugar para o sujeito reivindicado por Kant. A vigorosa e elegante leitura crítica de Danowski e Viveiros de Castro (2014) sobre ambos os pensadores oferece um maior aprofundamento sobre essas questões, além de um panorama sobre o realismo especulativo.

Passemos, então, à análise de alguns momentos de convergência e divergência entre o realismo especulativo de Meillassoux e a filosofia Guattari-deleuzeana. O dueto Deleuze-Guattari / Guattari-Deleuze, por nós adotado, retrata a alternância de suas vozes na obra filosófica erigida por ambos. Em relação a Meillassoux, há momentos de evidente distanciamento e outros de forte aproximação conceituais entre eles. O realista especulativo pauta-se em vários conceitos Guattari-deleuzeanos, mas, a exemplo de seu orientador, Alain Badiou, às vezes tende a desenvolver leituras passíveis de questionamento sobre Deleuze, como, por exemplo, ao considerá-lo um filósofo dualista (virtual-actual) ou de tendência ao absoluto. Equivocadas ou acertivas, o fato é que as leituras de Meillassoux demonstram sua consideração pela filosofia Guattari-deleuzeana como digna de sua atenção na fundamentação das bases do realismo especulativo.

Meillassoux vs. Deleuze-Guattari: algumas confluências

A influência da filosofia de Deleuze e Guattari sobre o trabalho dos realistas especulativos vem sendo destacada por diversos pensadores, desde seu surgimento oficial, em 2007. No caso de Quentin Meillassoux, um dos expoentes desse movimento, pode-se dizer que Deleuze e Guattari apresentam-se como dois de seus principais interlocutores, tanto para fundamentar alguns de seus argumentos, quanto para, em outros momentos, servir de base para uma completa oposição argumentativa, conforme aponta Jeffrey Bell (2010, 2014).

Uma primeira convergência entre Deleuze-Guattari e Meillassoux pode ser identificada, por exemplo, no conceito de “contingência”, basilar no livro de estreia de

Meillassoux, *Après la finitude: essai sur la nécessité de la contingence* (2006). A partir da tradução para o inglês, citamos Alain Badiou, autor do prefácio:

[A] distinção entre a receptividade empírica e a constituição transcendental parece ser o molde obrigatório de todo o pensamento moderno, e em particular de toda tentativa de pensar a natureza das “modalidades”, tais como necessidade ou contingência. Tendo sido esta última objeto das reflexões de Deleuze e Foucault. [...] Como Kant, Meillassoux salva a necessidade, incluindo a necessidade lógica. Mas, como Hume, garante que não haja uma base aceitável para a necessidade das leis da natureza. A prova de Meillassoux [...] demonstra que só há uma coisa absolutamente necessária: que as leis da natureza sejam contingentes (BADIOU apud MEILLASSOUX, 2008, p. VII).

O conceito de contingência é identificável como “acontecimento associado ao devir” em *O que é a Filosofia?* (1992), quando Deleuze e Guattari se opõem ao que ambos identificam como o culto da necessidade, para, em contrapartida, fortalecer a defesa de Nietzsche quanto à importância do acaso, do jogo de dados e da contingência (acontecimento em devir) como inseparáveis de tudo e participantes na criação de conceitos, papel atribuído por eles à filosofia.

Destacar sempre um acontecimento das coisas e dos seres é a tarefa da filosofia quando cria conceitos, entidades. Erigir o novo evento das coisas e dos seres, dar-lhes sempre um novo acontecimento: o espaço, o tempo, a matéria, o pensamento, o possível como acontecimentos... [...] A grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam, ou que ela nos torna capazes de depurar em conceitos. [...] Os conceitos filosóficos são totalidades fragmentárias que não se ajustam umas às outras, já que suas bordas não coincidem. Eles nascem de lances de dados, não compõem um quebra-cabeças (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 46-51).

Outro exemplo de convergência é o conceito de “caos”. Para Meillassoux, o caos está associado a manifestações de contingência e acaso. No quarto capítulo de *After Finitude* (2008, p. 82-111), duas das principais questões que ele se propõe a responder são: a) como explicar a estabilidade manifesta das leis, uma vez que as tomamos como contingentes e b) qual a condição para a manifesta estabilidade do caos. O acaso (jogo) diz respeito a um raciocínio probabilístico, mas matematicamente calculável, baseando-se nas técnicas de contagem. O termo contingência, por sua vez, refere-se ao acontecimento em devir. É algo que finalmente acontece (opondo-se ao

jogo, em que tudo, mesmo o improvável, é previsto). Curiosamente, o contingente também se mostra matemático, todavia, incalculável, imprevisível.

Tais princípios também são detectáveis em *O que é a Filosofia?*, quando Deleuze e Guattari afirmam ser o caos um componente fundamental na criação de conceitos. Também quando afirmam que caos e ordem se alternam em manifestações múltiplas, fragmentárias, inclusive na criação de conceitos filosóficos. “Todo conceito tem um contorno irregular, definido pela cifra de seus componentes. [...] É um todo, porque totaliza seus componentes, mas um todo fragmentário. É apenas sob essa condição que pode sair do caos mental, que não cessa de espreitá-lo, de aderir a ele, para reabsorvê-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 27).

Meillassoux vs. Deleuze: algumas divergências

Algumas divergências conceituais entre Deleuze, mais especificamente, e Meillassoux surgem, por exemplo, quanto ao “correlacionismo”: enquanto o último se opõe veementemente a esse conceito, porque atrelado ao kantismo que ele fortemente critica, oposição esta, inclusive, que serve como uma das principais bases argumentativas de suas ideias no âmbito do realismo especulativo, Deleuze, por outro lado, admite a tal ponto esse conceito que, aos olhos de Meillassoux, o correlacionismo se torna uma espécie de absoluto na filosofia deleuzeana. Todavia, ressalta-se, por oportuno, que qualquer noção de “absoluto” atribuída à filosofia deleuzeana, mesmo que meramente sugerida, deve ser vista com grandes ressalvas. Para uma filosofia fundamentada visceralmente no conceito de devir, como a deleuzeana, trata-se, a nosso ver, de equívoco associá-la a qualquer manifestação de absoluto.

Ainda por oportuno, estendemos tal reflexão à devida cautela requerida à noção de “ontologia” quando atribuída à filosofia deleuzeana, posto Deleuze sempre haver evitado ao máximo o uso desse conceito e mesmo da palavra “ser” em sua filosofia (ZOURABICHVILI, 2004a, p. 7).

Não há “ontologia de Deleuze”. [...] Ora, se há uma orientação da filosofia de Deleuze, esta é: *extinção do nome do “ser” e, por aí, da ontologia*. [...] Deleuze disse e redisse com todas as letras – *à la lettre* –

seu programa: substituição do *É* pelo *E*; ou o que dá no mesmo, substituição do ser pelo devir (ZOURABICHVILI, 2004b, p. 1-2).

Ainda que identifiquemos várias “ontologias” atribuídas a Deleuze por seus estudiosos – ontologia do devir; ontologia realista; ontologia materialista, entre outras –, é prudente, portanto, ler-se o termo sempre entre aspas em se tratando da filosofia deleuzeana.

Outra divergência que pode ser apontada entre Deleuze e Meillassoux diz respeito a um recorte específico sobre o devir. Enquanto o devir é conceito basilar na filosofia deleuzeana, para Meillassoux só é possível superar o “culto da necessidade”, para afirmar a contingência, quando se abandona qualquer tentativa de se estabelecer uma filosofia do devir. A razão disso, conforme Meillassoux, é que o devir absolutizador envolve a afirmação de entidades contraditórias – uma entidade que simultaneamente é e não é – e, ainda, são somente tais entidades que não são contingentes, uma vez que sempre incluem todas as possibilidades; elas não podem não ser, uma vez que já pressupõem seu não ser. Meillassoux conclui, portanto, que a filosofia do devir de Deleuze é incompatível com o esforço de superar o culto da necessidade (BELL, 2014, p. 1).

Uma derradeira divergência é a do princípio da razão suficiente, rejeitada por Meillassoux, mas endossada por Deleuze como componente de sua intensa defesa do correlacionismo. Em termos resumidos, conforme apontado por Bell (2014, p. 1), Meillassoux rejeita o princípio da razão suficiente, enquanto Deleuze o endossa. A razão pela qual o primeiro a rejeita é o fato de ela ser uma consequência da necessidade de contingência em que não há razão para nada ser ou não ser como é. Deleuze, em contrapartida, é inevitavelmente conduzido, na leitura de Meillassoux, a uma versão de princípio de razão suficiente em virtude de sua própria versão fortemente correlacionista.

Por uma especulação poético-vitalista

Ao longo das veredas dessas aproximações-separações argumentativas entre Deleuze-Guattari e Meillassoux, propomos doravante alguns diálogos com outros pensadores, em voo premeditadamente ousado e transdisciplinar – *trans* porque para

além, em trânsito e devir, em termos deleuzeanos. Busquemos, assim, alguma oxigenação do pensamento pelo viés da poesia aliada ao pensamento filosófico. Reflexões complementares sobre alguns argumentos apresentados pelo realismo especulativo contrapostos ao vitalismo muito singular presente na filosofia de Deleuze (PELBART, 2010) e Guattari (2006).

Em busca de um possível que não sufoque, inadvertidamente recorro Fernando Pessoa, em desabafo pela voz de seu heterônimo Álvaro de Campos: “Arre, estou farto de semideuses! Onde é que há gente no mundo?” (PESSOA, 1990, p. 419). Opto, então, por percorrer a trilha rizomático-vitalista de Foucault e Deleuze, acompanhados de perto pelas ressonâncias martelantes da filosofia de Nietzsche. Nela também encontro alcances para a prosa poética do titã-literário Italo Calvino, além do pensamento igualmente titânico de Félix Guattari. O termo titã, lembremos, refere-se às entidades míticas, lideradas pelo titã Cronos (Tempo), que enfrentaram Zeus e os deuses olímpicos para definir quem dominaria o universo. Essa batalha de proporções cósmicas, também chamada de Titanomaquia, é descrita pelo poeta grego Hesíodo, na *Teogonia* (1995, p. 141-145). Refiro-me a esses pensadores como titãs considerando o caráter vitalista e transdisciplinar com que enfrentam sistemas estabelecidos em suas obras. No possível que não os sufoca, a atmosfera de oxigenação intelectual dá-se por meio de generosa dose de filosofia, ciência e arte em interfaces de criação epistemológica, posto todos eles percorrerem territorializações, desterritorializações e reterritorializações movimentadas dinamicamente pelo mesmo plano de imanência reivindicado por Deleuze e Guattari (1992), qual seja, o de que as três áreas do conhecimento (filosofia, ciência e arte) são igualmente criadoras.

Assombros de peso-leveza, vida-morte, homem-mundo, ser-pensamento em *devires* – por isso aqui definidos pelo hífen de corte deleuzeano e, portanto, lidos para além de meras dicotomias –, trazem-me à lembrança a coletânea de ensaios *Seis Propostas para o Próximo Milênio* (1990), de Calvino, aliás seus últimos escritos, aos quais vez por outra me flagro em releitura. Nesses ensaios ressalta-se não apenas a relevância dos temas, mas a beleza e erudição com que são expostos pelo escritor italiano. Entre 1985 e 1986, convidado a desenvolver, ao longo de um ano, as prestigiosas *Charles Eliot Norton Poetry Lectures*, na Universidade de Harvard,

apresentaria seis conferências temáticas de sua livre escolha, alinhavadas por um fio poético, daí o *poetry* do título. Foram elas: leveza, rapidez, exatidão, visibilidade e multiplicidade como valores literários merecedores de preservação no milênio seguinte. A sexta conferência, “consistência”, infelizmente não chegou a se realizar, pois Calvino faleceu antes de elaborá-la. Assombroso acaso de vida e morte.

Ainda que pudéssemos estabelecer diálogos *lato sensu* sobre todas, três delas tomarão aqui minhas especulações poético-vitalistas: leveza, rapidez e multiplicidade. Entre a oposição peso-leveza, Calvino escolhe argumentar a favor da leveza em sua primeira conferência. Não por desconsiderar a importância do peso como argumentação, mas por achar que teria mais a dizer sobre a leveza, como escritor. Ao ler-se a bela obra de Calvino, compreende-se melhor sua escolha. Nessa mesma esteira privilegiadora da leveza, considerarei aqui o que chamo de “assombro” na era digital, mas, diferentemente do escritor, também incluirei o peso como argumentação, não para enfatizar dicotomias, mas antes como proposta de tecer reflexões para além delas. Por ser exemplo de palavra-valise, conforme a definição de Deleuze na esteira de Lewis Carroll (2000, p. 49-50), tanto o verbo “assombrar”, quanto o substantivo “assombro”, e ainda sua extensão reflexiva “assombrar-se”, comportam tanto o sentido de leveza quanto de peso em agenciamentos maquínicos individuais e coletivos.

Desde a existência do humano somos assombrados, ou passíveis de assombro, nos mais variados agenciamentos de peso-leveza. O peso da finitude do homem e do mundo, tanto quanto a leveza criativa de suas ousadias tecnológicas não são manifestações recentes de assombro, nem exclusividades da era digital, com suas acelerações e interações marcadas por agenciamentos maquínicos sociais e políticos, entre outros, ou pelos afetos e desafetos manifestados em redes sociais, e nem tampouco pelas crises ecológicas que podem nos levar inevitavelmente ao fim, como querem alguns discursos de teor mais apocalíptico. Perante o assombro de criar e destruir, registra-se, desde a existência humana socialmente organizada, toda uma miscelânea de mitos e relatos de criação e destruição tanto na cultura ocidental quanto oriental. Do mito de criação grego relatado na *Teogonia*, de Hesíodo, ao “faça-se a luz” dos relatos bíblicos, à destruição de Sodoma e Gomorra, além do Dilúvio, passando pelos deuses de criação, manutenção e destruição hindus – respectivamente Brahma,

Vishnu e Shiva –, incluindo-se o recentemente aclamado fim do calendário maia, entre tantas outras referências que deixamos de citar, em todos eles paira o assombro de criação-destruição. Do passado remoto às preocupações mais contemporâneas sobre o aquecimento global e as armas de destruição em massa, percorremos também toda uma territorialidade de guerras, epidemias, bombas atômicas, desde sempre assombrados pelos agenciamentos em devir do peso da finitude e da leveza da (re)criação da vida. Ritornelos, nos termos de Deleuze e Guattari (1997, p. 115-170), denunciadores de nossa busca por alguma identidade ontocossmológica.

O Sétimo Selo (1956), obra-prima cinematográfica de Ingmar Bergman, retrata o contexto da peste negra na Idade Média europeia sob o molde religioso. Registro-arte sobre o assombro das subjetividades individuais e coletivas ante o peso da morte e a luta pela vida. Metáfora sobre o drama ontológico e metafísico em um tal contexto, o filme mostra um cavaleiro medieval a jogar xadrez com a morte, assombrosa ameaça à espreita em face da peste negra. A exemplo de Foucault, o cineasta-filósofo Bergman também se utiliza do passado como metáfora histórica para pensar o presente, nesse caso, o mundo pós-Segunda Guerra Mundial. Em *As Intermittências da Morte* (2005), por sua vez, Saramago enfrenta, pelo viés da leveza, o peso do assombro diante da morte à espreita, quando a Morte, transformada em personagem, de repente resolve fazer greve. A leveza da ironia fina com que Saramago transforma a morte em personagem caricatural, no entanto, não impede que sua pena nos conduza por reflexões filosóficas sobre o peso-leveza de vida-morte.

No dia seguinte ninguém morreu. O facto, por absolutamente contrário às normas da vida, causou nos espíritos uma perturbação enorme, efeito em todos os aspectos justificado, basta que nos lembremos de que não havia notícia nos quarenta volumes da história universal, nem ao menos um caso para amostra, de ter alguma vez ocorrido fenómeno semelhante, passar-se um dia completo, com todas as suas pródigas vinte e quatro horas, contadas entre diurnas e nocturnas, matutinas e vespertinas, sem que tivesse sucedido um falecimento por doença, uma queda mortal, um suicídio levado a bom fim, nada de nada, pela palavra nada. Nem sequer um daqueles acidentes de automóvel tão frequentes em ocasiões festivas, quando a alegre irresponsabilidade e o excesso de álcool se desafiam mutuamente nas estradas para decidir sobre quem vai conseguir chegar à morte em primeiro lugar (SARAMAGO, 2005, p. 11).

Lembremos que também a leveza das possibilidades tecnológicas nascidas da criatividade humana têm tido lugar de registro filosófico, científico e artístico em interfaces. Já nos primórdios do surgimento do cinema, na passagem dos séculos XIX ao XX, tal registro se fez presente em *Viagem à Lua* (1902), de Georges Méliès, considerado o primeiro filme de ficção científica da história do cinema. O assombro diante do peso-leveza dos agenciamentos homem-máquina, pelo mote da inteligência artificial, não demorou a surgir cinematograficamente pouco depois, a exemplo de *Metropolis* (1927), de Fritz Lang, permanecendo como tema instigante e recorrente até a contemporaneidade. Dentre outros tantos exemplos que poderiam ser lembrados sobre o mesmo tema dos agenciamentos homem-máquina, citemos alguns filmes clássicos de ficção científica como *2001: uma Odisseia no Espaço* (1968), dirigido por Stanley Kubrick a partir da obra de Arthur C. Clarke; *Blade Runner* (1982), de Ridley Scott, baseado no conto *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (*Andróides Sonham com Ovelhas Elétricas?*), escrito em 1968, por Philip K. Dick; *Eu, robô* (2004), de Alex Proyas, baseado na obra de Isaac Asimov, com destaque para a criação das três leis da robótica presentes nessa obra e que servem de referência para os estudos sobre robótica na atualidade. E os recentes longas *Eva* (2012), de Kike Maíllo; *The Machine* (2013), de Caradog W. James, e *Ex Machina* (2015), de Alex Garland, todos acerca do peso-leveza dos assombros gerados pelos agenciamentos homem-máquina. Ou ainda a interação sempre de algum modo desconcertante pelo peso-leveza dos agenciamentos afetivos do comandante-androide Data, além dos assustadores *borgs* (ciborgues assimiladores de humanos), da série *Star Trek: the Next Generation* (*Jornada nas Estrelas: a Nova Geração*), de Gene Rodenberry.

Também a rapidez, tema explorado por Calvino em relação à literatura, em sua segunda conferência, assombra-nos na era digital. Assombra em agenciamentos de peso-leveza. Ao tratar da rapidez, Calvino remete-se a questões de tempo linear e não-linear, inclusive no contexto em que a ciência, nesse sentido, tem influenciado a literatura. Também aborda apressamentos e vagarosidades na literatura, sob a ressalva, a exemplo da primeira conferência, de que escolherá falar sobre a rapidez sem deixar de reconhecer a importância da lentidão. Tais recortes também nos servem aqui para pensar o assombro em relação ao tempo na era digital. Desde a passagem

dos séculos XIX ao XX, não conseguimos mais conceber o tempo como antes. A Revolução Industrial na socioeconomia política; a Teoria da Relatividade e a Mecânica Quântica na ciência; Bergson na filosofia, entre outros; Proust e Picasso na arte, entre outros; o congelamento do tempo pela fotografia e sua posterior “libertação” pelo cinema; as diversas acelerações da imprensa, entre outras influências, mudaram radicalmente nossas bases de tempo. Desde então, acrescidos pelas sofisticções da era do silício e dos aceleradores de partículas, vivemos sob os assombrosos efeitos de um amplo redimensionamento de tempo-memória.

O já clássico documentário-ensaio *Koyaanisqatsi* (1982), de Godfrey Reggio, com suas sequências de acelerações temporais de tirar o fôlego, intensificadas pela música dissonante do talentoso Philip Glass – sequências estas relidas diversas vezes por outros cineastas desde então –, transforma em singular experiência estética a tão contemporânea sensação de assombro diante da aceleração temporal nascida dos agenciamentos entre os humanos, a natureza e a tecnologia. Na língua hopi, da tribo ameríndia dos hopis, *koyaanisqatsi* significa “vida fora de equilíbrio; estado de vida que pede outra maneira de se viver” (Hopi Dictionary Project, 1998). Sobre esse mesmo corte temático seguiram-se *Powaqqatsi* (1988) – “vida em transformação” – e *Nagoyqatsi* (2002) – “a vida como guerra” – formando a trilogia *Qtsi* (Vida). No último deles, além da trilha sonora marcante de Philip Glass, tira-nos o fôlego também o belo acompanhamento do consagrado violoncelista Yo-Yo Ma. Diante da relevância temática e da beleza estética dessa trilogia, geradora de *afectos* e *perceptos*, não há como não lembrar a afirmação avassaladora de Deleuze (1987) de que “a arte é um ato de resistência”.

A sensação de aceleração do tempo na contemporaneidade não representa, necessariamente, ao menos do ponto de vista cronológico, uma evidência científica *per se*, mas, sobretudo, um aspecto subjetivo quanto à nossa percepção do tempo, resultante das aplicações tecnológicas agenciadas por singulares subjetividades temporais individuais e coletivas. Assombrados pelo peso às vezes sufocante da aparente aceleração do tempo, vemos, por outro lado, também o surgimento de todo um viés de movimentos socioculturais em busca da leveza da desaceleração e da lentidão (*slow*), como o *Slow Moviment* (Movimento *Slow*), composto por vertentes

como o *Slow Living*, *Slow Food*, *Cittaslow (Slow Cities)*, *Slow Travel*, *Slow Design*, *Slow Shopping*, entre outros. Evidentemente que muito mais poderia ser dito sobre contextos para além do peso-leveza da rapidez-desaceleração na contemporaneidade. Por ora, todavia, fiquemos com esses e passemos à multiplicidade.

Enfocada na quinta conferência de Calvino, a multiplicidade surge como assombroso *rizoma*, termo emprestado da biologia por Deleuze e Guattari (1995, p. 11-37), como referência a determinadas formações múltiplas e descentralizadas, mas em conexão, presentes na natureza, como o exemplo das raízes e do capim. A multiplicidade rizomática das redes, entendidas em sentido amplo, para além da informática, assombra-nos como potência de virtualizações e atualizações em devir, e também diante do peso de não sabermos, civilizatoriamente, como lidar com o complexo em face do indeterminado. Descendentes de todo um longo e insistente percurso que se fez determinístico e engessado por excessos de razão, não fomos ensinados a ser suficientemente criativos para lidar com a multiplicidade das complexidades e incertezas. E muito menos a ter a leveza estética do bailarino aliada ao peso do rigor ético na dança da vida, como queria Nietzsche. Um caminho possível para lidar com a multiplicidade é sugerido por Calvino, pelo viés da literatura em interface com a ciência em reflexão filosófica: “No momento em que a ciência desconfia das explicações gerais e das soluções que não sejam setoriais e especialísticas, o grande desafio para a literatura é o de saber tecer em conjunto os diversos saberes e os diversos códigos numa visão pluralística e multifacetada de mundo” (CALVINO, 1990, p. 127). Em ampla medida, vê-se que a “visão pluralística e multifacetada de mundo” é justamente uma das questões que a contemporaneidade mais tem cobrado do ser humano como moeda forte para que se faça jus à permanência *no* e *do* planeta Terra. Nesse sentido é que no percurso das reflexões escolhido até aqui, poético-vitalista por opção e múltiplo, digamos, por falta de opção diante das exigências da contemporaneidade para o pensamento intelectual que se queira lúcido e para além das dicotomias, alcanço, por fim, o pensamento titânico de Guattari em sua obra com título, de saída, sugestivo: *Caosmose* (2006). Guattari se faz oportuno como referência para uma reflexão sobre a possibilidade do salto da finitude inevitável (um dos assombros da contemporaneidade) para o que ele denomina de

Ecosofia, baseada em subjetividades polifônicas – individuais e coletivas – entendidas sob a ótica dinâmica de agenciamentos maquínicos sociais e políticos passíveis de (re)direcionamentos éticos e estéticos como práticas de vida. Em Guattari, o que aqui interessa em particular, além de sua admirável erudição em que filosofia, ciência e arte se complementam, é sua opção por apresentar uma proposta de enfrentamento titânico em direção ao salto para além da dicotomia sujeito-objeto como uma possibilidade de busca ontocosmológica.

É preciso evitar qualquer ilusão progressista ou qualquer visão sistematicamente pessimista. A produção maquínica de subjetividade pode trabalhar tanto para o melhor como para o pior. Existe uma atitude antimodernista que consiste em rejeitar maciçamente as inovações tecnológicas, em particular as que estão ligadas à revolução informática. Entretanto, tal evolução maquínica não pode ser julgada nem positiva nem negativamente; tudo depende de como for sua articulação com os agenciamentos coletivos de enunciação. O melhor é a criação, a invenção de novos Universos de referência (GUATTARI, 2006, p. 15).

Em tal criação-invenção de novos universos de referência, destituída da ingenuidade de desconsiderar os imensos desafios e complexidades de desterritorializações e reterritorizações nela inferidos, identifica-se a Ecosofia. No sentido adotado por Guattari, o termo se refere a um possível planetário que não sufoca, ao abrigar a ética e a estética (via *affectos* e *perceptos*) como protagonistas nos agenciamentos dinâmicos entre as complexidades rizomáticas sociais, econômicas, políticas e ecológicas, relacionadas não somente à vida humana (perspectiva antropocentrismo em revisão), mas à vitalidade planetária no amplo sentido do termo e em suas mais diversas formas de manifestação de inteligências. Nesse plano de imanência, também têm lugar o peso-leveza, a rapidez-lentidão e a multiplicidade rizomática dos agenciamentos e dos devires das subjetividades individuais e coletivas. Como há também lugar para se reconhecer o assombroso potencial do devir manifesto em interfaces múltiplas, complexas, caóticas, indeterminadas: sujeito-objeto, máquina-objeto, homem-máquina, homem-homem, máquina-máquina, entre outros. O desafio: reconhecer nosso próprio assombro como potencial para novos universos de referência em agenciamentos desterritorializadores e reterritorializadores que nos

conduzam à possibilidade de algum salto para além das dicotomias. Enfim, um pouco de possível para não sufocarmos.

Referências

BELL, Jeffrey. **Gilles Deleuze: an extract from the Meillassoux dictionary**. Edinburgh University Press Blog, 2014. Disponível em:

<<https://eupublishingblog.com/2014/12/19/gilles-deleuze-an-extract-from-the-meillassoux-dictionary>> Acesso em: 16/03/2016.

_____. **Is Deleuze a Speculative Realist?** Aberrant monism. Spinozism and life in the Chaosmos. Disponível em: <<https://schizosoph.wordpress.com/2010/06/25/is-deleuze-a-speculative-realist>> Acesso em: 09/04/2016.

BERGMAN, Ingmar. **O Sétimo Selo**. Suécia, 1956.

BRASSIER, Ray. **Nihil Unbound: enlightenment and extinction**. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2007.

CALVINO, Italo. **Seis Propostas para o Próximo Milênio**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

DANOWSKI, Déborah e CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Há Mundo por Vir? ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** (vol. 1). São Paulo: Editora 34, 1995, p. 11-37.

_____. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia** (vol. 4). São Paulo: Editora 34, 1997, p. 115-170.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **A Lógica do Sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. **On Cinema. What is the Creative Act**. 1987. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_CI_PkclwKM> Acesso em: 05/08/2015.

DICK, Philip K. **Androides Sonham com Ovelhas Elétricas?** São Paulo: Aleph, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. (Col. Ditos e Escritos, vol. II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 230-254.

GARLAND, Alex. **Ex Machina**. Estados Unidos, 2015.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. São Paulo: Editora 34, 2006.

HESÍODO. **Teogonia**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOPI DICTIONARY PROJECT. **Hopi Dictionary: Hopiikwa Lavàytutuveni**. Tucson: University of Arizona Press, 1998.

JAMES. Caradog W. **The Machine**. Reino Unido, 2013.

KUBRICK, Stanley. **2001: uma Odisseia no Espaço**. Estados Unidos, 1968.

LANG, Fritz. **Metropolis**. Alemanha, 1927.

MAÍLLO, Kike. **Eva**. Espanha/Estados Unidos, 2012.

MEILLASSOUX, Quentin. **After Finitude: an essay on the necessity of contingency**. London/New York: Continuum, 2008.

MÉLIÈS, Georges. **Le Voyage dans La Lune (A Trip to the Moon)**. França, 1902.
Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=7JDaOOw0MEE>> Acesso em: 05/08/2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiado Humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PELBART, Peter Pál. **A Utopia Imanente**. Revista Cult, ed.108, 2010. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/a-utopia-imanente>> Acesso em: 12/06/2016.

PESSOA, Fernando. **Obra Poética**. Lisboa: Nova Aguilar, 1990.

PROYAS, Alex. **Eu, Robô**. Estados Unidos, 2004.

RODENBERRY, Gene. **Star Trek: the next generation**. Estados Unidos, 1987-1994.

REGGIO, Godfrey. **Koyaanisqatsi**. Estados Unidos, 1982.

_____. **Powaqqatsi**. Estados Unidos, 1988.

_____. **Nagoyqatsi**. Estados Unidos, 2002.

SARAMAGO, José. **As Intermittências da Morte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SCOTT, Ridley. **Blade Runner**. Estados Unidos, 1982.

ZOURABICHVILI, François. **O Vocabulário de Deleuze**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Centro Interdisciplinar de Estudos em Novas Tecnologias e Informação, 2004a. Disponível em: <<http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili.pdf>> Acesso em: 29/05/2016.

_____. "O ontológico e o transcendental" introdução inédita in: **Deleuze une Philosophie de l'événement**. Paris, Puf, 2004b.

Máquinas de percepção: Whitehead e o rompimento do dualismo sujeito-objeto

Daniele Fernandes¹

Resumo: O conceito de objeto em Whitehead é aqui explorado como um processo de funcionamento maquínico produzido por *feelings*. A noção de máquina é a mesma usada por Levi Bryant, noção bastante conhecida entre os pensadores do realismo especulativo. Será investigado somente o objeto dos *feelings* físicos, isto é, a entidade atual. Pretende-se mostrar que, por esse próprio modo de funcionamento, o objeto é, na verdade, uma entidade atual complexa, constituída pela integração de *feelings* que se produzem no encontro com outras entidades. A entidade atual ora se comporta como objeto, ora como sujeito (ou superjecto, como prefere Whitehead), dependendo do papel que exerce em dado agenciamento. Porém, uma entidade atual só se torna objeto ao adquirir a unidade subjetiva dada por um sujeito que, por sua vez, não existe sem os *feelings* que tem dos objetos. Um não existe sem o outro, e não há hierarquia entre eles. Essa falta de hierarquia entre sujeito e objeto e o modo como Whitehead entende o *feeling* nos permitem esboçar uma relação entre sua obra e a teoria da percepção de Peirce.

Palavras-chave: Whitehead. Realismo especulativo. Peirce. Máquina. Percepção. Sujeito-objeto.

Perceptual machines: Whitehead and the disruption of subject-object dualism

Abstract: This paper explores Whitehead's concept of object as a mechanical process produced by feelings and its influence on speculative realists. Bryant uses the concept of machine in Whitehead's sense. Other speculative realists are equally familiar with the notion. The focus is on the object, i.e., the actual entity of physical feeling. By its very mode of functioning, this object is a complex actual entity constituted through integrating feelings produced in the encounter with other entities. The actual entity can act both as an object and as a subject (Whitehead's *superject*), depending on the role it plays in a given situation. However, an actual entity only becomes an object when it acquires the subjective unity given by a subject that, for its part, that does not exist without the feelings it has of the objects. One does not exist without the other, and there is no hierarchy between them. The paper goes on to examine Whitehead's

¹ Doutora e mestre em Comunicação e Semiótica (PUC-SP). Graduada em Arquitetura e Urbanismo (UNESP). Pesquisadora de Pós-doutorado em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (PUC-SP). Pesquisadora do grupo do CNPq-TransObjeto (TIDD/PUC-SP) e pesquisadora do grupo do CNPq-PIPOL - Projetos Integrados de Pesquisa Online (Depto. de Design/UNESP). E-mail: cyberdany@gmail.com.

conception of a subject without any hierarchical relation to its object and Whitehead's philosophy of feeling in light of Peirce's semiotics and his theory of perception.

Keywords: Whitehead. Speculative realism. Peirce. Machine. Perception. Subject-object.

O rompimento da dualidade sujeito-objeto, dualidade imposta pela visão correlacionista, talvez seja o elo entre todos os realistas especulativos. O desmantelamento dessa dualidade parece ter, portanto, um papel preponderante para esses pensadores. Levi Bryant, por exemplo, usa o termo máquina para substituir o termo objeto e evitar a oposição secular em relação ao sujeito. Para ele, "o conceito de máquina capta de modo admirável a essência de entidades como seres que funcionam ou operam. Ser é fazer, operar, agir" (BRYANT, 2014, p. 15). Já Shaviro (2011, p. 3) nos diz que "ferramentas (como coisas em geral) são o que Bruno Latour chama de actantes – tanto quanto nós mesmos somos". Então, talvez possamos dizer que as "coisas em geral", incluindo seres humanos, são *agentes, funcionando* (agindo) como *máquinas* em um agenciamento em que várias entidades interagem.

Um dos principais influenciadores do realismo especulativo é Whitehead, muito referenciado especialmente por Shaviro. Pretende-se aqui explorar o conceito de objeto em Whitehead como *um processo de funcionamento maquínico produzido pelo que o autor chama de feelings*. Por essa perspectiva, é possível dizer que o objeto é uma entidade atual que se forma ao interagir com outras entidades por meio dos *feelings*. Na verdade, pode se comportar como sujeito ou como objeto, dependendo do papel que desempenha no agenciamento em que se encontra. Para Whitehead, perceber um objeto "não é algo que acontece a mim como um sujeito já constituído; mas sim algo que me constitui de novo como sujeito" (SHAVIRO, 2007, p. 3). Quando um objeto é incluído pelo sujeito, torna-se parte de seu devir, transformando-o.

No espaço deste artigo, teremos que nos limitar a explorar o conceito de objeto em Whitehead, relacionado-o a um funcionamento maquínico, apenas sob o aspecto da entidade atual, objeto dos *feelings* físicos. O filósofo considera que "essa doutrina do *feeling* é a doutrina central com respeito ao devir de uma entidade atual" (WHITEHEAD, 1978, p. 233). Ele aponta, assim, para a importância do *feeling* no processo de constituição dessas entidades, ou melhor, no processo de como essas

entidades se tornam outras. Segundo Shaviro (2011, p. 10), “para Whitehead, experiência é ser; o que uma entidade sente é o que essa entidade *é*”. Para desenvolvermos a noção desse *objeto maquínico* a partir de Whitehead, convém definir, além dos conceitos de objeto, sujeito, *feeling* e entidade atual, outros conceitos que dão suporte a estes: apreensão, concrecência, satisfação, objetos eternos e o que o autor chama de filosofia do organismo.

A *filosofia do organismo* é uma filosofia de processos que, segundo Whitehead, é uma teoria celular (*cell-theory*) da atualidade em que “cada unidade última do fato é um complexo celular, não analisável em componentes com completude equivalente de atualidade” (WHITEHEAD, 1978, p. 219). Pode-se perceber que, quando fala dessas células, o autor coloca ênfase na “unidade”, na “complexidade”, na “atualidade” e na “novidade”. A questão que se pode colocar é: como essa ênfase numa unidade atual complexa e discreta pode conduzir a uma teoria filosófica de processos?

Pode-se dar início à resposta afirmando que é precisamente porque a realidade, para Whitehead, é composta por células que são *em si* processos. Para ele, os elementos últimos do *feeling* são as *entidades atuais*, que são o objeto dos *feelings* físicos e os *objetos eternos*, que são o objeto dos *feelings* conceituais. Já os *feelings transmutados* envolvem entidades atuais e objetos eternos (cf. *ibid.*, p. 232).

Quanto aos objetos eternos, basta compreendermos que “qualquer entidade, cuja reconhecimento conceitual não envolve referência necessária a quaisquer entidades atuais definidas do mundo temporal, é chamada um ‘objeto eterno’” (*ibid.*, p. 44). Objetos eternos são potencialidades e devem ser abstraídos das coisas que são temporais, mas não são uma estrutura *a priori* e não podem ser concebidos sem essas entidades empíricas e temporais que informam (cf. SHAVIRO, 2007, p. 18). Eles são, como muito bem sintetizado por Deleuze, “esquemas de permanência” que podem ser sentidos como qualidades (som), figuras (pirâmide) ou coisas (ouro). Numa realidade composta por fluxos, é preciso que uma permanência se encarne no fluxo e seja captada, para que possamos dizer que algo é o mesmo rio, por exemplo. Os objetos eternos são o que captamos como permanente no fluxo que é o universo (cf. DELEUZE, 1991, p. 122-123).

Quanto às entidades atuais, elas se constituem por um processo de apropriação de elementos de outras entidades. Cada uma dessas *células de atualidade* é uma unidade discreta, única e atômica no universo, mas é sentida como um processo:

A análise de uma entidade atual é somente intelectual, ou, para falar com um escopo mais amplo, somente objetiva. Cada entidade atual é uma célula com unidade atômica. Mas na análise isso só pode ser entendido como um processo, isto é, como uma passagem. A entidade atual é divisível; mas é de fato não dividida. A divisibilidade só pode assim se referir às suas objetificações nas quais transcende a si mesma (WHITEHEAD, 1978, p. 227).

Primeiramente, Whitehead fala do “intelectual” como um modo da objetividade. O intelecto age como uma entidade que se apropria de outra, que, no caso, é o objeto. Veremos que a objetificação diz respeito justamente a essa capacidade de influenciar outras entidades. Nesse processo de apropriação, a entidade (objeto apropriado) influencia o intelecto. Cada uma dessas células da realidade possui *formalmente* uma unidade e, embora possa ser divisível em partes, não é dividida, mas apenas analisada *objetivamente* (como objeto). Isso ocorre, segundo Whitehead, porque uma entidade atual não é sentida em sua completude *formal*, mas é *objetificada* pelas eliminações introduzidas pela entidade que a inclui (cf. *ibid.* p. 226); esta entidade nunca inclui a totalidade do objeto, mas apenas o que lhe é consistente.

Isso tudo quer dizer que uma entidade atual (unidade celular complexa) é *em si*, um processo de apropriação e integração sucessiva de *feelings*, mas que, ao final do processo, torna-se uma unidade de *feeling*, com capacidade de interferir no processo de formação de outras entidades. Estas, por sua vez, apropriam-se não da entidade como um todo, mas dos aspectos que lhes afetam. Whitehead tem um conceito específico para falar dessa “apropriação”.

Segundo ele, do ponto de vista genético, “a célula é exibida como apropriação para a fundação da sua própria existência [...] Cada processo de apropriação de um elemento particular é chamado *preensão*” (*ibid.*, p. 219). Esse “elemento particular” apropriado é precisamente uma parte de outra entidade complexa, tomada como objeto da *preensão*. E as próprias *preensões* são complexas e divisíveis, pois “*preensões* não são atômicas; elas podem ser divididas em outras *preensões* e combinadas dentro de outras *preensões*. *Preensões* também não são independentes

umas das outras” (ibid., p. 235). Então, uma entidade atual se forma por um processo de integração das preensões. Para sermos ainda mais precisos, integração dos *feelings*, dado que um “*feeling* – isto é, uma preensão positiva” (ibid., p. 221) é o que efetivamente permite uma apropriação. O processo do *feeling* será detalhado para se entender melhor sua relação com a preensão positiva e com a negativa.

O processo do *feeling* é composto por cinco fatores: “(i) o ‘sujeito’ que sente, (ii) os ‘dados iniciais’ que são para ser sentidos, (iii) a ‘eliminação’ em virtude das preensões negativas, (iv) o ‘dado objetivo’ que é sentido, (v) a ‘forma subjetiva’ que é como o sujeito sente aquele dado objetivo” (ibid., p. 221). Isso quer dizer que os dados iniciais são tudo o que está no mundo e que ainda não foi sentido pelo sujeito. Desse universo de dados, o sujeito elimina vários, excluindo-os do seu mundo atual por meio das preensões negativas. Mas esse “negativo” seria melhor descrito como um potencial de apropriação que não foi atualizado: “A preensão negativa tem suas próprias formas subjetivas que contribuem para o processo. Um *feeling* [...] retém a impressão do que poderia ter sido, mas não é. [...] O atual não pode ser reduzido à mera questão de fato divorciado do potencial” (WHITEHEAD, 1978, p. 226-227). O dado objetivo, por sua vez, é o que sobra dos dados iniciais depois da eliminação. Por fim, a forma subjetiva é a maneira como o sujeito interpreta o dado objetivo. É o que o sujeito efetivamente sente. O que também chama a atenção é que “a novidade essencial de um *feeling* se atribui à sua forma subjetiva. [...] a forma subjetiva é a novidade imediata; é como *aquele* sujeito está sentindo aquele dado objetivo” (ibid., p. 232). Cada sujeito sente de maneira diferente os dados iniciais e mesmo o dado objetivo.

Guardadas as devidas proporções, sem entrarmos nos meandros teóricos de cada autor e sabendo que *feeling* e percepção são coisas distintas, pode-se tentar aproximar o conceito de *feeling* em Whitehead da percepção em Peirce (cf. SANTAELLA, 1995, p. 69-70). Usando a terminologia de Peirce (*estar para*), parece-nos que os “dados iniciais” estão para o “percepto” de Peirce, que ocupa o lugar lógico do objeto dinâmico, ou seja, aquilo que está fora e que o signo intenta representar, indicar ou apresentar; já o “dado objetivo” está para o “*percipiuum*”, que ocupa o lugar lógico do objeto imediato, quer dizer, a versão do objeto dinâmico tal como comparece dentro do próprio signo (não se tem controle sobre ele) e a “forma subjetiva” está para

o “juízo perceptivo”, ligado a esquemas interpretativos. O dado objetivo seria mais como a sensação pura, antes de qualquer percepção propriamente dita. Já o “sujeito” de Whitehead estaria mais para o “intérprete”, dado que não existe algo semelhante a um sujeito em Peirce.

Na semiose peirciana, a figura do sujeito é substituída pelo papel que o intérprete ocupa na cadeia sógnica (signo-objeto-interpretante), quando se produz uma interpretação, ou seja, cria-se um outro signo, na mente desse intérprete. Como a semiose é uma relação triádica em que o signo é um mediador entre a mente interpretadora e o mundo objetivo, fica aí rompida qualquer ideia de uma relação dual entre sujeito e objeto (cf. SANTAELLA, 2014). Peirce também não faz menção a nenhum fator negativo (ou potencial) na transição do percepto para o *percipuum*, este entendido como o percepto tal como imediatamente interpretado no juízo perceptivo, filtrado pela passagem do percepto do exterior ao interior. Whitehead também faz isso ao introduzir as preensões negativas como critério de eliminação. Mas, na medida em que o *percipuum* é o percepto traduzido no julgamento perceptivo, na passagem do percepto do mundo lá fora para a mente, existem no organismo, que apreende o percepto, filtros sensório-perceptivos, de modo que aí já se processa uma seleção. Além disso, uma vez que o juízo perceptivo depende dos esquemas mentais com que esse organismo está equipado, existem, novamente nessa camada, critérios seletivos eliminatórios que, nesse aspecto, ainda não têm nada a ver com quaisquer ações intencionais.

Para Whitehead, por seu lado, não há hierarquia entre dados iniciais e forma subjetiva, pois embora o *feeling* “precise sempre ter referência reprodutiva aos dados, não é totalmente determinado por eles. [...] [A entidade atual] é uma integração progressiva de *feelings* controlados por suas formas subjetivas” (WHITEHEAD, 1978, p. 232). Peirce também não estabelece hierarquia entre percepto e juízo perceptivo; aliás, não faz nenhum sentido falar em superioridade de nenhum dos três correlatos da percepção, incluindo o *percipuum*. São fatores de um processo².

² Para uma discussão específica da relação entre signo em Peirce e máquina no realismo especulativo, deve-se consultar, no site do *Transobjeto*, o texto *O universo permeado de máquinas de Levi Bryant* (cf. NÖTH, 2015). Também nesse site podem ser encontrados outros textos em que as máquinas e a noção de coisas como actantes são definidos.

Para Whitehead, os *feelings* são um processo que vai dos dados iniciais a uma novidade subjetiva, sem que haja uma superioridade hierárquica entre eles. O que constitui as células complexas da realidade (entidades atuais) é um processo de integração de *feelings* (preensões positivas). Em outras palavras, os *feelings* são apropriações de elementos de outras entidades tomadas como objeto. Esses *feelings* passam por sucessivas integrações até formar uma *nova* unidade de *feeling* discreta – no tempo (ela não dura) e no espaço –, uma unidade subjetiva, que as torna capazes de afetar outras entidades. Esse processo de integração de preensões positivas (*feelings*) é a própria entidade atual *em si*, a célula complexa de atualidade de Whitehead.

Devemos mencionar que, além das entidades atuais e dos objetos eternos, no processo de sucessivas integrações, outras entidades surgem e são também preendidas, tais como as proposições e os contrastes (cf. WHITEHEAD, 1978, p. 219). Não discutiremos estas outras entidades neste artigo; mas, para podermos compreender melhor o conceito de objeto de Whitehead, convém explicar com mais rigor o que é entidade atual, agora com relação à *satisfação* e à *unidade subjetiva*.

Uma entidade atual é um processo no curso do qual muitas operações com unidade subjetiva incompleta termina numa unidade completa de operação, chamada “satisfação”. A “satisfação” é o contentamento do anseio criativo pelo cumprimento das suas exigências categóricas. [...] A unidade terminal de operação, aqui chamada “satisfação”, incorpora o que a entidade atual é além dela mesma (ibid., p. 219).

Podemos dizer, então, que uma entidade atual é o próprio processo constituído por meio da integração das sucessivas preensões desses elementos apropriados (preendidos). Esse processo, que – enfatizamos – é *a própria entidade atual*, tende a realizar seu anseio criativo na satisfação, isto é, tende a torna-se um acréscimo de novidade no universo. E isso ocorre quando essa entidade atual se torna uma unidade de *feeling* complexa, determinada e com uma unidade subjetiva completa. É justamente nesse ponto que seu processo interno se desgasta, mas que ela se torna capaz de afetar outras entidades. Esses efeitos sobre outras entidades dizem respeito justamente ao caráter *objetivo* das entidades atuais, isto é, dizem respeito a essas entidades como *objetos*.

Para entender como Whitehead pensa esses “efeitos”, devemos compreender o conceito de concrecência: “nome para o processo em que o universo de muitas

coisas adquire uma unidade individual em um rebaixamento determinado de cada item do 'muitos' para sua subordinação na constituição do novo 'um'" (ibid., p. 211). A concrecência é o processo de constituição de células complexas de atualidade, que se consolida precisamente quando a integração dos *feelings* adquire uma unidade que acrescenta novidade ao universo. "Não há 'a concrecência' e 'a coisa nova': quando analisamos a coisa nova, não encontramos nada além da concrecência. [...] Uma instância de concrecência é chamada uma 'entidade atual' – ou, equivalentemente, uma ocasião atual" (ibid., p. 211). Assim, podemos concluir que *concrecência* e *entidade atual* são termos sinônimos e dizem respeito à produção de novidade e complexidade no universo.

A citação a seguir torna mais clara a relação entre concrecência, *feeling* e satisfação: "O processo de concrecência é divisível em um estágio inicial de muitos *feelings*, e a sucessão de fases subsequentes de *feelings* mais complexos integrando os *feelings* anteriores mais simples até a satisfação que é uma unidade complexa de *feelings*" (ibid., p. 220). Quando o processo de concrecência se satisfaz, é quando a entidade atual adquire uma unidade subjetiva completa, um diferencial diante de outras entidades atuais. É também quando mostra seu poder para intervir no processo de concrecência de outras entidades. Os *efeitos* de uma entidade atual são justamente "suas intervenções em processos de concrecência outros que não o seu próprio. Qualquer entidade, assim intervindo em processos que transcendem a si mesma, diz-se estar funcionando como um 'objeto'" (ibid., p. 220).

Podemos finalmente compreender o conceito de objeto de Whitehead. Uma entidade atual *funciona como objeto*, para usar sua expressão, se possui a capacidade de afetar outras entidades, mas só o faz quando adquire uma unidade subjetiva completa. Por isso, dissemos que o objeto de Whitehead é uma máquina, pois funciona como um agente em um agenciamento de entidades atuais. Essa máquina (ou entidade atual) pode se comportar como objeto, quando é preendida, ou como sujeito, quando é *preendente*: "Um *feeling* não pode ser abstraído de uma entidade atual entretendo-o. Essa entidade atual é chamada de 'sujeito' do *feeling*" (ibid., p. 221). Por esta citação, vemos claramente que o sujeito, assim como o objeto, é também uma entidade atual. Para Shaviro (2007, p. 9), "não há distinção formal, permanente entre o eu observador

(sujeito transcendental, sujeito de enunciação) e o eu sendo observado (eu como objeto no mundo ou sujeito de uma afirmação)". Por isso pensamos que sujeito e objeto talvez sejam apenas aspectos de uma entidade atual, dependendo do seu papel em determinado agenciamento.

Vejam, portanto, mais precisamente o que Whitehead entende por "sujeito". Segundo ele, "o termo 'sujeito' tem sido mantido porque nesse sentido é familiar em filosofia. Mas ele é enganador. O termo 'superjecto' seria melhor. O sujeito-superjecto é o propósito do processo que origina os *feelings*" (WHITEHEAD, 1978, p. 222). Como já vimos, o *feeling* não depende apenas do sujeito, pois "nenhum *feeling* pode ser abstraído nem de seus dados, nem do seu sujeito" (ibid., p. 232). E "os *feelings* são inseparáveis do fim ao qual eles visam; e esse fim é o 'sentidor'" (ibid., p. 222), isto é, o sujeito. Entretanto, "um *feeling* é a apropriação de alguns elementos no universo para serem componentes na constituição real interna do seu sujeito" (ibid., p. 231). Então, "os *feelings* são o que eles são de maneira que o sujeito deles possa ser o que ele é" (ibid., p. 222). O ouvinte, por exemplo, "não seria o ouvinte que ele é, separadamente desse *feeling* dele" (ibid., p. 234).

Parece que, para Whitehead, o superjecto é a causa final e unidade dos *feelings*: "essa causa final é um elemento inerente ao *feeling*, constituindo a unidade do *feeling*. Uma entidade atual sente como ela sente de maneira a ser a entidade atual que ela é" (ibid., p. 222). Quando falamos anteriormente sobre a "unidade subjetiva" era a isso que nos referíamos: unidade de *feeling*. "Então, transcendentalmente, desde que o sujeito é o que ele é em virtude de seus *feelings*, é somente pelos significados de seus *feelings* que o sujeito objetivamente condiciona a criatividade transcendente além de si mesmo" (ibid., p. 222). É somente na satisfação, quando intervém a unidade subjetiva, introduzindo a novidade no *feeling*, que a entidade atual passa a funcionar como objeto para outra entidade (superjecto), por ser capaz de afetá-la. Não existe superjecto sem objeto ou vice-versa: ambos são entidades atuais constituídas por *feelings*, fruto do encontro entre os dois.

Na ontologia de Whitehead, sujeito e objeto só existem um pelo outro. Portanto, não se trata de uma ontologia orientada ao objeto – ou ao sujeito –, mas de uma ontologia orientada à concreção, isto é, ao processo de integração de *feelings*,

que são o próprio encontro entre o sujeito, como superjecto preendente, e o objeto, como dado preendido. Sempre por via do *feeling*, o objeto constitui o próprio superjecto e este, por sua vez, provê os objetos de unidade subjetiva, sem a qual não seriam objetos e não acrescentariam novidade no universo. A concrecência – célula de atualidade ou entidade atual – é, em si, um processo maquínico que funciona tanto como superjecto quanto como objeto, dependendo do papel que desempenha no agenciamento no qual *atua*.

Referências

BRYANT, Levi. **Onto-Cartography: An Ontology of Machines and Media**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

DELEUZE, Gilles. **A Dobra: Leibniz e o Barroco**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Campinas: Papirus, 1991.

NÖTH, Winfried. **O universo permeado de máquinas de Levi Bryant**. Trad. Adelino Gala. 2015. Disponível em: <<https://transobjeto.wordpress.com/2015/04/05/o-universo-permeado-de-maquinas-de-levi-bryant/>> Acesso em 02 jun. 2016.

SANTAELLA, Lucia. **A teoria geral dos signos: semiose e autogeração**. São Paulo: Ática, 1995.

_____. **A renitência do binômio sujeito-objeto**. 2014. Disponível em: <<https://transobjeto.wordpress.com/2014/05/15/a-renitencia-do-binomio-sujeito-objeto/>> Acesso em 02 jun. 2016.

SHAVIRO, Steven. **The universe of things**. 2011. Disponível em: <<http://www.shaviro.com/Othertexts/Things.pdf>> Acesso em 02 jun. 2016.

_____. **Deleuze's Encounter With Whitehead**. 2007. Disponível em: <<http://www.shaviro.com/Othertexts/DeleuzeWhitehead.pdf>> Acesso em 02 jun. 2016.

WHITEHEAD, Alfred. **Process and Reality: An Essay in Cosmology**. New York, NY: Free Press, 1978.



resenhas

O universo complexo e outros ensaios

Jorge de Albuquerque Vieira¹

VIEIRA, Jorge de Albuquerque. **O universo complexo e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Rizoma, 2015, 295 p.

Resenha por Alessandro Mancio de Camargo²

Professor e conferencista prolífico, Jorge de Albuquerque Vieira apresenta uma obra intelectual com caráter vibrante, que se constrói na prática e que cativa alunos e o público de suas apresentações. Na PUC-SP, por exemplo, ministrou por mais de 10 anos disciplinas como “Teorias Sistêmicas da Comunicação”, e hoje segue atuante na Faculdade de Dança Angel Viana, no Rio de Janeiro. As ponderações dele mantêm-se sempre vivas na autonomia dos comunicadores e artistas que ajuda(ou) a formar; porém aqueles que não têm (ou tiveram) a possibilidade de interagir presencialmente com Vieira podem carecer de fontes mais detalhadas de consulta. A obra impressa mais recente dele, até então a série *Formas de Conhecimento: Arte e Ciência*, foi editada na década passada. Assim, com as ideias de Vieira presentes na memória de um público ávido por novidades, o lançamento de *O universo complexo e outros ensaios* já tem o mérito de ampliar a permanência do seu trabalho junto ao leitor.

Astrofísico e semioticista, Jorge de Albuquerque Vieira ressalta em seu livro *O universo complexo e outros ensaios* como o século XXI é propício ao resgate do problema da complexidade. Um problema antigo, trabalhado já desde os gregos, como Aristóteles, porém ofuscado pelo sucesso da Física de Sir Isaac Newton (1642-1727). A ascensão da mecânica newtoniana levou ao paradigma da simplicidade, cuja “elegante formalização e seus objetivos de estudo, sistemas quasi-conservativos, além da reversibilidade e independência do tempo, tiveram como uma consequência o afastamento do estudo dos processos dissipativos, dos problemas da complexidade e

¹ Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, professor aposentado pelo Departamento de Astronomia da UFRJ, professor da PUC-SP e da Faculdade de Dança Angel Vianna.

² Pesquisador em nível de Doutorado do Programa de Estudos Pós-Graduados em Tecnologias da Inteligência e Design Digital (TIDD) da PUC-SP. Membro do grupo TransObjeto. E-mail: almancio@uol.com.br.

organização”, ressalta Vieira. Embora essas ideias mecanicistas representem inequivocamente um sistema teórico eficiente, elas levam a um nível descomplicado de discussão que evita tratar de forma adequada aspectos importantes da realidade.

Passa longe dessa simplificação a coletânea de textos agora reunidos em *O universo complexo e outros ensaios*. Os materiais, escritos em sua maior parte para figurar em Congressos, relacionam diversos campos de estudo como a Ciência, a Epistemologia, a Fenomenologia, a Cosmologia, a Arte, a Ecologia entre outras áreas. Antes de afastar o leitor, a diversidade de conhecimentos apresentados na obra oferecem inúmeras portas de entrada para aproximá-la de um público mais abrangente, interessado em encontrar pontos de intersecção com a realidade. Em conjunto, os ensaios organizados nessa edição ratificam como a complexidade que se mostra no modo de pensar humano, ou nos artefatos e sistemas desenvolvidos pelo homem, inicialmente já é encontrada no mundo real que constitui tudo o que existe de concreto e abstrato nesse Universo.

Para aprofundar e, ao mesmo tempo, amalgamar essas discussões, Vieira apresenta a complexidade sob a ótica ontológica. Mais precisamente, essa abordagem se fundamenta por meio do encontro da Semiótica peirceana (a ciência geral dos signos, logo dos sistemas de signos, linguagens, mensagens) com a Teoria Geral de Sistemas conforme proposta e seguida por autores como Mario Bunge, Avanir Uyemov, George K. Denbigh. Ontologia identificada com o estudo de coisas, dos objetos, ou seja, o corpo de conhecimentos básicos necessário para pensar o Mundo, para filosofar ou especular sobre um alto nível de complexidade, como reforça também alguns artigos apresentados neste número da revista TecCogs. Conforme esse enlace, em vez de um acidente, a vida inteligente no planeta teria surgido de um processo que, ao favorecer um certo “acaso”, emergiu em um tempo relativamente curto e antecipou seu surgimento que, de outra sorte, levaria um período bem maior para acontecer. Essas ideias sobre sistemismo e sua aproximação com a Semiótica estão presentes logo no primeiro ensaio do livro, “O Universo Complexo”.

De forma geral, a obra agrupa apresentações e textos de Vieira preparados no período entre 1992 e 2006, contendo ainda dois textos de 2009 e 2013, respectivamente. A maior parte desse material foi exibida e publicada em Congressos e

nos anais desses eventos. Segundo o autor, o material resulta de reflexões surgidas no final de suas atividades de pesquisa no Observatório do Valongo do Departamento de Astronomia da UFRJ e início da atividade junto ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica da PUC-SP, em 1990, com o consequente doutoramento, em 1994. Ilustra, ainda, noções desenvolvidas durante atividades docentes em Filosofia da Ciência em outras instituições. Vieira ressalta que as colaborações mais duradouras foram com o Instituto de Biologia da UFRJ, principalmente em seu Departamento de Ecologia e também no Museu Nacional, da mesma Universidade. “Essa troca entre as chamadas ciências exatas (no caso, Astrofísica) e as ciências da complexidade (nesse caso, no rico domínio dos sistemas biológicos e ecológicos) em muito auxiliou e permitiu nosso acesso mais intenso nas questões ontológicas contidas em um conceito de complexidade”.

O universo complexo e outros ensaios está dividido em três partes, as quais seguem a lógica da Teoria Geral de Sistemas e da Semiótica peirceana — encontro de sucesso também já provado na obra *Metaciência como guia de pesquisa*, publicado em 2008 em coautoria com Lucia Santaella. Em “Complexidade”, composta por seis ensaios, o principal objetivo é discutir a perspectiva ontológica da realidade e dos sistemas dinâmicos. É posto também em relevo o conceito de “Umwelt”, a chamada luz e impressão própria que cada indivíduo atribui ao processo de comunicação com o meio ambiente. Nesse sentido, refere-se ao universo subjetivo, conceito desenvolvido por Jakob von Uexkull³ em sua teoria da percepção. “Quanto mais complexa é a espécie, mais complexo é a sua Umwelt”. Vieira também ressalta como a “Umwelt” é ampliada quando surge uma nova tecnologia e a invenção de instrumentos de alta precisão, assim como a invenção de signos hipercomplexos, que a dilatam.

Ao longo de cinco ensaios, a segunda parte, intitulada “Filosofia”, levanta os limites do próprio conhecimento científico vis-à-vis a própria falibilidade dos seus paradigmas. Em sua evolução, a ciência tenderia a abandonar velhos hábitos (resultantes do acaso de encontros entre possibilidades e/ou potencialidades, materiais e/ou mentais) e gerar novos, para atender as expectativas, a capacidade de sobrevivência e os interesses da sociedade em rede. Por essa lógica, pode-se dizer que

³ UEXKULL, J. A stroll through the world of animals an men. *Semiotica*, número especial, 89 (4), 1992, p. 277-391.

o cientista é aquele que procura compreender a configuração da natureza por meio da “captura e análise de índices, signos que indiretamente nos falam do real”. Esses “signos fazem a mediação entre o sujeito e os processos que perturbam a realidade, sendo esses registrados sob a forma de cadeias sógnicas, cadeias de diferenças que são informação, os chamados sinais”.

Em “Semiótica”, terceira parte do livro, agrupam-se sete ensaios com temática de interesse bastante heterogêneo (Sociologia, Linguística, Biologia). Nesses textos, atenção especial recai sobre o Idealismo Objetivo, conceito que promove uma certa continuidade que seria verificada entre mente e matéria. A influência dessa abordagem é analisada, por exemplo, em áreas como astronomia e meio ambiente. Discute-se ainda novamente como o semioticamente real tem raízes em características do real; ou, dito de outra forma, como a nossa percepção e, em geral, “nossa cognição, envolve mapas iso- ou homomórficos com a realidade em algum grau, porque se fosse diferente, sistemas vivos não sobreviveriam, sem ter graus de coerência com o real, que é necessário para a permanência”.

Grosso modo, pode-se por meio de *O universo complexo e outros ensaios* interpretar como todas as partes constituintes da realidade integram, em algum nível, um sistema aberto e trocam constantemente informações com o ambiente. E como essas relações entre elementos vivos e/ou inanimados (tangíveis ou intangíveis) ajudam a criar a constituição extremamente complexa do nosso Universo, com características até cognitivas (inteligentes). Essa elaboração vista no livro de Vieira tem muita aproximação com o que é discutido no movimento intitulado realismo especulativo e na obra de outros autores contemporâneos, como a do pesquisador em novas mídias Jussi Parikka, que destacam como humanos, minerais e novas tecnologias se horizontalizam em relevância na sua relação com a realidade. Embora não façam referência direta à Teoria Sistêmica da Comunicação ou à Semiótica peirceana, esses autores teriam algo a ganhar com a leitura de *O universo complexo e outros ensaios*, cujos problemas e objetos são similares aos de interesse de diversos campos de estudo.

From realism to “realicism”: the metaphysics of Charles Sanders Peirce

Rosa Maria Perez-Teran Mayorga¹

MAYORGA, Rosa Maria Perez-Teran. **From realism to “realicism”: the metaphysics of Charles Sanders Peirce**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.

Resenha por Pedro Taam²

Rosa Maria Perez-Teran Mayorga é doutora pela Universidade de Miami e professora da Miami Dade College. O livro aqui resenhado é resultado direto de sua tese de doutorado *On universals: The scholastic realism of John Duns Scotus and Charles Sanders Peirce*, defendida em 2002. O traço mais marcante do livro, que é a clareza de Mayorga em expor a genealogia das ideias de que trata, se mostra também no prefácio: seu trabalho, segundo ela mesma, é fortemente influenciado pelo livro de John Boler, publicado em 1963, *Charles Peirce and Scholastic Realism*. Mais do que a metafísica, parte fundamental das preocupações filosóficas de Peirce, o objeto de estudo do livro de Mayorga é a linhagem histórica na qual a metafísica peirceana se inclui. O título é uma referência à reação de Peirce ao chamado “sequestro” do termo “pragmatismo” por outros filósofos: mudar o nome de sua própria doutrina filosófica, para evitar que um problema de terminologia acabasse por resultar em confusão de conceitos, terminando por chamá-la *pragmaticismo*.

O livro de Mayorga é principalmente genealógico: durante esse percurso, consistentemente aponta quais conceitos Peirce herdou de quais filósofos. A autora vai à origem do problema dos universais em filosofia, discutindo tanto suas implicações metafísicas quanto epistemológicas, e divide sua empreitada em três capítulos. O primeiro deles, *The Problem of Universals: Back to the Past*, se inicia pela gênese do problema dos universais na filosofia, começando em Platão (427-347 a.C.), com os

¹ Rosa Maria Perez-Teran Mayorga foi Professora Assistente de Filosofia na Virginia Polytechnic and State University (VirginiaTech) e atualmente é *chairperson* do Departamento de Artes e Filosofia e professora da Miami Dade College. Tem graduação e mestrado em artes (BA e MA) pela University of Miami, onde defendeu também sua tese de doutorado em 2002, sob a orientação de Susan Haack: *On universals: The scholastic realism of John Duns Scotus and Charles Sanders Peirce*. Seus interesses acadêmicos incluem filosofia medieval e antiga, metafísica, pragmatismo (pragmaticismo), ética, teologia e história da filosofia.

² Pedro Taam é pianista, bacharel em Física pela UFRJ e mestrando em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP. E-mail: pedro.taam@gmail.com.

conceitos de *anamnese*, *ideias* e *mundo das ideias*. A interpretação de Aristóteles (384-322 a.C.) dos escritos de Platão dá origem ao que a autora chama de “a confusão” ou “a balbúrdia”, que as gerações posteriores tentariam resolver. Passando por Alexandre de Afrodísias (198–209 d.C), Porfírio (234-305) e Boécio (480–524), Mayorga demonstra como o conceito chamado por Aristóteles de *universal* se desdobrou em três. Com a invasão islâmica da Península Ibérica (e, portanto, a chegada de vários textos gregos que haviam se perdido na Europa) e com a filosofia de Avicena (980-1037), o conceito de *universal* tem ainda uma nova formulação, chamada pela autora de *realista moderada*: a natureza *per se* não tem unidade numérica, “não é nem uma nem várias, nem particular nem universal” (MAYORGA, 2007, p. 34). Esse conceito influencia toda a filosofia escolástica, principalmente a de Duns Scotus (João Duns Escoto, 1266-1308). No segundo capítulo, *Duns Scotus*, a posição desse filósofo é entendida como sendo semelhante à de Avicena: um *realismo moderado*, que considera que todas as coisas particulares ou individuais contêm seu respectivo universal, mas esse universal não existe completamente enquanto não é abstraído por uma mente humana, e é então que o universal se torna “numericamente um, mas aplicável a vários” (MAYORGA, 2007, p. 49). É essa posição, que dá um status ontológico ambíguo aos universais, que Peirce diz se diferenciar do nominalismo “por um fio de cabelo” (CP 8.11). No terceiro capítulo, *Charles Peirce*, depois de recapitular a história dos universais e citar passagens em que Peirce elogia o trabalho de Scotus, Mayorga expõe claramente o posicionamento do filósofo. As três categorias fenomenológicas se propõem a resolver a questão de forma elegante: a categoria da *Primeiridade* contém a *possibilidade*. A da *Secundidade* aquilo que é um *existente de fato* e, portanto, todos os *singulares* e *particulares*. A *Terceiridade* é a categoria que contém a *generalidade*, e, portanto, os *universais*. As categorias peirceanas são *posteriores* umas às outras, o que quer dizer que a secundidade *pressupõe* a primeiridade, e a terceiridade a secundidade. Uma diferença fundamental na visão peirceana em relação a seus predecessores é a de que os universais se atualizam, ou seja, a terceiridade é evolutiva. Dessa forma, Peirce (1839-1914) se mostra em sintonia com seus contemporâneos, como Darwin (1809-1882). Mayorga sumariza: “assim como o escolasticismo é o resultado da conciliação

[da filosofia] de Aristóteles com o Cristianismo, o pragmatismo é o resultado da conciliação do escolasticismo com a ciência" (MAYORGA, 2007, p. 155).

É nesse sentido que, segundo Mayorga, Peirce não pode ser considerado um "realista escolástico", mas um "realicista". Para ela, "a habilidosa combinação que Peirce faz ao sintetizar o nominalismo, o realismo e o idealismo em seu pragmatismo sinequista resulta numa doutrina completa, complexa porém totalmente coerente e original" e, portanto, faz jus a um novo nome (MAYORGA, 2007, p. 156). E conclui dizendo que o próprio Peirce, se refletisse sobre sua sugestão, provavelmente concordaria.