

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CAMPUS DE MARÍLIA

**A CRISE DO CONHECIMENTO OFICIAL:
UMA ANÁLISE DA RELAÇÃO VOCABULÁRIO/ORGANIZAÇÃO SOCIAL**

MARÍLIA

2022

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA – UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
CAMPUS DE MARÍLIA

**A CRISE DO CONHECIMENTO OFICIAL:
UMA ANÁLISE DA RELAÇÃO VOCABULÁRIO/ORGANIZAÇÃO SOCIAL**

Pedro Gabriel Antonio Lallo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP) para DEFESA DE TESE de Doutorado na área de concentração em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Ciências Sociais

Linha de pesquisa: Cultura, Identidade e Memória

Orientador: Paulo Eduardo Teixeira

Coorientadora: Christina de Rezende Rubim

MARÍLIA

2022

L199c Lallo, Pedro Gabriel Antonio
A crise do conhecimento oficial : uma análise da relação vo-
cabulário/organização social / Pedro Gabriel Antonio Lallo.
-- Marília, 2022
233 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília
Orientador: Paulo Eduardo Teixeira
Coorientadora: Christina de Rezende Rubim

1. sociologia do conhecimento. 2. neopragmatismo. 3.
linguagem. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

PEDRO GABRIEL ANTONIO LALLO

**A CRISE DO CONHECIMENTO OFICIAL:
UMA ANÁLISE DA RELAÇÃO VOCABULÁRIO/ORGANIZAÇÃO SOCIAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP), como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Aprovada em 24 de fevereiro de 2022.

Banca Examinadora (Defesa de tese)

Prof^a. Dr^a. Christina de Rezende Rubim (Unesp/Marília)
(Presidente e Coorientadora)

Prof. Dr. Luís Antônio Francisco de Souza (Unesp/Marília)
(1º Examinador)

Prof^a. Dr^a. Maria Eunice Quilici Gonzalez (Unesp/Marília)
(2º Examinadora)

Prof. Dr. Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp/Campinas)
(3º Examinador)

Prof. Dr. Antonio Sérgio da Costa Nunes (UFPA/Pará)
(4º Examinador)

Suplentes: Prof. Dr. Alfredo Pereira Jr. (Unesp/Marília); Prof. Dr. Milton Lahuerta (Unesp/Araraquara); Prof. Dr. Daniel Braga Lourenço (UNIFG/Bahia).

A filosofia da ciência é tão útil para o cientista
quanto a ornitologia é para os pássaros.
FEYNMAN, físico.

[...] Um dia dois vigaristas chegaram à cidade; eles faziam as pessoas acreditarem que eram grandes tecelões, e afirmavam poder confeccionar as roupas mais finas que alguém poderia imaginar. As cores e os modelos que eles criavam, diziam, não eram apenas excepcionalmente lindas, mas as roupas feitas com o material que eles produziam, possuíam a maravilhosa capacidade de ser invisível a qualquer pessoa que não tivesse preparada para o cargo que ocupava ou fosse imperdoavelmente tola.

Hans Christian Andersen, 1837. As novas roupas do imperador.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer à professora antropóloga Christina de Rezende Rubim quem me orientou e abraçou minhas ideias, mesmo não concordando integralmente com elas, e teve a coragem de me permitir redigir livremente essa tese que é, como bem caracterizou a professora, física, filósofa e minha antiga orientadora Maria Eunice, tão ousada. Tenho a responsabilidade de ser o seu último orientando e feito jus a isso.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, por um período de 13 meses.

LALLO, Pedro Gabriel Antonio. *A crise do conhecimento oficial: uma análise da relação vocabulário/organização social*. 233 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2022.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo geral explicar a natureza e o conteúdo daquilo que chamamos de conhecimento oficial. O objetivo específico é investigar a relação mútua entre o modo como as pessoas explicam, compreendem e descrevem (vocabulários) seus mundos e a organização social de agrupamento. Para tanto, propomos um modelo teórico que nos permite visualizar a produção do conhecimento por um sistema de competição de vocabulários que se modificam para serem apreciados pelas pessoas de modo que algumas particularidades lexicais, que chamamos de tendências, são convergidas tornando-se comum a todos os vocabulários. Chamamos de conhecimento oficial todas as tendências convergidas e vinculadas ao poder do Estado ou similar a ele. Sobre a relação pessoas, vocabulários, realidade e ética, argumentamos que os vocabulários devem ser vistos como ferramentas com propósitos e funções (função ética, isto é, organização social de agrupamento) e em certas circunstâncias eles perfazem nossa identidade. Por meio da cartografia do conhecimento, argumentamos que os vocabulários, uma vez que não possuem relação representacional ou transcendente mais que os dentes e a cauda de castor, são mapas que marcam mensagens das práticas sociais e da comunidade de conversação e informação ecológica. Discutimos o contexto histórico em que nosso modelo teórico se encontra na sociologia do conhecimento, comparando-o com o programa forte da sociologia do conhecimento científico de David Bloor. Nós concluímos que nosso modelo teórico apresenta-se na segunda geração da sociologia do conhecimento mas também uma alternativa ao modelo esquema-conteúdo (representacionismo e dualistas) presente no programa forte da sociologia da ciência. Pois, para nós o conhecimento espelha nem a realidade como acreditam os filósofos, nem a sociedade como desejam os sociólogos, nada espelham. O vocabulário de conhecimento está na realidade e não fora dela, ele está produzindo organização social (grupos e grupos de grupos).

Palavras-chave: Sociologia do Conhecimento, Epistemologia, Cartografia do Conhecimento, Linguagem, Representacionismo.

LALLO, Pedro Gabriel Antonio. *Official knowledge and Sociology: An investigation over the vocabulary-ethics relationship*. 233 f. Thesis (Doctoral thesis in Social Sciences) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Marília. 2022.

ABSTRACT

The general aim of the present work is to explain the nature and content of what is called official knowledge. The specific objective is to investigate the mutual relationship between the way people explain, comprehend, and describe (vocabularies), their worlds, and the social organization of grouping. To this end, we proposed a theoretical model that allows us to visualize the production of knowledge by a system of competing vocabularies that have modified themselves to be appreciated by people in a way that some lexical particularities, which are called tendencies, converge and become common to all vocabularies. It is called official knowledge all of the converged and linked tendencies to the power of State, or similar to it. Regarding the relation of people, vocabularies, reality, and ethics, we argued that vocabularies should be seen as tools with purposes and functions (ethical function, such as social organization of grouping) and in certain circumstances, they make up our identity. Through the cartography of knowledge, it was argued that vocabularies, once there is no representational or transcendental relationship, not more than teeth and beaver tail, they are maps that mark messages of social practices, conversational community and information ecology. It was discussed the historical context of which the theoretical model finds itself within the sociology of knowledge, comparing it to the strong program of David Bloor's sociology of scientific knowledge. We have concluded that our theoretical model presents itself in the second generation of the sociology of knowledge but also is an alternative to the schema-content model (representational and dualistic models) presents in the strong program of the sociology of science. After all, for us, knowledge mirrors neither reality as philosophers believe, nor society as sociologists wish, it mirrors nothing. The vocabulary of knowledge is in reality and not outside of it, it is producing social organization (groups and groups of groups).

Key-words: Sociology of knowledge, epistemology, cartography of knowledge, language, representationism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
Capítulo 1 – O OCIDENTE COMO “NOTAS DE RODAPÉ A PLATÃO”	29
1.1. A alegoria da caverna.....	31
1.2. Definição tripartida do conhecimento.....	32
Capítulo 2 – O VOCABULÁRIO DE CONHECIMENTO.....	39
2.1. A noção de o conhecimento oficial.....	42
2.2. A noção de competição convergente.....	47
2.3. A noção de tendência.....	55
2.3.1. Tendências como símbolos e significados em Geertz.....	55
2.3.2. Tendências pré-discursivas como objetivos automáticos da regulação homeostática da vida de Antonio Damásio.....	61
2.3.3. Da impossibilidade de discursar sobre as tendências pré-discursivas em Adam Smith.....	69
2.3.4. O mesmo Deus de inúmeras religiões? Agostinho e as tendências cristãs.....	73
2.4. A noção de vocabulário.....	75
2.4.1. O que são vocabulários?.....	75
2.4.2. A construção dos vocabulários a partir das tendências.....	79
2.4.3. Função, identidade e mapas.....	87
2.4.3.1. O que é função?.....	87
a) A função dos vocabulários: a função ética como organização de agrupamento.....	91
b) A função do conhecimento oficial: as informações organizativas.....	97
2.4.3.2. Geografia do conhecimento: vocabulários, identidade e mapas.....	102
a) As pessoas são vocabulários corporificados.....	103
b) O surgimento da ironista.....	110
c) Por uma cartografia do conhecimento.....	118
A ecologia das ideias por Gregory Bateson.....	125
A vasta rede de relações por Richard Rorty.....	133
Capítulo 3 – O CONHECIMENTO DO CONHECIMENTO.....	153
3.1 – Os momentos históricos da sociologia do conhecimento.....	163
3.1.1 – A sociologia do conhecimento dos inimigos: uma sociologia do conhecimento antes da sociologia.....	165
3.1.2 – A sociologia do conhecimento de primeira geração.....	173
3.1.3 – Sociologia do conhecimento de segunda geração.....	176
3.2 – O programa forte da sociologia do conhecimento.....	180
a) O princípio causal ou naturalização.....	182
b) O princípio da imparcialidade.....	184

c) O princípio da reflexividade.....	186
d) O princípio da simetria.....	186
3.3. Nossa tese em face dos momentos históricos da sociologia do conhecimento e ao programa forte.....	190
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	215
POSFÁCIO À DEFESA DE TESE.....	225
BIBLIOGRAFIA.....	226

INTRODUÇÃO

As ciências poderiam explicar o conteúdo e a natureza do conhecimento? Como o conhecimento e a verdade são produzidos e como eles funcionam na sociedade ocidental? Por que as pessoas explicam o que explicam, descrevem o que descrevem, compreendem o que compreendem? Se existe uma relação entre vocabulários e a organização social por agrupamentos, qual vocabulário tão geral pode ser observado ou haveria de existir relacionado a esse grupo de pessoas tão amplo quanto a cultura ocidental? A retórica dessa última pergunta consiste, pois não parece haver nenhum vocabulário que abrange e unifica toda a diversidade de vocabulários existentes na cultura ocidental.

A reação dos intelectuais sobre essas perguntas não é amigável, elas causam desconforto aos intelectuais convictos de que o surgimento dessas perguntas já evidência uma tentativa de alguns “vilões” de levarem a civilização ocidental ou o iluminismo em profunda decadência. Afinal, tais perguntas possuem uma sugestão de que o conhecimento, incluso o seu ingrediente – a verdade, é produzido e funciona como a política, as relações pessoais, a literatura, as instituições, os mitos... Mas também o conhecimento pode funcionar como o focinho de um tamanduá. Esse último exemplo comparativo instiga uma estranheza e curiosidade, mas uma possível nova visão de mundo parece estar tomando um contorno.

Nossa investigação parte da afirmação de Whitehead (1978, p. 39) para quem a filosofia ocidental não passa de “notas de rodapé” aos diálogos e dicotomias de Platão. Pensamos que essa afirmação enseja dois problemas:

- a) O primeiro é que tal afirmação atribui o poder de transformação social a um único indivíduo em razão de suas habilidades intelectuais;
- b) O segundo problema é que tal afirmação passa uma ideia de convergência dado a diversidade de vocabulários observáveis na cultura ocidental.

Em outras palavras: seria possível conceber que a cultura ocidental em seus aspectos mais fundamentais se desdobrasse da filosofia de Platão? Como os diversos vocabulários observáveis na cultura ocidental poderiam convergir para um discurso, por assim dizer, unívoco? Como atribuir esse feito a um único indivíduo?

Em busca de uma facilidade metodológica para explicar tais afirmações, chamamos tais “notas de rodapé” aos textos e dicotomias de Platão de conhecimento oficial.

O objetivo geral da presente tese é investigar a natureza e conteúdo do conhecimento oficial a partir de um modelo teórico que propomos. O objetivo específico é investigar a relação mútua entre o modo como as pessoas explicam, compreendem e descrevem seus mundos, isto é, os vocabulário de conhecimento, e a organização social de grupos e grupos de grupos.

A importância dessa investigação justifica-se pelo debate acerca dos limites e dos alcances da sociologia do conhecimento e, em especial, o seu programa forte proposto por David Bloor (2009). É amplamente reconhecido que a sociologia do conhecimento está, de modo geral, estagnada na medida em que não é capaz de levar adiante as explicações do conteúdo e da natureza do conhecimento (pelo menos, o científico). E isso ocorre por uma série de razões, seja porque os sociólogos do conhecimento caminharam para um programa fraco (excluindo as ciências, principalmente as exatas e naturais como objeto de investigação) e o programa forte não parece ser convincente para ser levado adiante como uma investigação promissora; seja porque a sociologia do conhecimento constantemente é subvertida a sua intenção originária como uma ferramenta para desprezar o conhecimento de um determinado oponente; seja porque essa sociologia possui problemas teóricos como acerca da conceituação do seu objeto de investigação, o conhecimento; seja porque a própria sociologia possui problemas metodológicos: as teorias sociológicas contemporâneas difundidas seguiram tradições que passam longe de uma teoria geral dos sistemas correta como bem lembra Ludwig von Bertalanffy (2013, p. 248-9).

Nossa tese, como veremos, tem implicações na própria noção do que é ciência e, por consequência, da sociologia e demais ciências humanas, pois cientistas constantemente tornam-se contadores de histórias. E, portanto, tais histórias não se diferenciam em nada de literatura. Apesar de que se uma história quiser ser apreciada pelas pessoas contemporâneas, deverá enriquecer seu conteúdo com regras práticas de consequências materiais. Deverá nos mostrar o “como” (isto é, como é possível a produção e reprodução de modo que nos interessa) acerca da engenharia das coisas e das organizações do mundo em geral. Uma pergunta muito útil para um início de definição das fronteiras do que é ou não ciência é nos perguntando: o que ela pode nos dar materialmente ou organizacionalmente, além de história que somente um Deus poderia saber? Se a resposta for afirmativa, é provável que estamos

diante de uma ciência ainda que acompanhada, parasitando-a, de literaturas, ficções e ideologia. Nesse sentido, existem algumas literaturas que são úteis devido às suas regras práticas e de aplicação que, às vezes, existem nelas, e algumas que são inúteis ou que apenas têm a missão de substituir o que antes faziam os textos religiosos: contemplação.

Nós revisitamos a noção tradicional de conhecimento que se baseiam no modelo esquema-conteúdo, do qual se deriva muitas teses, como é o caso do representacionismo e do dualismo mente *versus* corpo, cultura *versus* natureza, sujeito – objeto, e que atribui à mente e à linguagem um estatuto sobrenatural. Uma vez abandonado a ideia de conhecimento “vindo de lugar nenhum”, nós lançamos mão sobre a noção naturalista neopragmática ou cartográfica do conhecimento que, antes de uma prescrição, trata-se de uma descrição do que sempre fizemos. Afinal, os filósofos e cientistas possuem noções muito lúdicas acerca do que fazem, acerca do conhecimento, que passa longe do naturalismo necessário para uma sociologia do conhecimento.

No imaginário filosófico amplamente aceito principalmente entre os propagandistas das ciências, o conhecimento espelharia a realidade por meio do critério de conhecimento como crença verdadeira justificada por correspondência, ao passo que, no imaginário sociológico, o conhecimento espelharia, não a realidade, mas sim a sociedade. No imaginário sociológico, a justificação é descartada como um critério ou parâmetro que põe o conhecimento para longe do natural. Oferecemos uma alternativa aos modelos atuais da filosofia e da sociologia do conhecimento.

Contribuímos ao tema oferecendo uma sociologia do conhecimento sem espelhos e com justificação numa comunidade de conversação e na prática social cujo vocabulário do conhecimento está na realidade, participando e transformando a sociedade em vez de, fora dela, espelhando-a para uma contemplação.

Para tanto, criamos um modelo teórico da produção social do conhecimento e verdade. Esse modelo teórico diz respeito ao sistema de competição de discursos (que chamamos de vocabulários de conhecimento) convergente de partículas lexicais (que chamamos de tendências) nesses discursos. Nesse sentido, tais vocabulários podem alternar-se como conhecimento oficial perante algum poder institucional como o Estado sem descaracterizar a cultura ocidental como “notas de rodapé”. O conhecimento oficial é, portanto, as tendências convergidas e vinculadas ao poder institucional do Estado ou da Igreja

ou do Mercado... e que se expressam em vocabulários que podem se alternar entre todos aqueles que possuem em seu conjunto lexical tendências convergidas.

O conhecimento oficial é um conceito pejorativo e figurado (afinal, documento oficial é aquele que possui um carimbo de um oficial do Estado tornando-o legítimo na sua jurisdição) que extraímos, como fonte de inspiração, da noção de “doutrina oficial” de Gilbert Ryle referindo-se a superioridade do conhecimento teórico sobre o conhecimento prático na cultura ocidental, e de “ciência oficial” de Pierre Bourdieu referindo-se a um tipo de conhecimento *doxa*, um monopólio científico, que se impõe sobre um determinado povo e que os antagonistas, a ortodoxia e heterodoxia, admitem como autoevidentes.

Em relação a nossa metodologia, nós lançamos mão sobre a modelação teórica para visualizarmos a produção do conhecimento e verdade na cultura ocidental. Mas também adotamos o behaviorismo epistemológico e os princípios do programa forte da sociologia do conhecimento. Isso implica que não estamos a criar um modelo teórico espelho da Natureza ou que expõe verdadeiramente um acontecimento para contemplarmos – ainda que estamos criando uma história. Nosso propósito não é a contemplação, mas uma redescrição acerca do conhecimento para melhorar as suas práticas.

A metodologia do behaviorismo epistemológico nada tem a ver com John Watson, Burrhus F. Skinner ou Gilbert Ryle. É apenas um termo para um conjunto de ideias pragmatistas que se iniciaram nos trabalhos tardios de William James e John Dewey e veio a se concretizar com o chamado (neo)pragmatismo de Richard Rorty e que pode ser compreendido por: (a) conversação dentro de uma comunidade de falantes e entre comunidades de falantes que entram em acordos e (b) práticas sociais. E essa nossa própria tese deve ser vista como nosso modelo observa todo o conhecimento. Afinal, como bem apreenderemos no princípio da reflexividade do programa forte, se o conhecimento e verdade são produções sociais, nosso próprio modelo teórico não haveria de ser justificado em significados alienígenas à sociedade e cultura dos usuários dos vocabulários de conhecimento. Podemos compreender nossa tese, portanto, como uma redescrição sugerida para as comunidades de conversação.

Note-se que nosso método é o neopragmatismo, e não o pragmatismo. O pragmatismo surge nos EUA, ao final do século XIX, com Charles Sandel Peirce e os primeiros textos de William James. Os pragmáticos dizem que o conhecimento ou o conceito

verdadeiro são aqueles cujas consequências são as mais práticas, e por “prática” significa a ação que mais flui ao seu contorno ou fim num dado contexto. A partir dessa ideia surgem outros conceitos importantes tais como as três categorias de experiência peirceana (primeiridade, secundidade e terceiridade) sem as quais será difícil compreender adequadamente o que é pragmatismo, o Ágape, as crenças como hábitos ou disposições para ação, experimentação, falibilismo etc. O pragmatismo é uma concepção que causa muito desentendimento e há muita ignorância na sua noção mesmo entre os professores universitários. É comum ouvir, por exemplo, que “não devemos ser pragmático” pois “os meios não devem justificar os fins” ou, um pouco pior: “devemos ser pragmáticos” pois “devemos suspender a verdade, para melhorar a prática e tornar efetivo nossa argumentação”.

Rorty rejeita Peirce como um cientificista e avança com as teses ditas “pós-modernas” que já apareciam, segundo o autor, em trabalhos tardios de William James e principalmente os de John Dewey. Surge, então, com Richard Rorty, o chamado neopragmatismo. No entanto, essa redescritção do pragmatismo por Rorty é considerada perturbação pelos pragmáticos e simpatizantes do pragmatismo talvez porque Rorty nunca usa o prefixo “neo”, apenas pragmatismo.

Richard Rorty junto de Paul Feyerabend e Gregory Bateson são os heróis dessa tese e, a nosso ver, todos criaram um neopragmatismo a sua própria moda. Paul Feyerabend, apesar de pouco citado por nós, não é o Feyerabend segundo as fantasias apocalípticas de intelectualistas sobre os “vilões relativistas e céticos” que abriram espaço para o “pós-modernismo” destruir o iluminismo ocidental e ciências, e nem o Feyerabend que cometeu alguns erros que ele mesmo os assumiu como, ora defender o objetivismo, ora relativismo quando ambos os conceitos são maus guias (1996, p. 160). O Feyerabend herói dessa tese é aquele que entendia que os contadores de histórias e fabricantes de princípios universais constantemente faziam as ciências piorar e atrasar o seu progresso. É o autor que conhecia profundamente a teoria da auto-organização e sistema complexos a ponto de tornar-se revisor desse tipo de conteúdo como o livro de Erich Jantsch (1980). É o autor que estava interessado em ciências como uma atividade auto-organizada (2011) e via o conhecimento e sua própria abordagem como pragmático (Feyerabend, 2007, p. 293-4, p. 305-06).

Já Gregory Bateson foi o filho de William Bateson¹ considerado o pai da genética e que é detestado por muitos neodarwinistas. O fato dele ter superado algumas dicotomias que perfazem a oficialidade do conhecimento na cultura ocidental, fez ele ser convidado a se retirar da antropologia e também não conseguiu uma posição de destaque na biologia enfeitada pela ideia anti-darwinista de tornar Lamarck um pária, ignorando que as mentes participam do processo evolutivo. Isto é, há uma unidade entre mente e natureza no processo de evolução, e não que organismos são passivos de forças externas ou comportamentos vindo de lugar nenhum mas refletem ao pensamento economicistas e utilitarista. Em outras palavras, que a evolução dos seres vivos é auto-organizada, e não hetero-organizada como fossem carros numa fábrica ou obras de uma mente racional superior.

Quando nossas falas e críticas dizem respeito aos vocabulários finais “no sentido de que, se se lançar dúvida sobre o valor dessas palavras, o seu utilizador não tem qualquer recurso argumentativo não circular.” (RORTY, 1994, p. 103), nós usamos do ironismo e a redescrição modificando um vocabulário para torná-lo mais apreciado ao nossos leitores. A ironista tentará duvidar e criticar as características dos vocabulários finais (termos como verdade, razoável, Cristo ou Revolução) por meio da crítica literária ou cultural sem fornecer a interpretação correta ou verdadeira, e não por inferência lógica, no sentido de criar um vocabulário privilegiado que espelhe a Natureza ou princípios universais flutuantes presentes

¹ Considerado o Pai da Genética que desenvolveu uma série de ferramentas conceituais até hoje usadas na genética, e o tradutor das ideias de Mendel para o inglês. Considerado por historiadores da ciência como anti-darwinista e anti-selecionista e saltacionista. William Bateson (1861 - 1926) não era exatamente anti-darwinista e nem anti-selecionista e nem ignorava a continuidade das variações das espécies em benefício unicamente do saltacionismo (que século depois foi provada por Gould no modelo evolução por equilíbrio pontuado) como tecem historiadores e neodarwinistas que militam a favor de divulgar e defender a Nova Síntese. Segundo William Bateson, “A Seleção é um fenômeno verdadeiro; mas sua função é selecionar e não criar [...]” (apud MARTINS, 2006, p. 277) como alguns biólogos estavam convencidos quanto a um poder criativo na própria Seleção que suplantaria o poder criativo de Deus. Para ele, havia uma descontinuidade nas diversidades das espécies e uma continuidade delas com a diversidade de ambiente, mas era difícil saber “até que ponto as diferenças ambientais seriam de algum modo a causa que dirige as diferenças específicas, de acordo com a seleção natural.” (MARTINS, 1999, p. 80). Nesse sentido, por exemplo, não haveria um processo histórico de adaptação a partir das diferenças do ambiente selecionando determinados genes que por acaso existiam nos indivíduos, mas devido aos *spandrels* como é o caso de casco das baratas, casca dos caracóis, e cérebro e muitos tipos de comportamentos. Assim sendo, Bateson conclui, segundo Martins (1999), que “As evidências encontradas no decorrer de 25 capítulos levariam-no a concluir que a descontinuidade das espécies não se originavam no ambiente, ou qualquer fenômenos de adaptação, mas na natureza intrínseca dos organismos” (p. 80). A crítica de que Bateson ou inúmeros outros naturalistas, mesmo concordando com Darwin, não eram darwinistas ou até mesmo “biófobos” ou anti-evolucionistas reflete um pensamento militante da Nova Síntese de 1950. Nesse sentido, podemos concordar com Martins (1999), “Trata-se de uma guerra entre darwinistas. Poder-se-ia considerar Bateson como sendo anti-darwinista só se admitíssemos o darwinismo como sendo um paradigma. Entretanto, ao adotar esse enfoque seria muito difícil apontar um darwinista sequer” (p. 85). De fato, há mais pluralidade no teoria biológica da evolução e biologia do que os neodarwinistas gostariam de assumir.

no mundo à espera de serem descobertos. Exceto, é claro, como um meio para mostrar que a pessoa está equivocada no seu próprio vocabulário e suas próprias regras lógicas.

A rescrição é um ponto frágil e de muita rejeição, mas é consequência da ideia de um conhecimento e verdade sem fundamentos alienígenas. Ela implica numa rejeição do que historiadores, antropólogos, filósofos e outros intelectualistas civilizatórios fazem desde sempre (cada um a sua moda) e que podemos sintetizar na seguinte pergunta: É possível compreender o mesmo vocabulário ou teoria tal como uma determinada pessoa pensou ou imaginou, numa época diferente, numa língua diferente, numa cultura diferente? Para eles, isso seria possível fazendo uma análise lógica e semântica do texto, outros acreditam que isso é insuficiente, eles, então, fazem uma análise do contexto social do autor e da obra, revelando os motivos reais do texto e entendendo-o pelo o que não está nele. Outros como Umberto Eco acreditam que, apesar de não ser possível descobrir a interpretação verdadeira, mas podemos indicar a interpretação incorreta.

Para nós neopragmatistas que rejeitamos o dualismo interpretação-uso e o modelo esquema-conteúdo, os vocabulários são incomensuráveis (não é possível medi-los ou compará-los de modo a eleger o vocabulário verdadeiro ou original) e intraduzíveis (de teoria para outra, de língua para outra, de cultura para outra, de mente para outra).

Para nós neopragmatistas, é improvável que o que pensamos ser as ideias de Platão seja parecido com o que Platão tinha em sua mente quando escreveu seus textos, pois nossas interpretações estão sempre relacionadas ou contextualizadas aos usos e não a algo intrínseco, fixo e universal. A linguagem não parece ser esse mecanismo passivo que apenas expressa o que se passa em nossas almas. Nesse sentido, nem mesmo as ideias que, por exemplo, Platão tinha antes de escrevê-las eram as mesmas, pois quando nós as escrevemos, nós as revemos, as restringimos (de valores e emoções) e as esquematizamos segundo nossas regras lógicas de linguagem.

Ainda sobre a metodologia, uma vez que a sociologia do conhecimento mantém-se como uma ciência, usamos os quatro princípios que a história da sociologia do conhecimento nos trouxe quando enfrentou seus principais problemas para tornar-se uma ciência e que David Bloor sintetizou em seu programa forte no seguinte: a imparcialidade (a verdade e o falso devem ter ambos explicações), a causalidade (tais explicações devem ser causais, não teleológica), a simetria (tais explicações devem ser ambas sociais), a reflexividade (as

explicações da sociologia do conhecimento devem ser aplicadas na própria sociologia do conhecimento).

Para chegarmos ao sucesso de nossa tese. No primeiro capítulo, investigamos “A alegoria da caverna” e “Os diálogos de Teeteto” de Platão a fim de interpretar a afirmação de Whitehead e suas implicações. Compreendemos a dicotomia aparência *versus* realidade no que nos mostra como o conhecimento está atrelado à visualização ou percepção visual, e não a “agência” (ou seja, um organismo que age sobre o objeto que se deseja conhecer), apesar de ambos (percepção e ação) serem rejeitados por Platão já que estão atrelados à ilusão ou ignorância. Na seção seguinte, compreendemos a noção de conhecimento no Teeteto: conhecimento como crença verdadeira justificada. Esses dois textos são necessários para compreendermos pelo menos as principais ideias e dicotomias platonistas, sem prejuízo de tantas outras em tantos outros textos do gênio que foi Platão.

Uma vez compreendidas essas ideias gerais e dicotomias que, de algum modo, estariam relacionadas ao conhecimento oficial, buscamos visualizar como ele se produz socialmente.

No segundo capítulo, propomos uma tese que nos possa ajudar a compreender aquela afirmação de Whitehead considerando suas implicações.

Em analogia com o que acontece no mercado empresarial e de bens de consumo, argumentamos que, com todos os vocabulários de conhecimento assediando as mesmas pessoas, algumas de suas particularidades tornam-se comum na medida em que uma determinada particularidade, isto é, as tendências desse vocabulário, é menos ou mais disponíveis à negociação ou apreciada que outra. Cada movimento dos vocabulários, portanto, caso já não tenham determinada tendência em seu conjunto textual, incorpora tal tendência. Ocorre, então, o processo de convergência de tendências na competição de vocabulários.

Nós justificamos histórica e empiricamente a competição como uma tendência pré-discursiva presente em outros seres vivos que disputam energia ou informação. Contudo, a sociedade ocidental discursou acerca dessa tendência de modo que se tornou outra coisa discursiva, conforme alguns críticos, apesar de manter o mesmo nome. A tendência discursiva da competição existe desde pelo menos os pré-socráticos e, apesar de já existir uma certa convergência, o conhecimento oficial veio a existir de modo tão proeminente e profundo na vida das pessoas a partir do vínculo Igreja-Estado e, depois, Ciência-Estado, os quais

pressionaram a sociedade a adotar um vocabulário oficial que fundamentaria todos os atos públicos.

O conjunto de tendências persistentes e compartilhadas (por convergência), e relacionadas a algum poder institucional vigente, é o que chamamos de o conhecimento oficial, o qual se apresenta, não de modo singular e fragmentado como são as tendências, mas sim sistematizado nos vocabulários repletos de fios condutores, enredos e tendências secundárias, isto é, não-convergidadas. Estas tendências secundárias não somam valor, demanda relevante para os seus consumidores (e, por isso, a sua permanência ou extinção é irrelevante). Os vocabulários são dispensáveis para caracterizar o conhecimento oficial apesar de ele se expressar sempre em algum vocabulário.

Nesse sentido, dizer que a cultura ocidental não passa de notas de rodapé aos textos de Platão não seria menos verdadeiro caso fosse notas de rodapé aos de Aristóteles, ou mesmo um vocabulário contemporâneo apesar do anacronismo.

As tendências são categorizadas em discursivas e pré-discursivas. As discursivas são classificadas em binárias, regras gerais de raciocínio ou prática, relações conceituais etc. E as pré-discursivas são qualquer ato, acontecimento ou interações, emoções, sentimentos e sensações que são inefáveis, as quais não são disponíveis ao conhecimento proposicional. Contrariando isso, elas se tornam discursivas.

Nós argumentamos que esses dois tipos de tendências podem ser concebidas a partir das noções de símbolos e significados na antropologia da religião em Clifford Geertz, segundo quem os símbolos servem de vínculo aos significados, isto é, formam orientações e inspirações para a ação social humana e a construção de cosmologias.

Nós argumentamos também que as tendências pré-discursivas podem ser concebidas pela hipótese de Antonio Damásio acerca do objetivo automático da regulação homeostática da vida. Nesse sentido, investigamos a tendência de considerar os animais não-humanos pertencentes à comunidade moral (os quais devemos ou não matar, por exemplo). E como as professoras de genética Mayana Zatz, Regina Markus e uma editora de um informe da indústria de suinocultura e mesmo Kant tentaram, em partes, com êxito, sabotar a regulação automática da vida, a qual se acredita não ser disponível ou negociável pela sociedade.

Compreendemos a impossibilidade de se discursar as tendências pré-discursivas por meio de Adam Smith. Smith compreendeu, segundo nosso ponto de vista, que o

conhecimento constitui-se em vocabulários e tendências, e tentou discursar sobre as tendências pré-discursivas (como os sentimentos morais), as quais serviriam como base para o seu vocabulário *A riqueza das nações*. E, assim, o seu vocabulário poderia operar, independentemente da época e local, na expectativa que ele o criou. Argumentamos que o autor não teve êxito porque tais tendências não são discursáveis. Uma vez discursadas, tornam-se outra coisa. E os meios pelos quais podemos, nos parece, fazer com que as pessoas alcancem as tendências como sentimentos morais são por meio de novelas e histórias – pela educação sentimental de que fala Richard Rorty. Por isso, no que Adam Smith falhou, Ayn Rand acertou, quando ela usou de suas novelas para transformar o sentimento social, relacionado à teoria liberal. Não uma transformação altruísta como desejava Smith, mas sim egoísta. Com esse exame, queremos mostrar como as tendências pré-discursivas não são discursáveis, e como as tendências podem operar um vocabulário de modo diverso do esperado no nicho tendência-vocabulário em que se constituiu. Esse sistema tendência-vocabulário caracteriza, em grande parte e de modo ainda mais aprofundo, a incomensurabilidade e a intraduzibilidade dos vocabulários.

Nesse sentido, compreendemos melhor Agostinho que pensou que o Deus de Platão era o mesmo Deus cristão. Agostinho compreendeu que o vocabulário é um aspecto, em certo sentido, irrelevante para fundamentar a diferença, pois, foram as tendências (que ele apreendeu em Platão) que o levaram ao Deus cristão. Já que o vocabulário platonista e o cristão são claramente diversos. Por outro lado, existem dois vocabulários cristãos iguais (do Padre Vieira e dos nativos evangelizados), mas que não há um reconhecimento entre seus usuários, pois as tendências são outras.

Ainda nesse segundo capítulo, argumentamos que os vocabulários são enredos e não se distinguem em nada de qualquer literatura, inclusive das ficções científicas. Os vocabulários de uma pessoa são – tal como em Rorty (1994, p. 103): “um conjunto de palavras que [os seres humanos] empregam para justificar as suas ações, as suas crenças e as suas vidas.”

Os vocabulários são invólucros das tendências. Nós buscamos em Viveiros de Castro fundamentos históricos e empíricos para a noção tendência-vocabulários, também encontramos nele (na sua abordagem acerca do conhecimento ameríndio) um exemplo de construção de vocabulários a partir das tendências.

Nós examinamos a afirmação curiosa de Padre Vieira de que os ameríndios “ainda depois de crer, são incrédulos.” (apud VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 215). Argumentamos que os ameríndios possuíam tendências completamente diferentes daquelas que os cristãos nativos possuíam e, com isso, o vocabulário operou de modo completamente inesperado. E examinamos a abordagem multinaturalista e perspectivista que o autor construiu a partir das tendências que encontrou em seus estudos e na etnologia. Argumentamos que não é possível haver um conhecimento oficial nos ameríndios em questão porque o conhecimento deles não era linguístico, mas corporal e também porque não havia um poder tal como o Estatal.

Em busca da relação vocabulários, pessoas, realidade e organização social, argumentamos, por meio de Richard Rorty, que os vocabulários não têm uma relação mais representacional que focinho de um tamanduá, pois tudo o que há é uma relação causal com o universo, e não uma representação como se o sujeito pudesse deixar o seu corpo e observar o mundo e representá-lo como um pintor. Os vocabulários devem ser concebidos como uma ferramenta com propósitos pessoais e funções sociais.

Assim como numa caixa de ferramentas, cada ferramenta possui um propósito dado pelo uso que as pessoas fazem dela. Nesse sentido, as pessoas são vocabulários corporificados. Elas não têm um vocabulário, elas são vocabulários. Os vocabulários constituem-se o seu “eu”, sua identidade. Os vocabulários, numa outra escala de observação, também possuem uma função que buscamos compreendê-la na antropologia estrutural-funcionalista. A partir dos argumentos de Henry Atlan de que as explicações dizem respeito ao modo ético que lidamos com o mundo, e procuramos compreender que a condição necessária de existência dos vocabulários é a ética, isto é, organização social de indivíduos em grupos e grupos de grupos pelo modo como eles explicam, compreendem e descrevem o mundo.

O conhecimento oficial também tem uma função ética. Argumentamos por meio de Clifford Geertz que as tendências discursivas são interpretações, em termos informacionais e semânticos, especialmente dos seus nativos, e formam os ingredientes da organização, os rumos bio-socioantropológicos das sociedades ocidentais como um todo integrado que se altera com as sociedades não-ocidentais.

Buscamos na cartografia do conhecimento melhor compreender a relação vocabulário / realidade. Como argumentamos anteriormente, os vocabulários devem ser vistos como ferramentas e, como tais, possuem propósitos. Quando pensamos a linguagem como imanente

te, uma parte do corpo humano, chegamos à conclusão de que as pessoas são “vocabulários corporificados”, como bem entende Rorty. As pessoas não têm vocabulários, elas são vocabulários.

Nesse sentido, o papel da ironista se torna importante. Segundo Rorty, o que o filósofo racional é em relação às teorias, a ironista é em relação aos vocabulários. Ela não se interessa pela refutação lógica de modo a buscar uma verdade alienígena que esteja acima dos interesses humanos ou que compare as teorias com um retrato original. A ironista fará a crítica por meio da crítica literária ou cultural, tornando o vocabulário apreciado o suficiente para ser adotado pelas pessoas. Isto é, a ironista tentará persuadir o outro pela redescrição não-humilhante que Rorty chama de solidariedade e também pelo contato de pessoas de culturas e hábitos diferentes.

Se com a concepção de vocabulário corporificado nós superamos a separação pessoa e vocabulário, ou indivíduo e estrutura. Então a partir da geografia do conhecimento, tentamos superar a separação entre pessoa e realidade concebendo os vocabulários, não como espelhos da natureza como desejam os filósofos nem espelhos da sociedade como deseja sociólogos, mas sim sem espelhos. Mapea-se não a realidade, mas nossos conjuntos de palavras.

Na acadêmica e sociedade, a noção de mapas segue a noção tradicional de representação. A cartografia do conhecimento inicia-se, de modo crítico, com pelo menos duas crenças: a de que mapas se distinguem de territórios e que não podemos ter acesso direto ao território. Mapas e território seriam duas coisas tão diferentes quanto cardápio e hambúrguer. É uma crítica bem-vinda exceto para quem, como nós, pensa que os mapas não existem em função da representação do território. Posteriormente, a própria distinção mapa – território, em sentido de modelo – realidade, e a ideia de “acessar a realidade por meio de” tornariam-se ininteligíveis, apesar de nos causar muitos danos socioambientais como bem nos mostra Jorge Luis Borges.

Compreendemos melhor a “nova cartografia” a partir de dois autores. Richard Rorty quem foi um dos autores que serviram de base para a “nova cartografia” e Gregory Bateson quem cria uma cartografia baseada em informação ecológica. Nós conciliamos ambos autores para visão mais adequada e completa de vocabulários como mapeamento de mensagens da comunidade de conversação e práticas sociais e também de informações ecológicas.

Podemos compreender a antropologia ecológica de Bateson por meio da noção de “informação ecológica”. A informação ecológica (que muito se parece com a noção de *affordances* da psicologia ecológica de Gibson), que dispõe a ação dos organismos no ambiente, é fruto da relação unívoca da mente e ambiente. Ela é gerada pelas relações e diferenças entre organismos e organismos, organismo e território, e a linguagem é um dos meios de gerar informação. Nesse sentido, o mundo dos organismos vivos não são um mundo de dualismos entre ser vivo e ambiente de modo que os primeiros representam o segundo, o mundo dos organismos vivos é um mundo de mapa de mensagens de relações e diferenças, isto é informações ecológicas. Essas informações são ingredientes da organização, que são percebidas e não representadas, em inúmeras escalas desde a celular ou a morfológica até a biosfera.

Segundo Simon Blackburn, explicando a vasta rede de relações de Rorty, por meio do conceito de mapas, tudo pode ser mapeado – árvores, rios, colheitas, topografia, população – de formas diferentes com propósitos diferentes. Podemos escolher qualquer coisa que nos seja útil para marcar num mapa, excluir, reafirmar e até inventar.

O território nada dita ou orienta o mapeamento, contudo, o mapa pode ser corrigido, aprovado ou reprovado numa comunidade de conversação e práticas sociais. O mapa, portanto, pode mostrar que há uma Igreja numa rua tal, e ela pode estar ou não a quem for lá à procura da Igreja. E, obviamente, se um número de falantes não encontrar Igreja lá, os falantes podem reprovar o mapa como fora de suas convenções e propósitos.

A partir do ponto de vista da geografia do conhecimento, podemos nos esquivar das dicotomias extremamente enraizadas na linguagem e no imaginário social ocidental. Podemos, então, superar, ou pelo menos nos afastar, dos problemas clássicos da filosofia e “de cabeça erguida” como bem anota Blackburn, pois não precisamos aceitar rótulos, tais como o relativista², segundo o qual a representação reflete, não à realidade, mas tão somente a sociedade ou o ser humano; e, tais como o cético, segundo o qual a representação nada diz sobre a natureza da realidade; e tantos outros rótulos que epistemólogos, racionalistas e realistas... da filosofia e da ciência inventam contra seus “vilões”.

² De fato, Rorty (1994c) claramente o rejeita em *Encontrar e Fabricar*, pois tal termo pressupõe dicotomias e modelos que não fazem sentido para ele. É melhor deixar tais conceitos para os “mocinhos”, racionalistas, realistas metafísicos e cientificistas que os inventaram.

Pensarmos desse modo, de fato, naturalista, isto é, se incluindo nessa própria visão de mundo, em vez de “se afastar dele” para visualizá-lo e representá-lo, é pensarmos por meio da nova cartografia do conhecimento, superando, assim, as abordagens representacionistas, mas mantendo o justificacionismo dos vocabulários de conhecimento. No ponto de vista da cartografia do conhecimento, discutiremos os seguintes temas: (a) que a linguagem parece exercer um poder repressivo sobre nós propiciado pela sua imagem ocidental, e (b) que não precisamos da imagem tradicional da linguagem para comunicarmos e para o entendimento, e (c) sobre a armação lógica da linguagem ser uma condição imposta ao ser humano.

Por fim, no terceiro e último capítulo, contextualizamos nosso modelo teórico na história da sociologia do conhecimento e o problematizamos na comparação com o programa forte da sociologia do conhecimento de David Bloor. Faremos uso da classificação da sociologia do conhecimento, por Peter Burke, e em dois momentos históricos: primeira e segunda geração.

Podemos situar a origem da sociologia do conhecimento como uma ciência moderna a partir do fim do século XIX e início do século XX em pelo menos três países: Alemanha, com Karl Marx e Max Weber; França, com Émile Durkheim; e EUA, com Thorstein Veblen, Charles Peirce e John Dewey. Nesse sentido, haveria pelo menos três abordagens: a abordagem economista do conhecimento; a abordagem religiosa-funcionalista do conhecimento, a abordagem pragmatista do conhecimento. Essa primeira geração está interessada principalmente em contextualizar os meios ou os substratos sociais sobre os quais o conhecimento situa-se, considerando fatores econômicos e geográficos.

A segunda geração (de 1930 a 1960) da sociologia do conhecimento está interessada, além do contexto, na própria fabricação social do conhecimento. O indivíduo e análise semântica/discursiva tornam-se mais importantes que concepções analíticas de estruturas ou sistemas behaviorísticas. Os principais autores dessa nova geração são Karl Mannheim, Max Scheler e Robert Merton. Eles foram os principais responsáveis para que a sociologia do conhecimento se revigorasse como uma linha de pesquisa promissora ainda que apenas por um breve momento. Outros autores surgiram nessa inspiração, tais como Peter Berger e Thomas Luckmann, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Claude Lévi-Strauss e Michael Foucault apesar de esses dois últimos não apresentarem seus trabalhos como sociologia do conhecimento.

Diferente de Burke, David Bloor classifica os momentos históricos da sociologia do conhecimento a partir da sua proposta de um programa forte da sociologia da ciência. O programa forte tem a finalidade de “investigar e explicar o conteúdo e a natureza do conhecimento científico” (BLOOR, 2009, p. 15), inclusive a matemática. Tal tentativa é tratada com ceticismo pela grande maioria dos próprios sociólogos, isso leva o autor a classificar como o programa fraco da sociologia do conhecimento científico toda a sociologia que possui uma assimetria na sua estrutura geral da explicação que ele diagnosticou no pensamento desses sociólogos.

Para Bloor, existem dois tipos de assimetria:

a) A explicação teleológica faz parte do modelo mais extremado de assimetria, pois ela diz que a causalidade está associada ao erro e à limitação. Nesse sentido, a ciência (qualquer uma) apenas poderia explicar os erros e a falsidade. A verdade não teria explicação.

b) A explicação assimétrica menos radical é a explicação causal empirista que declara fé no poder de nossas capacidades sensoriais de modo que somente o psicólogo poderia explicar a verdade (por evidências) e as outras ciências, tais como a biologia, sociologia, geografia, poderiam explicar o erro e o falso apenas quando os psicólogos não conseguirem. O conhecimento não seria uma questão social, portanto (ou pelo menos não seria necessário causas sociais para explicá-lo).

O programa forte requer um modelo simétrico na estrutura geral da explicação. E esse é um dos quatro princípios para o seu programa forte que anteriormente citamos: a imparcialidade, a causalidade, a simetria, e a reflexividade.

A hipótese do programa forte da sociologia do conhecimento é que todo o conhecimento, atrás de sua aparência, espelha a organização de sua comunidade, cultura ou nichos, em que ele se encontra, e não a realidade. Nesse sentido, nós argumentamos que o programa forte não se esquivava dos problemas daquilo que alguns autores chamam de modelo de distinção esquema-conteúdo e do representacionismo e do dualismo sujeito-objeto que dele se derivam.

O objeto de investigação de Bloor é delineado, e parece ser unânime na sociologia do conhecimento, como tudo aquilo que as pessoas acreditam ser conhecimento. Nós também usufruímos desse conceito. Contudo, nós pensamos que esse conceito, em especial quando ele implica na ciência, pode levar adiante noções que mais atrapalham uma investigação socioló-

gica acerca do conhecimento. Ele pode nos levar a endossar o “monstro ciência” de que fala Feyerabend. Além de ignorar a diversidade de métodos e teorias e conclusões nas ciências, o conceito “monstro ciência” é composto de dois objetos independentes de pesquisa. Um conceito que chamamos de vocabulários de conhecimento e que Feyerabend chamou de ideologia, exclusivamente humano, meramente contemplativo. Podemos chamar o outro objeto de pesquisa de atos de conhecimento ou conhecimento prático e genuíno e, no máximo, possuem regras práticas com consequências materiais que podem estar incorporadas nos vocabulários de conhecimento. A diferença pode ser mais bem compreendida pela noção de ciência como aquilo que ela nos pode contar ou visualizar, e a ciência como aquilo que ela pode nos dar materialmente. Cada objeto tem propósitos ou funções muito diferentes, mas se confundem pela noção amplamente aceita de “monstro ciência”.

Requerem-se, assim, modelos diferentes para pensar o conhecimento enquanto contemplação, e o conhecimento enquanto prática. Qualquer conto sobre o conhecimento prático será também um mero vocabulário. Como podemos ter, nesse sentido, um conhecimento do conhecimento que seja prático, e não contemplativo?

Em Bloor há somente um único modelo pressupondo que a prática deriva-se do vocabulário representativo. O objeto da investigação de Bloor é ciência enquanto ideologia como única voz da prática – “um monstro”. Apesar de não estar claro como o aspecto prático do monstro ciência pode também espelhar a sociedade mais do que os afazeres estruturados das abelhas espelham a sociedade e vez de constituírem a sociedade. E nisso também encontra-se a crítica de Bruno Latour contra a sociologia como incapaz de explicar o conhecimento apontando o dualismo sujeito-objeto, natureza *versus* cultura e o representacionismo como origem do problema. Apesar de que a filosofia da ciência de Latour não parece ser um meio alternativo ao programa forte. Afinal, contra o “monstro ciência” da sociologia do conhecimento, argumentamos que Latour criou (ou descreveu tal criação social moderna) um “supermonstro ciência”, pois ideologia e prática não são duas coisas distintas e confundidas no conceito de ciências, mas estão fundidas na visão de Latour sobre as ciências.

David Bloor não abre mão do representacionismo do conhecimento, mas descarta o justificacionismo. Nosso modelo, no entanto, esquiva-se do representacionismo, mas aceitamos o justificacionismo nos mapas da nova cartografia do conhecimento.

Capítulo 1 – O OCIDENTE COMO “NOTAS DE RODAPÉ A PLATÃO”

“A caracterização geral mais segura da tradição filosófica europeia é que ela consiste de uma série de notas de rodapé a Platão.” (WHITEHEAD, 1978, p. 39, tradução nossa)³. Segundo Whitehead, toda tradição filosófica ocidental não passa de notas de rodapé aos diálogos e dicotomias de Platão⁴. Mais adiante, no seu livro “Process and reality” (1978), Whitehead argumenta que não se trata apenas de esquemas para resolver alguns dos problemas e inconsistências da filosofia platonista mas também de como ela moldou o imaginário social do ocidente em seus aspectos mais fundamentais.

Tal processo foi tão intenso na cultura ocidental que nada é considerado conhecimento se ele não obedecer às dicotomias platonistas (RORTY, 1994c, p. 119). Mesmo quando a cultura ocidental adotou perspectivas opostas as de Platão, ela o fez a partir do próprio ponto de vista de Platão, como veremos no Teeteto. Algumas dessas dicotomias, relações ou ideias gerais, são conhecimento *versus* opinião, e conhecimento como opinião verdadeira justificada, o modelo de distinção esquema-conteúdo e todas as teses que se derivam dele, e também a concepção de filósofo ou conhecedor. O filósofo contemplador de verdade ou o cientista contador de história imaginárias que somente um Deus poderia saber representariam linguisticamente a realidade por conceitos e regras lógica-matemáticas. A natureza teria privilegiados para contar suas revelações e o cientista seria um exemplo deles. A verdade, nesse sentido, seria algo alienígena à humanidade, pois bastaria a crença ser racional, objetiva e lógica que a verdade se encontraria magicamente (afinal, esse percurso não pode ser nem causal e nem imposto ou condicionado às determinações) ao fim.

O produtor de conhecimento seria, de algum modo, misterioso talvez relacionado com a noção mágica de linguagem, imparcial e neutro, isto é, detentor do valor e da verdade

³ No original “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato”.

⁴ Parecido com essa sentença disse Heidegger: “Toda a metafísica, incluindo seu opositor, positivismo, fala a linguagem da Platão” (apud RORTY, 1991, p 56). Isso quer dizer que desde Platão nos perguntamos: “como devemos, e o universo, ser, se vamos conseguir o tipo de certeza, clareza e evidencia que Platão nos disse que tínhamos de ter? Cada fase da história da metafísica - e em particular a virada cartesiana para para a subjectividade, de objectos de interrogação externos para internos - tem sido uma tentativa de redescrever as coisas de maneira a que esta certeza possa tomar-se possível.” (RORTY, 1991, p. 56-7)

independentes da subjetividade humana. A sociedade ou história, portanto, se moveriam por meio da verdade e da razão. Essa imagem sempre esteve, e ainda está presente na mentalidade de muitos profissionais e sacerdócios, está presente na Filosofia, nas Ciências, na Teleologia e religiões, na Política e partidos, na História, no Direito e nos tribunais, na Medicina... É a prática de que o Juiz, por exemplo, está acima do bem e do mal, fora da sociedade e da cultura e das estruturas biológicas e, portanto, sua pronúncia é correta, verdadeira e justa e os adversários, contrários, estão ao lado oposto dos atos e discursos do Juiz. Ou seja, é a ideologia da defesa social superada na academia mas ainda viva no imaginário social que resguarda os operadores da justiça um fundamento super-humano para legitimar um determinado nicho social sobre outros. Essa concepção transcendental se opõe, portanto, a ideia de que os juízes põem fim ao conflito entre as partes no mesmo sentido que as crianças podem resolver um conflito de interesse com jogo de dados de modo que a parte perdedora aceitará seu destino. Essa comparação não é perfeita, contudo, pois o jogo de dados não absorve os preconceitos e necessidades sociais em seus resultados como os tribunais. O jogo de dados não se importa se o réu é negro ou homossexual e nem decide os grupos que serão ou não condenados, já que alguns grupos sequer há fiscalização para seus atos tipificados num crime anteriormente previsto.

Nesse sentido, a cultura ocidental assume as dicotomias e conceitos platonistas como uma verdade pré-estabelecida de modo a orientar a visão de mundo e pensamento dos indivíduos. Isto é, se podemos fazer uso de uma metáfora, o platonismo na cultura ocidental funciona como uma língua de um nativo que aprendeu uma única língua.

Por cultura ocidental ou Ocidente queremos dizer, diferente de ocidente como fronteiras geográficas, a filosofia europeia somada a norte americana que formam o que podemos chamar de imaginário social ocidental, uma parte expressiva da cultura ocidental.

Antes de usarmos qualquer conceito e anteciparmos nossos argumentos e afirmações pertinentes ao nosso modelo, devemos compreender exatamente o que se entende por Platão (ou platonismo para referir-se ao endosso de pelo menos uma de suas teses, ideias gerais ou dicotomias) para interpretarmos a ideia de cultura ocidental como “notas de rodapé a Platão” para os propósitos desse trabalho.

1.1. A alegoria da caverna

No livro VII da obra *A República* (1965) popularizado como O mito da caverna, Platão introduz a dicotomia sobre a realidade que mais caracteriza sua abordagem: aparência *versus* verdade. Na voz de Sócrates, Platão nos introduz a uma alegoria, uma espécie de experimento mental, sobre alguns homens amarrados no interior de uma caverna:

... desde a infância, com as pernas e o pescoço acorrentados, de sorte que não podem mexer-se nem ver alhures exceto diante dêles, pois a corrente os impede de virar a cabeça; a luz lhes vem de um fogo aceso, sôbre uma eminência, ao longe atrás dêles; entre o fogo e os prisioneiros passa um caminho elevado; imagina que, ao longo dêste caminho, ergue-se um pequeno muro, semelhante aos tabiques que os exibidores de fantoches erigem à frente dêles e por cima dos quais exibem as suas maravilhas (Rep., VII, 514, a).

Sócrates nos convida a imaginar que percorrendo esse caminho existiriam homens, alguns falando e outros não, carregando todo o tipo de objetos fabricados, estatuas de homens, animais etc. Segundo Sócrates, tais prisioneiros são semelhantes a nós, pois “em tal situação jamais hajam visto algo de si próprios e de seus vizinhos, afora as sombras projetadas pelo fogo sôbre a parede da caverna que está à sua frente...” (Rep., VII, 515, a). Os exibidores de fantoches seriam democratas, artistas e todo um conjunto de pessoas não-racionalistas⁵.

Segundo Platão, nascemos e nos habituamos com o que percebemos ou com o que nos disseram sem saber, isto é, baseados apenas nas sombras que não são apenas imitações, mas ilusórias. Seria um sofrimento para um prisioneiro, podendo se libertar, levantar-se e virar a cabeça e ver o que estava por de trás das imagens refletidas na parede.

Platão recorre a um argumento muito comum em textos religiosos da “negação da carne” como a Bíblia. Platão relaciona a busca pela verdade à negação do prazer, devendo partir da vontade própria o sofrimento de se libertar. Caso contrário, o prisioneiro que nunca viu o sol, se fosse forçado, poderia ficar cego nos primeiros instantes e voltar ao seu estado de conforto. O prisioneiro precisaria se habituar, por sua própria vontade, até alcançar a verdade captada pelo intelecto. A busca pela verdade é uma luta contra si mesmo enquanto corpo e contra o mundo sensível.

Sócrates argumenta que aquele que voltasse à caverna, e deveria voltar para educar aos outros da verdade, seria fortemente repreendido. Os outros diriam que ele mesmo se per-

⁵ Essa metáfora para um grego soava radical já que o mundo dos mortos (Hades) era caracterizado pelo subterrâneo e o teatro era um poderoso instrumento principalmente do povo contra as elites.

deu na escuridão ao subir para fora da caverna, sendo até mesmo morto por isso. Essa tentativa de iluminar os que permaneceram cativos na escuridão é o que podemos chamar de dialética em Platão, isto é, um meio de fazer filosofia, de saber baseado num diálogo socrático (de perguntas e respostas) e que tem a finalidade de uma pessoa despertar o conhecimento na memória de uma outra.

A dicotomia aparência *versus* verdade ou essência é o que permeia toda a filosofia de Platão e permanece central em todo o imaginário social da cultura ocidental até os dias atuais ou pelo menos uma versão atualizada dela. Nessa versão atualizada, o conhecedor deve lutar contra os corpos até que entreguem ou desocultem sua verdade.

1.2. Definição tripartida do conhecimento

No texto do Teeteto, Platão (1973, 2001) vai expor a sua Teoria do Conhecimento. O problema do Teeteto consiste em qual a natureza do conhecimento (no ponto de vista empirista) e como conceituá-lo sem os vícios epistemológicos como o relativismo subjetivista e a má circularidade, isto é, sem que o conhecimento esteja superado pela mudança do conhecível, sem que varia de indivíduo para indivíduo e sem que o conhecimento pressuponha conhecimento.

Apesar das tentativas do protagonista do diálogo, não se concebe no Teeteto uma resposta satisfatória ao problema proposto, sendo o texto terminado em aporia.

Sócrates confere ao conhecimento empirista uma certa relevância para fins de retórica, ensejando mostrar que o empirismo não sobrevive nem a sua versão mais sofisticada e racional. No entanto, firma-se nesse pensamento uma das principais dicotomias que moldaria todo o imaginário social do ocidente: episteme como opinião *versus* conhecimento que deve ser necessariamente verdadeiro.

O texto do Teeteto pode ser separado em três partes que dizem respeito a três tentativas de conceituar o conhecimento e seus problemas.

Na primeira, trata-se da tentativa de definir o conhecimento pelo matemático⁶ Teeteto, pois o conhecimento não seria nada mais que sinônimo de percepção e sensações (Teeteto, 151, e). Contudo, Sócrates relaciona essa definição ao Protágoras argumentando que “Segundo a natureza, teremos de dizer que as coisas devêm, formam-se, destroem-se ou se alteram. Expõe-se a ser facilmente refutado quem quer que, no seu modo de expressar-se, assevere a estabilidade seja do que for.” (Teeteto, 157, h). Portanto, sensações não podem ser conhecimento, pois elas são relativas ao particular, pertencente a cada indivíduo, e também porque movem ora sendo, ora não sendo. Importante notar que o conhecimento como sinônimo de percepção ou sensações não está errado apenas porque está relacionado ao ilusório, como já impõe as teses de Platão, mas porque tal abordagem não sobrevive a um escrutínio.

A segunda tentativa de Teeteto é conceituar o conhecimento como crença verdadeira ou, seu sinônimo, opinião verdadeira (Teeteto, 187, b). Na República, para Sócrates, “[...]são miseráveis as opiniões que não se baseiam na ciência [conhecimento]” (Rep., VI, 506, c 4-5), mas a recíproca não é verdadeira. Todo o conhecimento possui opiniões verdadeiras, mas nem toda opinião verdadeira é baseada em conhecimento. Nesse mesmo sentido, Sócrates, no Teeteto, rechaça o conceito de conhecimento como opinião verdadeira. Advogados, argumenta Sócrates, não demonstram a verdade dos fatos aos que não foram testemunhas ocular, eles apenas persuadem, isto é, levam alguém a admitir uma opinião. E os juízes “julgam por ouvir dizer, após formarem opinião verdadeira; é um juízo sem conhecimento; porém ficaram bem persuadidos, pois sentenciaram com acerto” (Teeteto, 201, c).

Na voz de Sócrates, Platão faz um longo ataque desde o início do texto à tese chamada de Fluxo contínuo por Protágoras, originalmente de Heráclito, quem, segundo Sócrates, é o mais ardoroso defensor de tal tese (Teeteto, 179, d). A tese, acredita Sócrates, está vinculada com a ideia de conhecimento como sensação ou opinião e, por consequência, ao relativismo subjetivista.

Segundo Paul Feyerabend em sua obra *Adeus à Razão* (2010), o relativismo protagórico advém de duas fontes históricas: uma é o relatório segundo o qual Protágoras elabora leis especiais para Túrio, outra é o diálogo de Platão no Teeteto. E é em Teeteto, segundo

⁶ O fato de um matemático estar tentando conceituar o conhecimento e em especial com teses relacionadas ao empirismo e ao fluxo contínuo de Heráclito é polêmico. Parece que Platão separava os matemáticos entre os bons e os ruins, os matemáticos ruins eram aqueles que viam a matemática de forma empírica como parece ser o caso de Teeteto que aprendeu a matemática por desenhos.

Feyerabend, que temos uma das poucas citações diretas de Protágoras, em especial a qual deu sua principal identificação filosófica:

O homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem (Teeteto, 152, a).

Segundo Feyerabend, essa afirmação pode ser interpretada de duas maneiras.

Uma que considera as consequências bem definidas e sem ambiguidades, e outra como uma regra prática esboçando uma regra geral sem dar uma descrição precisa, isto é, “sem sua aplicação essa regra não acarreta nenhuma consequência” (2010, p. 57).

Segundo ainda o autor, apesar de parecer o oposto em algumas situações, Platão se inclina para a primeira interpretação que é a favorita dos lógicos que compreendem que o significado deve ser obtido antes da sua aplicação. A partir daí, Platão recorre a uma interpretação do relativismo de Protágoras que se encaixa em suas refutações: “o que aparece para cada pessoa é, realmente, como lhe aparece.” (Teeteto, 170, a), ou seja, qualquer opinião que seja atraente para a pessoa em questão (FEYERABEND, 2010, p. 58). Seguindo essa interpretação, Platão desenvolverá suas três críticas:

Na primeira (Teeteto, 179, a-c), Sócrates argumenta que a maioria das pessoas não confia em sua própria opinião e tende a ter como verdadeira as opiniões dos especialistas. Assim sendo, Protágoras é pego em contradição “... visto aceitar como verdadeira a opinião dos que o contraditam.” (Teeteto, 171, b -c).

Na segunda (Teeteto, 178, a), diz respeito a capacidade de predizer. Segundo Sócrates: “quando um leigo em Medicina pensa que vai ter febre e que nele se irá revelar essa espécie de calor, e o médico, de seu lado, assevera o contrário: de acordo com qual opinião diremos que o futuro decorrerá?” (Teeteto, 178, c), no último caso, que é a correta, se refutaria o argumento de Protágoras – os especialistas são capazes de predizer.

E então, uma terceira crítica (FEYERABEND, 2010, p. 59), diz respeito a necessidade de diferenciar por teoria, o bem do mau, piedoso de um ímpio, justo do injusto, independentemente da opinião de um Estado tem sobre essas questões, e depois estabelecer tais diferenças por lei. Contrariando-se, assim, segundo Protágoras na interpretação de Sócrates, a concepção de que todas as opiniões, dos indivíduos ou dos Estados, se valem.

Segundo Feyerabend (2010, p. 59), quando Platão escreveu seus diálogos, as opiniões dos especialistas tinham deixado de ser populares e eram atacadas pelos leigos ao perce-

ber a sua pouca utilidade na prática e também atacadas pelos próprios especialistas. Feyerabend traz o exemplo do *Ancient Medicine* (um compilado de regras práticas medicinais de causa e efeito que consideravam a complexidade da doença por multifatores como religiosos, sociais, psicológicos, geográficos... muito antigo e de forte influência egípcia e que era, periodicamente, atualizado) cujo autor “tinha ridicularizado a tendência dos teóricos médicos de substituir o senso comum por teorias incompreensíveis e de definir doença e saúde em seus termos...” (2010, p. 59). Assim, afirma-se no compilado:

... [Um médico] deve supostamente desenvolver o bem-estar das pessoas; portanto ele deve ser capaz de declarar seu objetivo nas mesmas palavras familiares que são usadas pelos seus pacientes (ANCIENTE MEDICINE, cap 15 e 20 apud FEYERABEND, 2010, p. 59).

Nesse mesmo sentido, Feyerabend (2010, p. 59-61) argumenta que Platão se equivocou pretensiosamente quanto aos ensinamentos de Protágoras, sendo melhor interpretá-lo da seguinte maneira:

...que as leis, costumes e fatos que estão sendo colocados diante dos cidadãos em última instância dependem de pronunciamentos, crenças e percepções de seres humanos e que questões importantes deveriam, portanto, ser dirigidas às (percepções e pensamentos das) pessoas envolvidas e não a agências abstratas e especialistas distantes (2010, p. 61).

Platão interpretou Protágoras com sua própria visão dogmática de especialistas com seus princípios cujo significado vem antes da sua aplicação prática. Não é o caso, diz Feyerabend, de “descobrir” leis universais da medicina, tendo como medida Deuses ou a Razão, mas sim uma concepção de medicina parecida com uma democracia direta. Se são importantes a saúde e a doença, então as pessoas individuais deveriam “medir” tais conceitos, o que inclui, aprendizagem no ponto de vista de Protágoras de Feyerabend. Alguns consultariam os especialistas favoritos ou curandeiros favoritos, outros seguiriam suas próprias intuições, e também aqueles que leem livros, tentariam resolver seus problemas segundo sua própria capacidade, chegando a sua própria conclusão segundo seus próprios interesses, valores e critérios.

Nesse sentido, Feyerabend aduz que as três críticas de Sócrates ao Protágoras não se aplicam mais. Porque na primeira crítica, “opinião” também pode incluir a confiança nos especialistas; na segunda crítica porque essa nova interpretação não exclui a comunidade que concorda com predições dos especialistas; e na terceira crítica porque “eventos futuros, da maneira como interpretados por gerações futuras, são “medidos” assim como os eventos pre-

sententes, [...] não existindo conhecimento completo e estável das questões sociais e políticas” (2010, p. 62).

Feyerabend termina a discussão, e sua conclusão é a que nos interessa, argumentando que a introdução dos especialistas, na abordagem platonista, não está em virtude de suas competências, obras, maravilhas que poderiam fazer. Pois, sobre os médicos, para usar do exemplo de especialista que o próprio Platão usou, segundo Aristófanes, “O salário deles é baixo e também baixo é o resultado de sua arte” (apud FEYERABEND, 2010, p. 60).

A introdução do especialista por Platão acontece “porque ele [Platão] tinha uma explicação para seu sucesso: especialistas sabem a verdade e estão em contato com a realidade. A verdade e a realidade, e não os especialistas, são as medidas últimas de sucesso e fracasso.” (FEYERABEND, 2010, p. 62). As ideias, leis e procedimentos não são coisas sustentadas por poetas, reis e especialistas, são coisas que dão forma à realidade devenida.

Saber é contemplar uma imagem ou texto correspondente à realidade, ainda que na prática seu conhecimento seja de pouca utilidade ou nenhuma funcionalidade.

Essa contemplação da verdade corroborou para um dualismo muito caro para a cultura ocidental: teoria *versus* prática.

Um jogo de dados, por exemplo, que se atribui valor de verdade ou falso aos números respectivamente pares e ímpares, poderia responder a perguntar “vai chover amanhã?”, e até mesmo confirmar seu resultado no dia seguinte. Porém, esse jogo de dados ou oráculo jamais será um mecanismo de conhecimento uma vez que lhe falta poder de motivar racionalmente seus resultados verdadeiros. Um jogo meramente mecânico jamais poderá ser um conhecimento, este pertencente ao mundo inteligível, da alma. Pelo mesmo motivo, as formigas cortadeiras ou insetos capazes de modificar seu comportamento sob a previsão de chuva, por exemplo, não possuem conhecimento em suas práticas por mais inteligentes e acertadas que sejam.

É nesse sentido que não há diferença “entre cegos que caminham direito por uma estrada e os que atingem pela opinião uma verdade cuja inteligência não possuem [sem saber os motivos racionais pelos quais a opinião é verdadeira]” (Rep., VI, 506, c 5-7). Tanto no jogo de dados quanto no comportamento das formigas faltam o poder de saber.

É nessa questão que se abre um precedente importante nos rumos do imaginário social do ocidente até a contemporaneidade. A tentativa, ainda que fracassada de Teeteto, de con-

ceituar o conhecimento como opinião verdadeira, traz a noção de que há uma relação de dependência entre conhecimento e linguagem.

Conforme Nunes comentando Teeteto e Crátilo: “Analisar o conhecimento é analisar a linguagem; criticá-lo é criticar certa modalidade de linguagem” (2001, p. 25) uma vez que o conhecimento seria uma questão não apenas de percepção, sensação ou experiências, mas de opinião verdadeira. A opinião é o que tecnicamente podemos chamar de atitudes proposicionais, tais como se expressam por pensamentos operado pela linguagem natural, e podem também ser escrito: “Eu creio que vai chover sexta-feira”.

Contudo, apenas na terceira tentativa de Teeteto que essa tal dependência se concretizaria na definição de conhecimento.

Sobre a terceira e última tentativa de Teeteto de conceituar conhecimento como "opinião verdadeira acompanhada de explicação racional" (Teeteto, 201, d), Chisholm (1969) argumenta que, assim como podemos extrair do texto do Teeteto, uma pessoa pode ter uma opinião verdadeira sem saber, mas se ela sabe ser verdadeira, ela também tem uma opinião verdadeira, porém, aceita-se como conhecimento.

Então, o que é isso, pergunta Chisholm, que somado à opinião verdadeira e que gera o conhecimento? (1969, p. 17). Em outras palavras, conhecimento é:

- 1 -) Opinião ou crença somado de
- 2 -) que a premissa um seja verdadeira somado de
- 3 -) algo que torne sabido racionalmente a premissa dois, isto é, sua justificação.

Justificar para a epistemologia é saber, isto é, explicar ou motivar racionalmente. A noção de justificação foi popularizada pela filosofia analítica no século XX baseada nos últimos diálogos no Teeteto, apesar de que conceitos como explicar, motivar racionalmente, saber e justificar se apresentarem como sinônimos.

Essa concepção nos remete, contudo, a uma pergunta: Crença verdadeira justificada em quê? Não se obtém, como desejado por Platão, uma resposta satisfatória ao “problema do Teeteto”, pois todas as tentativas de justificar pressupõem o próprio conhecimento ou o relativismo. O conhecimento no Teeteto seria uma aporia, conforme Sócrates:

Ora, será o cúmulo da simplicidade, estando nós à procura do conhecimento vir alguém dizer-nos que é a opinião certa aliada ao conhecimento, seja da diferença ou do que for. Desse modo, Teeteto, conhecimento não pode ser nem sensação, nem opinião verdadeira, nem a explicação racional acrescentada a essa opinião (Teeteto, 210, a).

A intenção de Platão, por isso na voz de Sócrates, era mostrar que o conhecimento baseado nas teses do fluxo contínuo de origem heracliteana é impossível mesmo nas suas versões mais inteligentes como no empirismo.

Essa concepção tripartida de conhecimento é referência na epistemologia e podemos dizer que a epistemologia nasce em Platão a partir da noção de saber no Teeteto.

A rejeição da teoria dos dois mundos e a teoria das formas ou essencialismo no imaginário social contemporâneo do ocidente foi possível a partir do momento que essa outra tese de Platão, por ele atribuída aos seus adversários empiristas, foi adotada. Toda a história da epistemologia até os dias atuais pode ser reduzida a encontrar a explicação racional da opinião verdadeira, e com isso mostrar que não há adversidade entre conhecimento e opinião verdadeira desde que justificada.

Em suma, o “fracasso” da discussão “se explica, pelo método adotado por Platão para resolver o problema da episteme, a saber, a abordagem maiêutica: o Teeteto não diz o que é o conhecimento e talvez seu principal objetivo é purificar o espírito de certas concepções falsas ou insatisfatórias da episteme.” (LUIS ZENI, 2012. p. 84).

Capítulo 2 – O VOCABULÁRIO DE CONHECIMENTO

Para o desenvolvimento dessa tese, pensamos duas implicações na afirmação de Whitehead segundo a qual a filosofia ou cultura ocidental consiste em notas de rodapé a Platão:

1 -) Whitehead superlativa Platão, ao atribuir-lhe a importância de ser o mentor do imaginário social ocidental, embora a Igreja, instituição que se utilizou (e utiliza-se) de sofisticados métodos persuasivos, tenha sido, séculos mais tarde, a principal aliada do platonismo.

O pensamento de Whitehead reflete a sua cultura que se caracteriza por conferir a um indivíduo, em particular a um racionalista, o poder extraordinário de produzir a história ou as mudanças sociais. Reflete ao pensamento de que um indivíduo age e opina por uma “razão nobre”, isto é, segundo Damásio:

[...] perspectiva da “razão nobre”, que não é outra senão a do senso comum, parte do princípio de que estamos nas melhores condições para decidir e somos o orgulho de Platão, Descartes e Kant quando deixamos a lógica formal conduzir-nos à melhor solução para o problema. Um aspecto importante da concepção racionalista é o de que, para alcançar os melhores resultados, as emoções têm de ficar de fora. O processo racional não deve ser prejudicado pela paixão. Basicamente, na perspectiva da razão nobre, os diferentes cenários são considerados um a um e, para utilizar o jargão corrente da administração empresarial, é efetuada uma análise de custos/benefícios de cada um deles (2004a, p. 203).

Também o indivíduo especializado com argumentos filosóficos será capaz de refutar e ser refutado por outros indivíduos⁷ e, assim, desencadeará sua ação e formará sua crença final. Nesse sentido, é possível conferir a um sujeito o título de dono da ação (RYLE, 2009) que deve pregar uma teoria para si mesmo antes de praticar, e de “dono da história”, dono de si e também controlador da natureza (DEBRUN, 1996). E, ainda, como é corrente na filosofia da ciência, o sujeito desenvolve uma história interna à ciência, como se o desenvolvimento desta

⁷ A versão ingênua dessa tese ocorre com neoliberais que defendem a “livre expressão”, pois para eles apenas devem ter medo de ideologias as pessoas incapazes de “refutar ideologias furadas” como o nazismo ou o conservadorismo trumpista. Improvável, nos parece, que essa onda conservadora que fez eleger presidentes como Trump e Bolsonaro, que invadiu boa parte do mundo ocidental numa mesma época, surgiu porque as pessoas sensatas foram incapazes de refutar ideologias bobas em moda. Enfeitiçados pelo individualismo metodológico e a razão nobre que justificam suas noções de liberdade, de um homem à imagem de Deus, responsável por todos os seus atos e pelo seu destino, ignoram causas externas, sociológicas e biológicas, do comportamento humano. Para eles, o ser humano é um animal isolado cujas relações são contratuais e racionais, e a sociedade como algo que poderia ser explicado com se explica um cardume de peixe ou um nicho ecológico, portanto, não existe como defendia Margareth Thatcher e repetido por demais neoliberais. A sociedade seria apenas um epifenômeno, um efeito, um nome para a soma de vontades individuais, sem nenhuma causa no mundo.

fosse o desenrolar das próprias teorias em busca da verdade. E todos os demais contextos (o social, o cultural, o econômico e o biopsicológico) fossem praticamente irrelevantes, ou relevantes na medida em que sua pertinência decorreria do fato deles tirarem as teorias dos trilhos da verdade e do progresso, levando o cientista ao erro.

É evidente que, se essa hipótese estiver correta, a sociologia do conhecimento – pelo fato dela procurar condições ou causas em uma história externa ao conhecimento – estará incorreta ou somente poderá existir uma sociologia do erro. O imaginário social não pode ser um produto intencional de um indivíduo e seus seguidores, como se somente as abstrações ou os trilhos da verdade fossem as causas do desenvolvimento sociocultural.

Podemos afirmar que não coube a Platão moldar o imaginário social do ocidente. Essa conclusão não constitui um atestado empírico, mas uma afirmação lógica embasada no pressuposto de que é possível uma sociologia do conhecimento capaz de fornecer uma explicação social necessária, ainda que não o suficiente, do conhecimento.

2 -) A segunda implicação da afirmação de Whitehead diz respeito à ideia de convergência. Trata-se de um ponto problemático, tendo em conta a diversidade de vocabulários observáveis na cultura ocidental. Parece existir uma tentativa de explicar tal convergência em face a diversidade pelo racionalismo liberal. O senso-comum parece direcionar-se à ideia de que existe uma diversidade de teorias e abordagens, assim como há, no setor econômico, uma diversidade de produtos consumíveis disponibilizados pelo mercado em razão da liberdade dos seus membros. E isso distinguiria as sociedades: a ditadura da democracia liberal.

Na base desse pensamento, vigora a lógica de que a liberdade permitiria ao indivíduo desenvolver-se criando uma pluralidade, a qual sofreria uma seleção por parte da razão. Para essa cultura, a razão constitui a força de convergência entre a teoria verdadeira e a falsa de modo a eliminar a última. Afinal, a liberdade criaria a pluralidade de proposições e vocabulários, mas a excelência ou a verdade seria uma só a qual o indivíduo haveria de escolher racionalmente (se o vocabulário tiver uma lógica impecável da argumentação, ou se a proposição for evidenciado empiricamente etc). Por intermédio da razão, os indivíduos saberiam não apenas discernir o alimento saudável do não saudável (ou relacionado com a agressão ao trabalhador e a poluição do ambiente, por exemplo) como evitaria a irracionalidade de se comprar produtos não-saudáveis. Se o falso e o ruim permanecessem existindo, então, é porque algumas pessoas persistem sendo irracionais apesar de que teriam o direito de ser irracionais (pelo

menos em relação ao mercado, pois em relação à democracia não está tão claro esse direito para alguns).

Obviamente, tendo a razão a única força de convergência, seria preciso evitar e superar a todo o custo forças externas que pressionassem o indivíduo, seja no campo físico (por meio das ditaduras, cultura, estruturas cognitivas ou nichos biológicos ou sociológicos...), seja negar no campo teórico através do desdenho de teorias que incorporam em suas descrições e prescrições a ideia de causas externas ao comportamento e à mente das pessoas como algum tipo de força estrutural ou sistêmica. Afinal, tais teorias, segundo, por exemplo, Pinker (2004) criticando uma suposta imagem de sociedade teorizada como “super-organismo”, justificam ou propiciam as ditaduras⁸. Pelos motivos também apontados no item anterior, é frágil demais essa tentativa de resolver o problema convergência-diversidade pelo racionalismo liberal.

Como endossar a afirmação de Whitehead em face as suas duas implicações?

Foram desenvolvidos na cultura ocidental importantes elementos que compõem quase todas as teorias ou abordagens contemporâneas. Nesse sentido, com tais elementos, não se torna problemática a afirmação de Whitehead a qual implica de algum modo uma convergência, quando se observa uma diversidade. Alguns desses elementos podem ser extraídos pelo pensamento dos próprios textos de Platão. Eis alguns deles: a dicotomia aparência *versus* essência, ou abstração *versus* sensível, episteme (conhecimento *versus* opinião), a linguagem como produtora de conhecimento, a matemática e a lógica como a linguagem que fala a natureza e o conhecimento, conhecimento inato *versus* conhecimento adquirido, crença verdadeira justificada, verdade por correspondência ou representação, contemplação, dominação intelectual sobre o mecânico (corpos naturais) etc. Outros elementos podem ser extraídos dos intérpretes de Platão, não pelo fato de eles terem conseguido pensar do mesmo modo que Platão e, com isso, desvendar o que somente este nos poderia dizer, mas pelo fato de as leituras advindas de tais intérpretes terem-se tornado tendências. Nesse sentido (o sentido de redescrção), é irrelevante para a sociologia que propomos ajuizar a interpretação de determinado autor como correta ou distorcida.

⁸ Apesar de que esse pensamento também pressupõe algum tipo de força externa e coletiva sobre o indivíduo que o próprio autor nega quando seus críticos argumentam que sua abordagem, como os da psicologia evolutiva e sociobiologia, que descrevem os seres humanos naturalizando suas mazelas sociais (como machismo, sexismo, racismo...) também podem justificar ou propiciar as tais mazelas na sociedade.

A convergência na cultura ocidental que tratamos é desses elementos que chamamos de tendências, e a diversidade é sobre as teorias e abordagens que chamamos de vocabulários. O primeiro passo, segundo nosso modelo, para surgir o conhecimento oficial é o compartilhamento dessas tendências com a maioria dos vocabulários ocidentais que disputam poder.

Em nossa compreensão, o raciocínio de Whitehead é relevante somente caso ele seja compreendido a partir da noção do conhecimento oficial. Sustentamos que a diversidade de pensamento e imaginários na cultura ocidental é uma noção um tanto estreita, pois não desafia os alcances e os limites do conhecimento oficial. A seguir, buscaremos mostrar o que é exatamente o conhecimento oficial para, então, compreendermos a sua formação.

2.1. A noção de o conhecimento oficial

O conhecimento oficial não se limita às informações registradas em uma biblioteca, um conteúdo exclusivo para consulta e ensino por parte de um grupo seletivo de pessoas que cursam, por exemplo, filosofia e ciências. O conhecimento oficial tornou-se o parâmetro do Estado, do sistema Judiciário, da Medicina e da Mídia. Esse conhecimento define a vida e a morte, o justo e o injusto, a narrativa de origem e o caráter, o futuro e o destino, a graça e a desgraça, os sonhos e a esperança, o tempo e, até mesmo, a prática, a percepção e a observação de determinados indivíduos. Ele define o “esquema” (aspectos lógicos, formais, teóricos e representacionais) que dá sentido e significado ao “conteúdo” (ao mundo real, isto é, que independe do sujeito), apesar de que ele define também o próprio “conteúdo”. O conhecimento oficial define o próprio modelo de distinção esquema-conteúdo e define o que para sociedade é teoria e o que é a realidade.

Estamos usando o termo “conhecimento oficial” pejorativamente e figurado (afinal, um documento oficial é aquele que possui um carimbo de um oficial do Estado tornando-o legítimo na sua jurisdição) como também é o termo “a doutrina oficial” de Gilbert Ryle (2009) se referindo à tese do dualismo cartesiano, a superioridade do conhecimento teórico sobre o conhecimento prático na cultura ocidental. Mas também pode ser visto como “ciência oficial” de Pierre Bourdieu (1983) se referindo à noção de imposição na esfera pública, a um tipo de conhecimento *doxa*, um monopólio científico, que se impõe sobre um determinado povo e que

os antagonistas, na ortodoxia e heterodoxia, admitem como autoevidentes. Contudo, o conhecimento oficial para nós não é um discurso, um vocabulário, apesar de se expressar sempre em um vocabulário, isto é, estar contido em determinados vocabulários.

Em suma, o conhecimento oficial é a “palavra final” em uma dada sociedade. Todavia, existem tensões relacionadas ao conhecimento oficial, uma vez que, se existe o oficial, também se espera que existam: (a) a sua transgressão ou o conhecimento transgressivo; (b) aquilo que ele exclui ou o conhecimento marginal.

a -) As heresias transgressivas do conhecimento oficial, como são as obras ditas pós-modernistas, fazem-se necessárias para o polo dominante, “[...] porque sua oposição implica o reconhecimento dos interesses que estão em jogo.” (BOURDIEU, 1983, p. 23). Dito de outro modo, as heresias promovem uma manutenção da ordem no campo da luta social. Nesse sentido, ortodoxia e heterodoxia, dominantes e dominados, incluídos e excluídos são pares coniventes e adversários cúmplices, pois, segundo Ortiz, “[...] através do antagonismo, delimitam o campo legítimo da discussão” (apud BOURDIEU, 1983, p. 23).

De acordo com Rorty (2005, p. 219), o que move pensadores tais como Nietzsche e Foucault, que chamamos de transgressores, é a vontade de pureza. Pois, eles se inscrevem na dicotomia decente *versus* degenerado, remetendo-se a este último o cristianismo e, até mesmo, as ciências ou o iluminismo. Os decentes e os degenerados, em razão de suas visões dualistas em comum do mundo, reforçam o conhecimento oficial ao tentarem atribuir o sentido de degeneração em reciprocidade. Nesse sentido, tais autores transgressores persistem com as dicotomias do conhecimento oficial, e não as rejeitam. Os desejos dos usuários das dicotomias depreciativas seja de Platão ou de Nietzsche, portanto, são sempre de pureza.

b -) Conforme Rorty (2005), entre os pensadores neiluministas, é usual o diálogo restrito a pessoas e povos com bases filosóficas que lhes sejam comuns, isto é, com as filosofias que não sejam marginais. Do ponto de vista neiluminista, diferentemente dos sujeitos transgressores, os quais legitimam o campo de luta intelectual (e, por isso, defendem debates constantes), os sujeitos marginais são demasiadamente irracionais para serem ouvidos como sujeitos legítimos no campo da luta.

São marginais os vocabulários sem tendências convergidas no processo inicial de convergência, ou porque uma vez convergidas e existindo o conhecimento oficial, o conhecimento oficial exclui determinados vocabulários (como os estrangeiros) da competição. Permitir

que tais vocabulários competem pode custar muito caro para uma cultura já avançada na convergência das tendências (onde há mais monopólio e monólogo que diálogo, há mais cooperação que disputa). Pois permitir o diálogo ou disputa, abrirá a possibilidade de mudança do imaginário social do ocidente como sempre mais do mesmo ainda que na diversidade.

O projeto iluminista de homem melhor, como alega Rorty (2005), limita-se a uma tentativa de manter a pureza moral (apenas prega o iluminismo para os iluministas) e torna-se falho em face dos vocabulários marginais. No pior dos casos, os iluministas sairão numa missão de “evangelização” de povos para a democracia baseada na razão neoliberal, e a manutenção da paz e civilização ou eles não terão outra maneira de lidar com os povos além da guerra e dominação contra essa desordem e irracionalidade.

Tal como questionam os intelectuais conservadores: se a razão é tudo o que basta para a sociedade liberal iluminista, qual o motivo de existirem tantas armas? Por mostrar os limites da razão, essa pergunta é decisiva contra um iluminista ou um neoiluminista, como é o caso de J. Habermas (2005) e S. Pinker (2018), por exemplo. É evidente que há mil resposta para essa pergunta, mas a questão é que se as armas devem estar sempre presente, a razão iluminista desaparece nos momentos mais decisivos, quando ela deveria, mais do que nunca, fazer-se presente.

O problema da moralidade, aqui tratado, que é a tentativa de comunicar-se com os povos de vocabulários marginais e comportamentos diferenciados além de ser um desafio para um liberal iluminista, também suscita o medo de que considerar esses povos marginais respeitosa e para a conversação ou competição segundo regras iguais no campo de luta, seu mundo seja legitimado. Abre-se, assim, a possibilidade de, em vez de persuadir, ser persuadido, em vez de ganhar, perder.

Daniel Everett, por exemplo, foi um missionário empenhado na conversão dos índios pirahã, os quais foram descritos por ele como ausentes de crenças religiosas. Contudo, foram os índios que, no fim, tornaram o missionário D. Everett em ateu. A apreciação do vocabulário é um movimento em via dupla.

É nesse curso que concordamos com Rorty (2005), para quem o projeto iluminista de homem melhor é falho em relação a outros povos⁹. E tudo o que resta ao marginal, irracional

⁹ O projeto iluminista de homem melhor é falho mesmo na própria cultura ocidental. Em determinadas situações, quando uma conclusão surpreende o usuário do vocabulário racional, a razão escapa e no seu lugar permanecem os discursos circulares, o *deus ex machina*, e a relutância baseada em algum conceito ou postulado superestimado.

desde que manso ou enfraquecido, inclusos aqueles que se situam na geografia ocidental, é a esperança na confraria dos heróis iluministas do coração. Heróis capazes de solidarizarem-se com os marginais e de os representarem no campo social mediante os termos e as regras oficiais. Seguindo essa linha, a solidariedade e o colonialismo caminham lado a lado.

Em um mundo globalizado e virtualmente conectado, em que grupos historicamente marginalizados, em razão de suas bases filosóficas, são capazes de se expressar por meio da televisão ou da internet (ganhando atenção e apreciação das pessoas), torna-se cada vez mais necessário lutar contra tais filosofias. Ou torna-se necessário fazer o senso-comum ignorar o vocabulário marginal, sob o risco de legitimá-lo, ou, pelo menos, é imperativo que a versão ocidentalizada dessas filosofias chegue aos ouvidos do senso-comum¹⁰, tornando-as heresias transgressoras que reforçam o conhecimento oficial no campo de luta.

Apesar do conhecimento oficial ser histórico e local, ele se apresenta a-histórico, atemporal e desinteressado. O conhecimento oficial reafirma-se num tribunal intelectual que torna as crenças objetivas e universalmente verdadeiras, uma força sobre o interesse do outro, ao invés de depender dos interesses humanos. Por isso, o conhecimento oficial precisa apresentar-se aos indivíduos acima dos interesses subjetivos, da cultura e da política.

Podemos compreender o conhecimento oficial a partir do que podemos chamar de sistema tendência-vocabulário. A competição de vocabulários convergente de tendências é sua função mais típica. Tais tendências convergidas, comuns e compartilhadas, as quais nós chamamos de conhecimento oficial, não se apresentam de modo singular e fragmentado. O conhecimento oficial é sistematizado por um vocabulário repleto de fios condutores, enredos e tendências não convergidas. Os vocabulários são particulares e dispensáveis para caracterizar o conhecimento oficial, apesar de este se apresentar sempre por meio de um vocabulário.

Portanto, compreender o conhecimento oficial é ressaltar as tendências convergidas, isto é, as características definidoras dos vocabulários ocidentais, que tendem à permanência e à estabilidade, assemelhando o conhecimento na cultura ocidental, mesmo na sua ampla diversidade, a apenas notas de rodapé a um único livro.

do (o ceticismo e o relativismo que outrora lhes eram atribuídos a decadência da cultura ocidental), o excesso de formalismo lógico, matemático e metafísico.

¹⁰ Refiro-me aos devaneios ocidentais sobre a filosofia chinesa cujo propósito é tornar o conteúdo de tal filosofia desinteressante para o imaginário social ocidental mediante uma espécie de censura de “dentro para fora”. Trata-se daquilo que Antonio Florentino Neto (2009) chama de “preconceitos hegelianos” contra a China.

O vocabulário é o ingrediente mais manipulável do conhecimento oficial. Uma vez que somos treinados para acreditar que o progresso civilizatório dá-se pelo seu conhecimento em termos de teorias verdadeiras, as quais orientariam os rumos da sociedade, parece-nos intuitivo que a hegemonia cultural ocorra por vocabulários, ainda que possa ocorrer de modo grosseiro por um poder centralizado. O vocabulário é efeito de um processo hegemônico (o que é um problema clássico das ciências sociais) e não a causa da hegemonia. A competição convergente, de que tratamos nesta tese, é uma tentativa de explicar uma hegemonia.

Certamente a competição convergente é também uma tendência pré-discursiva. Pode-se considerar a convergência evolutiva, quando caracteres semelhantes, sejam eles morfológicos (por exemplo, o cacto *euphorbia obesa* e a suculenta *astrophytum asteriais*) ou funcionais (a natação do golfinho e a dos peixes), evoluem independentemente entre duas espécies. Isso se aplica também à convergência da cultura tecnológica: afinal, por que quase todos os celulares tornaram-se *smartphones* e as telas, *touchscreen*...?

O conhecimento oficial mantém a cultura ocidental coeso contra as heresias estrangeiras, de modo que todos os vocabulários ocidentais desfrutem de seu poder e, ao mesmo tempo, compitam por ele. Como no poder político, ou nas relações entre o Estado e indivíduo, a amizade e a rivalidade caminham juntas em busca do poder.

Nossa noção de poder possui o mesmo sentido físico do poder do Estado (interesses que são apoiados por um poder de polícia) ou o mesmo sentido ecológico de um determinado tipo de planta invasora, a qual, sem predadores, domina um espaço geográfico, extermina plantas concorrentes de energia e não permite que qualquer outra planta desenvolva-se, às vezes causando a extinção desta e de todos os organismos relacionados a esse nicho. Portanto, não se trata de uma noção de poder tal como definiu Foucault (2002) em termos de opressão e oprimido, a partir da noção de um macropoder invisível que se deriva um micropoder examinável nos microespaços.

Uma vez exposto o que chamamos de conhecimento oficial, compreenderemos melhor suas três noções componentes, as quais o constituem como um todo: (a) a competição convergente, (b) as tendências, (c) os vocabulários.

2.2. A noção de competição convergente

Com base naquilo que ocorre no mercado econômico de bens de consumo e no mundo empresarial, compreendemos a competição convergente, essa tendência central do imaginário social ocidental, do seguinte modo:

Na competição convergente, a cada movimento de uma empresa, as outras correm para igualar, com todos assediando o mesmo cliente, sendo cada venda um concurso para quem fornece o menor preço. Ao longo do tempo, os concorrentes se parecem mais uns com os outros. Os clientes não têm mais nada senão o preço como base de escolha (SOL, 2012, p. 18).

Em mesmo sentido, com todos os vocabulários assediando as mesmas pessoas, algumas de suas particularidades tornam-se comuns, na medida em que uma determinada particularidade, isto é, as tendências desse vocabulário são menos ou mais disponíveis à negociação ou preferida que outra. A cada movimento dos vocabulários, portanto, caso já não tenham determinada tendência em seu conjunto textual, incorpora determinada tendência apreciada. Ocorre, então, o processo de convergência de tendências na competição de vocabulários.

Deste modo, algumas tendências tornaram-se presentes em todos os vocabulários ocidentais que se constituíram a partir de ou se adequaram a, por exemplo, dicotomia epistemológica “conhecimento *versus* opinião”, ou “fato *versus* opinião” numa versão mais arrogante, como se alguém tivesse acesso direto aos “fatos”, mas muito usual nesses tempos em que *fake news* e pós-verdade tornaram-se moda entre os críticos. Munidas de tendências comuns, com o passar do tempo, as pessoas terão como base de suas escolhas apenas a diversidade de enredos que constituem o fio condutor de uma obra literária: pelo drama a ser encenado como nos vocabulários de conhecimento prescritivos ou pelo seu poder contemplativo como nos vocabulários de conhecimento descritivos e explicativos.

Assim convergem as tendências e divergem os vocabulários tais como o racionalismo, o empirismo e o naturalismo (apenas para citar os três principais vocabulários mais gerais das discussões ocidentais modernas) e todas as ideologias e abordagens que deles se derivam. Essas tendências foram convergidas nos vocabulários, os quais, por isso, são legítimos no campo de competição agora bem firmado e com regras bem definidas.

O conhecimento oficial não se apresenta como em sentenças etnográficas que nos traz noções gerais do imaginário social de uma etnia, isto é, meras tendências convergidas. Ele se

apresenta como uma história, um conteúdo literário complexo, um vocabulário de conhecimento. Mas também o conhecimento oficial não é sinônimo de um vocabulário no campo, apesar de se expressar sempre em um vocabulário. Tudo o que temos nesse momento são tendências convergidas em vocabulários de muitos tipos numa determinada geografia. O conhecimento oficial ainda não surgiu, pois falta que um vocabulário que contenha tendências convergidas torne-se oficial, isto é, a voz de uma instituição/poder.

Como no mercado a competição não é sempre livre, justa, honesta e nem sempre são os consumidores que ditam as regras. Em busca da dominação e impor suas tendências não-convergidas, um vocabulário pode centralizar poder em si ou se vincular com o Estado ou com algum outro similar poder vigente como a Igreja ou o Mercado. O efeito é uma guerra de vocabulários para tornar-se a voz oficial de determinada instituição/poder, e uma enorme pressão para a convergência.

Apesar de a competição ser explícita entre os socráticos, como meio de encontrar aquilo que acreditavam ser conhecimento, por debates e argumentos, uma competição tão profunda de modo a surgir o conhecimento oficial, iniciou-se, segundo nossa leitura histórica¹¹, com o vínculo Estado-Igreja por volta do século IV e a conversão de intelectuais pagãos, os quais pressionaram a Igreja a procurar fundamentos filosóficos (seguindo sua própria tradição pagã do fundacionismo) para seus dogmas elegendo o pensamento de Platão para tanto.

A partir desse momento, o vínculo Estado-Igreja criou uma pressão máxima sobre a competição de vocabulários no campo de luta na tentativa de eleger o vocabulário desse vínculo, acarretando uma maior convergência entre as tendências.

O racionalismo, uma tradição de vocabulário iniciada por Platão, deve muito ao vínculo entre Estado e Igreja, cuja persuasão provinciana e atroz da Igreja corroborou para seu sucesso. Esse vínculo também possibilitou ao racionalismo manter um vocabulário de prestígio à mansidão intelectual exemplar, orgulhando-se de sua superioridade, como “livre” aceitação de sua verdade, enquanto desfrutou de forças nada mansas da Igreja na sociedade.

Com o racionalismo fortalecido e a sociedade estruturada pela Igreja-Estado, a mansidão intelectual serviu e ainda serve de barreira contra outros vocabulários impedidos de lutar

¹¹ Em especial, segundo nossas leituras das obras de Paul Feyerabend (2010; 2016), Alexandre de Koyré (2011) e Richard Tarnas (2000).

a partir de um Tribunal da Força que tanto beneficiou o racionalismo. O tribunal, agora sob os termos do racionalismo, deve ser o Tribunal da Razão.

O vínculo Estado-Igreja elegendo o racionalismo, na Baixa Idade Média, com Agostinho, e o empirismo aristotélico, na Alta Idade Média, com Aquino, a hostilidade à diversidade fez com que os dogmas oficiais permanecessem por séculos. Foi quando, a partir do século XVII, com a substituição sem muita resistência da Igreja por outra instituição, a “comunidade científica”, ocorreu um novo duelo, não só de vocabulários, mas também de instituições.

A ciência moderna tomou o lugar dos dogmas da Igreja na esfera pública limitando a Igreja ao privado, surgindo uma nova união, o vínculo Estado-Ciências (FEYERABEND, 2011, 1977), tão interessante econômica e politicamente aos cientistas quanto um dia foi o vínculo Estado-Igreja para os sacerdotes. Muitos pensadores apressaram-se para fazer, outra vez, o racionalismo o vocabulário do conhecimento oficial, agora ainda mais radical com Descartes, na filosofia e, principalmente, Galileu, na física e astronomia, aos quais se somaram a Mendel¹², na biologia. Afinal, a matematização do conhecimento e da natureza seria a tendência central do conhecimento oficial moderno, invadindo até mesmo um campo dominado por empiristas: a biologia. Esses autores, e muitos outros, corroboraram para transformar a ciência que nos mostra “como as coisas funcionam” por meio da matemática para “o que as coisas são” como se falassem a mesma linguagem que fala Deus.

Em casos mais graves, alguns desses autores inventam “essências”, “forças ou leis imaginárias”, “códigos de códigos”, e “natureza abstrata” apenas deslocando palavras ou números de lá para cá. A matemática tornou no pensamento intelectual ocidental um meio de justificar ideologias tornando-as verdades. Talvez, por isso, a matemática tornou-se a ferramenta favorita de pessoas que gostam de mentir para obter alguma vantagem (SEIFE, 2012). Os números são demasiadamente interpretativos e metafóricos quando enquadrado em algum fenômeno físico ou organizacional. E quando não há nenhum fenômeno prático para enquadrar em números, tais como entidades meramente teóricas, não há nenhuma consequência tangível ou critério de avaliação. Os números, nessa situação, podem afirmar ou justificar qualquer coisa.

¹² O exame matemático dos assuntos da biologia, que a concepção de genes possibilitou, foi tão revolucionário para a biologia moderna quanto foi a ideia de Seleção Natural darwinista. Ele possibilitou o que parecia impossível: a biologia ser um tema dos racionalistas.

Os vocabulários competem entre si no campo de luta na modernidade, sobretudo em busca de: tornar-se o vocabulário do conhecimento oficial, obter os melhores recursos financeiros do Estado para seus usuários, reafirmar sua autoridade epistemológica, ainda que seja para os seus próprios membros, mediante o argumento de que o vocabulário campeão é de fato epistemologicamente superior e, por isso, preferido pelo Estado (e não preferido política e economicamente pela sociedade e pelo Estado, sendo, portanto, epistemologicamente superior a ponto de reestruturar, por exemplo, os critérios dos riscos da morte e dos erros que estamos dispostos a aceitar).

O monopólio científico a partir desse lugar de competição de vocabulários de conhecimento, o lugar de luta – que Bourdieu (1983, p. 122) denomina “campo científico”, apesar de se referir à luta das pessoas e não à dos vocabulários – ocorre pela busca de um tipo especial do capital social, muito atrelado ao capital econômico: o capital científico, isto é, um conjunto de saberes e habilidades, falas e ações que proporcionam ao indivíduo uma vantagem social diante da relação entre dominante e dominado:

[...] os dominantes são aqueles que conseguem impor uma definição da ciência segundo a qual a realização mais perfeita consiste em ter, ser e fazer aquilo que eles têm, são e fazem. Diga-se de passagem, a *communis doctorum opinio*, como dizia a escolástica, não é mais que uma ficção oficial que nada tem de fictícia, pois a eficácia simbólica que sua legitimidade lhe confere permite que ela preencha uma função semelhante ao papel que a noção de opinião pública preenche para a ideologia liberal (BOURDIEU, 1983, p. 128).

Tal como outrora se acreditou na Alegoria da caverna de Platão e na Dialética socrática, ainda se crê que a luta é o próprio meio de se encontrar a verdade, uma luta contra a natureza ilusória do objeto para revelar o seu íntimo, contra a percepção enganadora do sujeito cognoscente, contra os ignorantes que querem persistir no obscuro ou contra discursos de outros intelectuais enganados.

Central na compreensão da evolução dos seres vivos, a noção de competição também é usada para descrever e prescrever assuntos da sociedade, por exemplo, o marxismo, o neoliberalismo e o darwinismo social. Tal vai além dos discursos, se reflete no comportamento das pessoas, tendo o seu ápice no capitalismo.

É notável, por exemplo, como Karl Marx e Friedrich Engels, apesar de serem evolucionistas, explicam a criação do darwinismo:

É impressionante [diz Marx para Engels] como Darwin reconhece entre os animais e as plantas a sua sociedade inglesa, com sua divisão do trabalho, competição, abertura de novos mercados, “invenções” e a “luta pela existência” malthusiana. É o “*bellum omnium contra omnes*” de Hobbes, e não deixa de lembrar a *Fenomenologia* de Hegel, onde a sociedade civil é descrita como um “reino animal espiritual”, enquanto que em Darwin o reino animal figura como sociedade civil (apud SAHLINS, 2003, p. 59).

Marx compreendeu que Darwin atribuiu a organização da sua sociedade à concepção da organização da natureza não no sentido que falamos segundo nossa condição psíquica e social com os conceitos que temos no momento (com o uso de termos como “rainha” e “operário” para, por exemplo, referir-se metaforicamente à organização e a função dos seus elementos), mas também como a sociedade europeia serviu de modelo nas explicações das espécies em Darwin.

Na segunda parte do raciocínio desenvolvida por Engels, a concepção denunciada por Marx retorna sobre a sociedade e os seres humanos, isto é, segundo Sahlins (2003, p. 59), como “uma re-representação da cultura para si própria sob forma de natureza”:

Todo o ensinamento de Darwin [diz Engels para Lavrov alguns anos depois] da luta pela existência é simplesmente uma transferência da sociedade para a natureza viva da doutrina de “*bellum omnium contra omnes*” de Hobbes e da doutrina econômica burguesa da competição, justamente com a teoria da população de Malthus. Realizada essa mágica [...], as mesmas teorias são transferidas de novo da natureza orgânica para a história, sustentando-se agora que a sua validade como leis eternas da sociedade humana foi provada (apud SAHLINS, 2003, p. 59 adaptado).

Existiria uma circularidade nas explicações sociobiológicas, pois “[...] tendo concebido a ordem da natureza à imagem da sociedade civil, proclama que esta última possui um fundamento natural.”¹³ (INGOLD, 1986, p. 243, nossa tradução)¹⁴. Trata-se, contudo, de uma imagem da sociedade civil, não da cultura. Com efeito, ao tratar da relação entre sociedade e cultura, problemática clássica da antropologia, Ingold (1986) aponta para um erro na crítica de

¹³ No original: “[...] having conceived the order of nature in the image of civil society, proclaims the latter to rest on a natural foundation”.

¹⁴ Em certo sentido, esse processo de transformar interesses e visões humanas em visões não-humanas não parece ser uma novidade. Os religiosos também fizeram isso em relação ao mundo divino ao fabricarem o mundo divino e, então, declararem que a sociedade e o mundo possuem fundamentos na ordem celestial. A “lógica” ou mecanicismo de produção de vocabulários parecem ser muito similar entre ciências e religião, talvez porque ambos se guiem pela busca de uma verdade não-humana que exerça força sobre os seres humanos.

Sahlins, que, ao descrever essa circularidade como uma oscilação entre culturalização da natureza e naturalização da cultura, teria confundido cultura com sociedade.

É evidente que não se trata apenas de atribuir à competição uma natureza meramente histórica e local, tampouco discursiva. É difícil imaginar que alguém possa negar a existência da competição em qualquer ambiente com organismos cujos interesses se encontram num jogo-de-soma-zero, em especial, quando a cadeia alimentar está sempre presente. Muitos sistemas naturais vivos requerem energia, informação ou operação externa a seu sistema para persistirem e, na maioria das vezes, outros sistemas vivos são essas fontes externas.

Em seu livro *O dilema do onívoro*, Michael Pollan (2007) mostra como muitas plantas, como o milho, para dominar a energia e replicar-se, competem com as preferências biológicas de outras espécies. Segundo Pollan, essa competição chegou a tanto que existem mais indícios de que são os seres humanos dominados pela espécie de milhos, uma vez que ela manipulou toda a economia, a indústria, os hábitos, as ciências e a sociedade dos seres humanos (interessados nos seus corpos) a fim de se replicar e sobreviver, tornando-se vitoriosa sobre outras espécies de plantas. Pollan (2007) associa o conceito de competição com a noção de espécies ao afirmar que nenhum de nós quer se rebelar contra essa deliciosa e nutritiva opressão dos milhos:

Como essa erva peculiar [...] chegou a colonizar uma parte tão grande do nosso território e dos nossos corpos é uma das maiores histórias de sucesso do mundo das plantas. Falo em histórias de sucesso do mundo das plantas porque já não é tão claro se o triunfo do milho é de fato tão benéfico assim para o resto do mundo e porque devemos dar crédito a quem merece. O milho é o herói de sua própria história e ainda que nós, seres humanos, tenhamos desempenhado um papel crucial na sua ascensão até o domínio do mundo, seria errado sugerir que nós é que estivemos dando as cartas até agora, ou que tenhamos agido de modo a defender da melhor forma nossos interesses. E, realmente, há razões de sobra para pensar que o milho conseguiu nos domesticar (POLLAN, 2007, p. 31).

Na cultura ocidental, principalmente na era moderna, foi desenvolvido o discurso de competição de modo radicalmente profundo. Inclusive, é a partir da noção de competição (numa escala macro) que falamos modernamente de cooperação (numa escala micro).

Bertalanffy, por exemplo, remete criticamente o discurso de competição na sociedade e ciência moderna à mesma relação que os religiosos mantêm com seus Deuses:

Se a seleção é tomada como um princípio axiomático e a priori, é sempre possível imaginar hipóteses auxiliares - não comprovadas e, por natureza,

improváveis – para fazê-la funcionar em qualquer caso especial... algum valor adaptativo... sempre pode ser interpretado ou imaginado. [...] A sociedade e a ciência têm sido tão mergulhadas na ideia do mecanismo, do utilitarismo e do conceito econômico de livre competição, que em vez de Deus, a Seleção foi entronizada como realidade (BERTALANFFY apud GOULD, 1978, p. 530, tradução nossa)¹⁵.

Na década de 1960, Sorokin, por exemplo, denunciou o fato de a noção de competição (ou “luta pela existência”) ter-se tornado, a partir do século XIX com o darwinismo, apática na mentalidade acadêmica, que emprega tal termo em uma série de situações, como, por exemplo, para se referir a planetas e átomos (SOROKIN, 1928). Segundo Sorokin, mesmo biólogos, como é o caso de Alfred Mathieu Giard, denunciavam, no início do século passado, a proporção absurda que a noção de “luta pela existência” havia adquirido nas ciências, reafirmando mais a organização da sociedade ocidental do que um relato observacional da natureza:

Devido ao uso descuidado do termo, 'Luta pela Existência', uma multidão de seguidores superficiais do darwinismo começou a atribuir poder mágico às palavras. Eles são usados agora como o termo “afinidade” já foi usado - em todos os casos em que era necessário fugir da dificuldade. Homens da sociedade, especialmente jornalistas que falam de tudo isso sem treinamento e conhecimento sério, filósofos, metafísicos, homens que fetichizam palavras, até mesmo alguns dos cientistas, pensam que todos os problemas são resolvidos, ao conseguirem indicar, especialmente em inglês, o fator da “Struggle for Existence” [Luta pela Existência] “Struggle for Existence!” [Luta pela Existência!]. Nada pode resistir ao “Abra-te, Sésamo”, que deve desvendar para nós todos os segredos da biologia e da sociologia (SOROKIN, 1928, p. 311-312, tradução nossa)¹⁶.

¹⁵ No original: “[...] were the passive objects and external world was the active subjective. This alienation of the organism from its outside world means that outside world has its own laws that are independent of the organisms and so cannot be changed by those organism. Organism find the world as it is, and they must either adapt or die”. 213 No original: “If selection is taken as an axiomatic and a priori principle, it is always possible to imagine auxiliary hypotheses-unproved and by nature improvable-to make it work in any special case...Some adaptive value...can always be construed or imagined. [...] Society and science have been so steeped in the idea of mechanism, utilitarianism, and the economic concept of free competition, that instead of God, Selection was enthroned as ultimate reality.”

¹⁶ No original: “Owing to a careless use of the term, ‘Struggle for Existence’, a crowd of the superficial followers of Darwinism began to ascribe magical power to the words. They are used now as the term “affinity” was once used, - in all cases when it was necessary to get out of difficulty. Society men, especially journalists who talk of all this without serious training and knowledge, philosophers, metaphysicians, men who fetishize words, even some of the scientists, think all problems are solved as soon as they succeeded in indicating, especially in English, the factor of the ‘Struggle for Existence’ ‘ Struggle for Existence!’ Nothing can resist that ‘Open sesame’ which is supposed to unravel for us all the secrets of biology and sociology.”

Sorokin e Giard não imaginavam o que estava por vir décadas depois, seja na sociedade capitalista no fim da Segunda Guerra Mundial, seja, sobretudo, na ciência biológica com a publicação de *O gene egoísta*, de Richard Dawkins (2006), e em algumas epistemologias evolucionistas, como a de Bas Van Fraassen (1980), Popper segundo Springer de Freitas (2003) e Putnam segundo Rorty (2005).

Nosso modelo também tem essa posição radical em relação à competição, pois, como repetimos várias vezes: *os vocabulários competem*. No entanto, para nós, a competição de vocabulários (diferentemente de outros modelos evolucionistas que atribuem uma realidade, no mesmo sentido que as leis da física, à competição, conforme denunciou Bertalanffy) advém da própria sociedade, tornando uma, talvez a mais importante, tendência ocidental. Note-se o que Shiv Visvanathan nos diz, por exemplo, sobre a questão da convergência na cultura ocidental e a falta de convergência na Índia como uma “provedora de ideias onde nenhuma delas morre e todas se tornam compostagem”:

O biólogo americano Wes Jackson [argumenta Visvanathan] alertou-me de maneira brilhante e brutal durante uma conversa. Ele afirmou: “*É triste que vocês, indianos, pensem que os EUA são uma sociedade dotada de informação muito sofisticada e que a Índia é um país em desenvolvimento com baixa informação. Como você referiu, vocês têm 40.000 variedades de arroz e nós somos uma sociedade que reduziu 165 variedades de maçãs a apenas seis*” [...]. Jackson sugeriu [argumenta Visvanathan] que com elas desapareceram também os conhecimentos tácitos que criaram a civilização da maçã (VISVANATHAN, 2009, p. 504).

A estrutura tribal de luta persiste na sociedade ocidental, embora tenha sido constante a sua atribuição de novos significados: a guerra de sangue e flecha ressignificado por humilhações morais e pobreza financeira na filosofia e ciências, e em mesmo sentido o canibalismo metafísico foi substituído pelo canibalismo simbólico, substituindo corpo e sangue por pão e vinho na teologia cristã. A persistência foi ainda mais profunda, para que os ocidentais entendam ou resolvam problemas, faz-se necessário que eles dialoguem uns com os outros, numa comunidade de conversação, competindo suas ideias. Mesmo quando indivíduos sozinhos tentam resolver seus problemas introspectivamente, os ocidentais discutem contra si mesmo numa narrativa mental de primeira pessoa. Isso é o extremo oposto do que fazem asiáticos que tendem ao silêncio para resolver os seus problemas introspectivamente (NISBETT, 2003)¹⁷.

¹⁷ Em silêncio, os ocidentais, em geral, têm diminuída a chance de resolver seus problemas. No mesmo sentido, no século passado, quando a presença de asiáticos tornou-se comum em universidades ocidentais, eles eram con-

2.3. A noção de tendência

2.3.1. Tendências como símbolos e significados em Geertz

Podemos estabelecer uma relação das referidas tendências com os símbolos e significados no sistema de persistência da antropologia da religião. É nas implicações, como sugere Geertz (2014), mais gerais desses:

[...] símbolos, significado, concepção, forma, texto [...] cultura – cujo objetivo é sugerir que existe um sistema de persistência, que todas essas perguntas, com objetivos tão diversos, são inspiradas por uma visão estabelecida de como devemos proceder para construir um relato da estrutura imaginativa de uma sociedade (GEERTZ, 2014, p. 11).

Segundo Geertz, os símbolos, definidos por ele como “[...] qualquer objeto, ato, acontecimento ou relação [e, acrescentaríamos, percepções, emoções, sentimentos e sensações] que serve[m] como vínculo para uma concepção – a concepção é o “significado” do símbolo” (GEERTZ, 2008, p. 67-8), não estariam disponíveis ao conhecimento dos seres humanos no sentido de um racionalismo realista, mas forneceria orientações e inspirações para ação social humana e para a construção de cosmologias (vocabulários).

Nesse sentido, o sistema de símbolos e significados religiosos faria com que a comunidade dispusesse-se a forjar uma cosmovisão – uma estrutura imaginativa, segundo Geertz – de modo a produzir efeitos nas suas próprias experiências e na organização social. Todo conhecimento que dê sentido à existência do mundo e ao comportamento humano é, por definição, uma prática religiosa. Eis o ponto em que a Religião e a Ciência se aproximariam. Tal equidade entre a Ciência e a Religião – ou entre o conhecimento e o sagrado –, apesar de serem domínios institucionalmente desvinculados ao longo da história da cultura ocidental, é explícito, alega Bloor (2009), munido de exemplos extraídos de textos de cientistas e filósofos acerca do conhecimento.

siderados, em razão da postura de quietude, apáticos ou menos inteligentes, pouco interessados no mundo acadêmico.

Conforme Monteiro (2014), Talal Asad desconfia do poder atribuído aos símbolos por Geertz. Para Asad, os símbolos não poderiam por si mesmos produzir uma concepção religiosa (significado), sendo preciso que as instituições sociais forçassem tal produção. Sobre isso, eis o trecho que merece destaque:

Geertz faz crer que os símbolos são capazes de produzir por eles mesmos "disposições/motivações religiosas". Asad considera que os símbolos não são capazes de fazer isso por si só. É preciso que as instituições, tais como as igrejas, a família, a escola, produzam sanções, disciplinas, preces, obediência. Assim, não é a mente que se move espontaneamente na direção da verdade religiosa; é o poder material e simbólico das instituições que produz o que ele denomina de uma "rede motivada de práticas". (MONTEIRO, 2014, p. 140-141).

Concordamos que os símbolos também não parecem possuir por si mesmos esse poder de transição do símbolo à concepção, ao significado, e estes às cosmologias.

Compreendemos que o símbolo é outro nome para falarmos das tendências pré-discursivas e o significado do símbolo é outro nome para falar das tendências discursivas. Contudo, parece haver em Geertz algum tipo de vínculo entre símbolos e significados como se o primeiro fosse não apenas sempre originário, mas também a base ou o alicerce para o segundo. A “concepção” ou “significado” seria, pois, em certo sentido, baseada na realidade, a qual restringiria as crenças. Pelos motivos que discorreremos à adiante, essas duas ideias são completamente incompatível com a nossa noção de tendências.

As tendências pré-discursivas são inefáveis, não podendo ser verbalizadas, e sua constituição é multifacetada. Podemos percebê-las como o nojo ou a vergonha, por exemplo, que se sente em determinadas circunstâncias, um impulso, um hábito, às vezes, anterior à linguagem e, até mesmo, à sociedade.

Podemos caracterizar as tendências pré-discursivas, de modo muito vago e geral, indicando os *sussurros* subsequentes ao que nos acontece a partir dos acontecimentos. Todavia, a complexidade do fenômeno vai além da linguagem simplificadora, analítica e descritiva. Por isso, por exemplo, a tendência pré-discursiva da competição e a tendência discursiva da competição não são correspondentes, referentes ou alicerces-construção. Não existe referência ou correspondência entre os dois tipos de tendências, pois cada uma dessas categorias possui relações distintas entre seus objetos, que são, respectivamente, conceituais e físicos. As tendên-

cias pré-discursivas são fenômenos mentais e não-mentais, internos e externos ao organismo. Já as tendências discursivas são fenômenos linguísticos, produtos da linguagem natural.

A tendência pré-discursiva da competição e a tendência discursiva da competição nada têm em comum. A única relação que elas podem manter entre si, como nesse caso, é o vínculo originário. No entanto, a tendência pré-discursiva não é conhecível, o vínculo originário é dos sussurros subsequentes àquilo que nos acontece (nossas reações orgânicas relacionadas às tendências pré-discursivas) e que, às vezes, podemos conceituar de modo vago e geral.

As tendências discursivas não mantêm vínculo com qualquer coisa que se assemelhe com o pré-discursivo. A palavra “pedra” significando “pedra”, a qual se pode apontar com gestos em um contexto de proximidade física, nos parece ser uma falácia da concretude deslocada, uma vez que a pedra, no mundo físico, tem relações complexas as quais tal conceito substancialista (uma suposta realidade isolada e independente) não considera e, caso as considere, tem em conta apenas o que interessa a quem faz descrições. Os conceitos além de não considerar relações reais (que muitas sequer a conhecemos), também ignoram suas limitações e alcances: o conceito de gato não arranha e o fogo não arde. Portanto, o conceito de gato e “o gato” são duas realidades distintas com propósitos e funções distintos. É muito difícil pensar em representações epistemológicas quando pensamos a partir desse ponto de vista.

Por exemplo, os químicos descobriram que o óxido de cobre é, na verdade, dois tipos de óxido de cobre. Podemos perguntar com Bloor (2009, p. 257): teriam os filósofos – ou qualquer pessoa que acredita na distinção de conceitos com base em propriedades que correspondem à realidade – descoberto a existência de dois tipos de crença?

A tendência discursiva não se refere, sinaliza ou representa, ao pré-discursivo como pretendem as disciplinas naturalistas filosoficamente leigas ou ruins que descrevem o natural ou tentam naturalizar determinados conceitos, ainda que o discursivo possa originar do pré-discursivo como no caso da competição. A tendência discursiva pode ter sua origem meramente na imaginação ou na ficção como, por exemplo, as dicotomias opinião *versus* conhecimento ou, ainda, natureza *versus* cultura.

Em suma, algumas tendências discursivas podem-se originar do pré-discursivo, como vimos, assemelhando-se, em certo sentido, com a concepção de símbolo e significado postulada por Geertz que podem formar uma cosmologia, mas elas podem também se originar da mera imaginação e dos próprios vocabulários ou das regras de linguagem.

Algumas tendências discursivas também provêm do próprio vocabulário, no mesmo sentido que o gênero masculino do nome “o lápis” apenas têm significado na língua portuguesa e suas regras internas. Traduzindo “o lápis” para o inglês desprovido de gênero “the pencil” não haverá perda de significado, se quisermos, com esse conceito, enviar uma mensagem a um ser humano, um animal ou um robô para agir sobre determinado objeto, ou indicar e imaginar um determinado objeto passível de correção por seus pares, caso a ação resulte infrutífera. Algumas tendências discursivas podem ter origem na própria linguagem, como é o caso das tendências ligadas aos princípios fundamentais da lógica clássica, tais como a identidade, a não-contradição e o terceiro excluído.

Concordamos com Geertz (2014) quando ele afirma que devemos ignorar o que os cientistas dizem sobre si e sobre as ciências para compreendê-los (embora concordemos por motivos diferentes, já que ele visava apenas a dar coerência à sua noção de descrição superficial e densa), pois acreditamos que os cientistas descrevem-se a si mesmos muito ludicamente. No entanto, a questão não consiste apenas em constatar que o cientista possui um imaginário de si e do que faz completamente fantasioso, trata-se também de observar que, ao traduzir seus atos em descrições (particularmente, em autodescrições), o cientista é obrigado a rever seus critérios de escolha e, inclusive, a omiti-los. Além de ser constrangido a conscientizar-se de suas próprias opções e a sintetizar suas escolhas por meio da linguagem, ele é, às vezes, forçado a sistematizar logicamente essas opções e escolhas para apresentar ao público, reformulando todo seu mundo, para evitar problemas morais/sociais, contradições em suas regras de linguagem e outros “vícios lógicos”, considerados a partir da lógica vigente em seu grupo de conversação, que, no caso, é a lógica eurocêntrica.

Nesse sentido, a linguagem alavanca a descrição do mundo do cientista para outro mundo completamente diferente daquele sobre o qual ele agia. Portanto, o que o cientista faz e o que ele fala são bem distintos. É desse modo que o cientista justifica-se socialmente, e não representa o mundo como espelho da Natureza fornecendo um relato fiel da realidade para a sociedade.

Assumidas no texto pelo autor ou implícitas na estrutura do vocabulário, as tendências discursivas são informações registradas, que geralmente se repetem constantemente nos vocabulários. Quando implícitas, tendências são explicitadas pelos nativos comentaristas, intérpretes e críticos, que geralmente criam novas tendências (em lugar das antigas) como se fossem a

verdadeira interpretação ou a revelação. Algumas tendências também podem surgir das mudanças abruptas de significado, por erro de tradução, no decorrer da história do pensamento social. O que nos interessa são os discursos que os nativos ocidentais apresentam, pois eles mesmos esclarecem muitas, se não todas, as tendências que procuramos para compreender o conhecimento oficial. Portanto, não é do trabalho do sociólogo do conhecimento, segundo nossa tese, descobrir significados, conceitos, estruturas ou elementos ocultos da própria sociedade e cultura que estão sendo pesquisadas e que supostamente constituíram a sociedade e cultura, pois isso criaria uma espécie de “missão evangelizadora” tal como entende Monteiro (2012, p. 141).

Em nossa investigação, não temos a intenção de decifrar códigos, desvendar verdades, descobrir leis universais, natureza última ou motivações profundas e, muito menos, investir na “missão evangelizadora” que a filosofia e as ciências foram capaz de criar, tampouco visamos a adotar tais estudos de outros autores. De fato, muitos dos autores que trazemos em nossa tese podem ser classificados como “evangelizadores”, pelo fato de estarem à procura de revelar algo não-humano seguido do termo “verdade” e que explicaria as coisas e os afazeres humanos. No entanto, de modo algum estamos usando-os para trazer à tona a verdade sobre a sociedade e a cultura, pressupondo que suas teses sejam verdadeiras. Estamos apenas considerando as consequências de seus vocabulários na sociedade e na cultura em questão. O poder ou as estruturas de poder, por exemplo, podem não existir, mas a ideia de poder é poderosa.

A sociedade movimenta-se por vocabulários independente se os usuários dos vocabulários como Aquino fizeram ou não a leitura correta ou verdadeira de determinado autor como Aristóteles. Afinal, como eremos não há tal coisa como interpretação verdadeira ou correta.. São as mudanças do imaginário social provocadas pela informação emitida por esses autores, independentemente de seu valor alético, que nos interessam. Em outras palavras, autores produzem tendências, embora acreditem estar desvelando a real interpretação de algum pensador antigo, ao passo que, na verdade, estão suplantando o ponto de vista antigo pela sua perspectiva.

As tendências delimitam o alcance dos vocabulários. Apesar das tendências pré-discursivas não estarem contidas nos vocabulários e, por isso, um vocabulário, em uma geografia determinada, com tendências pré-discursivas diferentes, será diferentemente operado, como é o caso, veremos, da evangelização dos ameríndios segundo o Padre Vieira.

As tendências discursivas apresentam-se conceitualmente como regras gerais de raciocínio ou prática, principalmente binárias, dicotomias e disjunções, ideias gerais, relações conceituais e princípios. As dicotomias ou modelo de distinções binárias são muito importantes porque elas simplificam a complexidade de modo a reduzir o número de possibilidades para ação.

Como anteriormente vimos, as tendências pré-discursivas são qualquer objeto, ato, acontecimento ou relação, percepções, emoções, sentimentos e sensações que agem no ser humano (e vice-versa) e servem de vínculos originários para as tendências discursivas (podemos saber delas de modo muito cego e geral por meio das reações corporais). Embora existam tendências discursivas sem origem no pré-discursivo, as tendências pré-discursivas são frutos de uma complexidade de natureza multifacetada biológica, psíquico e neural, químico, físico, social e cultural. Quando tais tendências são relatadas, declaradas, discursadas, representadas e tornam-se uma concepção, sempre carregarão menos ou mais sinais do que sua realidade.

Parte das tendências pré-discursivas são o que os biólogos chamam de comportamentos fisiológicos ou do ponto de vista crítico, pois quando recebem mais importância que o devido, são universais irrelevantes. São universais, que ninguém duvida que eles existem como bem argumenta Rorty (2006) que se encontram em todas as culturas tais como dimorfismos sexuais, comércio e casamento... e, até mesmo, exemplos pouco abstratos, tais como abrigar-se da chuva e do frio., e mais tudo aquilo que A. L. Kroeber (apud GEERTZ, 2008, p. 30), um dos seguidores de Boas, chamou de “universais falsificados” que não são falsos e tampouco sem importância, mas também são irrelevantes para retratar a imagem de um ser humano verdadeiro e honesto e não apenas uma caricatura de “João Universal” sem vontades e crenças. Portanto, um ser humano impossível de existir exceto no mundo da imaginação e abstrações teóricas, porque dele foi retirada características imanentes e concretas fundamentais que o desenvolveram como tal na natureza e sociedade.

No entanto, na qualidade de um aspecto biológico que jamais iremos compreender, essas tendências pré-discursivas não são fixas ou imutáveis.

Nossa intenção na próxima seção é mostrar que mesmo as tendências pré-discursivas não são determinantes, são negociáveis e, em certo sentido, frutos da sociedade e da cultura.

Outro modo de se abordar as tendências pré-discursivas decorre dos conceitos de “objetivos automáticos não-disponíveis” e “objetivos não-automáticos disponíveis” concernentes

à regulação homeostática da vida. No entanto, não é apenas sobre esse novo modo que desejamos refletir, mas sim sobre o problema de haver ou não manipulação e determinação das tendências pré-discursivas.

2.3.2. Tendências pré-discursivas como objetivos automáticos da regulação homeostática da vida de Antonio Damásio

Antonio Damásio (2004) compreende que há uma marcha da homeostasia corporal à homeostasia cultural cuja função é defender o organismo. Trata-se, em outras palavras, de dispositivos automáticos e não-automáticos da regulação de vida. Segundo o autor, existem objetivos reguladores provenientes de dispositivos automáticos da regulação da vida, os quais são dificilmente disponíveis à negociação, e os não-automáticos que são meramente disponíveis:

Alguns dos objetivos estão claramente definidos – por exemplo, não matar um outro ser humano –, mas vários outros estão ainda abertos à negociação – a erradicação da pobreza e da doença. Além disso, os meios pelos quais será possível atingir certos objetivos variam notavelmente com o grupo humano e com o período histórico e nada têm de rigidamente estabelecidos (DAMÁSIO, 2004, p. 194).

Nossa intenção é mostrar que mesmo muitas das tendências pré-discursivas (automáticas ou não automáticas) ou advêm de uma dada sociedade (e sua respectiva cultura) ou podem ser modificadas pela sociedade. Não se trata, portanto, de um universal natural presente em todos os indivíduos, em todos os povos, de modo fixo. Em outras palavras, as tendências pré-discursivas são cambiantes e seguem padrões socioculturais, ainda elas não sejam linguísticas (apesar de algumas serem) ou textuais.

Grande parte dos ditos objetivos da regulação da vida parece ser claro para a maior parte dos seres humanos: estamos conscientes deles ou pelo menos de seus sussurros subsequentes ao que nos acontece. Nós podemos indicar tais tendências pré-discursivas de modo muito geral e vago, por exemplo, “não matar”. Em outros termos, nós *sabemos de* (digamos sabemos em termos dos efeitos ou reações que se passam em nosso corpo) grande parte das tendências pré-discursivas ou objetivos automáticos, apenas, todavia, não conseguiremos verbalizá-los, mantendo sua realidade. Apesar dessa clareza, os meios de se chegar a estes objeti-

vos constituem o problema. A história da humanidade consiste na história para chegar-se a esses meios aceitáveis:

Pode-se dizer, por exemplo, que os objetivos do marxismo eram louváveis sob vários pontos de vista, visto que a intenção do marxismo era criar um mundo justo, um paraíso na Terra. E, no entanto, os meios utilizados pelas sociedades marxistas tiveram resultados desastrosos talvez porque, entre outras razões, esses meios se colocaram em confrontação permanente com mecanismos bem estabelecidos da regulação automática da vida. Aquilo que se considerava desejável para uma grande coletividade requeria a dor e o sofrimento de numerosos indivíduos. O resultado tem sido uma tragédia humana cujos custos são altíssimos (DAMÁSIO, 2004, p. 194-195).

É difícil, porém, avaliar essa tragédia do ponto de vista da regulação da vida, ou seja, quando as circunstâncias em que aparecem os objetivos de regulação da vida podem ser modificadas. Em outras palavras, muitas pessoas têm o desejo – e são constantemente bem-sucedidas ao cumpri-lo – de transformar os objetivos não-negociáveis em meramente negociáveis, lançando a mão de uma série de modificações das circunstâncias, materiais ou informacionais, em que as emoções e sentimentos ocorrem. Como argumenta Damásio (2004, p. 194):

Os seres humanos não só demonstram compaixão pelo sofrimento de um outro ser, coisa que variadas espécies não humanas podem também demonstrar, como sabem que sentem essa compaixão. Talvez por isso mesmo, os seres humanos têm sido levados a modificar as circunstâncias em que os acontecimentos que provocam tais emoções costumam ocorrer.

A geneticista Mayana Zatz (apud MARQUES, 2008), defensora do uso de animais em experiências científicas, por exemplo, delega aos seus orientandos a tarefa de matar os cachorros vítimas de sua pesquisa genética, pois ela se diz vegetariana, não conseguindo fazê-lo¹⁸.

¹⁸ O artigo, em questão, traz ainda outros pesquisadores como o reitor da USP, Luiz Eugênio Mello, que argumentou que “É uma utopia ignorar que dependemos de nos alimentar de vegetais e de outros animais para sobreviver. Para você existir, alguma outra coisa tem que deixar de existir. Esse é um fato da natureza”, afirma Luiz Eugênio.” (apud MARQUES, 2008). Interessante. Na melhor boa vontade que podemos ter acerca desse argumento chegamos na conclusão que Mello não sabe o que significa “sobreviver”, no pior dos casos Mello vive um “fato da natureza” diferente da maioria das pessoas em qualquer país industrial que não “se nutre” para sobreviver como os demais organismos vivos, mas “come” símbolos, significados, prazer... E, pior, ele não consegue diferenciar um macaco ou cachorro de um grilo ou camarão ou uma cenoura. Por que, afinal, pela “sobrevivência” ele deve comer bacon em vez de ovos ou outros animais com baixa probabilidade de ter uma auto-consciência? Talvez fosse melhor para sua imagem de intelectual apenas justificar o ato de comer carne e experimentação animal na sua comunidade de conversação e práticas sociais. Não o fez essa justificação porque, talvez, isso poderia levar aos seus leitores a conclusão de que a experimentação animal pode ser convencionalizado como imoral e essa abertura ele não deseja. Por isso, a nosso ver, ele requer uma justificação objetiva”, “utilitarista”, “darwinista social” ou “alienígena” que se imponha sobre a vontade das pessoas em vez de depender delas. Muitas vezes discussões éticas, lógicas e racionais, de nada servem para pessoas que são desprivilegiadas nas convenções das comunidades de conversação e práticas sociais, mas podem ser muito úteis para reafirmar tais convenções como se não fossem convenções. E principalmente são úteis para mostrar ao outro que se pode alterar o “jogo” desde

Embora intuamos que as bases naturais da moralidade determinam nosso comportamento e que temos muito pouco a fazer diante disso, na medida em que seriam imodificáveis, invariáveis e inflexíveis, na verdade, elas são disponíveis à negociação, ainda que não facilmente, uma vez que isso requer meios mais complexos do que a *folk psychology* e a filosofia analítica.

Como a geneticista Zatz pode estar tão segura de exigir que seus orientandos matem os cachorros usados em experimentos científicos, se ela mesma burla as circunstâncias pelas quais emergem os objetivos automáticos da regulação da vida, como é o caso da rejeição de seu corpo a matar os animais face a face? Por que a decisão de seu corpo seria menos importante, de um ponto de vista ético, que a decisão do corpo de seus orientandos? Trata-se de uma questão de difícil resposta, em especial pelo fato de a sociedade estar dividida entre os casos que são admissíveis ou não matar animais.

A geneticista sabotou suas próprias tendências morais pré-discursivas. Fora do laboratório (local sagrado de expiação, por assim dizer), matar cachorros para os mais diversos fins (os quais não são menos nem mais pessoais ou importantes do que os fins de um cientista tais como enriquecimento financeiro, popularidade etc) pode resultar em uma multidão de pessoas enfurecidas e/ou em uma ocorrência policial.

O caso da geneticista é mais comum do que se imagina, tendo em vista que nós podemos burlar as circunstâncias pelas quais emergem os objetivos automáticos da regulação da vida. Por exemplo, ao comprarmos carne numa bandeja de supermercado, adquirimos uma coisa amorfa, a parte de um corpo que agora se oculta, ou melhor, desfigura-se num pedaço de alimento proteico e vermelho. Toda a história envolvida ao produto se perde no caminho, história essa que faz a diferença na regulação homeostática da vida.

Por exemplo, dia 28 de outubro de 2007, em um dos maiores polos industriais de suinocultura da empresa Mig-plus, circulou um informe comercial, que detalhava a granja modelo e comparava os “porcos felizes” com crianças, em razão da suposta semelhança entre comportamentos. Incomodada pelo teor desse informe, a editora do jornal de indústrias suínas de Santa Catarina deixou um recado visando a orientar a revisão da matéria. Esse recado, no entanto, foi despercebidamente publicado junto ao texto da matéria tal como reproduzido a seguir (em destaque, o recado destinado à edição do texto):

que tenha “boas razões”, por exemplo, “Olhe! Como estamos interessados em mudarmos, mas não temos boas razões para isso”. Evidentemente, o que interessa nessa situação não é as “boas razões”, mas manter o *status quo*, o hábito que, justamente, produz “as boas razões”.

[...] as instalações são limpas, arejadas e os animais dormem **Liliane, cuidado com os termos, isto leva a conscientizar as pessoas de que os animais não devem ser abatidos para consumo** em “travesseiros”, elevações no piso que evitam que o animal durma em cima da mão e se machuque. [...] “Os leitões são como crianças, derramam toda a água que se dá, só para brincar”, conta o produtor (MIG-PLUS, 2007, grifo nosso).

Em nossa compreensão, a editora reconheceu de modo muito claro os dispositivos automáticos da regulação da vida ou os símbolos, conforme respectivamente as definições de Damásio (2004) e Geertz (2014), ou ainda as tendências pré-discursivas, como chamamos. Diante dessa compreensão, a editora tentou impedir que a modificação, no caso não intencional, das circunstâncias que delas emergem determinadas tendências pré-discursivas (inconvenientes) ocorressem na propaganda.

A postura da editora coincide com a compreensão da “educação sentimental”, segundo o neopragmatismo de Rorty (2005), a qual consiste na habilidade de enxergar as semelhanças entre as pessoas e os povos de culturas diferentes e considerar tais semelhanças mais relevantes que as diferenças. Porém, segundo Rorty (2005, p. 217):

As similaridades relevantes não são uma questão de compartilhar um *self* profundo verdadeiro que instancia a verdadeira humanidade; elas são, sim, similaridades tão pequenas e superficiais como o ato de acariciar nossos pais e filhos – similaridades que não nos distinguem, de nenhum modo interessante, da maioria dos animais não-humanos.

Se Rorty (2005) estiver correto, então foi oportuna a decisão da editora, muito atenta aos dispositivos automáticos da regulação da vida, sobre a exigência da modificação do informe a fim de se evitar certas emoções em seus leitores. Não o intelectualismo, mas a capacidade de imaginar situações e seus efeitos nas pessoas – situação típica da literatura e das novelas e, às vezes, presente no discurso argumentativo, como é o caso das propagandas – que modifica as circunstâncias em que os objetivos automáticos da regulação da vida emergem.

A escolha entre o ato de matar e não matar se arraiga tão profundamente ao ser humano que, em vez de situá-la sob a dependência das estruturas ligadas a nossas práticas, acreditarmos constantemente que ela se determina pela influência de alguma entidade não-humana (talvez, um genes moldado pela Seleção num determinado suposto ambiente), a qual exerceria força sobre nós¹⁹. Todavia, apesar dos objetivos da regulação da vida poder ser automáticos,

¹⁹ Se um biólogo de vocabulário extravagante ou um psicólogo evolutivo insistir que “não matar” esteja baseado em pressupostos não-humanos tais como genes selecionados há muito tempo, podemos, então, objetar que está

não significa, como mostramos, que eles sejam indisponíveis à negociação (isto é, não arbitrário aos seres humanos que poderão negociar tais objetivos por outros), apesar de serem difíceis de negociar. Existe a possibilidade de negociação, gerando assassinatos, extermínios, além de uma infinidade de atitudes que variam entre as culturas, como é o caso do canibalismo e da antropofagia. A nação que trouxe para história do imaginário ocidental a ética kantiana foi, em poucas gerações mais tarde, também responsável pelo nazismo e pelo holocausto humano.

Como isso é possível? Modificamos as circunstâncias sobre as quais emergem os objetivos da regulação da vida como fez a referida geneticista, por exemplo, ao outorgar a execução da morte, rejeitada por seu corpo, para os seus orientandos. E isso ocorre sempre que existe uma contradição nos parâmetros de moralidade amplamente aceito na sociedade e suas consequências ao corpo.

O estranho paradoxo moral é que, durante a maior parte da história da humanidade (pelo menos, os últimos 400 mil anos), usamos dos dispositivos automáticos da regulação da vida (corporal ou cultural) para estabelecer nossos objetivos morais, tanto pessoais quanto sociais, para estabelecer nosso próprio parâmetro de moralidade. Contudo, a partir do momento em que *conhecemos* esse dispositivo, podemos modificar as circunstâncias em que tais objetivos ocorrem. O problema é que sabemos como mudar os objetivos automáticos da regulação da vida (mudando as circunstâncias em que tais objetivos emergem), mas não sabemos se devemos mudá-los, pois os padrões ou os parâmetros da moralidade para avaliar “o que devemos” são justamente os objetivos automáticos da regulação da vida que estamos modificando. O recurso de mudarmos o substrato de nossa subjetividade moral é completamente novo na história do ser humano.

A filosofia moral, a política, a antropologia e até mesmo a religião são incapazes de lidar com esse problema, pois, fundarem-se numa ideia de natureza moral fixa e pré-estabelecida, elas acreditam ser impossível “passar a perna” nesses dispositivos. Nesse sentido, a ação moral estará sempre contemplada pela justificação embasada em filósofos e religiosos num

em pressupostos anteriores até mesmo a biologia, pois qualquer sistema se extinguiria se seus elementos se destruíssem mutuamente. O que seria de uma caneta se seus átomos tentassem destruir um ao outro? No entanto, mesmo aceitando tal tese, a linguagem (na tentativa de explicar ou descrever esses pressupostos) media, modifica e produz uma experiência que transporta o ser humano para outro mundo. Talvez, por isso, a maioria desses biólogos de vocabulários extravagantes endossa o eliminativismo materialista da mente, ou algum tipo de fisicalismo que exclui a mente e a linguagem de mediação entre supostos genes e o comportamento.

critério não-humano, por mais arbitrário e intencional que a moralidade se torne, pois se muda justamente os substratos ou pressupostos anteriores a todo aquele arcabouço moral que acreditamos não ser devenientes pela sociedade ou nossas escolhas.

Esse é o estranho resultado de uma autoconsciência moral. Também estarão quase sempre adequadas a esse critério as conclusões dos cientistas, psicólogos evolutivos e sociobiólogos, que fazem no laboratório aquilo que Kant e Locke tentaram fazer sem sair do sofá: descobrir a verdadeira natureza humana, a qual serviria de parâmetros e orientações para os idealistas de modo a suplantar a função cultural dos filósofos e religiosos que embasavam suas concepções pela conversação.

Nesse sentido, a técnica intelectualista desenvolvida por Regina Pekelmann Markus, como mostraremos a seguir, por sabotar os objetivos automáticos da regulação da vida, não é tão bem-sucedida quanto a da editora da Mig-Plus ou da geneticista Zatz, embora a intenção desta última seja sabotar a circunstância emergente dos objetivos automáticos da regulação da *sua* vida, ao passo que o propósito da editora da Mig-plus é impedir que se suscite uma imaginação educadora e sentimental em seu público (regulação social da vida).

Regina Markus, professora do Instituto de Biociências da USP, parece retomar a tese da dualidade entre mente e corpo para tratar do problema da moralidade, de modo a minimizar a tendência conservacionista da vida animal, ausente em algumas pessoas, mas presentes em outras. Desviando-se do problema moral ou impondo o seu utilitarismo especista²⁰ como uma verdade óbvia ao senso-comum, Markus, conforme cita Marques (2008) em matéria publicada pela Revista *Pesquisa Fapesp*, diz que o “[...] importante é manter o consenso de que o uso dos animais é fundamental para a pesquisa”, e prossegue mais adiante:

Nunca vi nenhuma dificuldade no uso de animais por alunos de medicina. Eles sabem claramente que isso tem uma justificativa, que é o avanço de terapias ou cirurgias. Isso já não ocorre com vários estudantes de biologia. É comum haver, entre eles, jovens que querem seguir carreira com viés conservacionista e têm dificuldade em trabalhar com animais. Já vivi situações no laboratório em que eu própria tive de sacrificar animais, porque nenhum estudante se habilitou para a tarefa (MARKUS apud MARQUES, 2008).

Markus não burla as circunstâncias nas quais emergem os objetivos automáticos da regulação da vida. Não há problema algum para ela o fato de algumas pessoas rejeitam matar

²⁰ Como sempre lembra Peter Singer (2011) em diversas oportunidades desde o *Ética prática*, determinados pesquisadores utilitaristas nunca se lembram que também é possível e, às vezes, é exigível pelo utilitarismo, sacrificar seres humanos para salvar outros animais. Um “utilitarismo especista” é uma contradição de termos.

animais para o fim científico, mas atribui os objetivos da regulação homeostática da vida ao foro íntimo, uma questão de respeito pessoal, e mantém longe a instituição científica do mecanismo de regulação da vida. É como se ela se reconhece que os indivíduos têm uma tendência espontânea a conservação da vida animal, diferente da sociedade e cultura. Daí a estratégia dela foi criar uma ruptura entre a homeostasia corporal (que deve ser ignorada para fins públicos) e a homeostasia cultural, utilizando esta última como “justificação” por meio da teoria utilitarista.

É evidente que sua postura foi meramente conservadora, ma medida em que usa a estrutura institucional da sociedade para limitar ou inibir os indivíduos que podem modificar a própria sociedade. Markus parece acreditar que por intermédio da “justificação utilitarista” podemos decidir um aspecto problemático da história da sociedade ocidental, qual seja: a tensão sociedade *versus* indivíduo. Dito de outro modo, a “justificação utilitarista” afigura-se como o critério alienígena para decidirmos “quando” (uma vez que o “como” sabemos em partes) a sociedade deve limitar os indivíduos e “quando” os indivíduos devem limitar a sociedade. Obviamente que isso apenas é possível quando coloca-se sua própria ideologia acima do bem e do mal e o associa como sendo a voz da própria sociedade, entrona seus próprios valores como um Deus acima de outros Deuses.

Rorty acredita que atribuir à moralidade um critério alienígena deve-se, principalmente, à percepção semiconsciente de que “[...] ao cedermos nossas esperanças de progresso moral ao sentimento, estaremos na verdade cedendo à *condescendência*, pois confiaremos naqueles que têm o poder de mudar as coisas, [...] em vez de confiarmos em algo que exerce o poder sobre eles.” (RORTY, 2005, p. 218). Rorty argumenta que seria um tipo de ressentimento o desejo de guiar a sociedade e indivíduo de cima para baixo, por uma obrigação moral incondicional. Segundo o autor:

Nós nos ressentimos da ideia de que teremos de esperar que o forte volte seus olhinhos vorazes para o sofrimento do fraco, que ele abra seu pequeno coração empedernido. Esperamos desesperadamente que exista algo mais forte e poderoso capaz de ferir o forte caso ele não se disponha a fazer isso – se não um Deus vingador, um proletariado vingador, um superego vingado ou, em último caso, a majestade ofendida do tribunal da pura razão prática de Kant (RORTY, 2005, p. 218-219).

Nozick (1991) parece nos mostrar que Kant também tentou não burlar as circunstâncias sobre as quais os objetivos automáticos da regulação da vida surgem, pois tais objetivos

não parecem nos fornecer distinções de espécies biológicas para nossas atitudes morais como desejava Kant, mas ele buscou retirar a legitimidade filosófica ou os fundamentos provenientes desses objetivos criando um enigma teoria *versus* prática em seu vocabulário.

Nozick argumenta que existe um enigma nas restrições morais indiretas presentes na concepção kantiana de que devemos respeitar os animais, não por termos algum dever para com eles (podendo nós matá-los e torturá-los segundo a nossa vontade), mas pelo fato de que eles espelham a humanidade. Nesse sentido, argumenta o autor:

Se é em si mesmo perfeitamente certo fazer qualquer coisa, absolutamente, com animais, por quaisquer que sejam as razões, então se a pessoa compreende a clara linha que existe entre animais e pessoas, e a leva em conta enquanto age, por que matar animais tenderia a brutalizá-la e torná-la mais passível de ferir ou matar outros indivíduos? Será que açougueiros cometem mais assassinatos? (Mais do que outras pessoas que trabalham com facas?) Se gosto de acertar uma bola de beisebol com um bastão isso aumenta significativamente o perigo de que eu faça a mesma coisa com a cabeça de alguém? Não serei capaz de compreender que pessoas diferem de bolas de beisebol e essa compreensão detém o transbordamento? Por que deveriam as coisas ser diferentes no caso de animais? Para ser exato, trata-se de uma questão empírica se o transbordamento ocorre ou não. Mas há um enigma sobre o motivo por que deveria acontecer isso, pelo menos entre alguns leitores deste ensaio, pessoas sofisticadas que são capazes de traçar distinções e agir diferencialmente entre si (NOZICK, 1991, p. 51-52).

Decifrar esse enigma de que fala Nozick parece-nos ser possível, se compreendermos que existe uma contradição comunicativa entre um vocabulário e suas tendências. Trata-se de assumir que: (1) podemos matar e torturar animais à vontade (como acertado no vocabulário kantiano); (2) não podemos torturar e matar animais à vontade devido ao transbordamento moral (tendências pré-discursivas) dessas atitudes cruéis nos seres humanos.

Kant resolveu esse problema de contradição de mensagens de um vocabulário especificista em face de tendências pré-discursivas anti-especificista (o próprio argumento do autor deixa explícito que para ele existe essa tendência, pois é contra ela que ele argumenta) com uma sofisticada verborreia, aos olhos de filósofos políticos como Nozick, chamada de restrições morais indiretas. Tais restrições são como: “é bom mantermos nosso vocabulário especificista, mas na prática vamos fazer de conta que não somos” (então, preenche-se com qualquer justificção que, no caso de Kant é, pois: os seres humanos podem se brutalizar). Esse episódio kantiano é um exemplo de como as tendências prevalecessem, os vocabulários não têm chance.

Assim, Kant conseguiu não modificar ou burlar os objetivos automáticos da regulação da vida, mas também não contemplou o significado anti-especista que eles implicam no vocabulário. Markus tentou não burlar tais objetivos, mas promover uma cisão da homeostasia corporal e a cultural da regulação da vida, entre corpo e justificação, tornando o primeiro uma questão de foro íntimo e o segundo, a força motor da instituição, como se ela pedisse para ignorarmos as tendências pré-discursivas que atormentam a geneticista Zatz e a editora da empresa Mig-plus. Ambas, a geneticista e editora, conseguiram burlar tais circunstâncias. Em suma, as tendências pré-discursivas são modificáveis e negociáveis mesmo sendo inefáveis.

2.3.3. Da impossibilidade de discursar sobre as tendências pré-discursivas em Adam Smith

A despeito da pretensão de considerá-lo uma hipótese científica, um modelo universal, o livre-mercado não parece funcionar como Adam Smith defendeu no século XVIII. E isso não nos surpreende. O próprio Smith percebeu que existe um pacote de tendências que não se encontra no vocabulário, mas que opera junto com ele. Nossa hipótese é que o problema de Smith foi como vincular tendências pré-discursivas ao vocabulário de modo que o resultado em qualquer época e qualquer geografia fosse sempre o esperado por ele.

Nossa hipótese vem do fato de que a publicação da *Teoria dos sentimentos morais* (1759) ser anterior a publicação de *A riqueza das nações* (1776). Essas duas obras de Smith (1985, 1999) parece-nos ser um exemplo claro do sistema tendência-vocabulário, apesar de ser mais comum que as tendências discursivas estejam incorporadas, explícita ou implicitamente, ao vocabulário de uma mesma obra, e não separadas em obras diferentes, como o fez Smith.

Teoria dos sentimentos morais, cujo impacto pode ser considerado insignificante, é um exemplar que poderia ser facilmente confundido com uma obra de um sacerdote franciscano em defesa da felicidade cristã mediante a defesa do amor ao próximo (empatia). O sentimento moral, segundo Smith, não é um problema exclusivo da razão, mas, antes, das relações intersubjetivas, envolvendo uma reflexão empática. Uma vez que nos relacionamos um com o outro e que somos capazes de sentirmos a dor do outro, também somos capazes de colocar-

nos no lugar do outro. Esse altruísmo recíproco é chamado por Smith de simpatia. Contudo, ele falhou em dois aspectos:

(1) Na questão que, uma vez discursadas, as tendências pré-discursivas já não seriam mais pré-discursivas, mas discursivas, e que as tendências discursivas pouco ou nada têm a ver com as pré-discursivas de mesmo nome (do mesmo modo que um modelo teórico ou computacional do fogo não arde, também um modelo teórico da empatia não tem o mesmo efeito que a tendência pré-discursiva empatia);

(2) Em manter as tendências a salvo das tentativas de burlá-las e com isso operando seu vocabulário diverso da sua intenção. Por consequência, se Adam Smith estivesse vivo, sua surpresa ao encontrar um liberal contemporâneo não seria diferente da de Padre Viera diante dos índios evangelizados, os quais não pareciam ser cristãos como ele como veremos.

Ignorarmos as tendências que operam em conjunto com o vocabulário, pode-se ter resultado diferente do pretendido. Mas talvez o resultado diferente seja o desejado. Seria um pequeno passo para que se mantivesse a ideia de Smith de atribuir ao livre-mercado uma natureza universal e objetiva, a “mão invisível”, cujo misticismo remete-nos a uma versão secular da Providência Divina – “Deus quis assim” – e, ao mesmo tempo, sem nenhum comprometimento com as teses de Smith. O vocabulário continuaria exatamente o mesmo, mas o modo como ele operaria, com as tendências morais diversas daquelas que Smith pretendia, seria outro. O livre-mercado tornou-se, para o imaginário neoliberal, uma lei natural tal como as leis da física, que estruturam toda a sociedade, de problemas ambientais a sociais, incluindo o racismo e as discriminações. E se o livre-mercado falhar na solução desses problemas, talvez, (pode argumentar um neoliberal) estamos problematizando falsamente, criando injustiça onde não tem (pressupondo um “fato real” que possa dizer o que é ou não justo).

O fato de as tendências discursadas de que trata Smith, pelo menos as mais significativas, serem afetivas permite-nos compreender os motivos pelos quais Smith falhou na tentativa de tornar discursivas as tendências pré-discursivas em *Teoria dos sentimentos morais*. Afinal, Smith sugeriu o fortalecimento de uma moralidade baseada principalmente no sentimento de amor e empatia (simpatia nos termos de Smith):

Por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte dos outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso senão o prazer de assistir a ela (SMITH, 1999, p. 7).

Smith não se limitou apenas a uma antropologia descritiva da ética, mas tentou vincular a própria ética (ao usar em suas descrições expressões como “constitui a perfeição”, “o homem sábio ou virtuoso”) à sua antropologia:

[...] restringir nossos afetos egoístas e cultivar os benevolentes, constitui a perfeição da natureza humana; e somente assim se pode produzir entre os homens a harmonia de sentimentos e paixões que consiste em toda a sua graça e propriedade. [...] [T]odo momento o homem sábio ou virtuoso está disposto a sacrificar seu próprio interesse particular ao interesse público de sua própria ordem ou sociedade (SMITH, 1999, p. 26, 294).

No entanto, segundo Rand (1991), o homem de natureza perfeita, sábio ou virtuoso, que possui determinados comportamentos de que fala Smith, é um homem irracional, fraco e constitui a causa dos problemas de uma sociedade livre. Para ela, o amor e a empatia são um erro que cativa o homem e deveríamos deixá-los de lado, uma vez que a moralidade surge a partir do momento que cada um age egoistamente, conforme seus interesses.

Ayn Rand acertou no que Adam Smith errou, não porque o seu objetivismo ético é filosoficamente superior ao amor e às afeições, mas porque Rand sabia que o egoísmo ou os afetos não podem ser representados num livro, pois eles, enquanto experiências, encontram-se fora dos textos. É preciso, então, fazê-los emergir do corpo humano pelas, por exemplo, novelas.

Para muitos, é uma inconsistência uma autora ter levado às últimas consequências o racionalismo e a objetividade científica por meio de obras de ficção (pode ser esta a razão pela qual Platão abominara os artistas nas *polis*: ao fundo, talvez ele soubesse dos efeitos da ficção na sociedade). No entanto, definir Rand como uma filósofa analítica inconsistente é subestimar sua inteligência e sua capacidade de compreender a sociedade e sua transformação. Segundo Rand (1997, n. p.):

É verdade que a ficção é uma arma muito mais ponderosa para vender ideias do que a não-ficção. [...] [A ficção] desperta o público para uma resposta emocional e intelectual a nossa causa. Chamo isso de *sugarcoating* [isto é, caramelizado ou coberto de açúcar: tornar algo superficialmente atrativo, excessivamente sentimental] – embora eu não goste de dizer isso²¹.

²¹ No original: “It is true that fiction is a much more powerfull weapon to sell ideas than nonfiction. [...] [Fic-tion] arouses the public to an emotional as well as intellectual response to our cause. Call it a sugarcoating – al-though I don’t like to say that. It works.”

Se o desejo de Smith foi representar as tendências pré-discursivas num livro e, com isso, levar com o vocabulário as tendências pré-discursivas, então ele confundiu a experiência com a sua representação. Mais do que *saber* esses sentimentos, é preciso que se permita experienciá-los. Novelas e dramas permitem-nos isso, não os vocabulários interessados apenas em justificativas, explicações, causas, lógica de linguagem e descrições.

Peter Singer também parece não estar convencido do poder que o intelecto tem de mudar as pessoas pela razão (ou, na verdade, ele está convicto do poder de outros instrumentos de comunicação). O juiz historicista Posner (2001), por exemplo, sustenta contra Singer o argumento de que sua teoria racional e extremamente lógica é inútil, e que suas consequências racionalistas são constantemente condenadas pela sociedade, em face da única vantagem das suas obras: uma literatura enorme de histórias e fotos tristes sobre a condição dos animais.

A diferença que separa Adam Smith de Peter Singer ou Ayn Rand está na capacidade de produzir no íntimo das pessoas afetos vividos, experienciáveis, e não somente conhecíveis e sabíveis. Como bem expõe Frans de Waal (2007, p. 215): “Em um ato de mal controlada emoção, ele [certo presidente] mordida o lábio inferior e dizia aos ouvintes: ‘Sinto a sua dor’”. A questão não é se havia ou não sinceridade em sua expressão, e sim a possibilidade de alguém ser afetado pelo sofrimento de outro.”. Novelas e dramas nos permitem ser afetados pelo sofrimento do outro sem, é claro, precisarmos forçar fisicamente a dor em nós mesmos, como o fez tal presidente. Ayn Rand conseguiu isso entre os leitores do vocabulário liberal de Smith, ao passo que o próprio Smith não. Essa é a grande diferença entre uma teoria da empatia e uma empatia em ação, vivida em nossa mente, ainda que com o uso da linguagem.

A linguagem, nesse sentido, é um meio de transformação e não de explicação ou representação. A linguagem não explica ou representa as tendências pré-discursivas, mas tem o poder transformá-las mediante histórias que aguçam a imaginação, as quais nos permitem vivenciar e experienciar fatos sem efetivamente vivê-los e experienciá-los: “um faz de conta” – o qual nada mais é que um modelo. Mesmo sendo um avanço em Smith pensar nas tendências externas ao vocabulário, as quais funcionam com o vocabulário para um fim esperado, ele errou ao confundir experiência com representação, vivenciar com saber.

Na sociedade ocidental, o vocabulário prescritivo é visto como códigos num cilindro giratório com puas de modo que a caixa mecânica de música tocava a canção como foi escrita em qualquer lugar e qualquer tempo, sempre a mesma. Smith foi um pouco mais além, ao

compreender que não basta apenas a programação, é preciso pensar no aparato de execução e leitura, isto é, no caso, as tendências da sociedade que pode operar a programação de modo completamente inesperado. Em suma, o erro dele foi acreditar que poderia codificar tais tendências num livro. Porém, o leitor pode ignorar tais tendências codificadas ou discursadas ou, mesmo sem ignorar tais tendências, elas não são exatamente “vivas” tanto quanto um livro de física óptica não permite ao leitor observar as cores.

Ao falhar nessa missão, o livre-mercado tornou-se o oposto do que pretendia Adam Smith (uma de suas certezas, por exemplo, era afastar a concepção de que a primazia da felicidade humana deve-se pautar na busca do dinheiro ou de bens materiais): em vez de um instrumento contra as mazelas sociais instituídas por uma minoria de ricos e poderosos, tornou-se um instrumento das mazelas sociais em benefício de uma minoria constitutiva de uma sociedade profundamente desigual. Onde não se produz uma nação rica, mas ricos concentrados em 1% da população. Um histórico do liberalismo manchado pelo apoio ao fascismo, e com a supremacia de aglomerados empresariais sobre os indivíduos, que são assediados como trabalhadores e consumidores. Contudo, agora, os liberais, ou, melhor dizendo, os neoliberais possuem a autoridade científica e objetiva e a boa intenção moral herdada de Adam Smith.

2.3.4. O mesmo Deus de inúmeras religiões? Agostinho e as tendências cristãs

Poderíamos compreender as tendências ocidentais a partir, não das teses de Platão e do racionalismo (nem do empirismo, nem do naturalismo), mas dos dogmas da Igreja e cristianismo²² já que como bem resume Agostinho, ao tratar dessas duas filosofias centradas na ideia de alma, as leituras de Platão, e não da bíblia, levaram-o a Deus, ao mesmo Deus (KOYRÉ, 2011, p. 25).

Certamente, a relação do cristianismo, iniciado a partir do século IV que caracteriza as igrejas contemporâneas, com as culturas grega e romana é bem maior do que se imagina, o suficiente para ser necessário observar o cristianismo como uma criação não do rabino Jesus, mas do romano Paulo de Tarso. É uma relação bem além do fato de que muitas pessoas im-

²² É verdade que, por exemplo, os princípios do terceiro excluído, da contradição e da identidade aparecem na teologia cristã, mas os cristãos deixam de aplicar tais princípios em casos muitos especiais (como no dogma da Trindade). As ciências também fazem essas excepcionalidades no fundamento teórico de suas crenças.

portantes da interpretação e construção e divulgação do cristianismo serem romanas convertidas como Paulo de Tarso e muitos dos pais da Igreja que, seguindo as tentações da sua própria cultura anterior, não apenas queriam atribuir uma racionalidade e uma teologia grega/romana aos ideais de Jesus como usaram de seus antigos filósofos para tanto. O cristianismo, nesse sentido, foi uma das mais bem sucedidas redescritões de antigas culturas da história ocidental.

Não seria de todo errado separar um pequeno movimento social liderado por um homem chamado Jesus, respeitado por um discurso de amor e solidariedade muito parecido com outros gênios e iluminados tais como Budha, do movimento romano teológico e político de Paulo de Tarso²³ que criou e definiu o cristianismo tal como concebemos hoje, redescrivendo Jesus com características morais, teocráticas e filosóficas gregas e romanas. Ele fez isso a partir da cultura do *O Banquete* de Platão, entre outros textos gregos e romanos, em especial sobre as ideias de amor ideal ou abstrato entre homens e a rejeição da carne e da irracionalidade. Então, a bíblia, agora escrita em grego e latim, foi oficializada para fins do Estado pelo Imperador romano Constantino que também elegeu Jesus como o Imperador celeste, o Cristo Deus, que haveria de ser adorado e louvado.

Portanto, seria até de se esperar que Agostinho, e qualquer grego ou romano, reconhecesse o Deus cristão por meio de Platão. E isso se tornaria ainda mais profundo, pois a bíblia seria reinterpretada, anos após anos, pelos bispos como o próprio Agostinho a partir do seu neoplatonismo, redescrivendo todo um conjunto de conceitos como família, sexo, sexualidade e dogmas teológicos.

Embora o Demiurgo no vocabulário de Platão seja aquele que, após criar o cosmos, retirou-se das relações naturais e humanas, diferentemente do Deus Supremo do cristianismo que está presente nas relações causais entre as coisas e fenômenos sociais (pelo menos até idade média, antes do cristianismo perder o domínio do tempo das pessoas para a cultura capitalista e outros entretenimentos com suas próprias filosofias). Agostinho compreendeu que o platonismo e o cristianismo são iguais no que concerne àquilo que chamamos de tendências.

O vocabulário (platonista ou cristão) é um enredo irrelevante nesse sentido, podendo até um atrair o outro, um fortalecer o outro. São as tendências, portanto, a característica definidora do conhecimento ocidental e mesmo do sagrado. É o que torna a diversidade irrelevant-

²³ Isso inclui a corroboração de Pedro fundador da igreja em Roma, e do evangelho, com ideias sem precedentes, supostamente de João. Além de todo um processo de exclusão de mais de cem textos apócrifos que nada mais são do que redescritões desafiadoras.

te dentro do conjunto de espaço e povos chamado de cultura ocidental, permitindo ligar (*reli-gare*) e também, numa via dupla, desligar.

Adam Smith, Ayn Rand e Agostinho, assim como tantos outros, como veremos, conceberam, cada um a seu modo, o sistema tendência-vocabulário. Zayr, Markus, a editora da Mig-Plus e Ayn Rand conceberam, cada uma a seu modo, que existem tendências pré-discursivas, mas, mesmo sem conhecê-las, temos meios de burlar a não-disponibilidade para a negociação de algumas tendências pré-discursivas.

2.4. A noção de vocabulário

2.4.1. O que são vocabulários?

Nossa desconfiança da concepção da linguagem como um meio de descoberta da coisa certa a fazer ou da representação verdadeira levou-nos a endossar a concepção de linguagem desenvolvida por Gregory Bateson (1986, 2006). No entanto, desconsideramos Bateson nesse texto, e, em lugar dele, apoiamo-nos em Richard Rorty. Há um motivo especial para isso.

O termo “vocabulário” foi retirado diretamente de Richard Rorty, tal conceito assume uma função central em sua filosofia. Contudo, as citações extraídas de Rorty foram posteriores à produção deste texto. Nos primeiros rascunhos desse trabalho usávamos o termo “discurso” e até “narrativa” e nos baseávamos na ideia de linguagem em Bateson. Uma vez que Bateson e Rorty possuem uma concepção de linguagem muito similar, preferimos tomar como apoio para a compreensão dos vocabulários de conhecimento as noções claras de Richard Rorty e muito de seus argumentos. A abordagem de Bateson iria requerer um aprofundamento desnecessário nesse momento assim como procuramos evitar discorrer nessa tese dos trabalhos do tão mal interpretado Paul Feyerabend que também possui uma noção de linguagem muito próxima com a de Rorty e Bateson.

As similaridades entre esses autores, a nosso ver, parte de um postulado do neopragmatismo e da antropologia ecológica: o estatuto que a linguagem possui na natureza que nada mais é que o imanente. Os três autores se influenciaram com as ideias do *Investigações Filo-*

sóficas de Wittgenstein (1979), em especial sobre a ideia de linguagem como instrumento que mais tarde tornou-se a base das abordagens sobre a linguagem em Davidson e Dewey. Apesar de Rorty atribuir muito valor à crítica literária e a linguagem como produtora de conteúdo textual, e Bateson à análise lógico-matemática e a linguagem como um dos meios de produção de informação ecológica, e Feyerabend à linguagem como responsável pela incomensurabilidade de termos e teorias (em pelo menos três escalas: conceitual, valorativo ou avaliativo e perceptivo ou observacional) devido às questões da teoria contextual do significado. Para essa teoria, o significado dos termos mudam conforme mudam-se seus usos.

Segundo Rorty, os pragmáticos buscam substituir a imagem de que os seres humanos são máquinas construídas por Deus ou pela Evolução para fazer o que é certo e retratar o que é real (verdade):

[...] por uma imagem de máquinas que se ajustam sem parar a cada comportamento do outro e ao meio ambiente por meio de desenvolvimento de novos tipos de comportamentos. Essas máquinas não dispõem de programa ou função fixa; continuamente, elas se autorreprogramam de forma a exercer funções até então ignoradas. (RORTY, 2005, p. 21-2).

Segundo Rorty (1998; 2005), tanto o pragmatismo de Dewey quanto o darwinismo, e podemos incluir aí outras abordagens como a antropologia ecológica, fornecem-nos a ideia de que todo vocabulário é uma ferramenta que, como qualquer outra, cumpre propósitos particulares²⁴. Nesse sentido, argumenta Rorty: os vocabulários não têm uma relação mais representacional que o focinho de um tamanduá, pois tudo o que existe no mundo é uma relação causal no universo, não uma representação do universo.

Essa concepção traz uma visão darwinista sobre nós seres humanos, o que é definido por Rorty (2005, p. 43) como uma história em comum entre os humanos e todos os outros animais, na medida em que ambos possuem órgãos e habilidades especiais para as especificações de seus nichos (isto é, darwinismo como uma visão continualista entre humano e a animalidade que não se rompe por meio da consciência ou linguagem). Nesse sentido, o estatuto da linguagem seria imanente na natureza e constituiria apenas mais uma habilidade entre tantas outras, a habilidade de fabricar ferramentas.

²⁴ Essa analogia, vocabulário e ferramentas, Rorty retirou de Wittgenstein e Dewey e possui uma desvantagem. Ela implica que o artesão saiba (possa explicar) de antemão para que a ferramenta servirá e qual o motivo dele desejá-la antes de escolher ou inventar as ferramentas. No entanto, pessoas como Galileu normalmente são incapazes de ter claro exatamente o que se propõe antes de fazer o vocabulário, a criação cultural de um vocabulário se explica apenas retrospectivamente. Vide Rorty (1994, p. 34).

A escolha entre uma teoria e outra não se dá pelo seu poder de espelhar a natureza ou aproximar-se da verdade; trata-se uma escolha como aquela entre o martelo, a serra ou a tesoura. Dito de outro modo, uma vez que o vocabulário não espelha ou representa a realidade, a escolha de teorias *aprioristicamente* pelo seu valor de verdade deixa de existir, obrigando-nos a escolher *a posteriori* em razão de sua utilidade. As perguntas sobre a utilidade só podem ser respondidas, sugere Rorty, ao darmos substância a nossos propósitos, assim como fazemos diante de uma caixa de ferramentas. O julgamento sobre os vocabulários não é um julgamento lógico, falseável ou adequado à experiência, mas sim teleológico, isto é, pautado pela espera de que se cumpra a sua finalidade, o seu propósito.

Os vocabulários explicativos e descritivos são como os dentes e a cauda de um castor que lentamente desenvolveram-se, sem a necessidade de uma unificação. Nos termos de Rorty (1998, p. 28-29):

[...] nossos vocabulários explicativos e descritivos, com suas lentas histórias evolutivas, são como os dentes e a cauda lentamente desenvolvidas de um castor. Eles são dispositivos admiráveis de aperfeiçoamento da posição de nossa espécie [...]. Os vocabulários da física e os da política [por exemplo,] não precisam ser integrados um ao outro mais do que a cauda de um castor precisa ser integrada aos seus dentes. Para os filósofos que adotam esse modelo pragmático, biológico, de pensar a relação entre a linguagem e a realidade, não há um problema de unidade do conhecimento, assim como não há um problema de unidade do ser humano²⁵.

E. O. Wilson, um dos fundadores da sociobiologia, segundo Rorty (1998), compreende que a fragmentação e a pluralidade das disciplinas refletem os modelos de bolsas de estudos dos centros acadêmicos, e não a realidade. No entanto, Rorty argumenta que não há motivo pelo qual a pluralidade de vocabulários seja exatamente um problema maior que a pluralidade de membros dos animais (como as patas dos patos, os pés das cabras, os inúmeros tipos de bicos de pássaros, as nadadeiras dos peixes e dos mamíferos aquáticos, etc.).

Para Rorty, não há motivo para se desejar uma metodologia unificada para refletir a realidade, embora se concorde que o mundo seja complexo, formado por conexões, relações e contingência. Afinal, uma determinada metodologia pode refletir a realidade mais do que uma

²⁵ No original: "Our various slowly evolved descriptive and explanatory vocabularies are like the beaver's slowly evolved teeth and tail: they are admirable devices for improving the position of our species. But the vocabularies of physics and of politics no more need to be integrated with one another than beaver's tail needs to be integrated with its teeth. For philosophers who adopt this pragmatic, biologicistic way of thinking about the relation of language to reality, there is no more problem about the unity of knowledge than about the unity of the human being."

loja de serviços especializados ou uma caixa de ferramentas cujos componentes precisariam estar conectados e unificados para cumprir o que se espera deles?

A não ser que tenhamos algum propósito ao pensarmos ou estabelecermos a ligação entre o pé da cabra e o bico das araras, entre um carpinteiro e um electricista ou entre um biólogo e um cientista social – todos formando uma unidade –, não há utilidade ou propósito pelo qual tornar a falta de unidade teórica ou metodológica um problema que faça diferença na prática, pois todos cumprem o propósito esperado. Assim como o biólogo pode-nos dizer sobre o bom funcionamento, por exemplo, de um organismo, o cientista social pode-nos explicar acerca das possibilidades de organização da sociedade. Ambos, no final das contas, cada um a seu modo, cumprem seus propósitos e produzem informações para organizarmo-nos melhor ou pior.

Em suma, os vocabulários de uma pessoa são, conforme Rorty e esta pesquisa²⁶:

[...] um conjunto de palavras que [os seres humanos] empregam para justificar as suas ações, as suas crenças e as suas vidas. São as palavras nas quais formulamos o louvor dos nossos amigos e atacamos nossos inimigos ou nos quais formulamos os nossos projetos a longo prazo, as nossas dúvidas pessoais mais profundas e as nossas elevadas esperanças. São as palavras nas quais, por vezes prospectivamente e por vezes retrospectivamente, contamos a história de nossas vidas (RORTY, 1994, p. 103).

Os vocabulários de conhecimento são um tipo de descrição ou explicação “[...] que não apenas interpõe tal noção como ‘familiaridade com significados’ ou ‘familiaridade com aparências sensoriais’ entre o impacto do ambiente sobre os seres humanos e seus relatos a respeito, mas usa tais noções para explicar a confiabilidade de tais relatos” (RORTY, 1994a, p. 181). Diferente da noção de teoria, a noção de vocabulário não leva os problemas e as crenças realistas ou epistemológica para o seu usuário. Ela não se compromete com filosofias ruins. É uma noção necessária se levarmos a sério o behaviorismo epistemológico.

A expressão “vocabulários de conhecimento” reporta-se a teorias descritivas, explicativas e compreensivas, que, diferentemente do termo teoria, expõe a sua contingência (isto é, o constante movimento causal ou a mutação do mundo e sua incompletude em face da linguagem se por completude se deseja dizer o retratado conceitual ou imaginário que temos do mundo) e recusa a autotransclassificação de verdade ou não se compromete com ela.

²⁶ Rorty está conceituando o “vocabulário final”, mas esse conceito também serve para entendermos a noção geral de vocabulário.

Os vocabulários podem conter regras práticas de consequências materiais. Esse geralmente é o caso dos vocabulários científicos, tornando-se possível uma ciência como aquilo que ela pode nos dar e não meramente nos contar. Tais regras práticas têm inúmeras fontes desde por habilidades cognitivas individuais até socioculturais, elas também são convencionadas na comunidade de conversação que podem marcá-las no mapa por cooperação ou competição. Compreenderemos melhor essa questão ao final desse capítulo.

2.4.2. A construção dos vocabulários a partir das tendências

Em Viveiros de Castro encontramos mais evidências da noção tendência-vocabulários, também encontramos na sua abordagem acerca do conhecimento ameríndio um exemplo de construção de vocabulários a partir das tendências.

É possível compreender a noção relacional tendência-vocabulário a partir dos estudos de antropologia sobre o contato entre europeus e ameríndios. Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 215):

A língua tupinambá, como é comum nas culturas ameríndias, distinguia entre a narração de eventos pessoalmente experimentados pelo locutor e aqueles ouvidos de terceiros. [...] No caso Arawete, onde proliferam xamas e versões do que se passa no céu com os mortos e os deuses, isso está claramente associado com uma distinção entre o conhecimento obtido pelos próprios sentidos e aquele obtido pela experiência (direta ou indireta) de outrem, conhecimentos que não possuem o mesmo estatuto epistêmico.

A diferença entre o estatuto epistemológico do saber-por-si e o do saber-pelos-outros provocou um problema para o Padre Vieira e outros jesuítas que versavam sobre como evangelizar uma tribo, uma vez que a organização política-teológica da tribo era completamente diferente da europeia para ser substituída e, ao mesmo tempo, manter suas funções. No entanto, juntamente a essa diferença de estatuto epistemológico, o fato de os índios não possuírem a noção lógica do princípio do terceiro excluído fez com que a conversão fosse um desastre inesperado do ponto de vista europeu.

A consequência do uso de um vocabulário dissociado de suas tendências poderia ser descrita por meio de uma frase (enigmática para a lógica europeia) do Padre Antonio Vieira: “[...] ainda depois de crer, são incrédulos.” (apud VIVEIRO DE CASTRO, 2002, p. 215).

Trata-se de outra categoria epistemológica dado uma dicotomia entre “viram” e “ouviram”, apesar de que, segundo Viveiro de Castro, não se trata de índios empiristas e tampouco céticos. Não há dúvidas, alega Viveiros de Castro, que tais índios acreditavam em seus xamãs, mas a noção de dogma (típica da cultura ocidental) que iguala “viram” e “ouviram”, e que beneficiou tanto a ciência moderna quanto a religião cristã, era estranha para eles.

A reação de Viera perante a tribo evangelizada fornece-nos evidências desse sistema tendência-vocabulário, pois mostra como um o vocabulário opera diferentemente do esperado quando estão presentes as tendências alienígena a ele ou quando estão ausentes as tendências sobre os quais os vocabulários estruturaram-se ou constituíram-se (que, neste caso, é a rejeição ao princípio do terceiro excluído ou a rejeição à noção de dogma que obrigariam eles a apreender o “ouvir-dizer” como mesma categoria epistemológica de “ver”).

Embora alguns vocabulários possam incorporar textualmente algumas tendências em termos de lógica e ideias (trata-se daquilo que chamamos de tendências discursivas), existem outras tantas tendências (que chamamos de tendências pré-discursivas) que são correlatas aos vocabulários, operando-os, mas sem se fixarem conceitualmente neles (estão na sociedade, no ambiente-organismo, na mente e cultura, não no texto).

Uma réplica de um vocabulário não se pode limitar apenas ao seu vocabulário. É preciso considerar todas as tendências do vocabulário em seu nicho de origem, as quais nem sempre encontram-se imbricados nos vocabulários como as tendências pré-discursivas. É preciso considerar o sistema completo, o aparato de leitura, operação e execução. Uma vez que as tendências pré-discursivas são inefáveis e externas ao texto, uma réplica perfeita do vocabulário é impossível.

Quando o vocabulário estrangeiro foi inserto na tribo, como vimos, as tendências pré-discursivas dos ameríndios operaram o vocabulário europeu como algo completamente estranho para um nativo europeu. Portanto, mesmo que a tribo tivesse domínio do vocabulário cristão e de algumas tendências discursivas fixadas no seu vocabulário, ela não possuía tantas outras tendências conjuntamente evoluídas entre os nativos do vocabulário cristão, o que resultou, num primeiro momento, em cristãos convertidos, mas também em cristãos transgressores no que se refere ao discurso e à prática. Isso é um dos motivos que nos levou à convicção de que a característica definidora do conhecimento oficial na cultura ocidental corresponde às tendências e não a seus vocabulários. As tendências parecem formar um tipo de sistema

de continuidade e persistência tornando todos os vocabulários, em certo sentido, homogêneos (em termos de operação). Afinal, a tribo evangelizada, usuária do vocabulário cristão, não se parecia exatamente cristão para o Padre Vieira, contudo, vocabulários diferentes como o de Platão e o cristão pareceram-se o mesmo para Agostinho.

A rejeição ao princípio da lógica e à noção de dogma não foram as únicas causas para que os ameríndios resistissem a operar o vocabulário cristão do modo que se identificaria Padre Vieira. Em decorrência de um motivo peculiar e profundo, os ameríndios não tendem a uma oficialização do conhecimento pela competição de vocabulários.

A cosmologia, ou mais especificamente, o conhecimento ameríndio não é uma abordagem linguística, pois não se encontra no campo da representação ou no da linguagem, mas no natural, nem no campo do fato, mas no do feito: é uma “[...] teoria²⁷ do conhecimento que o situa no corpo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 390). O que se sabe não se sabe por representação, mas por perspectiva. O conhecimento ameríndio é um sistema cognitivo, um pensamento, que acontece na prática, e, uma vez verbalizado, já não é mais, evidentemente, o conhecimento ameríndio, do mesmo modo que uma foto de um cachimbo não é o cachimbo, nem uma foto do fogo, o fogo.

O xamanismo, diz Viveiros de Castro (2002, p. 358), “[...] é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental.”. Desse modo, fundamentado no conceito de “atitudes intencionais”, de Daniel Dennett e outros autores, completa Viveiros de Castro (2002, p. 359):

²⁷ A teoria do conhecimento é geralmente caracterizada tal como se apresenta no Teeteto sendo também o nome de uma disciplina na filosofia que aborda temas gerais do conceito de conhecimento e o problema do Teeteto. Isso nos remete a herança grega e iluminista da antinomia teoria *versus* prática que não se encontra nos ameríndios, mas, necessariamente encontramos nas noções de “teoria do conhecimento”. Além disso, diferente do uso de conhecimento, o termo teoria é meramente linguístico. Desse modo, acreditamos que Viveiros de Castro cometeu um erro no dizer “teoria do conhecimento” em vez de meramente “conhecimento”, pois não há uma “teoria” – bem, os ameríndios não criaram nenhuma teoria. O perspectivismo e o multinaturalismo são teorias criadas por antropólogos ocidentais para ocidentais compreenderem o conhecimento ameríndio (sem precisar praticá-lo o que causa todo um problema já que tal conhecimento é necessariamente situado no corpo, ou prático em sua própria natureza) – ainda que sua intenção tenha sido desenvolver uma teoria de modo que caso os nativos tivessem interesse teriam criado tal teoria já que, segundo o autor, temos os mesmos aparatos cognitivos. A teoria do conhecimento ameríndio e o conhecimento ameríndio são coisas completamente diferentes tanto quanto a imagem do fogo em um computador e o fogo provocado pelos atritos de átomos de gravetos. Essas realidades não são redutíveis uma vez que o fogo do computador não queima com a imagem ou modelação computadorizada do fogo. Portanto, o perspectivismo e o multinaturalismo estão para os ameríndios o que a ornitologia está para os pássaros. Sabemos mais sobre os biólogos e a cultura ocidental com a ornitologia do que sobre os pássaros.

[...] a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente. O sucesso interpretativo [personificar] é diretamente proporcional à ordem de intencionalidade que se consegue atribuir ao objeto ou noema.

Em contraste com a epistemologia objetivista ocidental que atribui à atitude intencional nas coisas, classes ou nomes e eventos um estatuto de ficção (como, por exemplo, “a evolução selecionou os mais aptos” ou “o mercado precificou a possível estiagem no próximo semestre”) quando pensar em termos objetivos de eventos causais regidos por leis universais ou padrões matemáticos se torna muito complicado.

O embaralhamento de dicotomias como “universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e construído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade” levou Viveiros de Castro (2002, p. 348) ao conceito de perspectivismo e multinaturalismo. Com base nos trabalhos da antropologia ecológica de Tim Ingold, o autor argumenta que o estatuto humano na cosmologia ocidental é ambíguo, pois varia ao mesmo tempo para uma humanidade como uma espécie de animal como qualquer outra e para uma humanidade dotada de uma condição moral que se exclui de todas as outras espécies animais. As cosmologias modernas ocidentais imaginam uma continuidade física entre os animais, o que constitui objeto das ciências da natureza, e uma descontinuidade metafísica entre os humanos e os animais, o que constitui objeto das ciências da cultura.

A cultura e o espírito (o comportamento ou a mente) são “[...] o grande diferenciador: [...] o que sobrepõe a humanidade aos animais e à matéria em geral, o que singulariza cada ser humano diante de seus semelhantes, o que distingue as culturas ou períodos históricos enquanto consciências coletivas ou espíritos de época.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 382). Por sua vez, o corpo – como um substrato universal, em termos químicos – é o grande integrador, pois nos conecta com todos os seres vivos. Na contramão:

[...] os ameríndios postulam uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos, a primeira resultando no animismo, a segunda, no perspectivismo: o espírito (que não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva) é o que integra; o corpo (que não é substância material, mas afecção ativa) o que diferencia (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 382).

Se quisermos persuadir o ameríndio de que sua concepção está incorreta, podemos apontar as evidentes diferenças entre o corpo de um humano e o de uma arara ou o de um jaguar, pois são visíveis tais diferenças. Contudo, essas diferenças não são interessantes para os indígenas do mesmo modo como as óbvias semelhanças da mente e da cultura (aspectos que estão restritos ao ser humano no imaginário social do ocidente) e o comportamento e a organização social de qualquer outra entidade viva parecem não ser interessantes para os ocidentais.

Poderíamos criar um vocabulário para fundamentar nossa observação de que os animais têm ação e expressões subjetivas, mas devemos considerar irrelevantes: são eles um simples relógio ou, numa expressão denunciativa, são “máquinas sem fantasma” (o que implica que há uma ruptura entre mente e corpo, como se as expressões corporais não tivessem se constituído em conjunto com a mente. É como afirmar que a relação entre coração e rins ou as patas do pato e a água são meramente acidentais e poderia ser outro). Nossa capacidade de ignorar ou não determinadas diferenças é o que remete a cultura ocidental moderna ao multiculturalismo (corpos iguais promovendo a continuidade desejada pelas ciências modernas, e diferentes culturas e mentes ou, até mesmo, a negação de mentes e culturas), e também o que remete os ameríndios ao multinaturalismo (corpos diferentes, um rompimento físico, e a mesma cultura promovendo a continuidade pelo perspectivismo). Desse modo, nossas cosmologias:

[...] apoiam-se na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349).

Padre Vieira ignorou, porque não sabia ou porque subestimou as diferenças, que o centro de atenção dos indígenas não era os vocabulários ou ideias, mas os corpos no interesse de suas afeições. Os europeus, argumenta Viveiros de Castro (2002, p. 381):

[...] não duvidavam que os índios tivessem corpos — animais também os têm; os índios, que os europeus tivessem almas — animais também as têm. O que os índios queriam saber era se o corpo daquelas ‘almas’ era capaz das mesmas afecções e maneiras que os seus: se era um corpo humano ou um corpo de espírito, imputrescível e proteiforme. Em suma: o etnocentrismo europeu consiste em negar que outros corpos tenham a mesma alma; o ameríndio, em duvidar que outras almas tenham o mesmo corpo.

Uma organização social multinaturalista, baseada na caça, na pesca e nos conflitos com outros indígenas, levou-os ao perspectivismo, que consiste no modo como os “[...] seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350). Essas subjetividades – de que são exemplos Deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – veem-se “[...] profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 350).

O sinal de anormalidade ocorre quando os humanos não veem os humanos como humanos e os animais não se veem como animais²⁸, ou quando os espíritos são visíveis. Para Viveiros de Castro, contudo, não se trata de uma representação tradicional no imaginário social ocidental, mas de uma capacidade de as mentes de cada espécie (não só a humana, mas as mentes animais, das entidades espirituais e dos objetos) ver a si mesma como humana e as demais como não-humanas. E se os não-humanos, como gente, segundo seu próprio eixo de observação, não nos veem como gente (em nosso próprio eixo de observação) é devido à diferença de corpos.

Nesse sentido, Tânia Stolze Lima (1996, p. 26) afirma que a proposição a seguir é etnograficamente errada: “Os Juruna pensam que os animais são humanos”. O erro está no fato de atribuir apenas o pensamento proposicional europeu ao indígena, o qual diz, na verdade, “para si mesmos, os animais são humanos”²⁹. Por isso, o corpo é múltiplo, mas a cultura, a mente ou o espírito para os indígenas são uma “coisa” só sob o ponto de vista da própria es-

²⁸ Essa frase contém um problema de linguagem que devemos prestar muito atenção para não interpretarmos erradamente a questão. Na verdade, todos os seres vivos se veem como ser humano no seu ponto de vista. A expressão “os animais não se veem como animais” está, é claro, no ponto de vista dos seres humanos como eu e você leitor. Mas um jaguar poderia pensar exatamente a mesma coisa com a diferença é que no seu ponto de vista ele é humano e nós, *homo sapiens sapiens*, somos os animais. O jaguar estaria se referindo a nós como animais. Então todas as vezes que escrevemos “humanos” nesse contexto não diz respeito a “carne humana”, mas a perspectiva que varia de corpo em corpo, espécie - espécie. É um termo, portanto, que está navegando entre pontos de vistas e não um termo fixo e universal (e, portanto, num ponto de vista de um Deus), sempre referente aos mesmos (corpos). E apenas pode ser entendido o seu significado quando perguntamos “humanos para quem?”.

²⁹ Interessante. Lembro de ter lido o livro *Alex & me* (2008) da Irene Pepperberg. No último capítulo, a autora concluiu, a partir de suas conversas com o papagaio Alex, que ele tinha uma mente consciente, mas não do tipo humano, mas do tipo da sua própria espécie “papagaiana”. Aparentemente ela assume uma posição fisicalista da mente de modo que cada espécie [de corpo] assume um tipo específico de mente consciente. Sua concepção é próxima a de um pamsiquismo baseado em neurônios e evolução que compreende que a mente consciente é universal (no sentido que existe em muitas espécies). E é o extremo oposto do pensamento ameríndios que diria que Alex possui uma mente consciente humana no seu ponto de vista assim como nós possuímos uma mente consciente humana no nosso próprio ponto de vista observando o outro como não-humano. Pepperberg atribuiu a sua cultura sobre o que é consciência ao papagaio.

pécie no sentido universal. De acordo com Viveiros de Castro, o perspectivismo é um multi-naturalismo (2002, p. 379) e resume a questão do corpo nestes termos:

Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. Não estou-me referindo a diferenças de fisiologia — quanto a isso, os ameríndios reconhecem uma uniformidade básica dos corpos —, mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário... A morfologia corporal é um signo poderoso dessas diferenças de afecção, embora possa ser enganadora, pois uma figura de humano, por exemplo, pode estar ocultando uma afecção jaguar. O que estou chamando de ‘corpo’, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia característica; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380).

É, portanto, empiricamente impossível haver um conhecimento oficial entre os ameríndios, pois não existem vocabulários para competir, tampouco um poder que crie pressão no campo de luta implicando numa competição de vocabulários sem precedentes em busca de privilégios desse poder, convergindo as tendências. Lima (1996, p. 26) traz como exemplo palavras que Lévy-Bruhl destaca do xamã esquimó: “Não temos crença, não explicamos nada”; “Não cremos, temos medo!”.

Contudo, competem entre si os vocabulários dos antropólogos sobre o pensamento ameríndio, cujo propósito consiste em explicar as disposições para ação entre os ameríndios (como o naturalismo, animismo, totemismo e o perspectivismo) e elucidar noções gerais e frases consideradas enigmáticas do ponto de vista da cultura ocidental.

Não existe competição entre vocabulários na cultura indígena (ainda que possa existir vocabulários nessa cultura) de modo a emergir o conhecimento oficial, pois não há um poder semelhante ao Estado ou ao Mercado que crie uma pressão para a convergência de tendências, isto é, para o conhecimento oficial expresso num vocabulário. Tal como os pré-socráticos, os ameríndios orientam, ao que parece, mais para uma divergência (diversidade) do que para uma convergência. Além disso, como vimos, não se trata de um conhecimento pautado em proposições. Os processos de convergência do conhecimento situado ao corpo devem, portanto, ser explicados através de outro modelo, pois o nosso modelo é pautado pela convergência de conhecimento meramente linguístico.

Sobre a conjectura de tudo estar impregnado de humanidade³⁰ e de haver apenas uma consciência intencional (considerando que os corpos sejam as “roupas” visíveis, duvidáveis e singulares desse algo invisível,³¹ indubitável e universal chamado humanidade), afirma Viveiros de Castro (2010, n. p.):

Se tudo é humano, nós não somos especiais; esse é o ponto. E, ao mesmo tempo, se tudo é humano, cuidado com o que você faz, porque, quando corta uma árvore ou mata um bicho, você não está simplesmente movendo partículas de matéria de um lado para o outro, você está tratando com gente que tem memória, se vingam, contra-atacam, e assim por diante. Como tudo é humano, tudo tem ouvidos, todas as suas ações têm consequências [...] Se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido “completamente” animais, permanecemos, “no fundo”, animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmo continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente.

Se o relativismo é uma multiplicidade de representações subjetivas, o perspectivismo é um “maneirismo corporal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380) e, no mesmo sentido, o que a conversão espiritual é para os europeus, a metamorfose corporal é para os indígenas (2002, p. 390). E mais: “Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o xamanismo perspectivista ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (2002, p. 358) da relação com os demais seres vivos.

Apesar dos vocabulários serem produtos sociais, esse vocabulário chamado de perspectivismo ou multinaturalismo é um dos exemplos de produção de um vocabulário de conhecimento a partir de tendências indígenas. Eduardo Viveiros de Castro produziu esse vocabulário a partir das ideias gerais dos ameríndios, segundo ele mesmo, compreendido a partir do seu conhecimento sobre a cultura indígena e por meio do que ele chama de ficção antropoló-

³⁰ Não há novidade na ideia de que a espécie humana é uma entre muitas na criação, contudo, argumenta Viveiros de Castro, o que distingue as cosmologias ameríndias é que “Cada espécie de ser, a começar pela nossa própria espécie, vê-se a si mesma como humana. [...] cada tipo de ser vê certos elementos-chave de seu ambiente como se fossem objetos culturalmente elaborados: o sangue dos animais que matam é visto pelas onças como cerveja de mandioca, o barreiro em que se espojam as antas é visto como uma grande casa cerimonial, os grilos que os espectros dos mortos comem são vistos por estes como peixes assados etc. Em contrapartida, os animais não vêem os humanos como humanos. As onças, assim, nos vêem como animais de caça: porcos selvagens, por exemplo. É por isso que as onças nos atacam e devoram, pois todo ser humano que se preza aprecia a carne de porco selvagem. Quanto aos porcos selvagens (isto é, aqueles seres que vemos como porcos selvagens), estes também se veem como humanos, vendo, por exemplo, as frutas silvestres que comem como se fossem plantas cultivadas, enquanto veem a nós humanos como se fôssemos espíritos canibais – pois os matamos e comemos.” (2010, n. p.).

³¹ ...“normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs” (VIVEIROS DE CASTRO, 2010, n. p.).

gica e uma antropologia experimental. Segundo o autor, esse vocabulário poderia, uma vez que todos os seres humanos possuem os mesmos cérebros, ter se originado na sociedade indígena caso os indígenas possuíssem esse interesse. Conforme Viveiros de Castro:

Ela [a ficção] consiste em tomar as idéias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas conseqüências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem. Tratar essas idéias como conceitos não significa, note-se bem, que elas sejam objetivamente determinadas como outra coisa, outro tipo de objeto atual. Pois tratá-las como cognições individuais, representações coletivas, atitudes proposicionais, crenças cosmológicas, esquemas inconscientes, disposições incorporadas e por aí fora — estas seriam outras tantas ficções teóricas que apenas escolhi não acolher (2002a, p. 123).

Diferente de Viveiros de Castro que partiu de ideias gerais dos indígenas para construir um vocabulário, nós partimos, no primeiro capítulo, dos vocabulários – particularmente de Platão – para buscar, por exemplo, as relações, ideias gerais e disjunções que, às vezes, são expressos pelos próprios textos pesquisados e confessados pelo seus autores. Também podem ser omitidos pelos autores ou então, são opostos do que eles acreditam, precisando buscar uma interpretação nos próprios nativos (como historiadores e filósofos) nos explicitando ou nos fornecendo tais tendências que, na verdade, suplantam socialmente as tendências que se queria conhecer.

Restaram, então, três perguntas acerca de nosso modelo. A primeira é qual a função dos vocabulários e do conhecimento oficial; a segunda é qual a relação ou vínculo entre vocabulários com as pessoas; e a terceira é qual a relação do vocabulário com a realidade. Sobre essas questões discutiremos na próxima seção.

2.4.3. Função, identidade e mapas

2.4.3.1. O que é função?

Pode existir uma confusão entre o conceito de função e propósitos já que eles são similares, por isso, deve ficar claro o que cada um significa e o que se espera deles em nosso

modelo teórico. Richard Rorty também parece ter nada a dizer sobre a função dos vocabulários, e a ideia de agrupamento de pessoas parecem se dar, para o autor, de outro modo talvez psicológico como na “educação sentimental” que anteriormente citamos.

Por propósitos queremos referir, como em Rorty, que as ferramentas se ajustam melhor a determinado uso dos seres humanos ou cumpre bem um determinado fim. Isso significa dizer que os vocabulários são fabricados pelos mais diversos propósitos tanto quanto uma caixa de ferramentas. As ferramentas podem ser úteis e boas para os propósitos que se espera delas, mas também podem ser ruins, malfeitos e até ser inúteis. Alguns persistirão nas ferramentas inúteis na esperança que algum dia funcione, outros logo descartarão ou reformarão adequando-as melhor as suas necessidades. Às vezes, também, podemos encontrar um novo propósito para uma ferramenta que se enquadra numa nova situação. Também podemos usar ferramentas inadequadas aos propósitos como usar um martelo em um parafuso para pregar – às vezes o resultado será satisfeito, mas geralmente os danos em longo prazo serão maiores que os benefícios a curto prazo.

Evidentemente que todos esses casos são casos fáceis tendo como base a metáfora com ferramentas. Contudo essa metáfora deve ser lida com cautela, pois algumas pessoas como Galileu ou Tesla assim como cristãos normalmente são incapazes de ter claro exatamente o que se propõe antes de fazer o vocabulário. Como podemos saber o propósito de uma ferramenta? A resposta é perguntando a quem fez ou a quem usa e principalmente observando o seu uso. Já a criação cultural de um vocabulário se explica apenas retrospectivamente (RORTY, 1994, p. 34).

Quando nós deixamos de pensar um texto a partir do seu conteúdo nominal e imagético com propósitos pessoais e passamos a pensá-lo como uma coisa, um pacote de informações com certa causalidade no mundo e em nós mesmos de modo a sermos usados, instrumentalizados, chegamos próximos da ideia de função social.

Diferente dos propósitos intencionais ou não-intencionais, individuais ou culturais, dos vocabulários que levam adiante o valor nominal, imaginário ou significativo do texto, a função ignora seus propósitos e fornece um outro propósito superior e não redutível. Portanto, a função diz respeito ao uso que a sociedade faz do texto e o texto que se ajusta melhor para o uso social, e não o uso que os indivíduos fazem do texto e do texto que se ajusta melhor para o uso individual. Isso não é sugerir um “super-organismo” ou um “super-psíquico social” e

outras invenções que sociobiólogos e psicólogos evolucionistas inventaram, distorcendo sociólogos que eles poucos mostraram conhecer (SOARES, 2009, p. 50 e ss; BERTALANFFY, 2013, p. 258). É sugerir um propósito acima da escala individual que não se reduz ao individual tal como os nichos ecológicos, isto é, uma propriedade emergente da microinteração dos elementos num sistema. Nós usamos os termos “propósitos pessoais” e “funções sociais”, mas também poderíamos usar o termo “objetivos” de Kroeber (1993) individuais ou coletivos.

Nesse sentido, a crítica tal como a de John Searle (apud RORTY, 2005) e de outros defensores do neoiluminismo contra os fantasmas que eles mesmos inventaram e eles mesmos se amedrontaram, os pós-modernos, é uma crítica rasa, pois confunde propósito com função.

A função dos vocabulários é política e moral, mas os propósitos de um vocabulário não necessariamente são. Os vocabulários como ferramentas possuem propósitos quando elas se ajustam melhor ao seu uso mas também possuem função quando elas se ajustam melhor ao uso social. Assim como os propósitos de um vocabulário individual podem ser amar ao procurar afetivamente um outro corpo, mas as funções biológica podem ser outras como maximizar sua sobrevivência e reprodução. Seria um erro explicar assuntos dos indivíduos pela sua função e assuntos coletivos pelos propósitos individuais.

Parece a nós que Rorty cometeu um erro por não distinguir, ou não deixar claro essas distinções. Rorty apenas parece ter diferenciado propósitos intencionais, portanto, individual, dos não-intencionais, portanto, culturais. Ainda que ele tenha distinguido propósito pelo o uso individual do vocabulário e o cultural, não parece se assemelhar com nossa noção de função dos vocabulários.

Em suma, se o propósito da engenharia fosse meramente política, um prédio não se sustentaria em sua base provavelmente. De fato, um mundo resumido a política, cujo os propósitos pessoais dos vocabulários são sempre políticos, não é um mundo que eu e nem Rorty desejamos. Dizer que os propósitos não são necessariamente políticos ou partidários não significa, porém, que eles não sejam convencidos por uma comunidade de conversação.

As ciências sempre fizeram convenções, a cartografia do conhecimento que explanaremos não é apenas uma questão que acreditamos que será melhor pensarmos assim, mas é, antes de tudo, a descrição que os cientistas, filósofos e religiosos nunca deixaram de fazer: convenções. Convencionar sobre as coisas não necessariamente implica em pensar tudo em termos de interesses políticos. Quando cientistas de grandes empresas alimentícia produzem

um novo produto, eles certamente convenciam métodos e processos entre eles mesmos para um melhor produto ou, pelo menos, mais apreciado pelos consumidores e mais rentáveis à empresa.

Dada essas questões de diferenciar propósitos de funções, nessa seção estamos investigando a função dos vocabulários e do conhecimento oficial.

É sempre cansativo conversar sobre a noção de função uma vez que, assim como conceitos como cultura e relativismo, muito já foi dito. Por função não queremos situar os vocabulários na escola antropológica estrutural-funcionalista de Alfred Radcliffe-Brown e Bronislaw Malinowski que pode reduzir as explicações sociais à existência biológica ou, pelo menos, basear a função social metaforicamente às funções orgânicas. Apesar de que o conceito usado por tais autores, proveniente de Durkheim, nos parece ser claro o suficiente para ser levado adiante em nosso trabalho. Ou, pelo menos, é um termo que empregaremos na falta de outro melhor para indicarmos o processo de agrupamento de corpos correlato a formação de vocabulários e do conhecimento oficial. Nesse sentido, um vocabulário pode ter um propósito *x*, mas uma função *y*.

Para Durkheim, segundo Radcliffe-Brown (1973, p. 220), “a função de uma instituição social é a correspondência entre ela e as necessidades da organização social”. A interpretação correta, que propõe Radcliffe-Brown, desse conceito, no entanto, para evitar uma interpretação teleológica não-secular (como se a função não tivesse relação com o *design* podendo existir antes da fabricação do artefato ou do uso), surge quando nos fazemos uma pergunta: “Qual a condição necessária de existência?”. Por exemplo, quando fazemos a pergunta “qual a condição necessária de existência do hábito social de comer?” podemos responder, e essa resposta determinaria a função do fenômeno social; “comemos para nos alimentar, nos nutrir”. Então, nesse sentido, a função do hábito social de comer (ou não comer) determinados produtos ou materiais é nutrir nosso organismo para continuarmos vivos.

Mas como falamos, não desejamos nos vincular necessariamente com algum tipo de reducionismo biologista quanto à função dos vocabulários. Não existe consenso na epistemologia evolucionista se os termos pelos quais devemos pensar o conhecimento é pré-darwinista ou darwinista. No primeiro caso, seria uma concepção humaniana, centrada na ideia de hábitos ou relações fenotípicas e que desembocou, segundo Springer de Freitas (2003), nas concepções pós-modernas ou construcionistas sociais que eliminam qualquer possibilidade de

uma epistemologia. No segundo caso darwinista, é baseado na ideia de seleção natural, mas também pode ser concebido de diversos modos. Por exemplo, o darwinismo pode ser concebido por Popper que aplica a seleção natural nos próprios vocabulários eliminando o falso e mantendo o verdadeiro; quanto por Van Bas Fraassen (1980) que aplica a ideia de competição sobre as próprias teorias de modo que a que mais se replica sobrevive (não importa se verdadeira ou não); e a de Putnam, segundo Rorty (2005), que muito se parece com a dos neodarwinistas tais como os psicólogos evolutivos que introduzem a ideia de seleção natural nas modulações cerebrais fundamentando a epistemologia tradicional³².

De qualquer modo, mantemos a ideia de complexidade da noção de conhecimento da sociologia do conhecimento de modo que a biologia (não reducionista) do conhecimento, assim como a psicologia do conhecimento (exceto algumas abordagens baseadas no princípio da assimetria), são complementares nesse trabalho sociológico do conhecimento. E, portanto, a noção de função pode ser uma noção em comum. Compreender esse conceito é importante para compreender a relação entre tendências e vocabulários e o agrupamento de pessoas.

Mas, afinal, qual a função social dos vocabulários e do conhecimento oficial?

Quando perguntamos qual a condição social necessária de existência dos vocabulários e do conhecimento oficial, podemos responder tal pergunta, que ficou nas entrelinhas, implícito em nosso modelo e, agora, será explicitada é: a organização dos usuários desses vocabulários em grupos e grupos de grupos. A função, portanto, nada tem a ver com as sentenças verdadeiras ou qualquer outro conteúdo interno da história que diz como os usuários *devem* se organizar, nem com os propósitos que se ajustam melhor a determinado uso dos seres humanos ou cumpre bem um determinado fim. A função social dos vocabulários implica que eles nos organizam segundo o seu próprio plano.

a) A função dos vocabulários: a função ética como organização de agrupamento

A pergunta “qual a função de comer” não é uma pergunta que respeita o objeto de nossa investigação. Para adequar a pergunta à sociologia do conhecimento que propomos, temos de mudar a pergunta para “Qual a função do conhecimento de comer determinados ali-

³² Rorty também endossa um darwinismo, mas sua imagem de Darwin é redescrita para uma imagem que se envolve menos com problemas ruins da filosofia (RORTY, 2005, p. 44).

mentos e não outros?” ou, ainda, para ressaltar o aspecto linguístico que se trata o conhecimento ocidental, “qual a função dos vocabulários de conhecimento relacionada a alimentação como diferenciação do comível e o não comível ou do surgimento de determinado prato ou “produto”³³?”. A resposta é: a agrupação de pessoas e que podemos chamar de função ética ou política.

A função ético/política do vocabulário, em nosso modelo, versa sobre o grupo de usuário de um vocabulário formando um sistema de exclusão dos estranhos (pessoas, suas práticas e vocabulários) ou relações de cooperação entre si. E essa é a função de todos os vocabulários de conhecimento devido a sua origem compreendida e explicada pelo nosso modelo teórico.

Note-se, por exemplo, Chomsky, numa entrevista ao *EL País*, se lamenta que “As pessoas já não acreditam nos fatos” (que também é o título da entrevista) referindo-se criticamente, por exemplo, a afirmações de que o “neoliberalismo existe para os pobres e não para nós [capitalistas]” (apud AHRENS, 2018). Já Nozick, em defesa do capitalismo, afirmaria a mesma coisa sobre intelectuais como Chomsky. Nozick (2021) no seu clássico texto *Why do intellectuals oppose capitalism?* (Por que os intelectuais se opõem ao capitalismo?) argumenta que os professores acadêmicos não são capitalistas (capitalismo entendido como preciação a partir das leis do mercado e acúmulo de capital) porque são ressentidos.

Numa sociedade herdeira de Platão e Descartes, o intelecto é supervalorizado de modo que os intelectuais deveriam ter os salários mais altos e maior prestígio social, porém, numa sociedade capitalista o salário obedece a oferta e demanda segundo Nozick. Nesse sentido, um jogador de futebol pode ter um contrato de milhões de dólares firmado enquanto um professor universitário deverá trabalhar a vida toda para conseguir menos de um por cento do valor desse contrato. Em vez desses intelectuais mudarem de profissão para uma que tenha algum interesse mercadológico, como ocorre na sociedade onde o mercado dita o comportamento como no processo de gentrificação e urbanização, por exemplo, eles preferem se opor ao capitalismo. E, assim, culpam o sistema em vez culpar seus concidadãos pela falta de interesse no intelectualismo e também a si próprio pela incapacidade de se esforçar mais para um salário ou prestígio melhor.

³³ Um termo para situarmos ainda mais historicamente já que o termo “produto” pode nos remeter ao capitalismo e a revolução industrial.

Noam Chomsky e Robert Nozick em vez de nos explicarem que seus adversários possuem um erro de lógica ou razão em seus argumentos, refutando-os, esqueceram-se que eram filósofos e adotaram explicações dos psicólogos: porque intelectuais anti-capitalistas são invejosos ou porque os capitalistas são incapazes de perceber os fatos. Mesmos filósofos sofisticados como Nozick e Chomsky podem mudar de explicação (no caso pulando entre argumentos intelectuais/teleológicos, para argumentos contextuais/causais e vice-versa) para descrever, explicar, compreender e justificar seus mundos de modo a ecoar na organização social. Nesse sentido que a sociedade é organizada em grupos e grupos de grupos a partir do modo que esse grupo explica, compreende e descreve o seu mundo.

Para corroborar nossa tese, trazemos a concepção de Henry Atlan, um médico que muito nos contribuiu para a teoria dos sistemas complexos, teoria da informação e teoria da auto-organização. Na sua obra “Com Razão ou sem ela: intercristica da ciência e do mito” (1994), Atlan argumenta que quando observamos um cão:

[...] que tenta encontrar o seu dono, e que desenvolve uma estratégia que lhe permite, por exemplo, procurar primeiro uma porta e abri-la, se estiver fechado em qualquer lugar, e depois reconhecer um veículo susceptível de o transportar, parecendo compreender a função desde veículo, utilizá-lo para chegar ao seu fim, descrevemos um comportamento evidentemente finalizado, como se este cão tivesse uma intenção à partida (a de encontrar seu dono), e como se todo o seu comportamento fosse, desde modo, motivado por esta intenção (1994, p. 76-7).

A mesma sorte de lhe ser atribuído intenção e fim em humanos, às vezes cachorros e até máquinas cada vez mais autônomas, já não tem os insetos que são explicados por causalidade sobre seu comportamento, nem espermatozoide, nem as células brancas (leucócitos) que *caçam* qualquer microrganismo em nosso corpo. Interditamo-nos, diz Atlan, o “fazemos uma coisa para isto ou aquilo, tendo em vista este ou aquele motivo” (1994, p. 78), para “por causa de”: por causa de uma diferença de concentração iônica, por exemplo.

Luc Ferry (2009), por exemplo, em seu livro crítico daquilo que ele chama de uma “nova ordem ecológica” rejeita a elevação do estatuto animal não-humanos usando dessa assimetria causal na explicação do comportamento como descreveu Atlan. Humanos possuem liberdade e autonomia (às vezes chamadas de livre arbítrio) devido ao seu acúmulo de conhecimento, animais não-humanos são reificados em sua ação de modo que um gafanhoto, por ter

seu comportamento causado por leis externas tirando-lhes a liberdade, permanece comendo ainda que um outro predador o come.

As explicações baseiam-se ora atribuindo causas internas (mentais) ao organismo ora externas ao organismo como se as causas externas tirassem algo que o torna um indivíduo e até pessoa e tornasse o organismo cativo, sem cogitação, meramente uma máquina sem fantasia. A noção de mente ou consciência segue uma importância nesse contexto do modo que explicamos o comportamento de outro humano ou ser vivo. Não temos interesse em seguir adiante acerca o conceito de mente ou autoconsciência em especial sobre as mentiras ou reafirmações fantasiosas que a mente pode contar sobre si mesma, apesar da sua importância sociológica uma vez que atribuir ou não mente ao outro constantemente está relacionada com a atribuição agostiniana de vida e a não-vida (o “sopro vital”), isto é, quem devemos considerar moralmente ou não.

As mudanças de explicações que ocorrem durante a história do conhecimento parecem um progresso linear e racional para uma explicação mais verdadeira, mas também essas mudanças e variações podem ser vistas como aleatórias ou contingentes. Nenhuma dessas duas interpretações parecem acertar totalmente a questão, apenas ignoraram a estrutura das mudanças morais da sociedade³⁴ que estamos compreendendo nessas últimas seções. E o motivo disso torna-se mais claro quando percebemos que as mudanças de explicações também podem ocorrer ao mesmo tempo numa mesma discussão e também parece estar na base das diferenças de muitas culturas³⁵.

³⁴ As estruturas das mudanças morais na sociedade ocidental é apenas outro nome para esse trabalho que preferíamos não acolher.

³⁵ Quando explicamos ou descrevemos (ou não temos interesse em explicar) uma pedra, estamos também nos referindo a nossa organização social não só porque características gerais dos sistemas se encontram em qualquer outro sistema como uma pedra (sistemas de átomos), mas também devido às consequências psíquico-sociais dessas explicações que aceitamos ou rejeitamos. Citamos como exemplo, além da cultura ocidental e suas explicações, a cultura oriental (a escola de Kyoto no Japão, o Zen-budhismo na China e o Budhismo Maaiana por Nagarjuna na Índia) e a ameríndio como elas explicam ou não têm interesse em explicar por substância, por exemplo. Respectivamente, *grosso modo*, explicações a partir das propriedades intrínsecas no ocidente; das propriedades extrínsecas no oriente; e, por fim, a partir do que pode se chamar de multinaturalismo na cultura indígena. Essas três culturas criaram modelos explicativos diferentes sobre o mundo objetivo, apesar de seus membros, como todos nós concordamos, viverem uma mesma realidade material. Assim sendo, a condição social do conhecimento não se limita apenas sobre disciplinas, científicas ou não, que estudam comportamento e natureza mental como filosofia, humanidades e até biologia, mas também sobre as ditas *hard sciences*. Nesse sentido, as explicações de Newton podem se tratar mais da organização da sociedade ocidental do que se imagina, apesar de que qualquer possibilidade de considerar essa ideia parece ter ficado distante a partir das caricaturas e humilhações que alguns críticos, desde Alan Sokal, fazem de alguns pós-modernistas e suas aplicações da sociologia do conhecimento como Luce Irigaray chamando a equação $E = mc^2$ de sexista (BLACKBURN, 2006, p. 219), pois privilegia a luz em face de muitas outras forças.

A questão é, por que alternamos e diversificamos os tipos de explicação e essas mudanças de explicações não se mostram empecilhos na intuição do progresso filosófico-científico? Por que escolhemos determinados tipos de explicações entre muitas possibilidades? Por que da equivalência da explicação da atividade da sociedade das abelhas à explicação que se dá, *grosso modo*, das células biológicas ou causas que pressupõem algum tipo de reificação desses seres? A barreira, diz Atlan (1994, p. 79);

[...] que colocamos entre explicações causais e explicações intencionais não existe, certamente, nas próprias coisas, ela resulta da interpretação que damos àquilo que observamos quer em termos de comportamento ou mensagens cujo significado funcional não podemos ou não queremos ver [porque o significado funcional se encontrar a um outro nível, completamente diferente, de organização e complexidade] – por vezes por razões de comodidade e de fecundidade da investigação.

Em suma, os motivos pelos quais mudamos de explicações causais para intencionais e vice-versa são essencialmente políticos, “[...] dizem respeito a nós próprios, nas nossas relações com outros homens e com a natureza. É devido às consequências psicológicas e sociais destas opções que nós as aceitamos ou rejeitamos na nossa vida...” (ATLAN, 1994, p. 80).

Os vocabulários explicativos têm a função de agrupamento de indivíduos, assim como também parece ser o caso das descrições, talvez com menos polêmica, pois, já é assumido por quase todos nós que as descrições seguem interesses e limitações individuais e culturais. A partir da comparação entre vocabulários e ferramentas, que vimos anteriormente de Rorty, afasta-se a possibilidade dos vocabulários serem capazes de espelhar a natureza, isto é, “saber as coisas como elas realmente são – para penetrar atrás da aparência da realidade” (1999, p. xiii)³⁶.

Segundo Rorty, a “relatividade das descrições para com os propósitos é o principal argumento do pragmatista para sustentar a sua visão anti-representacional do conhecimento” (1999, p. xxvi)³⁷ e da linguagem. Em outras palavras,

Normalmente dizemos que uma conta bancária é uma construção social e não um objeto no mundo natural, enquanto que uma girafa é um objeto no mundo natural e não uma construção social. As contas bancárias são feitas, as girafas são descobertas. Ora, a verdade neste ponto de vista consiste simplesmente no facto de que se não tivesse havido seres humanos ainda assim

³⁶ No original: “to know things as they really are – to penetrate behind appearance to really”

³⁷ No original: “The relativity of descriptions to purposes is the pragmatist’s principal argument for his antirepresentational view of knowledge.”

existiriam girafas, mas não contas bancárias. Mas esta independência causal das girafas em relação aos humanos não significa que as girafas são o que são independentemente das necessidades e interesses humanos. Pelo contrário, descrevemos girafas como descrevemos, como girafas, por causa dos nossos interesses e necessidades. Falamos uma linguagem que inclui a palavra “girafa” porque isso se adequa aos nossos propósitos. O mesmo acontece com palavras como “órgão”, “célula”, “átomo” e assim por diante [...]. [...] Mais genericamente, não é claro que uma das milhões de maneiras de descrever o pedaço de espaço-tempo ocupado por aquilo a que chamamos girafa esteja mais perto do modo como as coisas são em si mesmas do que qualquer outra (1999, p. xxv - xxvi)³⁸.

Os vocabulários compreensivos estão numa condição um pouco mais prejudicada do que o explicativo e o descritivo, pois a descoberta ou fabricação dos significados sequer é considerada um meio seguro de se fazer ciência ou filosofia. É atribuída a descoberta de significados a característica de literatura mesmo por aqueles que defendem esse método como G. Geertz.

Explanamos a relação funcional entre os vocabulários e o agrupamento nas sociedades ocidentais nessa seção. No entanto, quando se trata do conhecimento oficial, que trataremos na próxima seção, algumas ponderações precisam ser feitas.

Primeiro, o conhecimento oficial não é um vocabulário cuja função é um agrupamento tão geral quanto a cultura ocidental no sentido de uma espécie de vocabulário geral que tem no seu conjunto subvocabulários. Isto é, um “supervocabulário” que fala Rorty (1994, p. 33) que englobaria todos os outros vocabulários ou algo como a “metanarrativa” sobre todas as outras narrativas numa concepção vinculada a Lyotard (2009) segundo quem a pós-modernidade se caracterizaria por extinguir qualquer possibilidade de metanarrativa. Não parece existir na cultura ocidental esse vocabulário geral e no seu conjunto pertenceria narrativas ou vocabulários menores vinculados aos grupos e sociedades ocidentais.

³⁸ No original: “We normally say that a bank account is a social construction rather than an object in the natural world, whereas a giraffe is an object in the natural world rather than a social construction. Bank accounts are made, giraffes are found. Now the truth in this view is simply that if there had been no human beings there would still have been giraffes, whereas there would have been no bank accounts. But this causal independence of giraffes from humans does not mean that giraffes are what they are apart from human needs and interests. On the contrary, we describe giraffes in the way we do, as giraffes, because of our needs and interests. We speak a language which includes the word 'giraffe' because it suits our purposes to do so. The same goes for words like 'organ', 'cell', 'atom', and so on - the names of the parts out of which giraffes are made, so to speak. [...] More generally, it is not clear that any of the millions of ways of describing the piece of space time occupied by what we call a giraffe is any closer to the way things are in themselves than any of the others.”

Segundo, o racionalismo constantemente é o vocabulário que expressa o conhecimento oficial, mas ele é completamente incompatível com o naturalismo anti-metafísico que também poderia ser o vocabulário do conhecimento oficial. Nesse sentido, a cultura ocidental permite a transição de vocabulários do conhecimento oficial sem perder a função de agrupamento tão geral quanto a cultura ocidental. Como vimos, o conhecimento oficial não é um vocabulário, apesar de sempre se expressar em um, mas é o conjunto de tendências convergidas e presentes em todos os vocabulários da cultura ocidental. A respeito da relação funcional do conhecimento oficial e o agrupamento chamado cultura ocidental, consideramos na próxima seção.

b) A função do conhecimento oficial: as informações organizativas

O que liga uma pessoa à outra, um grupo ao outro e este aos outros num agrupamento tão geral como a cultura ocidental? Certamente não é um supervocabulário, pois não se encontra algum. Anteriormente vimos que o conhecimento oficial pode ser outro nome para as tais “notas de rodapé”, que reduz toda a cultura ocidental a um conjunto de textos e dicotomias, mas ele não é um vocabulário. O conhecimento oficial é um conjunto de partículas lexicais que se encontra, devido ao processo de convergência, em todos os vocabulários no campo de competição na cultura ocidental. Nossa questão é compreender, acerca dessas partículas, o agrupamento de indivíduos de vocabulários diversos.

Por não ser o momento apropriado para aproximarmos da abordagem de Gregory Bateson. Novamente faremos um desvio de suas ideias, muito embora caiba anunciar que ele constitui, ao lado de Richard Rorty e de Paul Feyerabend, um dos esteios desta pesquisa. Em vez disso, usamos a concepção de Geertz, que é uma versão mais fácil de compreender e que foi influenciada diretamente por Bateson (apesar de Geertz ser um mentalista no que diz respeito aos significados)³⁹.

³⁹ É publicamente conhecido que Geertz critica o mentalismo dos significados de Levi-Strauss, sendo ele um anti-mentalista o que tornaria nossa afirmação errada e absurda. No entanto, Geertz contraria a ideia de que é possível encontrar-se os significados na linguagem como compreende Levi-Strauss. Para Geertz os significados estão nas relações e comportamento das pessoas (descrições densas) tendo que descobri-los. Contudo, todo o processo de descobrimento é mental, linguístico. Se o compararmos com Gregory Bateson, Geertz ainda é um mentalista, pois para Bateson os significados não são aprendidos mentalmente num processamento ou representacionismo, mas percebidos tal como um corvo percebe o significado do sinal vermelho e verde de trânsito para

A fim de refletir sobre a importância do aspecto significativo da ação, Clifford Geertz traz, em seu *A interpretação das culturas* (2008), a discussão proposta por Gilbert Ryle sobre aquilo que ele chama de “descrição densa”. A discussão iniciada por Ryle versa sobre as múltiplas possibilidades de se interpretar uma piscadela a partir de um mesmo fenômeno orgânico de movimento muscular das pálpebras. Por exemplo, uma piscada com o olho direito trata-se de um tique involuntário num caso e, em outro, trata-se de um convite à cumplicidade. Há ainda num terceiro caso em que se imita o tique nervoso de forma grosseira e óbvia para ridicularizar a pessoa com tique.

Essas diferenças mostrariam uma distinção entre “descrições superficiais” (como sobre as contrações musculares das pálpebras) e as “descrições densas” (que contextualiza a piscadela fornecendo inúmeras significados). O trabalho do pesquisador etnográfico, nesse sentido, seria o de criar descrições densas sobre as descrições superficiais de fatos com o propósito de evidenciar as inúmeras camadas de significados e analisar tais informações, não como um decifrador de códigos, mas sim como um crítico literário. O etnógrafo, nesse sentido, não deve descrever que, por exemplo, Ramsés II gravou no papiro símbolos que se referiam ao seu nome, mas sim que aquela assinatura significa, por exemplo, o término da greve dos trabalhadores da pirâmide. Não se trata mais de explicar para chegar-se às leis gerais, mas de compreender para atingir os significados que orientam a ação. Nesse sentido, escreve Geertz (2008, p. 14):

Apresentar cristais simétricos de significado, purificados da complexidade material nos quais foram localizados, e depois atribuir sua existência a princípios de ordem autógenos, atributos universais da mente humana ou vastos, a priori, Weltanschauungen, é pretender uma ciência que não existe e imaginar uma realidade que não pode ser encontrada. A análise cultural é (ou deveria ser) uma adivinhação dos significados, uma avaliação das conjeturas, um traçar de conclusões explanatórias a partir das melhores conjeturas e não a descoberta do Continente dos Significados e o mapeamento da sua paisagem incorpórea.

Segundo Geertz (2008, p. 9), a cultura é pública, porque o significado também é. O trabalho antropológico seria a fusão da interpretação do nativo (primeira mão) com a do pesquisador etnógrafo (segunda mão). Nesse sentido, o texto é o resultado baseado nas interpretações dos informantes. Argumenta Geertz (2008, p. 11): “[...] os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um

deixar algumas sementes no asfalto e depois comer a conquista, após os carros quebrarem as cascas.

"nativo" faz a interpretação em primeira mão: é a sua cultura.)". O etnógrafo "inscreve", diz Geertz, o discurso social. Uma vez anotando esse discurso, "ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e que pode ser consultado novamente." (GEERTZ, 2008, p. 14). Ao desenvolver a noção de "inscrição de ação", Paul Ricoeur questiona o que seria fixado pela escrita. A isso, responde Geertz (2008, p. 14): "[...] é o significado do acontecimento de falar, não o acontecimento como acontecimento", que se pode conhecer e que interessa ao antropólogo. Caso os povos, as pessoas, os artefatos e até mesmo a cultura deixassem de existir, privassem-se, portanto, de serem novamente conhecidos, ainda assim aquilo que se falou sobre eles está preservado e pode ser reproduzido.

Segundo Geertz (2008, p. 15), aquilo que pode ser interpretado é "o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o 'dito' num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis.". Portanto, o que os etnógrafos tentam inscrever não é um discurso social bruto (ou relatos observacionais como tecnicamente é chamado na epistemologia e filosofia da ciência), pois não temos acesso direto a ele, a não ser marginalmente ou muito especialmente, "mas apenas àquela pequena parte dele que os nossos informantes nos podem levar a compreender." (GEERTZ, 2008, p. 14).

A partir da relação de transformação mútua entre sujeito e objeto, Geertz discorre sobre os textos antropológicos. Diz Geertz, trata-se: "[...] de ficções; ficções no sentido de que são "algo construído", "algo modelado" - o sentido original de *fictio* - não que sejam falsas, não-factuais ou apenas experimentos de pensamento" (2008, p. 11).

Nesse sentido, a dicotomia, na antropologia hermenêutica, não é entre textos verdadeiros e textos falsos, mas entre textos construídos e textos inventados. Geertz reconhece o caráter discursivo do trabalho antropológico e compreende que ficções etnográficas são construções de construções de outras pessoas e não invenções.

Geertz inclui o terceiro excluído do princípio da lógica formal clássica que fundamenta o pensamento intelectual filosófico e científico da cultura ocidental. Nesse sentido, na literatura, não há o que se falar em verdade, nem falsidade, mas ficções que não se afastam das "descrições superficiais".

Nesse sentido, há uma impossibilidade de postular leis universais ou descrições gerais a partir de estudos locais e seus informantes. Não é mais questão de explicar por causas, como

típico das ciências sociais modernas e sua tentativa de se espelhar nas ciências naturais e nem por leis naturais como na Física, mas de compreender como se compreende textos de literatura já que o homem é, segundo Geertz, “[...] amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (2008, p. 4). Assume-se a cultura como sendo essas teias, a antropologia se afastaria da sua aparência científica se tornando hermenêutica ou interpretativa ou compreensiva.

Podemos compreender a própria ciência, por exemplo, olhando, em primeiro lugar, “não para as suas teorias ou as suas descobertas, e certamente não para o que seus apologistas dizem sobre ela, [...] [devemos] ver o que os praticantes da ciência fazem” (GEERTZ, 2008, p. 4) e interpretar suas camadas de significados construindo um texto que nada mais é do que uma ficção.

Em suma, a antropologia hermenêutica de Geertz consiste em transformar seu objeto de pesquisa (cultura) em um texto de descrições densas, um vocabulário construído na perspectiva dos informantes (os nativos) e também dos antropólogos (segunda, terceira e até quarta mão), e este texto se tornando pesquisável e reproduzível não porque transmite ou representa a verdade, mas enquanto uma construção que leva adiante a cultura pelo que foi dito dela.

Assim sendo, “não significa dizer de nossos trabalhos que sejam ficções [no sentido de inventado, imaginado ou mero experimento de pensamento], mas eles também não são verdades absolutas – eles são, na melhor das hipóteses, “baseados em fatos reais”.” (CASTRO, 2008).

Em outras palavras, as interpretações dos significados densos organizam os seres humanos numa sociedade. Vai além, a nosso ver, o próprio cérebro humano, em certo sentido, é também fruto do drama da teia de significado que, ao longo do tempo, ele mesmo teceu. Pode-se compreender o cérebro, no vocabulário mecanicista, como uma máquina de ficção que cria ficção que criou o cérebro numa causalidade circular.

Segundo Geertz, a fronteira entre mente e mundo é bem obscura se existente:

A pergunta subversiva do filósofo cognitivo Andy Clark, "Onde termina a mente e começa o resto do mundo?", é tão pouco passível de resposta quanto sua correlata igualmente exasperante, "Onde termina a cultura e começa o resto do self" (GEERTZ, 2001, p. 180).

Para Geertz, há uma recíproca entre “cultura, mente, cérebro” e “cérebro, mente, cultura” numa espécie de causalidade circular uma vez que foram co-evoluídos. O cérebro huma-

no, em certo sentido, é também uma ficção fruto do drama da teia de significado que, ao longo do tempo, ele mesmo teceu:

[...] o fato de o cérebro e a cultura terem evoluído juntos, numa dependência recíproca para sua própria realização, tornou insustentável a concepção do funcionamento mental humano como um processo intracerebral intrinsecamente determinado, que seria ornamentado e ampliado, mas dificilmente gerado, por recursos culturais [...] (GEERTZ, 2001, p. 181).

A interpretação pelo nativo (a sua cultura) ou interpretação de segunda e terceira mão da cultura do nativo é também uma cultura, uma cultura antropológica e está em todas as partes da sociedade do comércio aos filmes, e não só nas universidades e bibliotecas. Geertz extrapola a noção de antropologia, antes limitado ao universo intelectual, acadêmico e à biblioteca, para o universo cotidiano, popular e prático. E uma vez que a antropologia interpretativa é um aspecto imanente das sociedades humanas que orienta a ação, suas interpretações organizam a sociedade.

Vimos que a interpretação da cultura é uma ficção que, podemos dizer, é baseado em fatos reais, mas também a própria cultura a ser interpretada seria uma ficção, pois ela incorpora a interpretação dos seus nativos e a interpretação da interpretação entre esses nativos como se pode observar em discussões políticas ou morais numa sociedade. São estas interpretações, em termos informacionais e significativos, especialmente dos seus nativos, que formam os ingredientes da organização, os rumos bio-socioantropológicos das sociedades humanas.

E é essa a questão que queríamos alcançar em Geertz, a ideia de que a interpretação, ou, mais especificamente, os significados superficiais e densos, essas informações que chamamos de tendências (discursivas) são mecanismos de organização, podemos dizer, formam a função ética do conhecimento oficial. E, por isso, se diferencia da função dos vocabulários, que podem ser um tanto exato e particular, a função do conhecimento oficial que é vago e muito geral para poder se correlacionar também com um grupo tão geral como a cultura ocidental. A função dos vocabulários se diferencia, pois a função do conhecimento oficial diz respeito não ao conjunto integral, ao imaginário cheio de enredos, mas às tendências no ponto de vista, não da representação ou imaginário, mas das informações. Apesar de ambas funções deve-se ser pensada no ponto de vista da teoria da informação, especificamente, a informação ecológica.

Na próxima seção, compreendemos qual a relação ou vínculo entre vocabulários e as pessoas para compreendemos melhor a prosopopeia, que beira metaforicamente a macrosociologia, “os vocabulários competem”; e a qual a relação do vocabulário com a realidade.

2.4.3.2. Geografia do conhecimento: vocabulários, identidade e mapas

Para o senso-comum científico, parece estranho atribuímos volições às entidades amorfas no uso de expressões tais como “os vocabulários competem...” ou “vocabulários entraram em guerra”, pois tais termos sugerem que os vocabulários possuem propriedades animistas ou psicológicas como os elementos constituintes semimitológicos dos pré-socráticos (*arché*) e de alguma concepção da macrosociologia.

Será que os vocabulários competem ao invés das pessoas competirem com os seus vocabulários? Apesar de existir algumas tentativas de explicar sistemas formais abstratos (ou entidades metafísicas como, às vezes, são referidos) como se tivessem um desenvolvimento ou evolução independente tais como a concepção de “germes primitivos do pensamento” da antropologia evolucionária, e “memes” da psicologia evolutiva e sociobiologia que são entidades metafísicas que agiriam e evoluiriam como os vírus, e cultura e linguagem evoluídas externamente de modo um tanto autônoma do cérebro e da psicologia humana, como entidades auto-organizadas segundo Christiansen & Chater (2008)... Nós buscaremos numa abordagem neopragmática para resolver esse problema. Também refletiremos sobre o problema: será que os vocabulários espelham a natureza como desejam os filósofos ou espelham a sociedade como desejam os sociólogos?

Nessa seção, problematizamos tais questões na tentativa de superar a separação entre vocabulários - pessoas - realidade. Para tanto, argumentamos a partir da ideia, como vimos anteriormente, de que os vocabulários devem ser vistos como ferramentas e, como tais, possuem propósitos tanto quanto as asas de um pássaro ou um martelo. Nesse sentido, argumentamos que as pessoas são “vocabulários corporificados”, como bem entende Rorty. Isto é, os vocabulários finais formam o que podemos chamar de identidades por falta de um termo melhor para referirmos ao aspecto linguístico do organismo humano que está na realidade, o aspecto imanente da linguagem. E argumentamos que uma vez que os

vocabulários são pessoas, surge imediatamente um problema ético, o modo que devemos tratar os vocabulários, isto é, o modo de tratar as próprias pessoas. Surge o papel da ironista.

A partir da geografia do conhecimento, tentamos superar a separação mente, corpo e ambiente ou pessoa e realidade concebendo os vocabulários não como espelhos da natureza, e nem espelhos da sociedade – que tornam importante problemas como o estudo da natureza da referência –, mas sem espelhos. Apresentamos duas abordagens complementares nesse ponto de vista a de Gregory Bateson e Richard Rorty.

Pensarmos desse modo, de fato, naturalista, isto é, se incluindo nessa própria visão de mundo, é pensarmos por meio da cartografia do conhecimento, superando, assim, as abordagens representacionistas e fundacionistas, mas mantendo o justificacionismo do conhecimento.

a) As pessoas são vocabulários corporificados

Na concepção tradicional, as teorias ou abordagens são produzidas a partir de uma estrutura de fazer história onde as pessoas não **são** palavras e crenças, vocabulários e tendências, mas **possuem** palavras e crenças e desejos, possuem vocabulários e tendências. Isto é, segundo Rorty:

[...] existe um eu fulcral, que pode olhar para tais crenças e desejos e decidir entre eles, utilizá-los e exprimir-se por meio deles. Além disso, tais crenças e desejos são criticáveis não apenas por referência a sua capacidade de coerência, mas por referência a algo exterior à rede em que se inserem. Nesta perspectiva, as crenças são criticáveis por não corresponderem à natureza essencial do eu humano – por serem “irracionais” ou “não naturais”. Temos assim uma imagem do núcleo essencial do eu num dos lados dessa estrutura de crenças e desejos, e a realidade do outro lado. Nesta imagem a rede é o produto de uma interacção entre ambos, exprimindo um e representando o outro, alternadamente. Esta é a imagem tradicional sujeito-objecto, que o idealismo tentou e não conseguiu substituir (1994, p. 31-2).

Segundo Rorty, Nietzsche, Heidegger, Derrida, James, Dewey, Goodman, Sellars, Putnam, Davidson e outros se esforçaram em substituir, sem eles mesmos envolverem, nos paradoxos dos idealistas que os desprestigiavam. Continua o autor:

Uma das fases deste esforço de substituição constitui numa tentativa de substituir a “mente” ou a “consciência” pela “linguagem” enquanto meio a partir do qual são construídas as crenças e os desejos, o elemento terceiro,

elemento mediador, entre eu e o mundo. [...] Mas em si própria tal substituição foi ineficaz, já que, se nos prendermos à imagem de linguagem enquanto [...] algo que fica entre o eu e a realidade não-humana com o qual o eu procura estar em contato [...], continuamos a levantar questões sobre a linguagem do mesmo tipo das que levantávamos acerca da consciência. [...] [As] batalhas cíclicas entre romantismo e moralismo, idealismo e realismo, continuarão enquanto se pensar haver esperança de dar sentido à questão de saber se uma dada linguagem é “adequada” a uma função – a função de exprimir adequadamente a natureza da espécie humana ou a função de representar adequadamente a estrutura da realidade não-humana (1994, p. 32-3).

Segue na concepção tradicional que a linguagem poderia representar o mundo tal como se pudéssemos sair de nossa pele e de nossos olhos e retratar nominalmente a realidade que não podemos ver com mais um pouco do que não podemos ver⁴⁰.

Nesse sentido, podemos compreender que a dualidade entre vocabulários e pessoas deriva-se da tendência “o modelo de distinção esquema-conteúdo” que fala Rorty (2005, 1994) vinculando tal modelo a Platão e atualizado modernamente por Kant. Um modelo que possui várias versões e de várias implicações, tais como (a) um organizador abstrato, tais como uma ideia ou arquétipo, uma lei..., das entidades físicas ou sensíveis, isto é, uma visão hetero-organizada do cosmos e; (b) que há o referente e o referido; (c) dualidade sujeito-objeto ou dualismo mente *versus* corpo; (d) dualidade cultura *versus* natureza ou sociedade *versus* animal; (e) dualidade interpretação – uso, e teoria – prática; (f) uma verdade dependente do esquema, portanto, uma verdade que se caracteriza como tal devido a sua formas lógica e critérios metafísicos. E tantas outras versões ou implicações de um aspecto mais amplo de tal modelo que é a ideia de que a linguagem cumpre a tarefa de representar uma realidade. Implica-se desse aspecto mais amplo de tal modelo que existe a “coisa em si”, um conteúdo sem esquema ou esperando ser esquematizado.

Segundo Rorty, minar esse modelo de diferenciação é abrir-se à possibilidade das:

[...] pessoas como Goodman, Putnam e eu próprio – pessoas que pensam que não existe uma maneira independente de descrição do modo como o mundo é, nenhum modo como ele é na descrição – continuamos tentados a usar as metáforas forma-

⁴⁰ Apesar de que se perguntar a um amante de biologia se ele consegue ver a evolução, ele balanceará positivamente a cabeça. No entanto, se pedir para que ele forneça meios para visualizarmos também, tudo o que o amante poderá indicar são eventos desconexos – tais como tubos de ensaio, camadas geológicas e ossos e fósseis com certas semelhanças de estrutura, entre números e outros símbolos. O amante e o propagantista da evolução não visualizaram a evolução, apenas deram como real sua teoria numa falácia da concretude deslocada. Parece a nós que essa postura não está distante do que religiosos fazem quando observam uma beleza natural e dizem que observou Deus. Eles não estão observando com os olhos, estão observando o mundo na sua mente.

matéria kantianas. Somos tentados a dizer que não havia objetos antes que a linguagem moldasse a matéria-prima (um monte de *ding-an-sich*, só conteúdo-sem-esquema). Contudo, assim que dizemos algo assim, somos acusados (plausivelmente) de fazer afirmação causal falsa de que a invenção do “dinossauro” fez com que os dinossauros tivessem existido – de ser o que nossos oponentes chamam de “idealistas linguísticos” (2005, p. 99).

Segundo Rorty, baseado em Davidson, devemos parar “de tentar dizer algo geral sobre a relação entre linguagem e a realidade, parar de cair na armadilha de nossos oponentes ao levarmos a sério problemas que existem em virtude da distinção esquema-conteúdo” (2005, p. 100) tais como: apreender a “natureza da referência”, ou conhecer a realidade independentemente da mente e da sociedade, ou procurar pelo código dos códigos ou estruturas no texto como o esqueleto é estrutura do corpo humano, ou conhecer a realidade pelo “pensamento crítico” derivado de uma suposta fusão hegeliana entre o real e o racional que enfeitiçou intelectuais liberais por acreditarem que é possível fazer um exame neutro e o deles é um exemplo, ou ainda eliminando argumentos falsos pelo “racionalismo crítico” de Popper.

Esse modelo de distinção perfaz todo o imaginário social ocidental e não haveria de deixar de ser encontrado, por exemplo, no darwinismo herdeiro de um platonismo residual segundo o qual a mente é vista como poder explicativo que, para tanto, deve ser concebido superior e separado do processo evolutivo/biológico⁴¹.

Portanto, quando deixamos de observar o mundo pelo darwinismo mas passamos a observar o mundo que contém o vocabulário darwinista apreendemos que a óptica darwinista se baseia numa filosofia ruim, o dualismo da mente em relação aos próprios darwinistas. É como falar que o darwinismo pode explicar tudo, mas quando a pessoa ou o texto são eles mesmos darwinistas, então o darwinismo não tem nada a dizer sobre essa pessoa e seus

⁴¹ A não ser é claro, no que se chama de evolução artificial, uma pequena concessão darwinista à mente (especificamente a intencionalidade deliberada como processo selecionador) para explicar episódios muito grosseiros tais como a modelação humana dos papos dos pombos num curto prazo. A base teórica de Lamarck, superior a de Darwin segundo Bateson (1986), que introduziu a mente na realidade biológica e evolutiva, porém, tal ideia fez ele errar grosseiramente sobre o funcionamento dos caracteres herdáveis. Apesar de Ingold (2008) no contexto segundo o qual haveria uma analogia (sobre o qual se baseou toda a etologia, psicologia evolutiva e a sociobiologia) entre uma fábrica de carros e a evolução das espécies, portanto, refazendo na teoria da evolução todo o imaginário de Timeu de Platão ou do Gênesis em termos modernos, mecanicista e industriais. Ingold nos mostra que tal metáfora junto com o mecanicismo não são bons parâmetros para compreender o mundo social, nem e o desenvolvimento das espécies e nem mesmo para compreender os próprios carros ou máquinas. Para o autor, os organismos vivos se auto-organizam e auto-desenvolvem e não são hetero-organizados (como no neodarwinismo, no Timeu de Platão e na Criação das religiões bíblicas/abraâmicas) de modo a ter uma fronteira clara entre biologia e sociedade ou cultura para justificar o dual cultura *versus* natureza.

afazeres em comunidade científica e uso da linguagem para fabricação de textos explicativos ou descritivos. Não se torna surpresa, portanto, que os principais propagandistas do neodarwinismo são os primeiros a rejeitar o darwinismo, tais como Richard Dawkins. Peter Singer e E. O. Wilson (e podemos incluir Steven Pinker), segundo De Waal (2006) criticando essas pessoas por aderirem a uma “teoria do verniz”. Isto é, eles rejeitam a teoria da evolução quando sua concepção (que, aliás, é bem errada) de teoria da evolução e genes (que imagina uma “natureza humana” e atribui ela um valor negativo, egoístico, que nada mais é que a reprodução do Pecado da Carne cristão na teoria da evolução) conflita com seus interesses políticos e morais ou visões de mundo.

A partir dessa relutância contra o modelo dualista mente *versus* corpo ou esquema-conteúdo e o representacionismo que dele se deriva, surge a necessidade de Rorty orientar-se para uma epistemologia sem espelhos, portanto, um mundo de vocabulários.

Quando os vocabulários chegam num tal ponto que não é mais possível alterná-los, podemos dizer que é final, diz Rorty, “no sentido de que, se se lançar dúvida sobre o valor dessas palavras, o seu utilizador não tem qualquer recurso argumentativo não circular.” (1994, p. 103) restando ao seu usuário, segundo o autor, a passividade ou a força. Nessa situação, podemos dizer que encontramos um vocabulário final.

Rorty classifica os termos geralmente usados por esses vocabulários finais como flexíveis, delgados e ubíquos tais como “verdadeiro”, “bom”, “certo” e “belo” (1994, p. 103). São termos típicos dos filósofos que usam frases tais como “todos os homens por natureza desejam conhecer” (e daí segue algum postulado com uma crença fundamental, não-humana e verdadeira a qual decorreria todas as outras crenças) ou “a verdade é independente (da mente humana, da sociedade etc)” podendo justificar o referencial verdadeiro com algo não-referencial como no empirismo. No entanto, são apenas truísmos, diz Rorty (1994, p. 107): frases para inculcar o vocabulário final local (tais como o do senso-comum, ou o dos religiosos).

A grande maioria dos termos é espesso, rígido e, os mais usados, são os locais tais como “Cristo”, “Inglaterra”, “padrões profissionais”, “decência”, “amabilidade”, “a Revolução”, “a Igreja”, “progressista”, “rigoroso” ou “criativo” (e, podemos acrescentar, “a comunidade científica”, “o método” e outras afirmações extravagantes que cientistas, que se envolvem com o público, costumam dizer como “genes poderosos”, ou “módulos cerebrais

evoluídos, supostamente, numa certa situação”, cuja função é suplantar aquilo que eles não poderiam dizer sem usar termos tais como Cristo ou a Bíblia)⁴².

São esses termos flexíveis e locais que atribuem aos vocabulários a característica “final”, pois não existe mais justificativa para além deles. Apesar de que o que se entende sob o nome de Cristo, por exemplo, mudar e se adaptar de tempo em tempo e de local em local. E a função dos genes ou a visão de ambiente e processos sobre os quais evoluímos. nos fornecendo histórias que suplantam textos religiosos ou políticos, geralmente são apenas um *just-so history* tal como descreve Gould (1978) que refletem os desejos do cientista.

Duvidar dos vocabulários é uma tarefa típica da competição convergente e o próprio usuário pode duvidar deles, mas pôr em dúvida os vocabulários finais é pôr em dúvida a própria pessoa, não a pessoa enquanto o seu corpo, como ameríndios duvidavam, ou enquanto mente ou cultura, como os cientistas duvidam. Duvida-se da pessoa que não pode ser vista sem o mundo que o vocabulário final lhe atribui já que os vocabulários possuem uma função ética, isto é, a agrupação que é tão importante como a própria carne e osso e alma das pessoas. Em outras palavras, vocabulários finais e indivíduos e sociedade são dependentes como o martelo e uma mão são dependentes, como o coração e os rins são dependentes, como as abelhas e as flores. ou como as abelhas e a vibração são dependentes.

Os vocabulários, como outrora vimos, que devem ser concebidos como ferramentas, e não como espelhos, constituem-se a identidade dos indivíduos. Com essa afirmação, desejamos apenas referirmos à ideia de que o vocabulário final e um organismo não são coisas distintas de modo a dizermos com sentido que “eu tenho um vocabulário” e não “eu sou um vocabulário”.

Separar vocabulário de pessoa é uma distinção que o senso-comum ocidental compartilha, pois foi herdeiro, do dualismo platonista aparência *versus* essência, ou modelo de distinção esquema-conteúdo e do dualismo cartesiano mente *versus* corpo. Tais dualismos são estranhos ao esquema lógico dessa tese, pois as “pessoas e as culturas são, para nós, vocabulários corporificados” (RORTY, 1994, p. 112), isto é, não existe nenhum ponto neutro ou um cognoscente universal, atemporal e a-histórico capaz de julgar todas culturas e pessoas.

⁴² Podemos indicar, por exemplo, as afirmações extravagantes de psicólogos evolutivos e sociobiólogos, entre outros biólogos. Como argumenta, Lewontin: “A lista de Carl Sagan dos “melhores popularizadores de ciência contemporânea” inclui E. O. Wilson, Lewis Thomas e Richard Dawkins, cada um dos quais colocou afirmações infundadas ou afirmações contrafactuais no centro das histórias que eles têm vendido no mercado” (1997, em nossa tradução).

Essa afirmação de Rorty pode parecer ininteligível num primeiro momento, mas é uma afirmação lógica a partir da concepção da imanência da linguagem. Se não existe a verdade além da linguagem, então podemos pensar a verdade tanto quanto pensamos termos como felicidade ou alegria ou a fome. E o motivo disso é um tanto simples e que nos faz voltar a afirmação de que as pessoas são vocabulários encarnados. Segundo Rorty:

Mas se alguma vez conseguíssemos adaptar-nos à ideia de que a realidade é em grande medida indiferente às descrições que dela fazemos e que o eu humano é criado através da utilização de um vocabulário, em vez de, adequadamente, se exprimir através deste, estaríamos finalmente a assimilar o que havia de verdadeiro na ideia romântica de que a verdade é feita [fabricada] e não descoberta [encontrada]. A verdade dessa asserção reside precisamente no facto de as linguagens serem feitas e não descobertas e de a verdade ser propriedade de entidades linguísticas, de frases [sentenças] (RORTY, 1994, p. 27-8).

A relação da verdade é com a linguagem, e não da verdade com a realidade. Portanto, a redescrição diz respeito a ideia de que somente os seres humanos são responsáveis por si e por outro, a humanidade é um projeto mas um projeto sempre em aberto, passível de mudança e reinvenção (em nossa visão, o conhecimento oficial foi apenas um mecanismo da cultura ocidental em frear a mudança ou diminuir a abertura desse projeto na medida do possível ou, pelo menos, orientar a mudança). Nesse sentido, nós (mente e cultura) somos vocabulários corporificados, pois os vocabulários e o modo que os usamos nos criam e não que nós somos entidades pré-dadas a eles e que os usamos para expressar relações com a realidade ou expressar nosso “eu”. Essa é a afirmação máxima de uma pessoa que rejeita o modelo esquema-conteúdo, o dualismo da mente e o representacionismo, e pensa a linguagem na ordem das coisas naturais como o fígado, a velocidade, a energia calórica, a árvores, a água e a pata dos patos.

As pessoas são o que elas descrevem, explicam e compreendem, as pessoas são o que o uso dos vocabulários finais fazem dela. Nesse sentido que podemos dizer que os vocabulários competem, com um tom levemente animista aos vocabulários, pois esse dito é apenas um outro modo de dizer que os seus usuários competem. A afirmação crítica segundo a qual “os vocabulários não competem, mas as pessoas competem seus vocabulários” assume, em forma de cautela e prudência, um tipo de erro cartesiano. Daí a cautela de repreender sentenças aparentemente animistas, estruturais ou sistêmicas, que aparentemente atribuem “agência” para algo que não seja em face de um sujeito racional humano. Assume, nessas

ideias, cautelas e críticas, um dualismo linguagem *versus* ação ou mente *versus* corpo de modo que apenas um corpo provido de alma que domina e controla esse corpo pode competir ou ter “agência”. E essa “alma” encontraria nos vocabulários ou na linguagem um mero canal de expressão, de representar-se para o outro. Mas isso não faz sentido tanto quanto se Pedro dissesse “Eu tenho Pedro” em vez de “Eu sou Pedro” ou “Eu tenho um corpo” em vez de “Eu sou corpo”. Fazia sentido a partir da cosmologia ocidental (como Timeu de Platão e o Gênesis cristão) da qual a maioria das línguas ocidentais se constituíram ou se reestruturaram, reafirmada na política moderna liberal de dominação, mas tais sentenças sem tais vocabulários cosmológicos, o sentido ou entendimento se perdeu.

Podemos compreender melhor a afirmação de Rorty compreendendo os vocabulários como potenciais de identidade que as pessoas podem usar, e os vocabulários finais como o vocabulário em uso, como sua identidade no sentido de como o eu se constitui a partir do modo que ele explica, compreende e descreve o mundo e usa tais vocabulários para justificar-se.

Grande parte da estranheza de pensar a linguagem de modo imanente surge porque as línguas ocidentais, que foram desenvolvidas a partir do modelo esquema-conteúdo, são incompatíveis ou sem sincronização com os vocabulários que tentam superar tal modelo. Tais vocabulários não possuem uma outra linguagem alternativa, precisam usar aquela que encontramos em nossa sociedade. Mas se dermos atenção a esse problema, torna-se mais fácil compreender que afirmações tais como “os vocabulários nada podem competir, somente as pessoas competem seus vocabulários” perdem o sentido tanto quanto falássemos que “nossos pés correm” e não “nós corremos” ou “somente nós corremos, não nossos pés” como se “nós” e “nossos pés” fossem coisas distintas, como se *design* e função fossem realidades distintas de origem separadas que apenas se somaram.

Portanto, a distinção clássica das ciências sociais de sistema ou estrutura *versus* indivíduo (ou macrosociologia *versus* microsociologia) e a contemporânea solução desse problema de distinção, eliminando análises estruturais por redução ao indivíduo, são apenas tentativas de solucionar os problemas do modelo esquema-conteúdo, reafirmando-o. É essa denúncia que desejamos oferecer ao desconfortar as pessoas, com o extremo oposto de seus preconceitos, com expressões estruturais, animistas e macrosociológicas, tais como “os vocabulários competem” ou com o termo o conhecimento oficial.

b) O surgimento da ironista

A figura da ironista se torna importante a partir desse contexto, pois se os vocabulários são a identidade das pessoas, então uma crítica, refutação ou correção podem ser uma violência. No mesmo sentido, existe uma certa instrumentalização, moralmente desconfortável, das pessoas.

A ironista tentará duvidar e criticar ambas as características dos vocabulários finais, tanto as flexíveis quanto as locais. Porém, fará isso por meio da crítica literária (ou cultural) e não por inferência lógica de modo a criar um vocabulário privilegiado espelho da Natureza; ou por princípios universais (RORTY, 1994, p. 111) flutuantes por aí no mundo a espera de serem descobertos. Tampouco por alguma “razão nobre” e secular que exerça força contra a diversidade, a sociedade, os interesses e a subjetividade dos seres humanos. Isto é, por alguma autoridade ou um legislador alienígena, externo, que outrora, antes da secularização, o suposto Deus cristão era (BLACKBURN, 2006, p. 140).

Para uma ironista, a expressão “Ele ama a verdade” não é mais verificável e nem mais confiável e sequer mais entendível e tampouco mais aceitável que a expressão “Esse fiel está salvo” ou “Ele ama Deus”, apesar de apenas esse último ter perdido o interesse dos ocidentais e, em grande parte, do próprio cristianismo, tornando-se para muitos fiéis uma religião-de-domingo ou uma religião instrumental que não consegue mais estabelecer-se para além da utilidade social.

A crítica ironista é voltarmos nossos olhos para esse ou aquele vocabulário e não comparar dois vocabulários com um original como em Platão. Uma ironista, como um crítico literário, não interpreta um vocabulário a procura de uma verdade, mas a procura de fazer com o que o outro aprecie sua opinião o suficiente para a ser a sua, isto é, a solidariedade. A solidariedade pode ocorrer de dois modos relacionados: pela redescrição e pelo contato. A redescrição é o modo predileto da ironista.

O ironismo contraria uma ética universal (1994, p. 121), uma ética flutuante que as pessoas precisam descobrir e capturar como uma espécie de mandamentos de Deus. Para o ironismo, são pelas histórias redescritas que podemos argumentar e, talvez, por isso, Rorty é

acusado por muitos autores de ter distorcido ou subvertido as ideias de seus autores-heróis ao seu neopragmatismo (RAMBERG & DIELEMAN, 2021).

Para as ironistas, as chamadas como as que se encontram nos meios digitais, onde o assédio para discussões é bastante, por exemplo: “Debata com vegano: venha debater com um simples vegano que acredita que não há argumento razoável para não sermos todos veganos” é confundir poder na imagem moral e satisfação pessoal que lhe fornecem o jogo de argumentação e refutação filosófica com o compromisso pela condição dos animais no uso humano dos seres não-humanos. Afinal, para uma ironista ninguém come carne ou deixa de comer carne porque se tornou esperto em filosofia analítica e fez uma análise lógica do argumento ou problematizou o conceito de especismo, encontrando, por fim, a verdade. Em outras palavras, para uma ironista, ninguém come carne ou deixa de comer carne porque fez uma análise de linguagem clareando os “problemas de linguagem” seja lá exatamente o que isso signifique.

Uma ironista não compreende quando fala-se que se precisa possuir uma linguagem segura com sujeito, predicativo e todo um conjunto da lógica eurocêntrica para, deslocando conceitos de lá para cá, descobrir a verdade ao fim da movimentação conceitual (e nem compreende que separando geertzianamente essa descrição em superficial e densa possa nos ajudar). Uma ironista também não consegue compreender, sequer entender, tal coisa como “verdade ou conhecimento independente da subjetividade”.

Ateus não se tornam ateus, e crentes não se tornam crentes, para uma ironista, porque eles descobriram a verdade última do universo. Uma ironista acredita que ateus e crentes chegaram à apenas as lacunas de um labirinto linguístico. Isto é, o vocabulário final, o ponto final em sua missão de deslocar conceitos de lá para cá por meio de sistemas formais como a lógica dos filósofos ou a matemática. Pode-se, no máximo, objetar que a pessoa não está agindo conforme o vocabulário, o que seria o mesmo que dizer que a pessoa está sendo falsa para os outros, ocultando o seu verdadeiro “eu”.

Nada mais pode refutar ou falsear um vocabulário final, mas ele pode ser cambiado por outro sem mais nem menos. E podemos também ter múltiplos vocabulários finais (um na esfera pública e outro na privada, por exemplo). Um cristão, por exemplo, constantemente possui um vocabulário final para a contemplação e outro vocabulário final para relacionar com determinadas pessoas uma vez que o vocabulário moral cristão encontra-se antiquado,

desumanizante devido a valores que hoje são considerados preconceitos e discriminações, até crime. Portanto, tal cristão adotou dois vocabulários um para fins de adoração e outro ético.

Note-se como Feyerabend (2011) no seu texto “resposta aos ignorantes” chegou à conclusão que o racionalismo ou a Razão é o tipo de coisa para os outros, contra os outros, pois constantemente um racionalista, como os seus críticos, joga fora as exigências que ele exige dos seus opositores ou usa de alguma categoria para desviar de suas próprias conclusões. Afinal, o vocabulário talvez não seja mais eficiente em face do seus interesses pessoais mais fundamentais. Ele vai em busca de um novo propósito pessoal ou um outro vocabulário, uma outra identidade, uma ferramenta melhor. Franz Boas (2004), por exemplo, já observava que a razão é quase sempre uma questão *a posteriori* para justificar tendências sentimentais e nunca *a priori* um fundamento pelo qual a ação deve orientar-se apesar de se apresentar como *a priori*.

Essas constatações parecem óbvias quando lembramos que vocabulários são ferramentas com propósitos e, portanto, no seu processo de fabricação podemos criar ferramentas ruins para o seu propósito ou alterá-las demasiadamente para perceber que elas não têm mais nenhum propósito que nos servem. Se os vocabulários filosóficos perderam o propósito de justificar na comunidade de conversação o ato de comer carne então talvez seja o caso de trocar tal vocabulário final pelo vocabulário final cristão e vice-versa.

Um defensor dos “direitos animais” ou “libertação animal” (e direitos dos negros, mulheres etc) comprometido com os animais e não com suas próprias sensações teria outro caminho além do ironismo? Para Richard Rorty não.

De fato, pode-se dizer que um mundo ironista é um mundo que se pode tolerar abusos caso a outra pessoa recuse apreciar o vocabulário ofertado a ponto de ser a sua própria. No entanto, o racionalista que gosta de “humilhação argumentativa” também não está em vantagem à solidariedade ironista numa sociedade democrática que cultua *cláusulas pétreas* e princípios que “petrificaram” valores e crenças e hábitos de pessoas que não existem mais e que, agora, podem ser considerados por muitos como cruéis ou retrógrados.

Para as ironistas, segundo Rorty, nada pode servir de crítica exceto (a suplantação de um vocabulário final por) outro vocabulário final:

[...] não há resposta a uma redescrição a não ser uma redescrição. Uma vez que não há nada para além dos vocabulários que sirva de critério de escolha entre eles, a crítica é uma questão de se olhar para esta imagem e para aquela

e não de comparar as duas com a original. Nada pode servir de crítica de uma pessoa a não ser outra pessoa, e nem nada pode servir de crítica a uma cultura a não ser uma cultura alternativa [...]. Assim, as nossas dúvidas sobre o nosso próprio carácter ou de nossa própria cultura só podem ser resolvidas ou atenuadas através do alargamento do nosso contato (1994, p. 111-2).

A maneira mais fácil de fazer isso, diferente das complicadas aproximações rosto-a-rosto, é por meio de livros e textos antropológicos aproximando mentalmente o contato. Afinal, “as ironistas receiam ficar presas no vocabulário em que foram educadas se conhecerem apenas as pessoas da sua própria vizinhança e, assim, tentam travar conhecimento com pessoas estranhas... famílias estranhas... e comunidades estranhas...” (RORTY, 1994, p. 112).

Nesse sentido, pessoas que procuram vocabulários transgressores e até marginais como os de outra cultura possuem uma consciência de si um pouco mais aguçada que aquelas que preferem apenas vocabulários oficiais e se acomoda ao conhecimento oficial (se é que é possível esquivar-se dele ao todo, mas estar em contato com culturas distantes ou vocabulários marginais pode amenizar os efeitos, pelo menos, os superficiais e grosseiros do conhecimento oficial).

Uma ironista acredita que, por exemplo, um cristão de uma língua só e um livro só e uma sociedade só tem mais chance de matar uma pessoa por uma mensagem de seu Deus nos seus sonhos ou cumprir exigências desumanizantes de suas crenças do que aquele cristão de múltiplo contato e pensa constantemente que se ele tivesse nascido numa outra cultura, num outro tempo e até numa outra espécie teria o vocabulário, a crença ou o comportamento que ele tem. Do mesmo modo, acredita uma ironista que um cientista de um único vocabulário tem mais chance de tornar-se racista ou trabalhar para um nazista desenvolvendo armas de guerra do que o cientista de muitos vocabulários e muitos contatos.

Pessoas que leram muitos livros ou conviveram com muitas culturas e convivem com pessoas estranhas estão menos reféns do seu vocabulário e do conhecimento oficial do que aquelas de um livro só qualquer, ou aquelas que não ultrapassam os limites da sua vizinhança. Não é de se estranhar que vocabulários muitos rígidos, que requerem a total fidelidade do seu usuário tais como o cristianismo e o racionalismo, possuem inúmeros meios discursivos para manter seus usuários distantes dos vocabulários transgressores ou marginais, não permitir a conversação e o contato. Termos tais como “irracionalis”, “relativistas”, “construcionistas”,

“pseudo-ciências” etc fazem a mesma função para os intelectualistas e cientificistas do ocidente moderno que o herético ou pecado fizeram para as religiões na idade média.

O contato permite a redescrição do outro e a autoredescrição. No entanto, a maior parte das pessoas não quer ser redescritas (RORTY, 1994, p. 122) e tendem a evitar sua própria redescrição, querem ser levadas a sério em seus próprios termos uma vez fixados, elas querem permanecer com seus vocabulários finais.

Algumas pessoas tentam redescrever os vocabulários humilhando as pessoas “fazendo as coisas que pareciam mais importantes assumirem um aspecto fútil, obsoleto e impotente” (RORTY, 1994, p. 122). – isto é, que o próprio “eu de cada um e ao mundo de cada um” são fúteis, obsoletos e impotentes.

Nesse sentido, é dramático o jargão neoliberal vinculado a uma militância ateísta segundo o qual “os religiosos devem ser respeitados, não suas crenças”⁴³, pois, o contrário seria uma violência contra o conceito de “liberdade de expressão”. Esse jargão não passa de um dualismo mente *versus* corpo residual nos ateus que inverteram o valor de depreciação dessa dicotomia cartesiana. É apenas uma tentativa neutra e imparcial de agredir a pessoa pressupondo que ela fosse duas: um corpo puro e inviolável, e todo o resto agregado imaterial (como as crenças e os vocabulários) podendo sofrer todo o tipo de violação moral. A mesma “liberdade de expressão” a ser respeitada não tem os religiosos sobre, por exemplo, a ciência apesar de ela cumprir a função religiosa desses tipos de ateus dando-os sentido de vida, além de deveres morais e civilizatório. Um religioso que não respeita os vocabulários científicos – isto é, a identidade de muitos ateus, método ou o ensino evolucionista, terá que enfrentar os tribunais e até mesmo ser incomodado pela polícia em alguns casos.

⁴³ Os religiosos também possuem esses tipos de mensagens dissimuladas. Por exemplo, é comum escutarmos o seguinte: “amo a pessoa em Cristo, mas odeio o seu comportamento” ou “devemos amar as pessoas como Cristo mandou”. Essa frase é um tanto perigosa se considerar que “te amo em Cristo” já possui em si mesma uma contradição, pois o amor é um tipo de coisa que esperamos não ser exigido, obrigatório, e que seja motivado por propósitos que dizem respeito a nós mesmos como um fim do amor e não como um instrumento para o amor de outra pessoa, ideologia ou um Deus. Em Gregory Bateson (1987) nós ainda vemos que tais contradições de mensagens, seja por justificações ou contexto, podem estar na base de muitas doenças psicológicas quando a pessoa não consegue lidar com elas. Ele chamou esse problema de “duplo vínculo” (*double bind*). O restante da expressão “mas odeio o seu comportamento ou seu vocabulário” torna tudo um pouco pior na contradição, pois trata-se de um conteúdo ou agir, independentemente se modificáveis ou não, que representa uma importância ao sujeito de modo a ser sua própria identidade. Essas contradições cresceram na modernidade, a nosso ver, pela necessidade iluminista de fazer as pessoas possuírem uma imagem pública de “amor universal de direitos humanos” mesmo elas claramente não se importando e até desejando a desgraça e a morte de outras.

Ateus liberais e propagandistas de ciências escondem a violência em termos intelectuais, em termos cartesianos onde as pessoas **têm** um vocabulário e crenças, e **não** são vocabulários e crenças. Note-se, mais uma vez, o poder que o conhecimento oficial exerce sobre as pessoas de modo que até ateus convictos de que não existem fantasmas na máquina, apenas máquinas sem fantasmas, podem estruturar seus vocabulários de modo a pressupor o fantasma na máquina.

A redescrição que implica em humilhação é um traço genérico da ironista e não uma marca específica tal como se encontra em Platão que constrói o seu vocabulário em termos de dicotomias “nós-intelectuais *versus* eles-loucos... cegos, enganados”, “conhecimento *versus* opinião”, “realidade *versus* aparência”. A humilhação, portanto, já está estruturada no seu vocabulário, é sua finalidade. Inclusive a auto-humilhação como se encontra nos eticistas, nos veganos analíticos e nos neoliberais ateus mas também nos religiosos que redescrivem seu passado, antes da conversão, de modo humilhante. Religiosos são bons nessa técnica de impedir a desconversão e elevar o novo vocabulário ao estatuto de única verdade, humilhando o seu “eu” anterior, o seu próprio passado. Essa técnica já bem conhecida entre sociólogos do conhecimento como mostra Burke (2003), pois os filósofos e os cientistas possuem a mesma técnica.

Sabendo do desejo da maioria das pessoas em não querer ser redescritas, muitos vocabulários adotam uma técnica persuasiva: “a redescrição que se apresenta a si própria como revelando o eu verdadeiro do interlocutor”:

... ou a natureza real de um mundo público comum que o orador e o seu interlocutor partilham sugere que a pessoa que é redescrita está a receber poder e não a ver o seu poder diminuído. Esta sugestão é reforçada se for combinada com a sugestão de que a sua autodescrição anterior e falsa lhe foi imposta pelo mundo, pela carne, pelo diabo, pelos seus professores ou pela sua sociedade repressiva. Ao convertido ao cristianismo ou ao marxismo faz-se sentir que ser redescrito equivale a uma revelação do seu verdadeiro eu ou dos seus verdadeiros interesses (RORTY, 1994, p. 123).

Existe uma grande dificuldade para uma ironista em lidar com esse tipo de redescrição. Mesmo com o contato, como falamos, parece ser insuficiente para a ironista lidar com esse tipo de vocabulário porque as necessidades espirituais (sentido de vida), que algumas pessoas desejam e encontram na religião de modo geral e nos vocabulários científicos, a ironista é incapaz de dar (RORTY, 1994, p. 124).

O ironismo apenas fornece, pela redescrição e contato, a possibilidade das pessoas de serem amáveis e de evitar a humilhação. Uma ironista apenas fornece a amabilidade nas práticas cotidianas, dúvidas e a solidariedade para lidar com as dúvidas. A noção de amor que a ironista fornece está longe de qualquer coisa parecida com o “amor abstrato” cristão que de nada serve a não ser para elogiar-se como boa e em grande parte não se destina às pessoas mas ao seu próprio Deus⁴⁴. O amor cristão foi muito útil num tempo onde as pessoas tinham dificuldade de treinar sua empatia, mas uma vez a sociedade com a empatia hipertrofiada o amor cristão pode ser visto pela pessoa amada como falsidade e cinismo já que o amor ou a solidariedade não recai sobre ela mesma.

Uma vez que as pessoas são vocabulários corporificados, uma ironista procura na solidariedade a transformação. E assim uma ironista pode levar a sério a democracia sem o paradoxo de constituí-la por meio da tirania, da colonização da mente do outro sob os termos alienígenas do Tribunal da Razão, Tribunal da Força ou Tribunal de Deus.

A ironista não deseja aposentar a verdade das conversações como espalham os críticos, tentando convencer as pessoas que o behaviorismo epistemológico não é apenas absurdo como impraticável, mas tornar ela uma diferença que não faz diferença ou dar a ela uma justificação social. A justificação sempre foi behaviorística e holística (RORTY, 2004a, p. 185) e não uma justificação em entidades alienígenas ao ser humano ou ainda, um tanto mais estranho: explicar, justificar e descrever o mundo “a partir de lugar nenhum” (PUTNAM apud RORTY, 2005, p. 39). Uma ironista apenas deseja que as pessoas não precisem impor a verdade, nos mais diversos e sofisticados modos de se impor. Não precisam humilhar.

Pensa uma ironista que se há o que falar em verdade, então talvez os racionalistas e os cristãos estejam certos, ela caminha na orla da bondade e da boa prática (utilidade, funcionalidade), porém, a verdade vem depois e não antes, a verdade é o que se encontra após a solidariedade, após o amor. A verdade, portanto, não incorpora valores alienígenas, mas seu valor vem a partir das práticas sociais e da conversação. Muitas mortes haveriam de ser evitadas, se cristãos com suas redescrções grega/romana de Jesus também tivessem invertido essa ordem. Se os cientistas invertessem essa ordem, não haveria holocausto animal nos laboratórios como não há holocausto humano, apesar de Tom Regan (2006) nos mostrar que

⁴⁴ Algo como Kant fez em relação aos animais onde a crueldade deve ser evitado aos animais não por causa deles mesmos mas por causa do embrutecimento dos seres humanos.

seres humanos também podem ser e são usados pelos cientistas mesmo sem as pessoas saberem que estão sendo cobaias.

A redescritção e o contato são os meios da argumentação da ironista a procura da solidariedade. O ironismo permite um meio de argumentação muito diferente daquele racionalista que trocou flechas e sangue por palavras e humilhações, mas igualmente permite a competição dos vocabulários. A competição existirá tanto por assédio e humilhação quanto por apreciação e solidariedade, pois os indivíduos continuarão negociando e preferindo tendências convergindo-as nos vocabulários a cada seu movimento.

A competição de vocabulários não é somente vista, para uma ironista, socialmente como nós defendendo, mas também individualmente. Rorty usa metaforicamente a ideia de “centros gravitacionais” de Daniel Dennet (RORTY, 2005, p. 119) para tanto. Haveria uma disputa, no cérebro, de narrativas a qual a vitoriosa seria a narração de um eu fictício (*self*). Nesse sentido, o que dizemos de nós mesmos a partir da conversação e das práticas sociais constitui o eu (*self*). Baseado nessa ideia, Rorty argumenta que uma ironista pode compreender a moralidade não como fruto de conflito kantiano, mas um conflito entre “*eus*” em disputa. Isto é, “o tipo de coisa que os romancistas fazem não é tão diferente do que fazem os lógicos, físicos e moralistas. Todos combinam e recombina grupos de descrições de objetos” (p. 119). Segundo Rorty:

Essa visão não kantiana da moralidade pode ser reformulada como a afirmação de que a identidade moral de uma pessoa é determinada pelo grupo ou grupos com os quais se identifica - o grupo ou grupos aos quais não se pode ser desleal e ainda gostar de si mesmo. Os dilemas morais não são [...] o resultado de um conflito entre razão e sentimento, mas entre eus alternativos, [...]. Os não-kantianos não acham que temos um eu central e verdadeiro em virtude de pertencermos à espécie humana [...]. Eles podem, em vez disso, concordar com Daniel Dennett que um *self* é um centro de gravidade narrativa. Em sociedades não tradicionais, a maioria das pessoas tem várias dessas narrativas à sua disposição e, portanto, várias identidades morais diferentes (apud SANTELLI, 2020)⁴⁵.

⁴⁵ No original: “This non-Kantian view of morality can be rephrased as the claim that one’s moral identity is determined by the group or groups with which one identifies – the group or groups to which one cannot be disloyal and still like oneself. Moral dilemmas are not [...] the result of a conflict between reason and sentiment but between alternative selves, [...]. Non-Kantians do not think that we have a central, true self by virtue of our membership in the human species [...]. They can, instead, agree with Daniel Dennett that a self is a center of narrative gravity. In non-traditional societies, most people have several such narratives at their disposal, and thus several different moral identities.”

Vimos anteriormente que os vocabulários são considerados como ferramentas no nosso modelo. Uma vez que não existe um modo de uma ferramenta retirar os seres humanos da realidade para observá-la e explicá-la. O vocabulário está na realidade interagindo com outras coisas e seres e ambiente que também estão na realidade tanto quanto a asa de um pássaro. Nesse sentido, nenhum organismo, humano ou não, está mais íntimo com a realidade (RORTY, 1999, xxiii).

Os vocabulários finais ou as pessoas não espelham a natureza como acreditam os epistemológicos, nem mesmo espelham a sociedade como acreditam os sociólogos do conhecimento. Nada espelham (como acreditam os antropólogos ecológicos e behavioristas epistemológicos ou neopragmatistas).

Pensarmos desse modo, o vocabulário sendo uma ferramenta do organismo que está transformando a realidade (afinal, nós somos os vocabulários) e não contando uma verdade sobre ela, é pensarmos por meio da cartografia do conhecimento, superando, assim, as abordagens representacionistas, mas mantendo o justificacionismo do conhecimento.

c) Por uma cartografia do conhecimento

Alfred Korzybski (SUCIU, 2018; BATESON, 1986) foi um dos primeiros em 1933, se não o primeiro, a revelar o problema mapa-território até então pouco pensado. O mapa seria concebido como uma representação óbvia do território – uma espécie de representação ou território em miniatura. O problema se encontra quando muitas pessoas confundem mapa com território que é uma ideia exemplificativa da confusão de aspecto mais geral a “do modelo - realidade”.

Korzybski acreditava que a funcionalidade ou utilidade das representações com a realidade era devido a uma estrutura em comum. Mas, ainda assim, modelo e a realidade são coisas tão diferentes quanto o fato das pessoas comerem hambúrguer e não o *menu*. Evidentemente que tais exemplos são óbvios e simples demais para serem problematizados, mas na prática científica e nos melhores departamentos de filosofia, a confusão é comum⁴⁶.

⁴⁶ Pergunte ao cientista o que torna ele capaz de observar a realidade como se não fosse um humano? Ele usará termos dos vocabulários finais como “o método” ou “a coerência lógica” para responder. Mas os métodos (são muitos, inclusive alguns que chegam à conclusões conflitantes e excludentes) servem para replicar o resultado –

Segundo Korzybski, o mapa não é território. Confundir mapa com território é, segundo Bateson (1986) baseado na crítica do autor, o que os filósofos chamam de “falácia da concretude deslocada”, isto é, dar realidade às abstrações ou imaginações como, por exemplo, sugerir o número 01 indicando um dedo ou que “o gato” representa o gato. Mas um animal gato não pode ser representado por símbolos escrito “gato” ou por desenho “gato” porque estes últimos não arranham. Nesse sentido, que deveríamos colocar aspas em todas as palavras já que elas nunca significam o que elas significam.

Korzybski, segundo Suciú (2018), estava a problematizar contra Aristóteles quem estabeleceu os três princípios fundamentais da lógica formal europeia: a) o princípio da identidade (que pode ser entendido segundo o autor como “tudo é o que é”), do terceiro-excluído (nada pode ser e não ser) e o da não-contradição (tudo deve ser ou não ser), apesar de outras culturas descartarem uma ou todos esses princípios inclusive na própria cultura ocidental. E assim, Korzybski pretendia reformular tais princípios para: a) o princípio da não-identidade (o mapa não é território⁴⁷), b) a lei da totalidade (o mapa não é o todo território, isto é, o mapa é menor ou maior que o território, implicando que termos como “todo” torna-se vazio de significado) e c) a lei da autorreflexividade (o mapa contém mapas que contém mapas que contém mapas... implicando que termos como “verdadeiro”, “falso”, “sim”, “não”, “é”... apenas têm significado em relação a outras palavras, portanto, mapas fazendo ligação com outros mapas).

Se o mapa não é território, e não representa o território, então o que seria o mapa ou, melhor dito, o que um mapa faz? Uma redescrição radical dos mapas veio anos mais tarde.

Os pioneiros da redescrição dos mapas foram principalmente Willliam Bunge (1966) e Peter Gould (1966). Mas podemos indicar outros nomes como Gregory Bateson e Richard Rorty apesar desse último não usar o conceito de “mapas”. Esses últimos dois autores nos trouxeram um novo significado de mapa que supera a noção de representar em miniatura o território, isto é, de algo que nos permite o acesso a realidade como se estivéssemos fora dela.

não para tornar o resultado verdadeiro. O resultado replicado de um cientista não é mais e nem menos verdadeiro que o resultado de cozinheiros e padeiros que usam de métodos capazes de padronizar o menu em todas suas filiais. Luis Borges e Monteiro Lobato, ambos, eram logicamente coerentes, mas faziam ficções.

⁴⁷ Essa problematização é aparentemente em vão, pois, por exemplo, Aristóteles poderia argumentar que, de fato, mapa não é território, mas mapa é mapa e território é território.

Segundo Bunge (1966), em *Philosophy of maps*, a partir da segunda metade do século XX, inicia-se um processo inverso ao até então visto na geografia: os geógrafos estavam levantando questões aos filósofos. Em suas palavras:

Não nos sentimos mais alunos humildes perante os sábios [filósofos], mas críticos um pouco mais irritados da negligência da filosofia em relação não apenas à geografia, mas a todos os campos visíveis e literais do conhecimento, incluindo gráficos e geometria. Agora, com falta de combatividade, mas persistência do passado, retornamos à filosofia em uma nova onda de interesse com questões que, suspeitamos, podem construir um desafio para a filosofia hoje (1966, em nossa tradução)⁴⁸.

A principal barreira, no entanto, veio da própria geografia. A barreira veio de quem Bunge chama de “velhos geógrafos” de “compromisso religioso” com os mapas e “perseguições religiosas” contra aqueles que não se “ajoelharam contra o fundamentalistas dos mapas”.

Os “velhos geógrafos” consideram absurdo demais os “novos geógrafos” colocarem em dúvida a relação representacional, como verdade por correspondência, dos mapas com o território. Mas também que sendo os mapas a linguagem da cartografia, então “mudando os vocabulários da cartografia, poderia romper a crosta das convenções anteriormente realizadas, criando algo novo, mudando potencialmente a sociedade e as relações sociais...” (BARNES, 2020, em nossa tradução)⁴⁹. Eles acham absurdo que, assim como em Rorty, podemos mudar o mundo redescrivendo-o.

Os trabalhos de Rorty foram decisivos para que a nova cartografia fosse levada adiante por John Bryan Harley, um cartógrafo e historiador, quem foi um pioneiro na “desconstrução dos mapas” a partir do final da década de 1980.

Segundo o artigo *Deconstructing the map* de Harley (1989, p. 01, em nossa tradução) “a cartografia raramente é o que os cartógrafos dizem ser”⁵⁰. Harley deseja desconstruir a ideia de que os mapas são neutros e não “ideologia da verdade topográfica” (uma alienação escolar pela naturalização de geopolíticas); a ideia de que os mapas ocidentais são superiores

⁴⁸ No original: “We no longer feel ourselves to be humble students before sages but slightly annoyed critics of philosophy’s neglect of not just geography but all the visible, literal fields of knowledge including graphics and geometry. Now short of pugnacity, but past persistence, we return to philosophy in a new wave of interest with questions that we suspect may provide a challenge for philosophy today.”

⁴⁹ No original: “changing the vocabulary of cartography he could break through the crust of previously held conventions, creating something new, potentially changing society and social relations

⁵⁰ No original: “. It is better for us to begin from the premise that cartography is seldom what cartographers say it is.”

e os mapas estrangeiros primitivos; e a ideia de que os mapas são espelhos do território. E construir a ideia de que os mapas são produtos da linguagem que nunca ultrapassam os limites dos textos (culturais). A crítica em *A filosofia e o espelho da Natureza* (1994a) de Rorty (junto das ideias de Foucault e Derrida, apesar do autor nos alertar da incompatibilidade desses autores entre si) foi a alavanca para o avanço da nova cartografia.

Para Bunge, “dados geográficos” não são um tipo de coisa dado por Deuses que existe independentemente do interesse humano e assim também não são as escolhas dos dados que se escolheu ou não publicar. A questão é um pouco mais grave. Para Mark Monmonier (1991, p. 01, em nossa tradução) em seu livro *How to lie with maps*: “Não há escapatória para o paradoxo cartográfico: para apresentar uma imagem útil e confiável, um mapa preciso tem que contar mentirinhas”⁵¹. Nesse sentido, não é somente fácil mentir com os mapas, é essencial para eles serem pragmáticos ao território. Eles precisam distorcer a realidade para limitar o amplo pacote de significados numa folha de papel, os modelos de escalas usam símbolos que são mais grosseiros do que as características que (supostamente) eles representam. Quanto mais útil um vocabulário for, maior será o seu conteúdo fictício?

Bunge entende que a geografia muitas vezes é definida como o estudo da superfície da terra como a casa do homem. Mas qual, pergunta Bunge, é a casa do homem? Isto é, de qual a percepção? A da Casa Branca, a da casa de um vizinho tal, dos palácios ou das editoras? Segundo Wood:

Para Bunge, o ponto de vista determinava todos os aspectos do mapa, nenhuma escapava as suas garras. A escala, por exemplo, podia determinar - por si mesma - o que podia ser visto e o que não podia, e Bunge notou que em pequenas escalas as crianças simplesmente... desapareciam, eram engolidas pelo mundo dos pais (2010, p. 167, tradução nossa)⁵².

Até este momento pensávamos que o mapa é diferente do território de modo que sabemos claramente o que é mapa e o que é território fazendo sentido a crítica de que o mapa não é território. Gregory Bateson parece desafiar (pelo menos em termos de retórica) essa clareza. Numa visão realista e racionalista, tal dicotomia, mapa – território, nada mais é que novos termos para o modelo esquema-conteúdo, a ideia de que haveria a “coisa em si”, o

⁵¹ No original: “There’s no escapes from the cartographic paradox: to present a useful and truthful picture, an accurate map must tell white lies”

⁵² No original: “For Bunge, point of view determined every aspect of the map, none escaped its grasp. Scale, for instance, could determine - all by itself-just what could be seen and what couldn’t, and Bunge noted the way that at small scales kids just... disappeared, got swallowed up in the words of their parents. “

território, e a capacidade humana de conhecer ou esquematizar tal coisa. No entanto, nós somos a realidade para a cartografia, logo, a ideia de que podemos e devemos conhecer a realidade (ou acessar a realidade) como fosse algo além de nós e não nós mesmos não tem sentido, pois implica que os mapas não pertencem a própria realidade. Gregory Bateson (1986, p. 37) nos lembra de que a diferenciação que importa aos velhos cartógrafos é problemática uma vez que temos dois hemisférios cerebrais e pelo menos um deles confunde a representação com o representado de modo que uma pessoa que pise numa bandeira afetará diretamente uma pessoa nacionalista deixando-a furiosa.

Bateson vai além do problema de que não devemos confundir modelo com realidade, ele avança ainda mais sobre a diferença entre mapa e território considerando-a imprópria. Segundo o autor, tudo o que sabemos é, na verdade, os mapas e nunca o território. Pois, como mais bem resumido por Paul Feyerabend numa obviedade sempre esquecida pelos cientistas: “todos os termos são teóricos” (2010, p. 344) e não apenas carregados de teoria. A diferença entre mapa e território é superficial porque os mapas estão num território. Distinguir mapa e território, sob o desejo de assim conhecer melhor o que é território, é desejar sair de nossas retinas e mapear objetivamente o território, isto é, colocar o território no papel. Segundo Bateson:

Dizemos que o mapa é diferente do território. Mas qual é o território? Operacionalmente, alguém saiu com uma retina ou um medidor e fez representações que foram colocadas no papel. O que está no mapa de papel é uma representação do que estava na representação da retina do homem que fez o mapa; e conforme você repete a questão, o que você descobre é uma regressão infinita, uma série infinita de mapas. O território nunca entra. O território é *Ding an sich* e você não pode fazer nada com ele. Sempre o processo de representação o filtrará de modo que o mundo mental é apenas mapas de mapas de mapas, *ad infinitum*. Todos os “fenômenos” são literalmente aparências (1987, p. 461)⁵³.

Para Bateson um mapa não tem um propósito epistemológico como se ele representasse o território, como fosse possível uma pessoa se “desencarnar por um instante” e mapear e voltar ao seu corpo com as informações mapeadas.

⁵³ No original: “We say the map is different from the territory. But what is the territory? Operationally, somebody went out with a retina or a measuring stick and made representations which were then put upon paper. What is on the paper map is a representation of what was in the retinal representation of the man who made the map; and as you push the question back, what you find is an infinite regress, an infinite series of maps. The territory never gets in at all. The territory is *Ding an sich* and you can't do anything with it. Always the process of representation will filter it out so that the mental world is only maps of maps of maps, *ad infinitum*. All "phenomena" are literally appearances”

Jorge Luis Borges (1999) em *On exactitude in science (Sobre o rigor da ciência)* não apenas desafia essa concepção que torna claro a diferença mapa-território, mas também em tão poucas palavras faz, a nosso ver, a mais acurada crítica contra a visão moderna das ciências. Segundo o autor, os antigos mapas com o tempo não foram mais satisfeitos. O colégio dos cartógrafos, diz Luis Borges, produziu um inútil, mas perfeitamente preciso, mapa de 1 por 1, isso é, “um mapa do império cujo tamanho era o império”. Continua o autor:

...coincidindo ponto a ponto a ponto com ele. As gerações seguintes, que não gostavam tanto do estudo da cartografia, consideraram o vasto mapa inútil e permitiram que ele se deteriorasse e se desfizesse sob o sol e os invernos. Nos Desertos do Oeste, ainda hoje, existem ruínas esfarrapadas dos mapas, habitadas por animais e mendigos; e em toda a terra não há outra relíquia das disciplinas de Geografia (1999, n. p., nossa tradução)⁵⁴.

O problema mapa-território é redescrito num modelo de 1 por 1 e, por conta disso, a ênfase de não sabermos o que é mapa (teorias) e o que é território (realidade). Uma vez que um mapa é tão funcional quanto o território, será que conseguiríamos distinguir um do outro?

Esse é o problema de se pensar mapa e território como representação do primeiro sobre o segundo. Por consequência, uma vez que podemos ter trocado o mapa pelo território, tem-se danos à sociedade, aos indivíduos e ao ambiente que essa confusão promove, afinal, o que deixamos deteriorar? Quando um cientista destrói uma máquina em seu laboratório, o que ele destruiu? Destruiu o mapa ou território? Quando o cientista representa a natureza e os animais como máquinas abstratas e o choro do animal como barulhos de um relógio com problemas nas suas engrenagens, diferente dos seres humanos que possuem almas, e decide destruir a máquina. A máquina!? Essa é uma confusão entre mapa e território, modelo e realidade, implicando em problemas morais, pois os conceitos possuem relações e uma realidade própria que não são as mesmas do representado. Existem pessoas (religiosos e cientistas, políticos e eticistas) que podem amar mais suas teorias, ideias e imaginações ou representações que os indivíduos quem elas se destinam.

⁵⁴ No original: “In that Empire, the Art of Cartography attained such Perfection that the map of a single Province occupied the entirety of a City, and the map of the Empire, the entirety of a Province. In time, those Unconscionable Maps no longer satisfied, and the Cartographers Guilds struck a Map of the Empire whose size was that of the Empire, and which coincided point for point with it. The following Generations, who were not so fond of the Study of Cartography as their Forebears had been, saw that that vast Map was Useless, and not without some Pitilessness was it, that they delivered it up to the Inclemencies of Sun and Winters. In the Deserts of the West, still today, there are Tattered Ruins of that Map, inhabited by Animals and Beggars; in all the Land there is no other Relic of the Disciplines of Geography”

Borges estava não apenas mostrando a pluralidade de visões ou interpretações de mundo, mas mostrando como tais representações se confundem com o mundo e somos até mesmo incapazes de dizer o que é real e o que é fantasia. Apesar de acreditarmos que a diferença é clara e sabemos exatamente o que é um e o que é outro. Borges nos conta que na Inglaterra há mapas de tudo, mas não mapas de mapas. Esse argumento nos lembra muito o argumento do retrocesso ao infinito de Gilbert Ryle (2009) contra o representacionismo.

Por que, nos incomoda, pergunta-se Luis Borges, que exista um mapa dentro de um mapa dentro de um mapa, como, por exemplo, que exista um livro Mil e uma noite dentro do livro Mil e uma noite, ou que Dom Quixote seja um leitor de Dom Quixote? Acredito, diz o autor, que essas “inversões sugerem que se os personagens de uma obra ficcional podem ser leitores ou espectadores, nós, seus leitores ou espectadores, podem ser ficções” (2000, n. p.).

Talvez por isso há uma relutância contra a sociologia do conhecimento que põe o cientista, a verdade e o conhecimento dentro do quadro que ele trabalha como sociedade, cultura e seres vivos. Talvez por isso criamos muito desconforto quando levamos o darwinismo a sério demais e aplicamos aos próprios cientistas, suas teorias e suas comunidade. Colocar o conhecimento ou a verdade científica em termos sociais, culturais e biológicos pode nos revelar que o cientista e sua verdade são como as espécies biológicas e, portanto, não existe uma espécie mais íntima da realidade que a outra, e sim propósitos pessoais e funções sociais.

Também pode nos revelar que as mudanças de teorias científicas podem ser explicadas como se explicam as mudanças de instituições políticas ou crenças religiosas ou justificações como os de conflitos amorosos ou mudanças de nichos ecológicos. Ou, ainda, explicar tais mudanças por, talvez, competição e maximização sexual como em moda na mentalidade de psicólogos evolutivos (talvez por isso eles quase nunca aplicam suas explicações sobre os seres humanos e outros animais a eles próprios como produtores de verdades). E todas as explicações que se derivam de uma noção mais geral sobre as mudanças intelectuais, a noção de que tais mudanças ocorrem quando os indivíduos e culturas consideram viver ou ser um novo vocabulário final favorito, e não por meio da verdade conquistada pela refutação da “verdade” anterior⁵⁵. E chegarmos a conclusão de que a

⁵⁵ Não parece paradoxal, o conhecimento ou a verdade deixarem de ser verdade a partir do momento que a refuta tornando-se não mais a verdade, mas uma crença que se acreditava verdadeira? Num passe de mágica linguístico, a verdade é e não é mais, torna-se outra coisa. Que autoridade e confiança a verdade pode nos passar se numa

realidade não tem preferência entre as culturas para apresentar-se ou ser descrita privilegiadamente (ainda que exista muitos motivos para escolhermos uma cultura ou outra, um vocabulário e não o outro).

Luis Borges parece situar-se num momento onde o problema mapa-território começa a ser superado, não porque finalmente encontramos a solução para o problema representação-realidade, e uma consciência e linguagem capazes de não mais confundir os dois, mas porque a ideia de representação, a dualidade modelo-realidade foi simplesmente deixada para trás.

E essa superação, nos parece, veio a se concretizar a partir de Gregory Bateson e Richard Rorty. Eles descartam a ideia de representação problematizada anteriormente. A grande revelação de Bateson e Rorty, cada um em seu próprio vocabulário final favorito, cada um em sua redescrição, não é mais trocar a filosofia como espelho da Natureza para a filosofia como espelho da sociedade como, por exemplo, tentou David Bloor em seu programa forte da sociologia do conhecimento. A grande revelação de ambos os autores, por meio da geografia do conhecimento, é uma filosofia sem espelho. Portanto, uma redescrição da filosofia ou ciências como coisas que estão no mundo participando dele, e não fora do mundo representando-o ou dentro mundo mas representando a sociedade.

Não há um mapa ou modelo que nos dê acesso a realidade ou ao território, nós estamos na realidade transformando-a, somos a realidade transformando nós mesmos – não só nós como indivíduos, mas como sociedade e uma biosfera. É isso que sempre os intelectuais, religiosos, filósofos ou cientistas fizeram mesmo acreditando que eram observadores passivos e escritores neutros da Natureza.

Uma vez que os vocabulários não possuem relação representacional ou transcendente mais que os dentes e a cauda de castor, os vocabulários são mapas que marcam mensagens das práticas sociais e da comunidade de conversação segundo Rorty, mas também mensagens de relações e diferenças ou informações ecológicas segundo Bateson.

A ecologia das ideias por Gregory Bateson

quinta-feira de manhã ela pode tornar-se o seu extremo oposto? A verdade para a filosofia e ciência ocidentais é como um Deus que lhe é retirado a máscara e descobre-se ser o Deus rival ou um Deus alternativo. E isso não parece ter fim, apesar de que um dia os seus fiéis vão se cansar já que o que mantém a fé nesse Deus é, justamente, a eternidade de identidade lógica: ser sempre o que é.

Desde Naven (2006, p. 56) Bateson se tem guiado em direção a uma cartografia do conhecimento. Podemos resumir sua concepção cartográfica na seguinte ideia:

[...] [uma] cultura que acredita que resfriados comuns são transmitidos por espíritos malignos, que esses espíritos voam para fora de você quando você espirra, podem passar de uma pessoa para outra quando são inalados ou quando ambos manipulam os mesmos objetos, poderia ter um “mapa” tão eficaz para a saúde pública quanto aquele que substituiu espíritos por micróbios (deGruter, 2014)⁵⁶.

Portanto, os fenômenos e coisas que nos afetam como uma pedra que podemos chutar ou o sol que podemos perceber por meio de nosso sistema sensorial são apenas exemplos de ideias e que podemos nomear.

O que conecta o mapa e o território são minhas mãos e pés, mas disso não segue uma refutação da nova cartografia como acreditam os críticos. Nossas mãos e pés não conectam o mapa e o território mais do que os cantos das aves as conectam ao território, ou as mãos de Walt Disney o conectam a suas fantasias ou que as mãos dos adultos conectam os presentes de natal ao papai noel, ou os dentes de leite conectam a fadas e as crianças.

Segundo Bateson (2006, p. 305), recitando a fala de Whitehead sobre Bertrand Russell, a ciência tende a desobscurecer a vasta escuridão da realidade a partir dos dispositivos explicativos (‘descobrir’ um universal que abrange os particulares de modo a prever o comportamento do particular pelo universal), apesar de que, conclui Bateson, na verdade, apenas “obscurece a já grande escuridão”. Em suma, as descrições ou explicações (e todos os conceitos que o cientista tem ao seu dispor para tanto) referem-se as maneiras que os cientistas resolvem os seus problemas, narram a maneira como o cientista dispõe os dados e não sobre a “realidade obscura desobscurecida pela explicação e descrição”. Nesse sentido, tais narrativas ou informações não apenas são um relato pessoal, do seu metabolismo, mas também um propósito pessoal já que toda informação dispõe a ação.

Portanto, segundo Bateson, toda a ciência já é, na verdade, uma ciência do conhecimento, pois o que se faz é falar sobre si mesma, descrever a si mesma. O cientista apenas pode descrever suas reações orgânicas em relação ao mundo. A economia, por exemplo, é sobre uma classe de explicações e, não uma explicação de alguma coisa (BATESON, 2006, p.

⁵⁶ No original: “culture that believes that common colds are transmitted by evil spirits, that those spirits fly out of you when you sneeze, can pass from one person to another when they are inhaled or when both handle the same objects, could have just as effective a “map” for public health as one that substituted microbes for spirits.”

306). O anti-cartesianismo batesoniano pode implicar num certo ceticismo sobre a mente como poder explicativo.

Pensar o contrário seria confundir mapa com território, isto é, como fala Whitehead (apud BATESON, 2006, p. 306), falácia da concretude deslocada. Por exemplo, a economia influencia ninguém, mas as pessoas são influenciadas pelas teorias econômicas ou falácias econômicas ou a fome. São as explicações que influenciam as pessoas e não a “economia” (a suposta realidade que ela diz nos revelar) no mesmo sentido que são os contos da literatura que influenciam as pessoas independente da realidade do seu conteúdo. Na literatura as pessoas se afetam, na moral da história, mesmo sabendo ser ficção assim como os mitos e poesias. São as próprias explicações ou teorias, darwinistas por exemplo, que influenciam o mundo e não o suposto mundo (oculto) descoberto que influencia o mundo. Aliás, tal mundo darwinista parece ser apenas uma réplica da cosmologia do Timeu de Platão atualizado com a cultura mecanicista industrial do século XIX somado da ideia de “luta do mais apto” de Thomas Malthus típica da organização social da Inglaterra naquele período.

Bateson não está dizendo que os conceitos são confundidos com a realidade, pois não é nada mais óbvio para qualquer pessoa que a palavra escrita num papel “pato”, não é o pato animal que existe no espaço e no tempo com certos comportamentos e que se encontra num tal lago e que nasceu a partir de um ovo botado por uma certa pata... e podemos interagir fisicamente. Bateson está dizendo que não se trata de uma relação de representação. Ele está dizendo que aceitar os conceitos e descrições científicas como representação da realidade como se a “palavra pedra” significasse “pedra” que podemos apontar com gestos num tal contexto físico é uma falácia da concretude deslocada, já que a pedra no mundo real tem relações complexas que tais conceitos substancialistas não consideram. O conceito de gato não arranha. Portanto, o conceito de gato e o gato são duas realidades distintas com ações ou reações distintas.

Podemos dizer que um conceito representa um ser vivo, mas isso seria estranho quanto dizer que um pato de borracha representa um pato ou que martelo representa uma laranja. Esse último exemplo soa um pouco mais estranho, pois, diferente dos outros exemplos o martelo e a laranja não possuem nenhuma correlação pragmática e nem convenção na nossa comunidade de conversação. Um pato de borracha (chamariz de caça)

pode, por exemplo, substituir um pato em certas situações, mas a correlação pragmática acaba, no entanto, assim que um ser humano tentar comer o pato de borracha.

Se apenas podemos fazer declarações sobre as reações do nosso corpo com a realidade em certos contextos, então, se há alguma representação é sobre a nossa própria reação orgânica interna sobre a realidade e não uma apreensão de uma realidade independente. Nesse sentido que se encontra a confusão, típica da filosofia e ciências ocidentais, entre mapa e território. Essa confusão consiste em atribuir uma realidade física às ideias, ou seja, acreditar que nossas descrições e explicações existem na “realidade externa” podendo até mesmo apontar para elas em alguns casos.

É esse o tipo de representacionismo que a cartografia do conhecimento batesoniana rejeita, não rejeita a representação como imaginação (que todos nós podemos experienciar) ou artística como em pinturas que revelam muita informação sobre o artista e sua cultura (BATESON, 1987, p. 139). O que interessa são as regras de transformação implicadas na representação⁵⁷, não na mensagem ou código que supostamente a representação passa. O que interessa é a representação lógica, isto é, a capacidade mental de criar relações tais como as classes e tipos de classes entre os objetos que dispõem o comportamento dos seres vivos. Nesse sentido, o mapa ou a representação não significa o que ela significa (representação acurada do objeto ou do território), mas é um meio de transformação tanto quanto nossos pés e mãos, o bico do tucano, o canto das aves (todos produzem relações e diferenças ou ideias ou informações).

A partir do anti-cartesianismo, que implica numa concepção entre organismos e ambiente muito diferente da concepção neodarwinista e das ciências sociais herdeiras do cartesianismo, Bateson concebe o mundo em duas categorias, um mundo dos não-viventes chamado de Pleroma e o mundo dos viventes chamado de Cretura (1986, p. 15). O primeiro mundo é das coisas inanimadas que podem ser descritas por forças e impactos tais como os cientistas tentam explicar pelas leis da física e da química; o segundo mundo nada pode ser compreendido até que distinções e diferenças ou ideias ou informações sejam consideradas. No mundo físico Pleroma não há distinções, ideias ou informações. Evidentemente que o cientista não está alheio as tais categorias, ele faz parte do mundo Cretura que, por sua vez, está no conjunto daquilo que se chama Pleroma. Portanto, a atividade do cientista e as crenças do cientis-

⁵⁷ ...não porque tais regras de transformação possuem um poder instrumental para traduzir o objeto da arte em mitologia e então compreendermos o seu significado, mas porque tais regras transformam os seres vivos.

ta devem ser concebidas por distinções, ideias ou informações como as de qualquer outro organismo respeitados suas particularidades que os diversificam mas não excepcionam.

Essas categorias Pleroma e Creatura são necessárias para a antropologia ecológica, pois o conhecimento e informação e linguagem são características do mundo Creatura e são os vivos (dotados de mente) que fazem diferenciações e estas diferenciações ou informações que promovem a manutenção da vida. A Creatura que pode contar com a linguagem, no caso humano, é capaz de fazer descrições ou traduzir as invariantes e regularidades do Pleroma e com isso novos modos de manutenção da vida individual ou social.

Bateson argumenta que sua abordagem não se trata de explicações ou descrições ou traduções como tradicionalmente concebemos nas ciências, como uma capacidade mental de criar narrativas ou vocabulários ignorando as contingências. Segundo Bateson, é preciso pensar a Creatura considerando uma unidade mente e ambiente (ou seja, Pleroma e Creatura intimamente relacionados numa profunda interação, pois a Creatura existe dentro do Pleroma).

Nesse sentido, Bateson redescreve a teoria da evolução.

Na concepção darwinista, a mente com linguagem é considerada como ‘poder explicativo’, separado e superior ao ambiente. Alguns cognitivistas contemporâneos perceberam o problema de uma mente alienígena ao mundo natural a qual a mente dos darwinistas seria um exemplo. Mas eles tentaram tornar a mente passiva das forças ambientais seletivas, numa metáfora mecanicista, criando a psicologia evolutiva e sociobiologia. Tais disciplinas se perderam em guerras políticas e classes sociais, entre outros problemas metodológicos, sob a alegação de estarem contra determinadas teorias culturalistas e construcionistas politizadas, sendo eles neutros. Com isso criaram uma corrida para quem politizaria ainda mais os estudos da mente, comportamento e sociedade.

Segundo Bateson (1986. p. 27), a base da concepção naturalista de Lamarck foi mais elaborada e segura que a de Darwin que não conseguiu divorciar completamente do dualismo cartesiano, apesar de Lamarck errar sobre a hereditariedade das características. Para Lamarck, mente com linguagem não é transcendente à natureza possibilitando explicá-la como se tivéssemos “os olhos de Deus”, mas imanente e tem o poder de transformação mútua tal como o focinho do tatu.

Bateson redescreve a evolução, compatibilizando Darwin e Lamarck para uma concepção de mente como poder de transformação com restrições. A evolução, nessa

concepção, deixa de ser algo análogo a mão de Deus, porém, que se secularizou e o eliminou, sobrando uma concepção completamente mística. Portanto, a mente dos seres vivos produz informações ecológicas que os (auto)organizam, isto é, a mente produz disposições para ações que restringem o comportamento numa evolução ecossistêmica. A linguagem humana é apenas uma ferramenta de produção de informação.

Quando vemos uma mão aberta, tendemos a dizer que há 5 dedos equivalentes a 5 números (símbolos). Tais símbolos representariam coisas reais no mundo. Essa ideia sintetiza um erro na observação do mundo e um erro na aprendizagem da matemática. Nunca consideramos as relações e diferenças entre os dedos que são produtos da mente, em especial, no caso humano, por meio da linguagem.

As diferenças e relações são produtos mentais, o modo que pensamos o mundo, o mapa. Como ser vivo que somos, o pensamento é vista como uma atividade ecológica. Bateson entende que centralizar nossa atenção à substância, a coisa isolada e sem relações e sem diferenças, a qual supostamente é representada por algum conceito, é como a linguagem funciona, como ela atribui ordem ao mundo. Isso pode ser resumido na dualidade: “como linguagem funciona e como as pessoas pensam”. Apesar do aparente paradoxo (que as filhas de Bateson se atarefaram em solucionar), trata-se, na verdade, de uma afirmação sobre como linguagem e pensamento podem facilmente deixar de estar em sincronia. E com isso destruir as conexões, romper o que liga todos as mentes dos organismos numa biosfera.

Bateson dissolve a ilusão da estrutura geral das explicações do realismo tradicional das ciências e filosofia por meio da lógica⁵⁸, apesar de entender que não devemos esperar muito dela como os filósofos esperam. Abre-se, assim, uma janela para uma ciência inteiramente nova – a ciência ecológica –, baseada na teoria da comunicação, no neomecanicismo (a cibernética) e na lógica matemática. É, segundo Bateson, “uma nova estruturação do equilíbrio nominalismo e o realismo, um novo conjunto de estruturas e problemas conceituais que substitui as premissas e os problemas colocados por Platão e Aristóteles” (2006, p. 306).

A informação ecológica surge a partir das relações co-evoluídas, como por exemplo, organismo e ambiente ou organismo e organismo (e entre eles e as máquinas!?), sendo

⁵⁸ O cérebro, segundo o autor, não faz distinção epistemológica entre objetos reais e sonhos. A diferença entre sonhos e as ideias ou descrições é, no máximo, o modo que eles estão classificados e distinguidos em classes tipológicas russeliana. É irrelevante perguntar se tais classes são reais ou não, uma vez que é o que o cérebro faz/ seres humanos fazem.

conceituada como uma diferença que faz diferença. Toda a informação ecológica é significativa, pois ela diversifica a ação a partir de uma certa estrutura. Nesse sentido, os significados são percebidos e não interpretados ou decodificados, não requer representação mental/cérebro, nem para criar significados e nem para apreendê-los. A informação ecológica também pode surgir a partir de uma mente com linguagem que é concebida como um mecanismo que produz ideias (comunicação sobre diferença e relações)⁵⁹.

E essa diferença quando faz diferença na ação, isto é, a informação, organiza os sistemas vivos como a sociedade humana, o fígado, a pinça do caranguejo, a carapaça do tatu ou a concha espiralada do caracol e demais formas espiraladas que se encontram na natureza, as folhas do brócolis, os inúmeros tipos de bicos dos pássaros ou seus ninhos, as estruturas matemáticas das abelhas... E é nesse sentido, pela antropologia ecológica, que vamos nos referir ao falarmos que o conhecimento humano é uma prática natural no mesmo sentido que os existentes na natureza. O conhecimento para nós é algo que está disponível na natureza como os próprios seres vivos estão assim como as formigas cortadeiras criaram um sistema de “agricultura” de fungos, nós criamos as ciências capazes de criar os próprios sistemas.

Diferente da noção herdeira do dualismo cartesiano dos linguistas, filósofos, cientistas e darwinistas que põem a linguagem como algo separado e superior da realidade física, com poder explicativo da realidade. A linguagem, nessa nova leitura fisicalista, está integrada à realidade, produzindo efeitos físicos pelas diferenças que ela produz que fazem diferenças. Nesse sentido, as coisas reais não são coisas a serem referidas ou representadas ou sinalizadas, são meramente exemplos de partes integrantes de relações e diferenciações produzidas pela mente com ou sem linguagem.

Um conhecimento ecológico, por exemplo, podemos dizer, ocorre quando a informação emerge das relações e diferenças e tais são percebidas por um pretensioso organismo conhecedor co-evoluído que terá sua ação bem-formada, isto é, estruturada para um determinado fim. Por exemplo, imagine um carrapato que permanece na ponta de um mato a espera de um mamífero passar. A partir das propriedades informacionais que o

⁵⁹ A linguagem deve ser vista como um poder nem descritivo ou explicativo e nem meramente transformador, mas num meio termo entre Darwin e Lamarck: um poder de transformação com restrições. A linguagem produz mensagens de relações e diferenças, assim como um mapa contém um conjunto de informações que organizam e orientam o organismo. A mente nunca é influenciada por territórios, é influenciada por mapas: por mensagens sobre mensagem, sobre as relações, sobre as diferenças, padrões e o padrão que liga, isto é, os padrões dos padrões, o padrão informacional de conexão que forma um todo, uma biosfera.

mamífero emite (como cheiro do suor, por exemplo), o carrapato pula e tem sua ação bem-formada e um fim pretendido confirmado. Caso nenhum mamífero passe, ele pode descer e ir para outro lugar, porque a falta de informação também é uma informação. No caso humano, índios são capazes de diferenciar diversos sons emitidos por inúmeros organismos que podem significar presença de jaguar ou tempo chuvoso alterando seu comportamento⁶⁰. As ações baseadas por informação ecológica nesses nichos constituídos, isto é, uma ação bem-formada, a partir de uma estrutura, podemos dizer, são conhecimentos.

A situação da sociedade humana atual é dramática, pois em vez de procurar novos meios de sincronização que considere nossos valores, remedia a falta de sincronização que estão na base dos seus maiores problemas que são problemas de conhecimento. A sociedade moderna não cria conhecimento, apenas obscurece a já vasta escuridão que nos encontramos, em especial quando nos fornece a ideia revolucionária de dessincronizar ainda mais os seres humanos do ambiente e de outros seres vivos em busca da adoração, da contemplação da verdade, de uma representação mais real (dessa vez a mais acurada e assim eternamente numa esperança apática). Evidentemente que aglomerados industriais capitalistas como os laboratório de remédios, que hoje não poderia existir sem o Estado e as ciências, estão contente com esse lucroso sistema de dessincronização.

Para Bateson, a epistemologia não é uma empreitada filosófica linguística, representacionista, resumida à biblioteca, mas biológica/física. A epistemologia faz parte da história natural, e o conhecimento humano é um objeto bio-socioantropológico. Por tanto, a epistemologia deveria pensar e conversar sobre problemas e coisas vivas (a fim de criar relações e diferenças pela linguagem que servirão como mapas) e não sobre descrições, explicações ou textos para contemplação. Como comenta o autor:

Sempre coloquei em minha vida as descrições de varas, pedras, bolas de bilhar, e galáxias em uma caixa, [...], e deixei-as em paz. Na outra caixa coloquei as coisas vivas: caranguejos, pessoas, problemas de beleza e problemas de diferença. O conteúdo dessa segunda caixa [que é o que interessa para a antropologia ecológica] [...] (BATESON, 1986, p. 15).

Para Bateson, a organização dos seres vivos formam um mapa vivo de conexões, como os organismos estão conectados e conectando ao ambiente e todos eles formando um

⁶⁰ Bateson tentou ressignificar as estruturas científicas (os discursos científicos) já existentes com o conhecimento ecológico. Porém, muito confuso, cheio de contradições e em partes ininteligível para nós. Por isso ficará de fora de nossa tese.

conjunto biosfera. Todos os organismos precisam agir de modo sincronizado a partir de um conjunto de mensagens. Trata-se de um mapa de mapa de mapas...

Bateson traz de volta a concepção religiosa de *religare* perdida a partir do momento que imperialistas e idealistas colocaram-se como Deus (e com isso naturalizando, numa Providência Divina, seus desejos, visões de mundo e moralidade) e a partir das propagandas do cientificismo ateu do século XX que excluiu Deus dos seus vocabulários. Com isso, tais cientificistas tiveram de redescrever a grande cadeia linear do ser de modo que a mente seria fruto dos organismos (tal como os pés e os olhos) mas os organismos seriam criados por mecanismos e entidades seculares vindas de lugar nenhum (mas igualmente naturalizando como uma Providência Divina seus próprios desejos, visões de mundo e moralidade).

Foi, no entanto, com alguns cientistas como Lamarck que inverteram a ordem causal (a grande cadeia linear do ser de modo que o mais perfeito explicaria dedutivamente o imperfeito) tornando os discursos e qualquer outro produto da mente imanentes nas criaturas vivas e que poderiam determinar suas transformações.

As “ideias batesonianas” produzem tudo o que temos no território que podemos chamar de vida, inclusive a pinça de um caranguejo e o assassinato do Presidente e o “padrão que liga” (BATESON, 1986, p 16-19) eles. Essa noção de “ideia”, segundo a qual não existe a coisa em si (o *Ding an sich* de Kant) mas a coisa – como a forma da mão – que a mente fez dela, se encontra residualmente na frase de Plotino quando diz que “Beleza invisível e imutável que penetra em todas as coisas”.

A vasta rede de relações por Richard Rorty

Richard Rorty não faz uso dos conceitos da cartografia, o autor é, na verdade, referência para o surgimento da nova cartografia. Essa referência justifica-se pela sua defesa de linguagem ou vocabulário como um instrumento darwiniano com propósitos que, segundo ele, herdou de Wittgenstein e Dewey e da sua crítica da filosofia como espelho da Natureza. Nesse sentido, Blackburn acertou ao trazer os mapas para explicar a concepção de filosofia sem espelhos de Rorty.

Segundo Blackburn (2006), tudo pode ser mapeado - árvores, rios, colheitas, topografia, população - de formas diferentes com propósitos diferentes. Podemos escolher qualquer coisa que nos seja útil para marcar num mapa, excluir, reafirmar e até inventar. Nesse sentido, o território nada dita ou orienta o mapeamento, contudo, o mapa pode ser corrigido, aprovado ou reprovado numa comunidade de conversação.

O mapa, portanto, pode mostrar que há uma Igreja numa rua tal, e ela pode estar ou não, a quem for lá a procura da Igreja. E obviamente, se um número de falantes não encontrar a Igreja lá, os falantes podem reprovar o mapa como fora de seus propósitos.

Segundo Blackburn (2006, p. 245), “no intuito de conseguir algum prestígio na Grécia, os historiadores antigos realmente interpretaram a geografia da Odiséia, como pertencente não ao Mediterrâneo, mas, por exemplo, ao Mar Cáspio”, em mesmo sentido, alguém pode interpretar o mapa de Inspeção da Artilharia de Cambridge com a planta da Grande Pirâmide. No entanto, continua o autor, eles estão ignorando “as convenções cartográficas e a estabilidade das expectativas e interesses dos criadores e leitores de mapas. [...] E aqueles entre nós aprenderam as convenções e sabem como usá-las adquirem uma técnica e habilidade, a leitura de mapas, que a outros podem faltar”. Isso explica o sucesso dos mapas. Podemos, agora a partir dos mapas, ter bons resultados de ir à Igreja ou caminhar em certa montanha sem parar em outro lugar.

Podemos, então, superar, ou pelo menos nos afastar, dos problemas clássicos da filosofia e “de cabeça erguida” como bem anota Blackburn (2006, p. 237), pois não precisamos aceitar rótulos tais como relativista (RORTY, 1994c) segundo o qual a representação reflete não à realidade mas tão somente à sociedade, aos seres humanos; e rótulos como ceticista segundo o qual a representação nada diz sobre a natureza da realidade; e tantos outros rótulos que os “mocinhos” da filosofia e ciência inventaram e ainda inventam para referir-se quem eles enquadram em suas dicotomias, os “vilões”. Apesar de que, às vezes, esses “vilões” se perdem no personagem que os “mocinhos” fizeram deles e tornam tais personagens a sua própria identidade a partir dos olhos dos outros e não dos seus próprios.

Nesse mapa de convenções pela comunidade de conversação e práticas sociais pode conter até unicórnios e cavalos alados.

Podemos perguntar para um filósofo ou cientista se “é verdade que existe DNA” como os cientistas fotografaram ou se “é verdade que Jesus da teologia existiu” como acreditam

cristãos apontando versículos na bíblia. Os intelectuais contadores de histórias vão procurar na própria “história interna” a verdade: é empiricamente verdade pois a realidade sensível restringiu as crenças em direção à verdade ou é racionalmente verdade porque o conjunto de conceitos logicamente ordenados e significativos mostraram que é verdade (Tudo o que fizeram, no entanto, foi procurar em seus mapas, convencionados numa comunidade de conversação e práticas sociais, a existência dessas entidades).

E se perguntamos “É verdade que Pegasus é um cavalo alado?”⁶¹. Então, a questão torna-se difícil e causa desconforto, pois podemos tomar consciência que o modo que o senso comum utiliza a noção de verdade e o modo que os filósofos e cientistas intelectualistas utilizam tal noção são bem diferentes. O senso-comum não teria dificuldade alguma em balançar a cabeça afirmativamente para essa pergunta.

⁶¹ Nosso exemplo veio de Russel e toda a discussão que ele iniciou na lógica e metafísica. É um excelente debate para pensarmos como filósofos podem ver problemas onde ninguém mais vê em especial quando “tropeçam” em sua própria linguagem. Segundo Charles Kahn (2009), não parece existir nenhum equivalente ao grego do nosso conceito de existência. Segundo o autor, o conceito de existência no sentido moderno, geralmente por meio do verbo “ser”, torna-se um “conceito central na filosofia [e ciência enquanto contadores de histórias] apenas no período quando a ontologia grega é radicalmente revisada à luz de uma metafísica da criação, isto é, sob a influência da religião bíblica. Tão longe quanto eu consigo ver [diz Kahn], esse desenvolvimento histórico não ocorreu com Agostinho ou com os Pais Gregos da Igreja [convertidos ao cristianismo] quem permaneceram sob o domínio da ontologia clássica. A nova metafísica parece ter adquirido forma na filosofia islâmica, na forma de uma distinção radical entre existência necessária e contingente: entre a existência de Deus, por um lado, e a criação do mundo por outro” (2009, p. 63, nossa tradução). O conceito moderno de “ser” (como existência) levou a um novo conjunto de problemas os quais Russel iniciou (p. 64). No entanto, para os antigos gregos, o conceito de “ser” possuía um sentido de completude que é diferente do modo moderno cuja noção de predicação torna-se uma função tal como “a folha é verde” (tendo que formalizar a função predicativa em: “é verdade que a folha é verde”), portanto, fragmentada. E por ser fragmentada tendo de se considerar a comprovação que o predicativo produz no sujeito ou objeto pelo verbo de ligação ser (ou seja, pôr a sentença em prova). Nisso que se baseia a fabricação ocidental de discursos de verdade como tradicionalmente são os discursos filosóficos e científicos. Mas os problema que os antigos gregos tinham interesse era “Como a realidade deve ser para que o discurso verdadeiro seja possível?”. E também, como em Aristóteles, “Como isso existe sendo precisamente aquilo que é?” (e não “se isso existe” ou “é o caso” ou “é verdade que...” ou “existe ou não existe” que desembocou em dúvidas cartesianas tais como “é verdade que Jesus existiu?”. O modo correto de pensar essa última sentença no grego antigo seria algo como “como o mundo deve ser estruturado de modo a serem possíveis as narrativas do novo testamento?”.) ou que tipo de réplicas são o DNA ou Pegasus de modo a compreendermos qual seu grau de verdade por aproximação?. Em palavras gerais, o conceito de ser (existência) era usada pelos gregos, mas nunca mencionada ou problematizada como a filosofia e ciência moderna que, por conta disso, desenvolveram pensadores tais como Descartes e Bacon. Se Kahn estiver correto, a cultura ocidental não é apenas notas de rodapé aos autores gregos tais como Platão, mas também notas de rodapé ruins (transformando modos de linguagem típicas das línguas indo-europeias em problemas filosóficas e em problemas supostamente de realidade). Notas filosóficas ruins baseadas em erros de tradução e uma interpretação bíblica/islâmicas do conceito central para a ciência e filosofia ocidentais modernas: o verbo ser. A cultura ocidental científica moderna é mais herdeira da cultura islâmica da alta idade-média do que se imagina uma vez que o islamismo foi um filtro interpretativo, isto é, uma re-descrição radical das noções filosóficas gregas. Um ateu cientificista que não fez essas vistorias linguísticas e filosóficas nas bases das ciências está em apuros, encontra-se numa tragédia cômica que um grego antigo teria apreciado aos risos.

Na mitologia grega, de fato, Pegasus é um cavalo alado. Então a resposta é “sim, é verdade que Pegasus é um cavalo alado”. Já os epistemólogos veriam uma dificuldade nessa afirmação, já que para eles é demasiadamente óbvio que cavalo alado não existe e, portanto, a sentença é falsa. Um filósofo e cientista contador de história não poderão dizer que é verdade que Pegasus é um cavalo alado, pois “a verdade” justifica-se ou diz respeito ao espelho da Natureza (da realidade como ela é independentemente dos olhos e pensamentos e sociedade humana). Por definição, a verdade é contrária aos mitos e Pegasus faz parte da mitologia. E também não poderão dizer que não é verdadeira e nem falsa, pois essa afirmação fere o princípio do terceiro excluído da lógica formal clássica europeia. Portanto, essa tal sentença fere o coração da epistemologia reduzida à linguagem.

Poderíamos dizer que “é verdade que Pegasus é um cavalo alado na linguagem mitológica grega”, mas isso seria o mesmo que relativizar o conceito de verdade como Thomas Kuhn e Paul Feyerabend fizeram nos estudos científicos. Tal afirmação soaria como dizer que “é verdade que a Terra não é plana na linguagem científica moderna ou no paradigma atual” ou “É verdade que existe DNA na linguagem da biologia evolutiva do século XX” ou “É verdade que Jesus existe na linguagem bíblica”... A maioria dos amadores, contempladores ou cientistas contadores de história consideraria esse tipo de sentença absurdo, pois os contadores de verdade requerem que a verdade que eles “descobrem” esteja além da sociedade, além da linguagem, além da subjetividade, além do mundo. Eles acreditam e desejam que a realidade possua um vocabulário privilegiado para se apresentar o qual o deles é um exemplo. Para nós neopragmatista, esse tipo de sentença pertence a apenas um vocabulário de conclusão cética e relativista que não se encontra amparada na cartografia do conhecimento.

Evidentemente que o cientista contador de história verdadeira precisará distinguir a realidade do DNA e a realidade de Pegasus, reservando o conceito de verdade somente às sentenças verdadeiras. O problema é como diferenciar as sentenças que respondem tais perguntas “É verdade que existe DNA?” e “É verdade que Pegasus é um cavalo alado?” sem criar um *deus ex machina*⁶²? e, assim, respeitando o uso do conceito de verdade somente às sentenças

⁶² Expressão do teatro grego antigo que literalmente significa: “Deus surgido da máquina” que se refere a um personagem de um Deus que surgia, por meio de um guindaste, inesperadamente no palco para finalizar a história sem levar em conta a lógica interna, o desenrolar do drama. Isto é, qualquer evento, regra, pessoa, situação, entidade, ideia... que solucionarão de modo ousado, surpreendente, extravagante e tão mirabolante quanto improvável, todo o problema da obra ficcional, terminando o drama com um bom fim para a intenção do autor e expectativa do leitor que parecia impossível minutos antes. O *deus ex machina* é um rompimento inesperado na linearidade causal da explicação de modo que todo o desenvolvimento causal pode ser jogado pela janela, pois de nada

verdadeiras como acerca da realidade do DNA para além da linguagem? Essa é uma questão genuinamente filosófica, da filosofia linguística, e que deixa a própria filosofia e os cientistas contadores de histórias verdadeiras em apuros. Diferente de Rorty que se alegra por não cair nesses problemas pedantes.

Para Rorty, por exemplo, os unicórnios podem não existir, mas as sentenças que usam a palavra “unicórnio” existem e “os simbolismos dessas sentenças não são mais misteriosos ou inaturais do que as colisões de átomos.” (2005, p. 129). Quando atribuímos a crença de unicórnios a alguém, estamos atribuindo uma relação com uma proposição. E isso pode acontecer sem nos darmos conta como quando a ciência, por exemplo, atribui a todos nós a crença de que a pedra é dura pelo proposição universal “a pedra é dura” ou “a pedra não existe”. Em suas palavras:

Atribuir a crença em unicórnios a alguém é descrevê-la numa relação com uma proposição, assim como lhe atribuir o valor de um dólar é descrevê-la em certa relação com o mercado de escravos ou com uma organização bancária. Aquela primeira atribuição não é mais “inatural” do que essa última. É útil falar sobre crenças em unicórnios e, portanto, sobre unicórnios para explicar o que encontramos nos livros medievais, assim como é útil falar sobre valores em dólares para explicar o comportamento dos empresários, falar de proposições para explicar o comportamento linguístico de estrangeiros e falar sobre átomos para explicar, digamos, as reações químicas (RORTY, 2005, p. 129).

Os biólogos não falam de unicórnios porque não precisam ou, melhor dito, porque as relações que os unicórnios estabelecem, isto é, a vasta rede de relações que nossa mente produz e podemos expressar pela linguagem, tal como a proposição unicórnio, está distante demais das redes de relações do biólogo. Segundo o autor (RORTY, 2005, p. 129):

Não falamos sobre a estrutura interna do nicho evolucionário dos unicórnios porque não precisamos falar de unicórnios quando estudamos biologia. Não questionamos a natureza intrínseca dos valores em dólares, dos próprios dólares nem das proposições, bem como não questionamos a natureza intrínseca dos cardinais transfinitos, pois valores, proposições e números são, obviamente, apenas fatias retiradas de vastas redes de relações.

mais o serve. As ciências como contação de histórias sobre supostas naturezas humanas estão repletas disso. Por exemplo, Dawkins, diz De Waal, “depois de argumentar que nossos genes [egoístas] sabem o que é melhor para nós, que eles programam cada pequena engrenagem da máquina de sobrevivência humana” (2006, p. 36), continua De Waal, nos tranquiliza dizendo que: “Somente nós, na Terra, podemos nos rebelar contra a tirania dos replicadores egoístas” (apud DE WAAL, 2006, p. 36). Como isso seria possível é um mistério. Outro exemplo é o livro de sociobiologia de Peter Singer, chamado “The expanding circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress” (2011a), que esqueceu, da metade adiante do livro, da sociobiologia e passou a defender uma ética transcendente pela matemática contra o egoísmo biológico, terminando a obra com a tal citação de Dawkins.

Caso o unicórnio estivesse próximo da rede de relações do biólogo (como está dos historiadores medievais ou literários), ele poderia indicar alguma coisa que ele pode agir sobre no laboratório. Mas disso não segue representação por correspondência entre proposição e a realidade, mas sim metáfora e exemplo conforme Bateson (1986, p. 19):

Somente as ideias são inerentes, envolvidas em seus exemplos. Entretanto, os exemplos nada são também. A pata, por exemplo, não é a *Ding an sich*; ela não é precisamente a “coisa em si” [o objeto real tal como os seres humanos observam e descrevem e que existiria ainda sem nenhum ser humano existindo]. Mais exatamente, ela é o que a mente faz dela, um exemplo de uma coisa ou outra.

Em nosso entendimento, para Rorty também haveria de ter aspas em todas nossas frases, conceitos, palavras e vocabulários porque, assim como Bateson argumenta (1986, p. 105), as palavras não se referem ou representam a realidade (ainda que assim elas ou nossa cultura dizem que se referem), mas são mensagens de diferenças e relações (produtos da mente) e sobre os quais os objetos reais são apenas exemplos.

É nesse duplo sentido, palavras que dizem significar ou expressar a realidade, e palavras que elas mesmas são usadas ou uma informação ecológica, que podemos compreender toda a linguagem, inclusive as teorias científicas, as religiões, e as narrativas históricas. Por exemplo, as “raças humanas” podem não existir, mas a ideia (informação ecológica) de raça promove guerra, genocídio, e uma organização social escravagista que pode durar centenas de anos, pode inclusive mudar a evolução de animais marítimos (uma vez que os mortos jogados ao mar por centenas de anos, no tráfico negreiro marítimo, pode ter modificado todo um nicho).

Pensar desse modo permite nos perguntar: Por que (qual o propósito?) os religiosos, assim como os cientistas contadores de histórias verdadeiras irrelevantes na prática, precisam tornar a público suas crenças e o seu maneirismo de ser? Por que um religioso, inclusive Carl Sagan, precisa louvar e mostrar suas verdades aos outros de algum modo? Certamente, não porque são generosos (bem, aparentemente as pessoas são mais generosas em compartilhar suas ideologias, Deuses salvadores de perigos imaginários ou verdades universais, do que compartilhar dinheiro sem nenhuma condição ideológica, nem seu parceiro de romance).

Não há competição entre os mapas, todos podem operar o dia a dia de todas as pessoas muito bem, isto é, cumprir seus propósitos, sem requerer um vocabulário geral ou

unificado. Nesse sentido, uma pessoa pode ser muitos vocabulários, uma cultura pode ser muitos vocabulários.

Na contemporaneidade, nós nunca sabemos exatamente do que estamos falando, mesmo quando traduzimos, enquadramos, diferenciamos, relacionamos, comparamos um mapa com outros mapas. Apesar de que dentro desse conjunto de grupos de pessoas chamado cultura ocidental, a diversidade de vocabulário e a de línguas não são grande problema quando temos o conhecimento oficial. E ainda assim, as línguas, os vocabulários, as tendências e a organização social são co-construções e podem estar dessincronizados.

Deve ter sido difícil para Gregory Bateson, por exemplo, querer uma conversa ecológica (baseada em relações e diferenças) quando as línguas ocidentais aparentemente foram construídas a partir ou junto das estruturas e problemas conceituais de Platão e Aristóteles que ele desejava substituir. Como podemos iniciar uma conversa na cultura ocidental que supera o modelo de distinção esquema-conteúdo quando as próprias línguas ocidentais parecem ter sido construídas a partir desse modelo de distinção? No mesmo modo, seria difícil os Juruna conversar a partir dos vocabulários ocidentais mantendo o modo como eles relacionam os objetos do mundo e os sujeitos.

Para os sociólogos do conhecimento que tem Gregory Bateson e Richard Rorty como boas influências para se compreender o conhecimento, a linguagem, sem as extravagâncias resultantes do modelo esquema-conteúdo, seria como a dos Juruna que, a partir de suas cosmologias, dizem “Chove para mim”⁶³ e não “Chove lá fora” ou “Choveu onde eu estava” (LIMA, 1996, p. 30). Ou seja, os sociólogos do conhecimento, antropólogos ecológicos e também as ironistas relacionam o sujeito aos mais distantes e independentes acontecimentos, mas por motivos bem diferentes dos Juruna (e, vamos dizer, dos idealistas ocidentais tradicionais) seja lá quais motivos forem os deles. E o máximo que podemos afirmar é algo como “Chove para nós”, isto é, quando mapeamos a chuva e nosso grupo de conversação e

⁶³ Segundo Lima (1996, p. 30): “Depois que comecei a arranhar algumas frases, as construções que ensinavam tais traduções nunca deixaram de soar estranhas; dentre as práticas juruna mais difíceis de assimilar eu as destacaria, em primeiro lugar e sem hesitação. *Amãna ube wĩ* não é fácil dizer isso sem se desconcertar, desagradavelmente ou não. Sentiamos dizendo “choveu para mim”, e não “choveu onde eu estava”. Essa maneira de relacionar à pessoa até mesmo os acontecimentos mais independentes e alheios à nossa presença deixa sua marca na cosmologia juruna, mas nem presumo que todas as categorias gramaticais tenham o mesmo papel em uma cultura⁶, nem acredito que exista a mais emotiva possibilidade de algum de nós se colocar na pele de um Juruna para captar o sentido que assumiria a vida humana em uma situação em que, para nós, de repente, se tornaria aceitável, ou mesmo perfeitamente justo, dizer: Chove para mim.”.

práticas sociais podem reprovar ou aprovar tal mapa. Em outras palavras, para nós não existe uma maneira independente de descrição.

A ideia de que nós podemos “ter” um vocabulário e uma linguagem e uma organização social completamente diversas daquelas que se co-evoluíram talvez esteja no substratos dos principais problemas e conflitos contemporâneos em especial quando nosso “eu” é produzido pelo modo que usamos os vocabulários finais⁶⁴.

Não seria estranho se os Juruna adequassem seus pensamentos e relações conceituais com os já presentes na estrutura da linguagem que eles adotaram, tornando-se uma tarefa filosófica o desenvolvimento de pensamento e relações que antes eram espontâneos nos Juruna.

Hoje, mais que nunca, tais problemas (a falta de sincronia entre vocabulários e tendências pré-discursivas, língua e organização social) fazem presente de modo que mesmo quando acreditamos que estamos entendendo, nós não estamos entendendo.

Primeiro, porque a cultura e a sociedade mudam e com elas o significado e usos de modo que é pouco provável excluirmos uma carga de anacronismo e de subjetivismo (em Geertz, poderíamos dizer, são necessários para uma pesquisa hermenêutica). Quando lemos algum autor, em especial um autor antigo ou de outras culturas, determinados conceitos levam com eles determinadas explicações da editora, do tradutor ou do comentarista ou do modelo do historiador. Pouco provável que qualquer um de nós, incluso o mais erudito historiador e filósofo possamos entender autores antigos como Platão e Aristóteles (algo como ter em nossa mente a imagem e o texto com os mesmos significados e com todas suas relações tal como se encontrava na mente desses autores) e nem textos de outras mentes, sociedades e culturas e línguas diferentes. Mas veremos adiante que essa questão é ainda mais profunda;

Segundo, como vimos em Bateson e Rorty, porque as palavras ou conceitos ou vocabulários nunca significam o que nominalmente significam (pois não se referem a ou representam a realidade implicando em entendimento mas diz respeito às mensagens de diferenças e relações e as próprias relações dizem respeito, antes de tudo, ao próprio sujeito que pensa nelas). Negar essa imagem tradicional de linguagem não reduz a capacidade de comunicação e “entendimento” como mostra Davidson, segundo Rorty, sobre a teoria de passagem como veremos adiante.

⁶⁴ Devo o raciocínio desse problema, a meu ver, importantíssimo, apesar de não visualizarmos qualquer oportunidade de sermos capazes de resolvê-lo, às leituras dos textos de Gregory Bateson.

Todos nós somos como os ameríndios evangelizados que o Padre Vieira se espantou e podemos ser como o próprio Padre Vieira. Nós espantaríamos com nós mesmos se fôssemos capazes de enxergar diariamente tantas outras dessincronias. Ficaríamos espantados caso fôssemos capazes de observar que (a) a linguagem parece exercer um poder repressivo sobre nós propiciado pela seu uso na cultura ocidental, e (b) que não precisamos da imagem tradicional da linguagem para comunicarmos e para o entendimento, pois a linguagem não significa o que a cultura ocidental, a partir do modelo de distinção esquema-conteúdo, fez dela: um mecanismo espelho da realidade. Por fim, ficaríamos espantados com (c) a armação lógica da linguagem ser uma condição imposta ao ser humano a depender de nossas redescrições e usos da linguagem.

(a) A imagem tradicional da linguagem na cultura ocidental como argumentação que nos leva à verdade por correspondência parece promover uma má educação na atitude de convencer as pessoas a terem crenças que elas não querem ter. A associação dessa imagem tradicional com o funcionamento da linguagem (que, alias, a visão transcendental da linguagem nada mais é que sua dessincronia, o rompimento da linguagem no seu uso imanente à natureza) parece propiciar um poder, o qual a argumentação do tipo racionalista muito se aproveita, que Foucault e Nozick disseram ser o poder repressivo implícito nas estruturas de linguagem⁶⁵. Tais estruturas contrariam a liberdade das pessoas e minam o poder de mutualismo de crenças, isto é, o educado jogo social de trocas de ideias respeitando a vontade de cada um⁶⁶. Conforme Nozick:

⁶⁵ Segundo alguns pesquisadores há uma função evolutiva para essa má-educação social. Os antropólogos Mercier e Sperber, que segundo Morris (2014) apenas apresentam o velho difusionismo da antropologia, estão convictos que muitos dos vieses considerados falhas da razão são, na verdade, mecanismos perfeitos para cumprir sua função biossocial. Segundo Mercier e Sperber “we will demonstrate how apparent biases that have been described as deplorable flaws of reason are actually features well adapted to its argumentative function” (2017, p. 12, em nossa tradução: “Vamos demonstrar como os vieses evidentes que foram descritos como falhas deploráveis de razão são recursos bem adaptados para a função argumentativa). O poder repressivo da estrutura da linguagem (a argumentação racional que fala Nozick) seria mais um mecanismo com função biossociológica para formação de uma sociedade baseada em linguagem (convencer o outro a adotar sua ação por necessidades fisiológicas, sociais, psicológicas do argumentador e não por ser verdade) que devido a sua conveniência ao racionalismo não foi considerada falha da razão? De qualquer modo, aceitar tal tese que mitiga “o coração” do racionalismo geraria o fim do próprio racionalismo.

⁶⁶ Interessante. É comum em conversas e discussões se exigir razões que explicam os motivos pelos quais as pessoas estão optando o que optam, em especial quando tal opção contraria o desejado do seu par. E não pode ser qualquer razão, requer aqueles termos dos vocabulários finais do tipo flexível, e não locais. Pode-se usar termos, para justificar-se, tais como Cristo ou sentimentos ou comunidade ou poderia oferecer dinheiro ou troca de favores para a pessoa mudar de opinião ou atitude a seu favor. Mas aparentemente essa técnica de persuasão é impura, irracional, não serve. A pessoa que não obtém “os motivos racionais” da outra se sente inconformada, e até irada se se recusa a dar-lhe as razões. Seria isso indícios claros dessa estrutura repressiva da linguagem quando a outra pessoa parece burlar o mecanismo repressivo dessa estrutura? A pessoa fica sem meios linguísticos de ten-

Discutir com alguém é tentar manipulá-lo verbalmente. Mas uma discussão filosófica não é assim — ou é? [...] argumentos forcem você a conclusão, se você acredita nas premissas você tem de concluir ou deve acreditar na conclusão. Um argumento filosófico é uma tentativa de fazer alguém acreditar em algo, quer essa pessoa queira, quer não. Um argumento filosófico bem sucedido, um argumento forte, impõe a alguém uma crença. [...] Por que razão os filósofos querem forçar os outros a acreditar em alguma coisa? É isto uma forma educada de nos comportarmos? (1983, p. 4-5, em nossa tradução)⁶⁷.

Constantemente esse poder repressivo da estrutura da linguagem pode levar as pessoas às concepções esdrúxulas. Assim, zomba Feyerabend sobre suas leituras indesejadas quando a filosofia chegou a ele por puro acaso:

Logo me dei conta das possibilidades dramáticas do raciocínio e fiquei fascinado pelo poder que os argumentos [racionalistas] parecem ter sobre as pessoas. Tendo digerido algumas páginas das *Meditações* de Descartes, expliquei para mamãe que ela existia apenas porque eu existia e que sem mim ela não teria chances⁶⁸. (Durante a guerra, apresentei o mesmo argumento na escola de oficiais em Dessau-Rosslau; os cavalheiros bem uniformizados de minha audiência não souberam o que fazer) (FEYERABEND, 1996, p. 37)⁶⁹.

tar persuadir e coagir o seu par a ter crenças ou condutas que ele não deseja ter.

⁶⁷ No original: “To argue with someone is to attempt to push him around verbally. But a philosophical argument isn’t like that – is it? [...] arguments force you to a conclusions, if you believe the premisses you have to or must believe the conclusion. A philosophical arguments is an attempt to get someone to believe something, whether he wants to believe it or not. A successful philosophical argument, a strong argument, forces someone to a believe. [...] Why are philosophers intent on forcing others to believe things? Is that a nice way to behave toward someone?”.

⁶⁸ Apesar de ser empiricamente absurdo, pois inverte a ordem causal já que as mães geram filhos. Contudo linguisticamente sem o (conceito de) filho, (o conceito de) a mãe não pode existir (e assim, por algum motivo, é na metafísica e lógica). Uma pessoa não muito atenta com o mundo das palavras e o mundo das coisas pode facilmente concordar com tal absurdo. É nesse sentido, a nosso ver, que Feyerabend está zombando da argumentação filosófica e denunciando o seu poder repressivo perante o público leigo sobre as estruturas da linguagem. As relações dos conceitos e as relações das coisas físicas têm pouco em comum.

⁶⁹ Lembro de ter mostrado para o meu professor de *Ética Antiga*, em 2014, o argumento que Pollan (2007) usou, a partir dos argumentos de Aristóteles para justificar o escravismo humano, para justificar a matança, a comilança e a exploração dos animais não-humanos. Ele havia dito que as ideias de Aristóteles ficaram no passado e hoje numa sociedade de direitos universais humanos ninguém defenderia sua ética. O interessante foi que ele ficou sem o dizer e o que fazer com o argumento e com a justificação. Afinal, o que torna os argumentos de Aristóteles ruins não é exatamente o raciocínio e a argumentação que são impecáveis (afinal, diferente do elitismo de Platão, seu argumento é um “bom-mocismo sustentável” que considera o ponto de vista dos próprios escravos, a “sua boa-vida” e autonomia dos escravos. Uma auto-organização em vez de hetero-organização), mas a superação histórica dos valores e sentimentos sociais em relação aos seres humanos como um todo. A mesma sorte não tem os animais não-humanos onde intelectuais podem usar de raciocínios e argumentos monstruosos à vontade e com muita eficácia porque tal superação não ocorreu para a maioria das pessoas em relação aos não-humanos. Portanto, os argumentos não são uteis porque eles são verdadeiros ou superiores, além do tempo, mas porque se adequam às necessidades sociais de narrativas e aos valores e sentimentos históricos que precisam ser oficializados por uma justificação numa autoridade que se impõe aos seres humanos. E porque no plano individual, os argumentos filosóficos coagem o outro pelo poder repressivo nas estruturas da linguagem.

Segundo o professor Desidério Murcho (2006, p. 80), esse tipo de ideia “é a mistura falaciosa entre força (física) com demonstração, a indistinção deliberada entre o raciocínio correto e o raciocínio falacioso, e a sugestão de que argumentar⁷⁰ é uma questão de forçar os outros contra a sua vontade”. Mas essa replica do Murcho não esconde uma outra falácia, isto é, a falácia de que a linguagem e o mundo físico-biosociocultural são coisas distintas e separadas para basear-se o desejo epistemológico da filosofia e ciências, isto é, o modelo de distinção esquema-conteúdo? Pressupõe Murcho, como pressupõem, de vez em quando, quase todos os filósofos inclusive os cognitivistas e psicólogos evolutivos, que existe algo nos animais humanos que não é animal (as teorias ou os cientistas, a moralidade, a verdade, a linguagem...) e está por aí flutuante para além das determinações naturais.

E é, claro, nós antropólogos ecológicos não gostamos da noção de poder no sentido de Foucault, nesse caso específico, podemos trocá-lo por termos como “relação de dependência” dos elementos num sistema auto-organizado tal como é a relação das abelhas com as flores.

Para Nozick, assim como um empreendedor não pode obrigar que se compre seus produtos ou que se trabalhe para ele, os filósofos por meio da linguagem e sua argumentação também não deveriam obrigar ninguém a acreditar no que eles acreditam. A sociedade criou meios institucionais como um Código do Consumidor e Leis trabalhistas para proteger os indivíduos do poder repressivo das empresas e aglomerados comerciais, mas o que a sociedade criou para proteger os indivíduos da estrutura repressiva da linguagem que desfrutam os intelectualistas civilizatórios, grupo de *marketing* e propaganda de presidenciáveis extremistas nada humanitários, influenciadores digitais que ganham dinheiro incitando ódio e enganos ou religiosos instigando preconceitos, violência e discriminações que supostamente estavam superados ou alienando crianças com sua ideologia?

Robert Nozick mostrou que é indelicado defender ideias de liberdade, mas acreditar, para salvar os fundamentos teóricos da teoria neoliberal (individualismo metodológico e o

⁷⁰ Feyerabend tem uma opinião muito semelhante ao de Nozick, nos lembram que não é qualquer argumento, uma vez que argumento é apenas uma tentativa de mudar o comportamento ou crença de alguém e isso pode ocorrer de muitos modos e sequer é exclusivo aos seres humanos – cachorros argumentam por gestos, comportamento resistidos e sons. O conceito de comunicação na etologia também parece abranger muitos tipos de argumentações tácitas como o que ocorre com um inseto que levanta as patas diante um potencial predador para mostrar que a lide é onerosa, de modo honesto ou enganoso, e convencer o potencial predador a ir embora. Mas o problema é o argumento do tipo racionalista que exige as regras da lógica europeia (lógica formal clássica) de modo que a partir das premissas se deduz, obrigatoriamente, a uma conclusão. E ao mesmo tempo defender a liberdade, desde o grego e no iluminismo, como meio de se encontrar a verdade e o conhecimento pela linguagem.

sujeito racional), que existe apenas um único tipo de coerção, o intencional, psicológico, por meio de poder físico. A cultura e a linguagem nos trouxeram um outro tipo de poder tão invisível e tão efetivo no comportamento quanto os significados das palavras. O remédio para o poder físico e o remédio para o poder linguístico haveria de ser uma cultura de livre mercado. Portanto, haveríamos de criar um “livre mercado de crenças”, “anarquismo de crença”, ou “mutualismo de crenças” de modo que as pessoas podem livremente adotar, rejeitar, transformar, modificar, corrigir e oferecer as crenças novamente para negociação. Contudo, se quisermos manter a boa educação seria preferível evitar a argumentação filosófica/racionalista.

Os intelectuais e mesmo os mais simpatizantes do neoliberalismo e capitalismo são implacáveis em rejeitar isso que podemos chamar de “livre mercado de crenças” (que seria um excelente nome para nosso modelo se ele tratasse de crenças e não de vocabulários que justificam as crenças). Eles requerem que a razão e argumentação filosófica levem as pessoas à verdade e a moral (como insetos que se guiam à luz, porém, diferente do intelectualismo, nada tem de misterioso nesse comportamento de insetos que pode ser explicado por uma série de eventos eletroquímicos), mas não podem levar por coerção (por causas externas biológicas ou socioculturais) ou por uma arbitrariedade subjetiva igualmente contrários a noção de verdade (pois seria um relativismo). Mas também não está exatamente claro como levam. Nesse sentido, intelectualistas nos fornecem a convicção de que eles esperam que as pessoas vão aceitar determinadas crenças ou vocabulários, após o jogo de argumentação e contra-argumentação, se não pelo poder coercitivo da estrutura da linguagem, e nem por uma liberdade subjetiva, por mágica.

Nozick percebeu que as estruturas biológicas, antropológicas, sociológicas e mesmo a linguagem ou razão coagem em grande parte o ser humano, se impõem nas bases da própria subjetividade e raciocínio, fazendo com que a pessoa acredite que suas escolhas e pensamento foram livres, expressão do seu interior, e não derivado de alguma estrutura externa e alheia. Se Nozick estiver correto, parece existir um paradoxo ou auto-refutação na concepção de liberdade na cultura intelectualista ocidental e sua relação com a epistemologia, pois as bases linguísticas e racionais são repressivas, e não elas mesmas a libertação de seus usuários. Nozick não se importa mais em salvar o conceito de “verdade”, mas, como um filósofo político que é, ainda sente-se na necessidade de salvar, dessa desilusão racionalista e liberal,

uma moralidade de respeito ao indivíduo baseado em conceitos das ciências ecológicas, especificamente da psicologia ecológica de James Gibson (NOZICK, 2001, p. 78), tal como a noção de “invariância”.

Nozick apreendeu que o conhecimento amplamente aceito na sociedade como o vocabulário racionalista (e todas as ideologias que ela produziu) pressupõe um indivíduo isolado e não-relacional (um indivíduo originado de uma cosmologia hetero-organizado e não auto-organizado como os nichos ecológicos tal como o da abelha e flores) e não têm sentido para além dos postulados do próprio individualismo. Não se torna surpresa, portanto, que após suas experiências com a cultura e filosofia oriental e suas reflexões sobre a razão (NOZICK, 1993) e a linguagem, Nozick tenha falado algo a mais sobre a política. Então flexibilizou o libertarianismo (e em grande parte o abandonou), o qual ele forneceu um fundamento filosófico inédito, por considerá-lo incapaz de resolver problemas de ordem coletiva ou ecológica. E sem saber, segundo o próprio autor, desenvolveu um discurso de poder estrutural (potencial coercitivo da argumentação filosófica) e sexualidade que é quase a mesma de Foucault (NOZICK, 2003, p. 109) cujas ideias de poder e repressão são constantemente atacadas por neoliberais por considerá-las fundamentos de políticas intervencionistas desde da economia e até questões de direitos político-sociais de mulheres, negros, etc. E concluiu algo próximo a um dos pressupostos da sociologia do conhecimento: “Uma verdade atemporal que flutua livre da determinação é uma ficção não-científica (2001, p. 29, em nossa tradução)⁷¹.”

(b) A relutância intelectualista e até do senso-comum sobre a ideia de que nossa cultura descreveu e tem usado de modo errado a linguagem ocorre principalmente porque os relutantes acreditam que negar a ideia de linguagem, como expressão de um “eu” intelectual e epistemológico, isto é, que representa a realidade do mundo e do que se passa no interior ou na mente de outra pessoa, deve-se negar também a capacidade de entendimento e comunicação da linguagem para uma ação em comum. Eles acreditam que as pessoas não conseguiriam conviver e comunicar-se e entender por meio da linguagem sem essa noção de linguagem. Eles visualizam nessa concepção a Torre de Babel. Contudo, podemos citar “a teoria de passagem” de Donald Davidson em *A Nice Derangement of Epitaphs* (apud Rorty, 1994, p. 36). Diz-se, segundo Rorty, que é uma “teoria de passagem” que nós fabricamos para

⁷¹ No original: “A timeless truth that floats free of determinateness is a nonscience fiction”

entender o outro porque ela precisará corrigir-se constantemente para abranger um conjunto de comportamentos. Imagine, diz Rorty (1994, p. 36):

[...] que estou a constituir uma teoria desse tipo sobre o comportamento correto de uma indígena de uma cultura exótica na qual descí inesperadamente de paraquedas. Essa pessoa que me é estranha e presumivelmente me considera igualmente estranho há de estar simultaneamente ocupada a constituir uma teoria sobre o meu comportamento. Se alguma forma conseguirmos comunicar de forma feliz e fácil, será porque as conjecturas sobre aquilo que vou fazer em seguida, incluindo os ruídos que vou emitir a seguir, e as minhas próprias expectativas sobre o que vou fazer em certas circunstâncias acabarão mais ou menos por coincidir e porque o inverso também é verdade. Essa pessoa e eu estamos a lidar uma com a outra como podíamos lidar com mangas ou com jiboias – estamos a tentar a não sermos apanhados de surpresa.

Dizer, portanto, que temos uma mesma linguagem, ou que nos entendemos ou nos comunicamos, é dizer que “tendemos para convergir em teorias de passagem”, pois “tudo o que duas pessoas necessitam, se pretendem entender-se através da fala, é da capacidade de convergirem em teorias de passagem de um enunciado para outro” (DAVIDSON apud RORTY, 1994, p. 36). Dizer que a imagem da linguagem que a cultura ocidental fabricou está errada é dizer que com essa nova descrição da linguagem, pode-se melhor fazer uso dela, lidar mais fácil com problemas que antes eram misteriosos e levavam-nos a outros problemas que chegávamos a lugar nenhum ou em prejuízos. Dizer que duas comunidade têm problemas de traduzir ou entender é dizer que “o comportamento linguístico dos habitantes de uma comunidade pode, tal como o resto do seu comportamento, ser difícil de prever para os habitantes da outra comunidade” (RORTY, 1994, p. 36). Nesse sentido, afirma Davidson:

Devíamos perceber que não só abandonamos a noção ordinária de linguagem como apagamos a fronteira entre conhecer uma linguagem e sabermos orientar-nos no mundo em geral. É que não há regras para chegar a teorias de passagem que funcionem....[...] A linguagem é algo que não existe, pelo menos se uma linguagem é algo como o que os filósofos supuseram. Não é, pois, algo que tenhamos de aprender ou dominar. Temos de abandonar a ideia de uma estrutura partilhada claramente definida, que os utilizadores de uma linguagem dominam e depois aplicam a casos....(apud RORTY, 1994, p 37).

Os múltiplos vocabulários de um indivíduo ou de uma cultura não se tornam, necessariamente, um problema (em face da organização social por agrupamento como a

cultura ocidental) em face do conhecimento oficial como vimos. No entanto, existe uma característica desafiadora para nosso modelo. É a característica daquilo que Rorty (2006, p. 67) chama de mundo pós-galileano das ciências. Por exemplo, os cientistas descartam, cada vez mais, os vocabulários como ideologia, e o aceitam somente como regras práticas e adequações empíricas para um melhor proceder na pesquisa sem nenhuma relevância fora dela. Terminada a pesquisa ou fora do âmbito da pesquisa tais vocabulários são diferenças que não fazem diferenças e não implicam em nenhum outro significado além do laboratório. Se de fato esse percurso pós-galileano for generalizado, como podemos pensar a função ética dos vocabulários e o conhecimento oficial? As ideologias científicas serão substituídas por outra no âmbito cultural ou mesmo não haverá mais vocabulários para seus usuários justificar-se? Isso implica dizer que os antigos usuários dos vocabulários científicos não terão nem mais grupo e nem mais identidade acerca da ciências?

(c) A intenção inicial nos trabalhos de Wittgenstein foi o de mostrar que a estrutura lógica do mundo espelha a estrutura lógica da linguagem. Isto é, se a estrutura da realidade é tal modo então ela pode ser dita pelas proposições e a matemática. Se tal proposição, concorde ou não com a experiência, mostra-se falsa, então porque os fatos estão de modo diverso do que as proposições e a matemática anunciam. Portanto, a função da armação lógica é espelhar a estrutura do mundo, isto é, o mundo pode ser dado na linguagem, por meio dela podemos expressar os fatos reais. Nesse sentido, podemos dizer que a armação lógica da linguagem sobre a realidade é a maneira que se pode espelhar a realidade.

Essa é uma das ideias da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein jovem e místico (1968, 1979) que mais tarde seria contraposto com a sua obra pragmátista *Investigações Filosóficas*. E algo parecido ocorreu na carreira de muitos outros autores como Rorty (1992, 1994a) no clássico *A virada linguística*, e depois os posfácio de algumas décadas depois mostrando que a filosofia linguística é até mesmo ininteligível. A partir daí lançando uma série de livros contrapondo a filosofia linguística como a obra *A Filosofia e o espelho da Natureza*. Conclui-se que a linguagem não representa e tampouco é algo que possua “problemas” (RORTY, 1992) para serem clareados revelando a nós a verdade, algo além do mundo. Ir além do mundo, isto é, ir além da linguagem significativa é correr contra os limites de nossa linguagem. E essa “corrida contra as paredes de nossa gaiola é perfeita e absolutamente desesperançada.” (WITTIGENSTEIN, 1965).

Segundo Zuben (2009, p. 101), “A gaiola de que [Wittgenstein joven] fala é a armação lógica da linguagem, a condição por meio da qual conseguimos figurar os fatos. Sem a gaiola, a linguagem é impossível e por isso a corrida é absolutamente desesperançada”. E, portanto, tentar encontrar “o fato real” seria o mesmo que desejar não ter linguagem. Para o autor, existe uma um tom de ridículo na imagem da “corrida contra as paredes da gaiola”, pois:

Ela sugere a situação do animal capturado e que tenta livrar-se, mas o faz de modo irracional, incapaz de compreender a realidade de sua situação, é tomado por desespero e arremete-se contra as grades de sua jaula, como um pássaro arisco, esbate-se na gaiola, fere-se, exaure forças inutilmente. É tolo. Mas há um lado trágico da cena, pois não é justo chamar a um animal irracional de tolo, por ser irracional, por não compreender que seu destino está selado no interior da jaula, que seu desespero o levará ao esgotamento, mas nunca à compreensão, que poderá um dia resignar-se pacificamente ao destino, mas nunca por compreensão. Que o animal ingênuo tornou-se dócil e apegado à jaula e já não procura escapar, mas, ao contrário, o pássaro canta como se fosse feliz assim retido, mas nunca por compreensão! (ZUBEN, 2009, p. 101-2).

Essas duas imagens de pássaros parecem situar os três tipos de intelectuais que tentam encontrar a salvação contra as paredes da armação lógica da linguagem, isto é, fazer uma ética alienígena que se impõe aos interesses humanos em vez de depender deles e teorias espelhos da Natureza. De um lado existem os tolos da gaiola incapazes de compreender sua situação e acreditam em espelhos da Natureza, e os ingênuos tristes e aprisionados que entenderam a situação e tentam viver nela. E, em alguns lugar entre um e outro, também situam-se os relativistas e os céticos.

Nós neopragmatistas ou behavioristas epistemológicos e antropólogos ecológicos pensamos que a linguagem não é uma gaiola, pois não a vemos como um esquema de um conteúdo factual, representação da realidade ou verdade por correspondência, e tampouco como um mecanicismo para transcender os seres humanos do seu desígnio naturalista – “ir além do mundo”, isto é, que nos possa “retirar nós mesmos de nós”, excluir nossa subjetividade, retirar nosso ego ou sociedade de nossos afazeres, pensamentos e imaginações ou representações, eliminar a tagarelice de nossas análises dos objetos reais.

Portanto, para nós, assim como Wittgenstein já velho (RORTY, 1991, p. 110), desistimos gradualmente da noção de “limites da linguagem”. E se as paredes da armação lógica da linguagem for uma condição humana, como tantas outras condições que não

podemos lutar, então ela dependente do uso que se tenta da linguagem. Para nós não há nada para desiludir, concluir com pessimismos o que antes concluímos com muita fé. O problema apenas existe para quem faz um uso incorreto da linguagem e espera o que ela não pode dar.

Para nós, a linguagem, no que diz respeito ao conhecimento, é um mecanismo que produz ferramentas (vocabulário como sugere Rorty) e até diferenças e relações (ou informações ecológicas como sugere Bateson) cujos propósitos nos permitem agir no mundo, resolvendo problemas reais (por meio de regras práticas com consequências materiais e cujo significado se limita a sua aplicação, modelação etc) e cuja função nos permite organizarmos em grupos. Antes de tudo o que torna a linguagem especial para nós é que ela nos permite que “entremos para uma comunidade cujos membros trocam justificações e asserções, e outras ações, uns com os outros.” (RORTY, 1994a, p.189).

E, portanto, o mundo de gaiolas deixa de existir, não há mais o que falar em paredes da armação lógica da linguagem e nem “limites de mundo”, pois não esperemos “encontrar a realidade” fora ou dentro do texto ou a Natureza, isto é, o “código dos códigos”, essências das coisas ou a “estruturas esqueléticas da realidade superficial”. Sequer a ideia de “encontrar a realidade” faz sentido para nós, pois não faz mais sentido a distinção “ser humano *versus* realidade”.

Uma vez que não estamos mais enfeitiçados pelas noção de esquema, percebemos que a ideia de esquemas comuns de um mesmo conteúdo de modo a ser possível a tradução de uma teoria a outra se perde e junto dela a tentativa de comparar ou medir as teorias com um original ou o fato real. Isto é, percebemos que os vocabulários são intraduzíveis e incomensuráveis. Torna-se tedioso, portanto, o mundo daquelas pessoas que fazem análises lógica e semântica do texto para encontrar a verdade, separando ter a verdade e persuadir ou aceitá-la (é preciso, então, fazer uma teoria para obter a verdade e fazer um pouco mais de teoria para que a pessoa obtenha também essa verdade como em Aristóteles). Também torna-se tedioso o mundo daqueles que acreditam ser insuficiente esse filosofismo para o vocabulário pular de cabeça em cabeça, precisando fazer uma análise do contexto social do autor e da obra, revelando os motivos reais do texto e entendendo-o, extraíndo dele a verdade pelo o que não está nele. A fábrica de teorização não para e isso nos dá apenas a poluição.

Parece, para nós, corajoso Umberto Eco trazer um texto de Richard Rorty em sua obra *Interpretação e Superinterpretação* (2005). Os problemas que o debate dos dois enfrentam

são como: Será possível uma interpretação correta ou verdadeira de modo que professores de História, Direito, Teologia, Literatura ou Filosofia, podem mostrar a interpretação verdadeira ao aluno?

Os dois autores concordam que não. A ideia de que podemos ter a interpretação verdadeira é um absurdo em pernas de pau que pode ser facilmente derrubada por vários meios. No entanto, diferente de Rorty, Umberto Eco não está disposto a rejeitar a procura por código dos códigos. Argumenta que, apesar de não estar ao nosso alcance as interpretações verdadeiras, podemos apontar as interpretações incorretas.

O argumenta, para tanto, é que o “único modo de checar uma conjectura com a *intentio operis* é ‘checá-la com o texto enquanto um todo coerente’” afastando, assim, o *intentio lectoris*, isto é, os “impulsos incontroláveis do leitor” (RORTY, 2005b). Portanto, haveria uma dicotomia entre a coerência interna do texto e os impulsos incontroláveis do leitor de modo que esse último tenta controlar o primeiro. E nesse sentido, poderíamos apontar interpretações incorretas. Mas, Rorty se pergunta, de onde vem a necessidade de convencer outras pessoas de que estamos certos? Não é, certamente, da coerência interna do texto.

Richard Rorty conclui que o argumento de Eco cria mais problemas que resolvem, pois para endossar a ideia de que podemos apontar a interpretação incorreta, Eco precisou lançar mão, como ele fez em outros textos, sobre a distinção interpretação *versus* usos. Rorty argumenta que não há distinção entre interpretação e uso, e, por consequência, não pode existir interpretações alheias ao sujeito de modo que é improvável que nós possamos saber exatamente qual a interpretação é incorreta. Não parece existir interpretações flutuantes para além das determinações e possibilidades práticas no sentido de Umberto Eco.

Se Rorty estiver correto, e não existir uma distinção entre interpretação e uso, toda a leitura é, na verdade, uma releitura com propósitos pessoais e assim devemos assumir em vez de pressupor que, de algum modo, conseguimos acesso a mente do filósofo (às vezes, morto, junto de sua cultura e sociedade, há mais de dois mil anos) cujo significado independe da sociedade e da cultura ou corrigir interpretações incorretas ou incoerentes, ou, ainda, pressupor que o historiador estava presente no acontecimento, apesar de que mesmo presentes as pessoas costumam interpretar diferentemente a mesma observação.

Toda discussão da interpretação correta tal como o autor pensou ou professores que corrigem interpretações erradas, são, na verdade, tentativas de normatizar a interpretação de

um leitor, fazer prevalecer uma releitura que é o seu uso, seus propósitos pessoais (interesses psicológicos, sociais, metabólicos, práticos, etc). Afinal, nós neopragmatistas preferimos dizer, como argumenta Rorty, que a coerência interna não é algo que se tem antes de escrever o texto, assim como rochas e *quarks*. Trata-se apenas de termos encontrado algo para dizer sobre sinais ou ruídos sobre os quais relacionamos com outras coisas que desejamos falar. Em suas palavras:

A meu ver, as rochas e os quarks são justamente mais trigo no moinho do processo hermenêutico de criar objetos falando deles. Claro, uma das coisas que dizemos ao falar de rochas e quarks é que são anteriores a nós, mas muitas vezes dizemos isso sobre sinais no papel. Portanto, "fazer" não é a palavra certa, nem para rochas, nem para sinais, assim como "descobrir" também não é. Não as fazemos exatamente, nem as descobrimos exatamente. O que fazemos é reagir aos estímulos emitindo frases que contêm sinais e ruídos como "rocha", "quark", "sinal", "ruído", "frase", "texto", "metáfora" e assim por diante (RORTY, 2005b, p 117-8).

Acreditar que a coerência interna de Eco ou mesmo a “desconstrução” dos textos dos “pós-modernos” “não são a imposição voluntária por uma subjetividade de uma teoria aos textos, mas são impostas pelos próprios textos” (RORTY, 2005b, 121-122) soa para nós neopragmatistas como “dizer que o uso de uma chave de fenda para fixar parafusos 'é imposto pela própria chace de fenda', ao passo que meu uso dela para abrir caixas de papelão é 'imposição voluntária da subjetividade.'" (2005b, p. 122). Por isso (e também devido à relação, como vimos, tendência-vocabulário), para nós neopragmatistas que rejeitamos o dualismo interpretação-uso e o modelo esquema-conteúdo e cultura *versus* natureza, os vocabulários são incomensuráveis (não é possível medi-los ou compará-los de modo a eleger o vocabulário verdadeiro ou original) e intraduzíveis (de teoria para outra, de língua para outra, de cultura para outra, de mente para outra). Nós neopragmatistas, grande parte do senso-comum e já muitos cientistas, perdemos a vontade do “antigo anseio ocultista de decifrar códigos, distinguir entre realidade e aparência e fazer uma distinção ofensiva entre entender algo corretamente e tomá-lo útil.” (RORTY, 2005b, p. 127).

Nem mesmo as ideias que, por exemplo, Platão tinha antes de escrevê-las, em um papel, eram as mesmas, pois quando nós as escrevemos, nós as revemos, as restringimos (de valores e emoções) e as esquematizamos segundo nossas regras lógicas de linguagem que nem sempre refletem ao modo de pensar que pode ser contraditório ou com relações

diferentes que nem sempre vão juntas com uma proposição. Na verdade, constantemente, quando escrevemos nós mudamos substancialmente os fatos e suas relações para que eles se encaixem em nossa “razão” ou valores morais ou virtudes. Concordar com a redescrição é concordar que somente os seres humanos são responsáveis por si mesmos e pelos outros.

Em suma, a cartografia do conhecimento implica na rejeição da noção tradicional da linguagem na epistemologia como um mecanicismo de representação e meio para a verdade. Quem adota a cartografia do conhecimento como seu mecanismo de conhecimento, rejeita o poder repressivo da linguagem rejeitando culturas como a filosofia linguística que maximiza tal poder em vez de contorná-lo.

A cartografia do conhecimento é uma tentativa de corrigir nossas ideias acerca da própria linguagem, tornando-a imanente na natureza. Por consequência, a sociologia do conhecimento tradicional e, principalmente, o programa forte da sociologia da ciência, parecem uma empreitada desesperançada, pois, em vez de correr contra as paredes da gaiola, para além dela, e acabar debatendo-se até esgotar-se inutilmente, também preferem manter-se dentro dela, cantando como se fosse feliz, acreditando que está representando, não a realidade como os racionalistas, mas toda uma comunidade de pássaros que se criou dentro da própria gaiola. Ainda que, obviamente, tais pássaros não podem estar num mero sonho como argumenta David Bloor (2009).

Capítulo 3 – O CONHECIMENTO DO CONHECIMENTO

Embora o conhecimento do conhecimento imponha ao conhecimento problemas, limites e alcances não vistos anteriormente, o resultado almejado para a tentativa de conhecer o próprio conhecimento é o aprimoramento do conhecimento, isto é, vasculhando o meio pelo qual surge o conhecimento, os erros e o falso seriam superados.

No presente capítulo, vamos problematizar essa visão como desatualizada, pois ela ignora que, quando o conhecimento se conhece, ele não apenas corrige seus erros, mas também se redescreve. Corrigir erros e autorredescrever possuem resultados tão diferentes quanto aquela pessoa que corrige seus erros, tendo maior sucesso na sua violência ou má-educação, e aquela que se redescreve o suficiente para que a violência e a má-educação estejam fora de seus vocabulários e, portanto, fora de suas justificações, fora de sua identidade.

Também vamos contextualizar o modelo da produção do conhecimento, que apresentamos no capítulo anterior, na história da sociologia do conhecimento, propondo como uma alternativa não-representacionista do programa forte da sociologia do conhecimento de David Bloor. Nossa tese situa-se, nesse sentido, não como conhecimento como espelho da Natureza como defendem os filósofos, e nem o conhecimento como espelho da sociedade como defendem os sociólogos. Trata-se de uma sociologia do conhecimento sem espelhos.

Essa visão intuitiva do conhecimento do conhecimento (como meio de aperfeiçoar o conhecimento) inicia-se pelo menos em Platão devido a sua desconfiança do mundo material, da capacidade sensorial e do movimento. Platão herdou tal desconfiança da combinação entre a afirmação de Heráclito de que tudo está em movimento e a afirmação de Parmênides de que todo movimento é ilusório e que, por consequência, a episteme seria preferível. Isto é, seria preferível uma dicotomia entre o conhecimento baseado na razão, que se confunde com a atividade intelectual/discursiva do filósofo, e a opinião relacionada ao sistema sensorial e à prática como produtora dessa opinião ou estruturas típicas do senso-comum.

Já com os modernos e, em especial, alguns psicólogos (com anseio de serem filósofos tais como Steven Pinker) que tentam fazer no laboratório aquilo que, segundo Rorty

(1994a, p. 254), Locke e Kant tentaram fazer sem sair do sofá, a desconfiança abrangeu até mesmo a própria racionalidade geralmente vinculada ao cérebro.

Segundo Rorty (1992, 1994a, 2006), a filosofia que perfaz a cultura ocidental foi ao encontro de duas teses: a mente ou filosofia como espelho da Natureza, isto é, uma visão, desde Platão, de filosofia como epistemologia e, desde Aristóteles, Descartes, Locke e Kant, de epistemologia como filosofia da mente. Desse encontro, a filosofia moderna ramifica-se em filosofia linguística (ou analítica), que reduziria as inquietações espirituais dos seres humanos aos “problemas de linguagem” (clareando tais problemas, encontraria-se a verdade), e as ciências cognitivas (entre eles, psicólogos evolutivos e sociobiólogos) cuja tarefa é explicar o cérebro descrevendo uma suposta natureza última do ser humano. E assim os filósofos e cientistas poderiam descobrir a verdade, isto é, a realidade do mundo externo (“como” e “por que” Deus ou a seleção teria pensado e arquitetado determinado objeto sensível, processo, estrutura e fenômenos e até “coisas” cuja existência só se saberia por teoria) e a realidade interna de nós mesmos (nossa verdadeira natureza, o nosso comportamento “real”, a natureza do sexo e gênero, e processos cognoscentes).

Rorty desenvolve o argumento de que a cultura ocidental contemporânea ou modernidade avançada (pós-galileana) descartou o vocabulário de Platão, pois ele considera apenas teorias e a natureza do ser e isso os cientistas pouco fazem contemporaneamente. Nesse sentido, expõe Rorty:

As ciências pós-galileanas não pretendem nos dizer o que é verdadeiramente real ou realmente importante. Elas não têm implicações metafísicas ou morais. Pelo contrário, elas nos permitem fazer coisas que antes não podíamos fazer. Quando se tornaram empíricas e experimentais, perderam tanto suas pretensões metafísicas quanto a capacidade de estabelecer novos objetivos pelos quais a humanidade deve se empenhar. E eles ganharam a capacidade de oferecer novos meios. A maioria dos cientistas está satisfeita com a troca; mas de vez em quando um cientista como Steven Pinker tenta manter a corda e a cabra, e sugere que a ciência pode fornecer evidências empíricas para mostrar que alguns fins são preferíveis a outros. Enquanto a inveja da física é uma neurose sofrida por aqueles cujas disciplinas são rotuladas de brandas, a inveja da filosofia é encontrada entre aqueles que se orgulham da dureza de sua disciplina. Estes acreditam que seu rigor superior os qualifica para usurpar o papel anteriormente desempenhado pelos filósofos e outros tipos de humanitários: papéis como crítico da cultura, guia moral, guardião da racionalidade e profeta da nova utopia (2006, p. 67)⁷².

⁷² No original: “Las ciencias posgaliléicas no pretenden decirnos lo que es verdaderamente real o verdaderamente importante. No tienen implicaciones metafísicas o morales. Por el contrario, nos permiten hacer cosas que anteriormente no habíamos podido hacer. Cuando se hicieron empíricas y experimentales, perdieron tanto sus pre-

Esses cientistas teóricos e racionalistas especializados em cérebro (estrutura neural e evolução modular) surgem na mídia dizendo que a partir de um inventário de todos os limites e estruturas enganosas da cognição podemos salvar o conhecimento ou o método ou cumprir aquilo que a humanidade, no imaginário deles, falhou.

Conhecendo uma suposta natureza humana, limitada à ideia de cérebro numa cuba ou como um processador central, haveríamos de superar os limites e as ilusões do conhecimento, inclusive a moralidade e a política, como, por exemplo, se devemos ou não respeitar o nome social de transexuais, se devemos ou não ser eugenistas e racistas, expandir ou não direitos humanos aos grandes macacos ou comer ou não carne de mamíferos e aves, isto é, qual o ideal e valor a defender. Rorty chama isso de “táticas fraudulentas de atração”. O motivo dessa tática está na tentativa de colocar seus manifestos políticos numa ordem superior aos outros humanos, algo imparcial e neutro que se impõe sobre os interesses humanos em vez de depender deles. Para eles, os discursos científicos substituem a tarefa cultural da filosofia suplantando jovens idealistas que pensam meios alternativos de organização social e, até mesmo suplantando, por meio de sua habilidade *just-so story*⁷³, os velhos conservadores.

tensiones metafísicas como la capacidad para fijar nuevos objetivos en pos de los cuales debía esforzarse el género humano. Y ganaron la capacidad para ofrecer nuevos medios. La mayoría de los científicos se sienten satisfechos con el trueque; pero, de vez en cuando, algún científico como Pinker intenta quedarse con la soga y con la cabra, y sugerir que la ciencia puede proporcionar evidencia empírica para demostrar que algunos fines son preferibles a otros. Mientras que la envidia de la física es una neurosis que pueden padecer aquellos cuyas disciplinas son tachadas de blandas, la envidia de la filosofía se encuentra entre aquellos que se enorgullecen de la dureza de su disciplina. Estos últimos creen que su superior rigor les cualifica para usurpar el papel previamente desempeñado por los filósofos y otros tipos de humanistas: papeles como el de crítico de la cultura, guía moral, guardián de la racionalidad y profeta de la nueva utopía.”

⁷³ Quando trata-se de questões inocentes como o comportamento de gaivotas ou a lacto tolerância nos europeus para serem explicadas, nós podemos não levar tão a sério as explicações desse cientistas ou, dependendo do caso animal em estudo, sequer transportar tais explicações para a “natureza humana” como um “João Universal” (um “Frankstein abstrato” produzido com retalhos de teses sobre ratos, gaivotas e formigas) flutuante para fora das determinações sobre as quais ele evoluiu. Portanto, impossível de existir no mundo físico. Porém, Gould nos convida a compreender que não devemos descartar as denúncias de Bertalanffy sob o argumento de que os biólogos evolucionistas da Nova Síntese não compreendem o procedimento da seleção natural nem sobre a ciência teórica da genética, já que as teorias que os cientistas usam em laboratório são bem diferentes das teorias genéticas que alguns propagandistas de biologia vendem na sociedade como mostrou Lewontin (1991). Pois, alguns naturalistas e em especial os evolucionistas neodarwinistas passaram a criar explicações do tipo histórias *just-so* sobre questões da mente/comportamento humano, sociedade e cultura de modo a investir num discurso que se apresenta científico contra grupos periféricos já estigmatizados socialmente. E, assim, fortalecendo narrativas que incorporam e expressam mais suas fantasias pessoais e preconceitos sociais (sexualidade, mulheres, negros, gays, criminosos, religiosos, educação de crianças e questões politicamente em moda são os assuntos prediletos) do que, segundo os autores, uma “história real” e científica baseada em evidências.

Com a modernidade avançada – ou “pós-modernidade” como preferem chamar os críticos marxistas –, persiste a desconfiança sobre o conhecimento no modo que se pensa nele nos últimos dois mil anos, mas não o desejo de salvá-lo. Na modernidade avançada rejeita-se a epistemologia que, como vimos, é concebida como sinônimo da dicotomia conhecimento *versus* opinião, rejeita-se a empreitada linguística do conhecimento. Todos os textos – mesmo os sagrados e científicos – são vistos como literaturas, não existindo uma metanarrativa (LYOTARDE, 2009) espelho da Natureza e, nem mesmo, uma crítica literária do tipo desejado por Habermas (2005) que escape do problema da subjetividade apontada por Platão em Teeteto. A Bíblia, as histórias de Jorge Luis Borges e a “Origem das espécies” de Darwin são vistas como estilos de narrativa, de linguagem.

Nesse contexto, um passo antes da modernidade avançada e um passo após o “pensamento simplificador” das ciências modernas, encontra-se o teórico da complexidade como Edgar Morin. A partir do momento que o pensamento se depara com o erro e as ilusões que não param de se impor como verdade, procura-se conhecer-se. É com esse pensamento que Morin inicia sua introdução ao *Conhecimento do conhecimento* (2008) na seguinte ideia:

Pode-se comer sem conhecer as leis da digestão, respirar sem conhecer as leis da respiração, pensar sem conhecer nem as leis da natureza, nem as do pensamento. Mas enquanto a asfixia e a intoxicação se fazem sentir imediatamente como tais na respiração e na digestão, o erro, e a ilusão caracterizam-se por não se manifestar como erro e ilusão. “O erro consiste em que não se apresenta como tal” (Descartes). Como disseram Marx e Engels no *Ideologia Alemã*, os homens sempre elaboram falsas concepções de si mesmo, do que fazem, do que devem fazer e do mundo em que vivem. Marx e Engels fizeram o mesmo (2008, p. 15).

Nós, leitores de Morin, não temos tanta convicção quanto o próprio Morin tem de si se distinguindo de Marx e Engels em relação às distorções da realidade que, segundo Morin, as suas teorias promoviam (ideologia). Morin, como qualquer outra pessoa, não parece ser um tipo Leviatã hobbesiano, isto é, uma exceção das supostas dicotomias epistemológicas, metafísicas e até ontológicas que eles acreditam que nenhum ser humano escapa. Portanto, alguém acima dessas estruturas dualistas do mundo como se fosse um Deus selecionando as explicações representativas que não refletem a realidade, resultando em representações privilegiadas a qual a sua é um exemplo. Nós pensamos que o cosmos não tornou ninguém preferido ou pri-

vilegiado capaz de ter “o fato real” como filósofos e educadores e propagandistas de ciências acreditam ter mais do que qualquer outro ser vivo.

Apesar dos críticos (como Hillary Putnam e todos aqueles que temem o monstro que eles mesmos inventaram: o relativismo e todo o caos moral que ele implica no imaginário escatológico para atormentar-se e atormentar todos ao seu redor) exigirem de pessoas como nós e os heróis dessa tese, tais como Paul Feyerabend e Richard Rorty, o que eles mesmos são incapazes de fornecer: um “fato real”. Esse “fato real” seria capaz de estabelecer um julgamento entre o possível mundo onde os nazistas saíram vitoriosos e o possível mundo onde o racismo nazista é considerado loucura. Não podemos fornecer tal “fato real” diz Rorty (2005, p. 48): “não mais do que uma espécie animal que corre o risco de perder seu nicho ecológico para outra espécie e, portanto, está, diante da extinção, pode encontrar um “fato real” para definir a questão de qual é a espécie que tem o direito a esse nicho. Mas, até onde posso ver, nem Putnam pode fazer isso”.

O único critério de comparação a quem admira o dual realidade – representação é outra representação, não a própria realidade que se deseja conhecer. Portanto, a tentativa de atribuir somente ao outro a característica de ideologia, para nós que pensamos o conhecimento em termos de práticas sociais e comunidade de conversação, não é diferente da tentativa de casais que usam adjetivos um contra o outro no divórcio ou que políticos usam contra seus adversários e logo após reconciliam-se em busca de somar votos contra um oponente em comum.

Não compreendemos o motivo pelo qual haveríamos de resolver a questão verdade-falsidade diferente do que tratamos o caso dos tomates que são legumes numa comunidade de conversação, mas são frutas para a biologia ou que existem aranhas que se disfarçam (mimetizam) de formigas ou patos de borracha ou crianças que performam outra identidade em suas brincadeiras ou as mulheres que performam o movimento de animais como no balé dos cisnes. Em especial, quando, às vezes, o mapa pode estar convencionando problemas e soluções que ninguém mais pode ver como acerca da “maciez da cor branca”, “o cheiro da glória”, “a natureza da causalidade e referência”, “o sexo dos anjos” ou “por que” para fim de contemplação em vez de “como” para fins de replicação.

Não se trata o caso da categoria dos tomates de um problema filosófico de contato com a realidade ou de separar a verdade da ilusão (uma comunidade de conversação poderia

facilmente delinear isso), mas um problema de crítica literária ou de culturas. Os temas como *fakenews* ou ilusão ou falsidade não são vistos por nós como um problema mais do que é um problema animais que mimetizam em sua morfologia a morfologia de outros seres para passarem despercebidos. Não é um problema para nós mais do que é para o peixe diabo negro do mar profundo (*Melanocetus johnsonii*) que possui uma pequena “lanterna” a frente de sua cabeça, e nem mais do que é para os outros organismos que são atraídos pela luz de tal “lanterna” tornando-se uma refeição fácil para o peixe diabo negro. Se uma realidade ilusória a nossa percepção produz certo danos a um certo número de pessoas, essas pessoas poderiam convencionar numa comunidade de conversação marcando no seu mapa a classificação dessa reação negativa nomeando por “*fake news*” ou “bruxaria”.

Para nós, a usurpação da aparência da verdade pela falsidade não incorpora um problema mais do que é um problema para os repositores de um hortifrúti a colocação dos tomates se mais próximo dos abacates e dos morangos, como obriga uma correta categorização científica, do que mais próximos aos pepinos e cebolas segundo a prática social alimentar e a comunidade de conversação. A diferença para nós entre um vocabulário de um historiador e o vocabulário de uma pessoa do senso-comum, que prefere um outro fim para um determinado evento, é somente de estilo de linguagem e estar ou não justificado numa comunidade de conversação. O cidadão do senso-comum pode fazer uma graduação para conseguir um estilo de linguagem chamado história e redescrever suas histórias prediletas sem, agora, ser criticado por ser leigo, e ofertar para sua comunidade de conversação aprovar ou não. Podendo até mesmo, dependendo do seu capital cultural, criar uma nova comunidade de conversação especializada. Não acreditamos que o método ou coerência faria do historiador um não-humano, um super-humano, de modo que sem ele, um golpe pode passar por revolução.

Contrariamente aos críticos que noticiam que existem “vilões”, nomeados por eles de relativistas, céticos, pós-modernos, anti-iluministas, que querem abandonar o uso da noção de verdade. Existem muitos motivos para nós adotarmos os termos verdade e ilusão, assim como existem muitos motivos pelos quais preferimos morrer ou não, mas a “verdade” não parece ser um substituto secular para os olhos e pensamentos de um Deus. Devemos ficar ressabiados tanto pelos meios ou interesses sobre os quais a verdade foi fabricada quanto pelo o seu uso, a quem a verdade serve (RORTY, 2008).

Nesse sentido que parece dramático os argumentos de Desidério Murcho contra o grande terror da civilização ocidental moderna. No seu livro “Pensar outra vez” (2006), defendendo virtudes racionais que um aprendiz de filosofia deveria seguir, Murcho fala sobre os transgressores relativistas e pós-modernos:

Pensem, por exemplo, nas mulheres ou nos mais pobres. As mulheres devem ter os mesmos direitos e oportunidades do que os homens porque é irracional não o reconhecer — os argumentos a favor da discriminação das mulheres são falaciosos ou baseiam-se em falsidades. As terríveis situações que os mais pobres enfrentam, nomeadamente nos países do terceiro mundo, exigem medidas para lhes pôr cobro porque é irracional não o reconhecer — os argumentos a favor da ideia de que os pobres merecem o estado em que estão são falaciosos ou baseiam-se em falsidades. Esta é uma das razões pelas quais o pensamento pós-modernista e o relativismo cognitivo são profundamente desumanizantes. Ao recusar a universalidade da racionalidade e da verdade, o relativismo cognitivo sanciona a força bruta e irracional de quem discrimina, explora ou maltrata, seja em nome da tradição, do dinheiro, da ciência ou da religião. Se afinal ninguém tem razão porque a razão é uma ficção, se não há verdades objectivas porque tudo é uma construção social, não vale a pena mexer uma palha em prol de um mundo melhor para o maior número de pessoas — porque nem é irracional explorar e maltratar nem é realmente verdade que há pessoas exploradas e maltratadas. É por isso incoerente defender o relativismo cognitivo e ao mesmo tempo afectar poses de solidariedade para com os mais desprotegidos. A racionalidade e a verdade são as melhores armas a favor dos desprotegidos — e é por isso que ao longo da história humana os poderes ditatoriais sempre limitaram cuidadosamente estes dois bens preciosos, controlando o acesso a ambos (2006, p. 60-1).

Parece ser exato que a racionalidade e a verdade foram úteis por muito tempo para pacificação, mas que o que pode ser útil numa época torna-se inútil em outra e até barreira para avanços e progressos. O cristianismo, por exemplo, foi excelente ao diminuir a crueldade num tempo onde as pessoas matavam fácil uns aos outros. No entanto, tornou-se um problema quando, a partir da idade moderna, as pessoas tornaram-se melhores que o Deus cristão, superando a moral bíblica a ponto de estarem dispostas a abranger a sua moral para muitos tipos de animais como grandes macacos e cachorros, e até certos tipos de pessoas. Tipos de pessoas como as que não foram contempladas pela moral escravocrata bíblica, além de *gays* e mulheres que sempre foram prejudicados e violentados por essa religião homoafetiva, cujos melhores valores e afetos são sempre destinados a outro homem (no seu clímax ao Homem-Deus, Homem-Jesus), homossexofóbica (extremamente violenta em relação ao sexo entre homens

em especial quanto maior foi a semelhança com o feminino) e misógina que instrumentaliza a mulher pelas necessidades patriarcais⁷⁴.

O problema da fala de Murcho é que ela não se parece um argumento do tipo exigido por ele mesmo na sua obra, mas uma praga que o professor está rogando contra grupos que ele não se sente confortável. Aliás, como ele sabe que a hipótese de que recusar a crença na universalidade da verdade sanciona mazelas e opressores? É um mistério, exceto pelo fato que o que perfaz essa afirmação é o dogma tribalista típico do racionalismo, a dicotomia entre nós *versus* eles, a oposição maniqueísta entre o bem ou racional e o mal ou irracional (segundo os termos do discursador, evidentemente).

Nesse sentido, Dewey, segundo Rorty (2005, p. 82), ficou satisfeito em admitir que distinções como realidade e aparência, teoria/forma/interpretação e prática/uso, verdade, representação... serviram moralmente bem para as pessoas de suas épocas. Segundo Rorty:

[...] na sua época não, não eram confusões, dispositivos repressivos, nem mistificações. Pelo contrário, eram instrumentos que os pensadores gregos usavam para mudar as condições sociais, com frequência para melhor. Contudo, depois de alguns milênios, esses instrumentos sobreviveram à sua própria utilidade. Dewey pensava, portanto, que assim como muitos cristãos sobreviveram à necessidade de perguntas se as sentenças do Credo correspondiam à realidade objetiva, a civilização como um todo sobreviverá à suposta necessidade de acreditar em verdade absolutas.

Murcho certamente deve conhecer importantes nomes das ciências e filosofia que foram extremamente pacíficos, humanitários e auto-declarados relativistas tais como o pai da cibernética Norbert Wiener que via no relativismo a liberdade americana e, certamente, culturas pacíficas que descartaram o conceito de verdade a moda dos filósofos e teólogos ocidentais. Mesmo endossando a noção de verdade, a verdade de quem? Do cristianismo de Paulo de Tarso e da Santa Inquisição ou de suas vítimas? Dos cientistas que promovem práticas terroristas contra os animais em seus laboratórios ou dos defensores da libertação animal? Do libe-

⁷⁴ No nosso ponto de vista neopragmatista, o rabino Jesus usou do vocabulário que ele tinha a sua disposição para seus propósitos de empatia, paz e amor prático (muito diferente do amor abstrato grego do cristianismo), assim como se ele estivesse vivo hoje teria usado dos vocabulários disponíveis para seus propósitos. Se houve anulação por Jesus, segundo seus seguidores, do Antigo Testamento, então para nós neopragmatistas significa que Jesus redescreveu o vocabulário antigo para seus propósitos pessoais de modo a ser bastante difícil para seus seguidores fundamentalistas que necessitam de justificativas alienígenas para os olhos, não dos teólogos judeus que esperavam um líder humano – como muitos outros – especializado em matar pessoas por Israel, mas para a cultura de justificação grega/romana. A mesma redescrção foi feita 600 anos depois com Maomé que havia percebido que o cristianismo já estava antiquada para os árabes, criando o Alcorão intelectualmente e moralmente mais sofisticado, e anulando o Antigo e Novo Testamento.

ralismo político e das ciências que não são, exatamente, um orgulho quando a questão é ética durante uma parte considerável da sua história?

No planeta Terra do Desidério Murcho existem sujeitos composto puramente de atitudes proposicionais, sem emoções, cultura, biologia e corpo. Afinal, sabe-se, pelo menos desde Darwin, que seres humanos são animais como qualquer outro inclusive um relativista e pós-moderno. Os macacos do velho mundo possuem mecanismos naturais de empatia, inclusive criando coerções sociais para incentivar a solidariedade, menos os humanos relativistas segundo Murcho. Por acaso o relativista deixa de ser um animal como qualquer outro porque ele não justifica filosoficamente suas atitudes proposicionais ou porque acredita que a filosofia linguística pode confundir as mentes já tão confusas? Apesar de que, a cultura pode transformar todos os processos comportamentais e conteúdos mentais humanos (tese esta, porém, que Murcho não parece endossar devido ao fantasma racionalista da tábula rasa), por que, afinal, ignorando o conceito de verdade universal e justificação analítica seria o caso de tamanha transformação social? Por que uma educação sentimental por meio de novelas e mitos não seriam um meio de transformação social moral?

Existem muitos problemas na argumentação ou na praga que Murcho rogou, desde sua noção de sociedade como algo amorfo a espera de ser transformada por um intelectualismo civilizatório ou pela falta dele, até a ideia de homem puramente abstrato, um “João universal” impossível de existir no mundo das determinações biosocioculturais. Nos chama a atenção quando ele diz que é “incoerente defender o relativismo e ao mesmo tempo exigir a solidariedade”, pois se o relativista se importasse com coerência filosófica do tipo racionalista, conforme Murcho exemplificou, ele não seria um relativista. O sermão religioso de Murcho é apenas para os racionalistas, e somente os racionalistas, fiquem longe do vale da morte e permaneçam no seu mundo.

A ideia de que a verdade serve para enfrentar mazelas sociais é um desejo em face do que nós rapidamente podemos observar olhando para o passado: a verdade inoperante que serve apenas como um conforto, no coração de quem perde, a espera de uma justiça divina. Não parece existir algum motivo para aposentarmos o uso e a diferenciação entre verdade e falsidade ou certo e errado. Contudo, para nós, a natureza da verdade e da falsidade são a mesma (natural e causal). Por em dúvida a natureza assimétrica da verdade e falsidade não é o mesmo que aposentar tais termos e suas importantes funções na linguagem e sociedade humana.

Para os repositores de supermercado, a categorização dos vegetais está justificada em práticas sociais e conversação. Assim como a categorização dos vegetais pelos biólogos está justificada em práticas no laboratório e conversação na comunidade científica. Acreditamos que esse processo de justificação sempre foi assim, ainda que algumas comunidades de conversação passassem a acreditar e a nomear seus próprios textos como uma verdade alienígena, algo que veio do céu ou de lugar nenhum e não deles mesmos. Não há problema algum na noção de justificação desde que ela retome a natureza que sempre foi a dela, behaviorística e holística (RORTY, 1994a, p. 185): a justificação na comunidade de conversação e não em algo dito não-humano que exerça força sobre a crença, vontade e ações dos seres humanos.

Portanto, não parece ser relevante a noção epistemológica do conhecimento do conhecimento de Morin segundo a qual um conhecimento que se conhece se origina para eliminar a falsidade que se passa pela verdade nas bases do próprio conhecimento. Para nós, tais distinções vêm depois do conhecimento e não antes, no momento da sua fabricação ou “descoberta” como alguns preferem pensar. Vamos compreender melhor essa questão no princípio da simetria e imparcialidade na estrutura geral das explicações a partir do programa forte da sociologia do conhecimento de David Bloor nas próximas páginas.

Se considerarmos a redescrição do conhecimento permitido pela história da sociologia do conhecimento e se ignorarmos a missão meramente corretiva ou epistemológica de Morin como propósito do conhecimento do conhecimento, então compreendemos essa disciplina como uma capacidade cognitiva metalinguística, capaz de discursar sobre si mesma. Quando essa capacidade de conhecer-se advém da ciência, assume-se a sua natureza causal multifacetada. E daí segue a sociologia do conhecimento, a biologia do conhecimento, a psicologia do conhecimento e assim por diante. Evidentemente, cada ciência vai apreender uma natureza diversa do conhecimento. Nosso interesse é o conteúdo e a natureza social do conhecimento. Outro termo para se referir a esse tipo de habilidade é autoconhecimento. O prefixo “auto” implica no princípio, talvez comum a todos os autores sobre a temática, da assimilação (ou reflexividade) caso o contrário haveria de ter infinitamente um conhecimento (C_n) do conhecimento... (C₂) do conhecimento (C₁) porque haveria sempre de existir um novo conhecimento a ser conhecido numa auto-refutação constante. O conhecimento não pode ser superior ao conhecimento a ser conhecido e suas explicações devem ser aplicadas a si mesmo.

Evidentemente, o conhecimento do conhecimento traz dificuldades. Primeiro, sobre o que se deve considerar conhecimento; segundo: sobre quem pode ser o detentor do conhecimento ou em que escala nós devemos investigar ou observar o conhecimento; terceiro: quando se trata de conhecimento como os sonhos, o cientista, por exemplo, vai aceitar os sonhos como um conhecimento (um objeto de estudo), mas vai rejeitar, como um método ou postulado de estudo.

3.1 – Os momentos históricos da sociologia do conhecimento

A concepção segundo a qual o que se acredita ser verdade ou conhecimento é contextualizado e produzido pela sociedade e cultura não é nova (BURKE, 2003, p. 12).

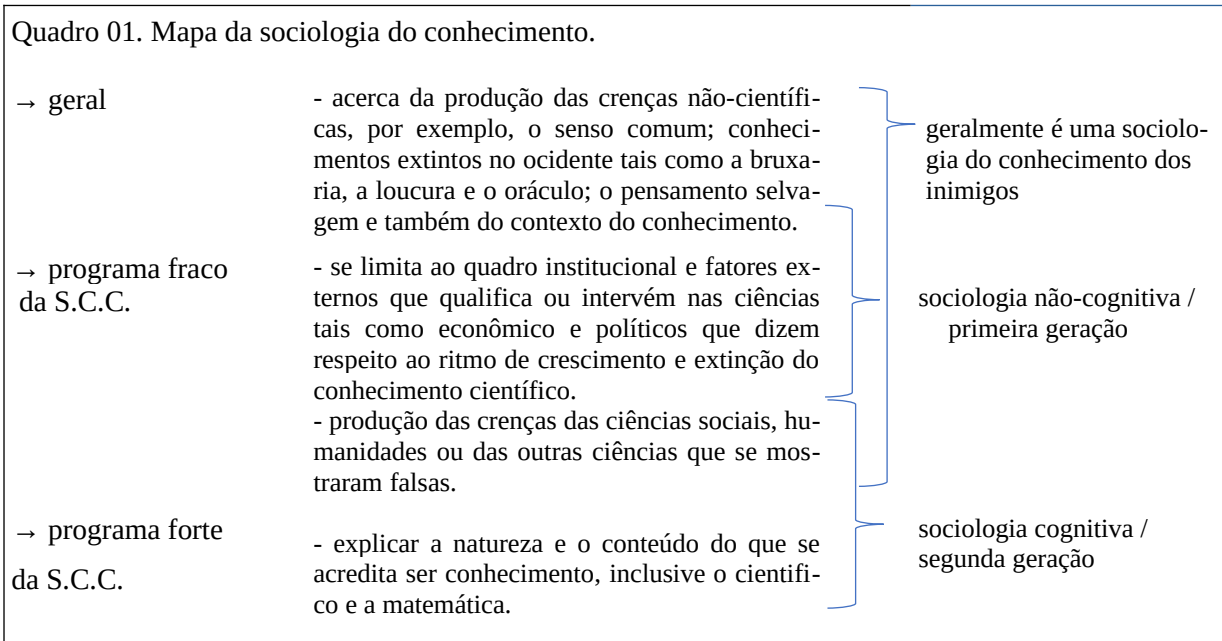
A sociologia do conhecimento já se encontrava atipicamente bem esquematizada⁷⁵ em Platão como uma, se não a primeira, sociologia do conhecimento. No conjunto do seu esquema teórico, Platão associou a explicação causal ao erro e engano e explicou por causas o conhecimento apenas dos seus inimigos (negando o seu estatuto de conhecimento).

A concepção de uma sociologia do conhecimento antes da sociologia é um tema extenso e complicado. No entanto, grandes debates típicos da sociologia do conhecimento já existiam dentro de outras disciplinas como nas discussões entre historiadores da religião contra os historiadores sociológicos da religião como mostra Bloor (2009) em seu posfácio. As discussões entre Galileu e o cardeal Bellarmino, segundo Feyerabend (FEYERABEND, 2010, p. 296-309) também, a nosso ver, reproduziram já no século XVII muitas discussões da sociologia do conhecimento. E mesmo hoje, muitos debates tipicamente sociológicos do conhecimento são feitos em outras áreas, por exemplo, como sobre o princípio da assimetria do pro-

⁷⁵ Discordamos, portanto, de Peter Burke (2003, p. 12) quando ele diz que é um processo que leva séculos a passagem de intuições acerca do conhecimento de alguns pensadores modernos (Francis Bacon, Giambattista Vico e Charles Montesquieu) para o estudo sistematizado e organizado como é o caso da sociologia do conhecimento atual (que começa, segundo o autor, no século XX). Como veremos, o que normalmente chamamos de a sociologia do conhecimento, é, na verdade, um conjunto de vários tipos de sociologias do conhecimento que surgiram em momentos históricos diferentes. Apesar da sociologia do conhecimento ser uma ciência moderna e, portanto, seria historicamente reprovado situar uma sociologia do conhecimento antes da era moderna, antes mesmo do surgimento da própria sociologia. É muito difícil excluir, por exemplo, a sociologia do conhecimento dos inimigos de Platão de se caracterizar uma ciência moderna do conhecimento em especial quando as sociologias do conhecimento são muito filosóficas: mais críticas e menos experimentais.

grama forte que nos remete ao estado quase mágico e sobrenatural que se atribui ao conhecedor de determinada área como no Direito, na História, na Filosofia, na Política...

Podemos classificar a história da sociologia do conhecimento em primeira e segunda geração segundo Peter Burke (2003), e o programa fraco e forte da sociologia do conhecimento segundo David Bloor (2009). Considerando tais classificações e somando ao que chamamos de sociologia do conhecimento dos inimigos temos, portanto, o seguinte esquema:



Larry Laudan (2011, p. 276) classifica esse esquema em sociologia cognitiva quando a explicação refere-se às crenças, e sociologia não-cognitiva quando a explicação refere-se às questões externas ao conhecimento. Por consequência, o autor ignora uma importante diferença entre as gerações da sociologia do conhecimento: a diferença entre o programa fraco e forte da sociologia do conhecimento. Além disso, nem tudo o que é considerado conhecimento para um determinado grupo é cognitivo. Com isso, Laudan esboça um suposto “fundamento teórico da sociologia do conhecimento”, o qual ele vai criticar.

Nesse sentido, autores de diferentes momentos históricos e de diferentes programas são usados pelo autor complementarmente para formar tal fundamento teórico e demasiadamente geral. É a partir desses postulados que surgem múltiplos equívocos como, por exemplo, o equívoco de Laudan, baseando numa afirmação de um sociólogo do programa fraco – Merton –, para assegurar que o conhecimento para a sociologia do conhecimento deve ser irracio-

nal (2011, p. 284) o que está longe de ser acertado. Parece-nos haver uma tendência nas ciências sociais contemporânea, a exemplo da antropologia desde Boas, de justamente observar conhecimentos e saberes dos mais diversos possíveis entre os povos como racionais.

O que se nega na sociologia do conhecimento contemporânea é uma racionalidade universal (como em Platão) ou de certo tipo natural o qual um cientista cognitivo, e somente ele, seria o capacitado de descrever e explicar a partir da natureza cerebral, portanto, excluindo as práticas sociais e a conversação para a caracterização da racionalidade.

Apesar de que para a sociologia do conhecimento dos inimigos o conhecimento dos inimigos é sempre considerado irracional, não é uma característica definidora da sociologia do conhecimento. A tendência histórica da sociologia do conhecimento é considerar que a racionalidade é derivada da organização social e limitada no espaço e tempo.

É nesse sentido que conclui Norbert Elias (2008) no seu texto sobre a sociologia do conhecimento nos lembrando de que as conexões de eventos que pensam os nativos (africanos) tais como “você vai à floresta, vê um animal selvagem, queima-o, e você descobre ter matado um homem” ou “há árvores que caem em você e o matam” ou “há pessoas que podem se transformar em leopardos”... Ele (tal índio) não conectou, diz Elias, “os eventos da mesma maneira [que Kant no seu modelo forma-conteúdo] – não porque, pessoalmente, tenha sido menos inteligente, mas porque viveu em uma sociedade que se desenvolveu de modo diferente” (ELIAS, 2008, p. 548).

3.1.1 – A sociologia do conhecimento dos inimigos: uma sociologia do conhecimento antes da sociologia

Platão e todos os racionalistas tais como Descartes e os cientistas cognitivos (e muitos deles evolucionários) contemporâneos dedicaram uma parte importante de seu tempo desenvolvendo teses de como o ser humano é limitado em sua capacidade racional e epistemológica de modo que somente a elite das culturas, a qual eles mesmos se enquadravam, poderia transcender.

Esse tipo de elitismo baseado em classes epistemológicas (aqueles que detêm o conhecimento ou capaz de exame *versus* aqueles que têm uma opinião ou cultura e que podem

ser examinados) foi muito útil na mentalidade moderna iluminista e colonialista porque tal dicotomia dispensa consequências materiais e práticas para determinar o que é ou não conhecimento ou verdade. Afinal, uma crença, talvez dos nativos, por mais acertada que seja e com as melhores consequências materiais possíveis ainda assim pode ser considerada opinião (que no caso é uma crença verdadeira, mas não conhecimento) tal como vimos na crítica de Feyerabend ao relativista de Sócrates no texto do problema do Teeteto de Platão. É como se os modernos e iluministas tivessem a cultura, mas também tivessem a realidade, mais que cultura também tivessem um intelectualismo civilizatório para apreender a realidade como fosse possível sair de suas peles e sociedade. Já os nativos possuem apenas cultura e sociedade, mitos e ilusões e, não raro, são vistos a partir da “inocência cristã”.

Seguindo essa tradição elitista muito antiga na cultura ocidental e a partir das recentes noções de *Kultur* e *Zivilization* que, naquele momento, formavam o “éthos” da burguesia europeia contra as classes incultas originaram a sociologia do erro, do desvio ou da irracionalidade. É característico das explicações dessas sociologias o conteúdo substancial ou intrínseco (isto é, como se houvesse algo, “uma coisa na coisa”, uma qualidade ou propriedade em determinados grupos que fazem deles serem o que são: desviantes) conservando nessa explicação a ortodoxia e a heterodoxia por qualidades próprias de cada um (ausentando-se, portanto, de participação na condição do outro e na criação de categorias que a sociedade enquadraria o outro). Tais sociologias possuem uma afinidade com o poder regente e seus padrões normativos criadores de desvios. Por isso, não foi surpresa que essas sociologias foram suplantadas pela “sociologia da reação social” na década de 1970 segundo Cusson (1995, p. 420-421).

No entanto, como veremos adiante, a partir de 1950 um marco aconteceu. Chomsky traria a má-postura colonialista contra os nativos, agora, para dentro da própria ciência, na competição dos próprios cientistas, um contra o outro.

Contemporaneamente essa má postura ou, como podemos chamá-la, a sociologia do conhecimento dos inimigos é transformada no campo científico numa ferramenta discursiva contra pesquisadores e linhas de pesquisas rivais, numa luta de classe, que se sustenta pela noção de superioridade epistemológica auto-atribuída.

Em *Knowledge of Language, its Nature, Origin and Us* (1986), Chomsky propõe dois problemas filosóficos antagônicos acerca da discussão da Gramática Universal, um epistemológico segundo Platão e outro político segundo George Orwell.

Na leitura de Platão por Chomsky (1986, p. 51), o problema consiste sobre a pobreza de estímulos em relação à riqueza de conhecimento como a gramática numa criança, implicando na necessidade do conhecimento inato. Essa leitura parece estar distante dos textos de Platão uma vez que não se encontra em seus textos uma preocupação com o aspecto quantitativo dos estímulos, mas sim com o seu valor alético. Platão não discordava do empirismo, a favor do idealismo, porque nos fornece poucas evidências, mas sim porque evidências observáveis, que são as bases das opiniões, eram ilusórias ou mais distantes da verdade ou porque, no melhor das hipóteses, como no Teeteto, a possibilidade de um conhecimento baseado no sistema sensorial termina em aporia – não passa por um escrutínio filosófico quanto a sua conceituação.

Já o problema de Orwell segundo Chomsky (1986, p. 276) era contrário ao de Platão: se temos tantas evidências, por que elas são rejeitadas e ignoradas? Se a teoria de Chomsky existe uma fartura de evidências e adequação com a teoria da evolução, então, qual o motivo dela ser tão rejeitada? Por que mesmo passado 50 anos ainda existe oposição a Gramática Universal? A resposta é, segundo Chomsky, devido às motivações orwellianas, ou seja, motivações políticas que, como Chomsky nos alerta, podem tornar a sociedade totalitária sem individualidade e liberdade, tornando seus membros submissos ao poder externo ao indivíduo.

Por isso, no imaginário de Chomsky, essas motivações políticas seriam justificadas pela concepção de tábula rasa que, segundo o autor, seria uma infinita flexibilidade da mente em se modelar implicando que há menos estruturas cerebrais do que em um dedo. Para Chomsky, a concepção de que o homem poderia ser moldado pela sociedade com um ideal político seria uma concepção atraente aos regimes totalitários (apesar dessa crítica não se sustentar exceto pela ignorância de como funciona a cartografia do conhecimento). Uma sociedade sem motivações orwellianas, os indivíduos seriam libertos para agir racionalmente e objetivamente, segundo as evidências que eles possuem, descobrindo a verdade. Uma sociedade liberta onde os indivíduos não precisam se submeter à cultura de um grupo para se tornar normalizado não haveria de negar a hipótese da Gramática Universal.

Para nós, essa concepção ou argumentos têm pouco sentido, elas baseiam-se numa ideia de “natureza humana” fisicamente arraigada na biologia, mas intelectualmente desarraigada da sociedade, uma mente humana flutuante por aí para além das determinações socioculturais. Nós sempre estaremos relacionados a um grupo, seja um grupo usuários de vocabulários que podemos alternar (e portanto, alternar grupos), seja relacionado a um grupo mais abrangente como os usuários do conhecimento oficial (e portanto, a cultura ou sociedades ocidentais). Ou, dito de outro modo, nós seres dotados de uma linguagem sofisticada gramaticalmente sempre estaremos relacionados e conectados uns aos outros promovendo um mapa (como, por exemplo, os dicionários) com determinados objetos mais próximos a ponto de termos de vocabularizar sobre ele.

A assimetria chomskiana parece ser um pouco sem sentido quando temos em mente, como veremos adiante, que essa “coisa” chamada ciência é, na verdade, pelo menos duas coisas: ideologia e prática. Se pensarmos a ciência como duas atividades, ficamos desconfiados com a constante tentativa de ideologias se passarem por não-ideologia. Ficamos desconfiados, de cientistas e propagandistas de ciências esconderem sua ideologia na orla dos avanços científicos pelas regras práticas sem nenhum significado além da sua aplicação e suas consequências materiais que sequer precisam dessas ideologias parasitárias de seu sucesso. E passaremos a perceber que muitos discursos declarados ciências são apenas discursos e muitos cientistas são apenas contadores de histórias.

Se pensarmos a ciência como duas atividades, uma discursiva e outra prática, a conversa de Chomsky nos desinteressa porque estamos cansados de discursos que tratam sua autoimagem de liberto e conhecedor contra a imagem dos outros cativos e iludidos. Os religiosos e os políticos já nos cansaram operando essas imagens.

A luta da mente contra o corpo, do inato contra o adquirido, verdade contra a ilusão, se externou em Chomsky como se as imagens epistemológicas da alma e o corpo fossem personalizadas nas classes sociais. Uma classe social com conhecimento baseado numa fé nas evidências e uma classe relacionada às ilusões da política.

Mas se por um minuto, deixarmos de olhar o mundo pelas ciências e olhar para o mundo que contém as ciências, isto é, olhar para o próprio conhecimento, concluímos que existe, contudo, uma incoerência no discurso de Chomsky. Não seria também uma tábula rasa o poder maleável que ele espera da mente humana de acreditar em qualquer conjectura que a

ciência ou as evidências declarem verdadeiras? Nós temos a convicção de que estamos abertos a possuir qualquer tipo de crença. Mas essa convicção é tão frágil quanto improvável, já que as crenças estão diretamente relacionadas ao corpo.

Por que, por exemplo, a maioria das pessoas não acredita que, enquanto elas dormem, seu cônjuge ou amigo ou familiar estão querendo matá-las? Ou as vacas não creem⁷⁶ que podem pegar com suas patas um objeto a sua frente como um amendoim? A crença de pegar um amendoim com a pata está ausente numa vaca, mas não num macaco (pela mão) ou num elefante (pela sua trompa). Do mesmo modo que quando vamos pegar um copo de água nós não pensamos levantar voo para chegar ao local, ainda que possamos fazê-lo imaginando. Inexistindo o esforço ou a intenção de imaginar⁷⁷ ou representar o voo, crenças ou pensamentos de voar não surgem uma vez que somos desprovidos de asas.

Podemos ter qualquer tipo de crença, mas não habituada. Será preciso uma série de modificações desde corporal e ambiental/social para a crença habituar-se⁷⁸.

⁷⁶ É sempre muito problemático refletir sobre crenças de um organismo sem linguagem quando primeiro temos de perguntar se as vacas creem. Afinal, crenças podem estar privadas e inacessíveis ao público e muitos intelectuais creem que não existe crença fora da linguagem abstrata ou proposicional. Contudo, se compreendermos que há uma relação entre comportamento e crença, então seria difícil, devido ao contato de humanos com as vacas, ignorar caso tentam pegar qualquer objeto com as patas como outros animais capazes fazem. Se compreendermos as crenças como disposição ou hábitos para a ação, as crenças dificilmente se manteriam o tempo todo discretas. Tarde ou cedo, elas se desenvolverão na ação na tentativa de se habituar, assim como as práticas quando habituadas, tarde ou cedo, formarão imagens mentais. Mesmo algo tão íntimo e inacessível aos outros como os sonhos são revelados por todos nós, pelo menos uma vez na vida, como falas e gestos relacionados ao que sonhamos enquanto dormimos.

⁷⁷ Há uma diferença entre imaginar e acreditar. Que temos uma capacidade infinita, ainda assim não trivial, de imaginação ou representação talvez não há dúvidas e podemos agir consultando tais imaginações também não há dúvidas. Pessoas podem ficar apavoradas em águas rasas porque elas consultam sua imaginação de que seus pés não podem chegar ao fundo. Os cachorros podem pensar ou imaginar e não agir, pelo menos é isso que se indica, nos parece, o movimento involuntário de suas patas quando dormem, indicando que estão correndo em seus sonhos. Acreditar tem um sentido de verdade e tem uma repercussão em nossa ação e hábito. A dúvida é se temos a capacidade infinita de acreditar em qualquer possibilidade que a ciência aprove, como os cientificistas desejam que todos façam sobre as verdades científicas. Inclusive algumas dessas verdades que não são apenas anti-intuitivas (em relação ao costume cultural, social e até tendências biológicas) mas também contrárias à observação. Seria como esperar que um religioso, por exemplo, pudesse trocar de religião tão rápido quanto desejar, inclusive adorar Deuses e ter comportamentos tão diversos quanto a religião do Deus asteca e a do Deus suni num curto período de tempo. Difícil conceber que um grupo de pessoas conviva muito tempo com uma “liquidez de verdades” ao máximo como mostrou a história sobre as ciências. Portanto, há uma tensão entre a noção de acreditar com o relativismo da ciência que impõe o dever de considerar a verdade como muito temporária e suscetível ao máximo volume de mudança que se acredita ser correção. O fato dos seres humanos não viverem muito tempo e cada ser humano nascer a partir de uma verdade já estabelecida socialmente, e nem terem a atenção voltada exclusivamente sobre as ciências ajuda muito a diminuir essa tensão na escala individual, mas não cultural. Os cientificistas contadores de história estão presos num paradoxo, pois aparentemente há uma “semente” para a descrença nas verdades científicas nos próprios postulados científicos e na sua própria história.

⁷⁸ O conceito de crença pode ser entendido como, por Charles. S. Peirce e Richard Rorty (2005), hábitos para ação ou, melhor desenvolvido, rede de hábitos estáveis para ação (GONZALEZ; HASELAGER, 2002) e hábito é tendência à repetição. O conceito de crença como disposição para agir (ENGEL, 2013) ou aquilo sobre o qual o

Exigir que as pessoas acreditem em tudo o que a ciência declare não seria pressupor que o cérebro humano tenha menos estrutura que um dedo ou um fio de cabelo? Ou, considerando que tais verdades científicas mudam conforme o tempo, pressupor que o cérebro humano, e até mesmo o corpo humano num dado ambiente, tenha uma infinita maleabilidade para suportar todas e quaisquer mudanças que exigem as evidências científicas ou a razão (metafísica), às vezes, em questão de meses?

A maleabilidade infinita da mente para incorporar qualquer conhecimento científico, que pessoas como Chomsky devotam, ainda é mais radical que a que eles criticam, pois requer não somente a rejeição de uma pré-disposição biológica e ecológica, mas como também social e cultural. Portanto, trata-se de uma tábula ainda mais rasa – um intelectualismo civilizatório, pois a mente teria nem estruturas sociais e culturais que podem ser tão determinantes e impostas quanto estruturas biológicas. Os seres humanos teriam de excluir todas suas disposições para ações, estruturas sociais e culturais e mesmo biológicas, para abrigar todas convicções científicas que se exige e descartá-las tão rápidas quanto as “evidências” exigirem ou mostrarem-se erradas. Em outras palavras, os próprios críticos desse mito da tábula rasa são eles mesmos defensores de uma mente humana flutuante para além das determinações, um intelectualismo civilizatório, apesar da sua base biológica.

Os indivíduos não devem somente *usar* o conhecimento científico segundo suas necessidades; eles devem *crer* em qualquer conjectura que as ciências declarar verdade e descartá-la tão rápido quando a própria ciência declarar como falsas (o que é frequente).

Essa incoerência de acusar no inimigo a presença de símbolos, institutos e atitudes que o sustentam, que logo vemos em Chomsky, uma espécie de *duplipensar* para usarmos de um termo que o próprio Orwell usou, é a principal característica da sociologia do conhecimento dos inimigos: um poder de manter dois critérios de validade ou crenças simultaneamente apesar de contraditórios no seu próprio sistema lógico. Assim, cientificistas são capazes de adotar a “infinita maleabilidade da mente” para defender uma estreita concepção de ciência e militância científica e ao mesmo tempo indicá-la como absurdo na crença do seu inimigo desprezando-a por completo.

homem está preparado para agir (CP 5. 12) é do psicólogo Alexander Bain que, por sua vez, foi adotado por Peirce, não requer que nos debruçemos sobre os mistérios da consciência, pois esse conceito operacional não implica em consciência (CP 5.417).

Existem dois meios de examinar o conhecimento dos seus inimigos, isto é, desvendar os aspectos políticos que se passa por conhecimento: pela psicologia popular e pelas motivações profundas.

Podemos compreender a psicologia folclórica ou popular (*folk psychology*) na atitude de explicar a ação de uma pessoa a partir das motivações que ela mesma torna públicas⁷⁹. Geralmente, essa atitude é usada em nosso cotidiano, na nossa comunicação ou em nossas avaliações de senso-comum para dar sentido ou valor ao comportamento das pessoas usando aquele conteúdo nominal que elas mesmas expressam.

Nessa concepção, nós aceitamos os vocabulários das pessoas como verdade ou como candidatos à verdade, não precisando ter nenhum contexto ou algo oculto desocultado por decodificações ou profundo para nos fornecer significados ou verdades acerca seu estado mental, comportamento ou sua comunicação além do significado nominal que a própria pessoa nos fornece. Muitas ciências ou disciplinas tais como o Direito, Medicina, parte das Ciências Sociais e parte da Psicologia usam do conteúdo da psicologia folclórica para suas conclusões.

Podemos compreender as “motivações profundas” como um poder ou estrutura oculta na mente das pessoas que pensa ou deseja por elas de modo que a causa do comportamento não é a intenção, crenças ou a subjetividade da pessoa e que podem ser acessadas publicamente (se é que existe alguma intenção oculta ao próprio indivíduo, e não apenas intenções que mudam conforme experiência). A causa do comportamento seria uma força oculta e misteriosa acessível apenas por muita teoria a partir de um minucioso exame da estrutura cerebral ou conteúdos mentais da pessoa.

Na psicologia folclórica *ou* nas motivações superficiais que representa o modelo tradicional de epistemologia de argumentação e refutação, existem a possibilidade de objeção por qualquer pessoa, a verificação (que inaugurou o centro das discussões metodológicas do século XIX) e o falseamento (que inaugurou o centro das discussões metodológicas do século XX) consultando no pacote de crenças que a pessoa divulga. Na motivação profunda não se requer nem mesmo o diálogo, e nem resposta do paciente de tal exame. Assim como as

⁷⁹ Não significa que essa posição ignora pessoas que ocultam sua intenção ou que mentem. Nada é mais evidente que as pessoas fazem isso. Também não rejeita uma má avaliação de consequências de suas ações, ou das consequências não intencionais de suas ações intencionais.

doenças dos rins não somem com a argumentação ou descrença do paciente, as motivações profundas também não.

A guerra no campo científico não mais se parece como uma luta com forças parecidas (redescritção rortyana ou a argumentação-refutação tradicional), tendo uma certa “astúcia linguística” o diferencial de quem vai perder ou ganhar. O especialista nessa ciência do conhecimento dos inimigos seria capaz de descobrir uma série de motivações tão profundas quanto ocultas não só da sociedade mas da própria pessoa examinada (por serem inconscientes, ou de algum modo misterioso a própria pessoa que não saberia de suas próprias intenções) que causariam suas opiniões, desejos e comportamento. O resultado de quem vai se vitoriar já está dado previamente: sempre o examinador.

Com o avançar dessa postura arrogante, mas não pretendemos nos comprometer afirmando que a hipótese das motivações profundas é sempre falsa, pois certamente não é, os especialistas em motivações profundas saberão mais se uma pessoa sente dor ou deseja sorvete de morangos (e não de chocolate) do que ela própria.

Um típico marxista, por exemplo, para analisar as classes sociais, instituiria uma força mental misteriosa supra individual que pensaria no seu lugar (BOURDON, 1995, p. 534). A análise marxista não é a da sociologia do conhecimento de Durkheim e, em especial, Mannheim que, como um bom discípulo de Weber, segundo Bourdon (1995, p. 534), “admite que, para explicar uma crença, por muito estranha que pareça, é necessário considerá-la inteligível, procurar descobrir [...] as razões que levam o ator a acreditar naquilo em que acredita.”.

Apesar de Nietzsche, Freud e Marx terem contribuído para legitimar as interpretações irracionais do comportamento (BOURDON, 1995, p. 50) que perambulam entre os intelectuais ocidentais desde pelo menos Platão. Chomsky trouxe essa má postura colonialista para dentro da própria ciência, na sociologia do conhecimento científico dos inimigos e amplamente adotada por todo e qualquer cientista contra vocabulários rivais.

A sociologia do conhecimento dos inimigos por motivações profundas foi frutífera no campo científico de modo a ter versões: na Psicologia (por meio de um inconsciente, estruturas cognitivas ocultas ou vieses, etc.) e na Biologia (finalidades genéticas, adaptação evolutiva, estruturas ou ecologia comportamental etc.). A partir da década de 1990, a luta no campo científico, que Chomsky legitimou, foi tão intensa e violenta que ficou conhecida

como uma, se não a primeira, Guerra Científica (*Science War*) tal como descrita por Rorty em *Phony Science Wars* (Falsa Guerra Científica) (1999a) entre mocinhos e vilões. Esses mocinhos acreditam que as ciências naturais devem ser modelo teórico para a compreensão das atividades humanas e ficam ressabiados com outros filósofos tais como Paul Feyerabend e Thomas Kuhn que “descrevem conflitos entre teorias científicas nos mesmos termos que usam para descrever conflitos entre opiniões morais ou políticas” (RORTY, 1999a, nossa tradução)⁸⁰. Ficam desconfortáveis quando se descreve os vocabulários da ciência e filosofia como conversação e prática social. Ficam ressabiados mesmo com uma terceira posição mais moderada nessa Guerra Científica que se situa entre os mocinhos e bandido que segundo Rorty (1999a) descarta o termo "realidade objetiva"⁸¹, mas também a "construção social". Esse grupo não acredita que a ciência tenha alguma relação com a realidade ou verdade, mas também acredita que os objetos que os cientistas naturais estudam são encontrados e não fabricados ou construídos mentalmente ou socialmente.

Rorty (1999a) chama de “Falsa Guerra Científica”, porque na prática suas diferenças (de vocabulários) são uma diferença que não faz diferença (na ação) uma vez que ambos os lados continuarão agindo igualmente em suas atividades científicas. Em suma, a tal guerra é de vocabulários científicos, não de práticas. Vocabulários estes que são irrelevantes para o desenvolvimento científico como aquilo que a ciência pode nos dar. Nesse sentido, argumenta Rorty, a “Guerra” é apenas uma distração no fim do expediente do pesquisador acadêmico que é exagerado pela mídia incitando a diabolizar uns aos outros, além de ser um ideal de vida e até mesmo um bom negócio para os amadores e propagandistas de ciências.

3.1.2 – A sociologia do conhecimento de primeira geração

⁸⁰ No original: “who describe conflicts between scientific theories in the same terms they use to describe conflicts between moral or political opinions.”.

⁸¹ É certo que a objetividade científica é quase sempre atacada. Mas os críticos quase nunca falam o que exatamente está sendo atacado por esse termo. A objetividade que se ataca não está no sentido de conseguirmos apreender a menor distância a ser percorrida entre dois pontos e escolher o mais vantajoso segundo nosso interesse, nada mais óbvio que somos capazes disso em menor ou maior grau que qualquer outro animal (às vezes chamada de razão instrumental ou raciocínios aplicados). O que se ataca é a ideia de que para conhecer (criar um discurso de verdade por correspondência da realidade) requer que se diminua ou elimine a subjetividade. A ideia anti-darwinista que podemos e devemos “deixar de sermos humanos de carne e osso” para fazer uma ciência (discursos) sequer é inteligível para nós.

Podemos situar, assim como em Burke (2003), a origem da sociologia do conhecimento como uma ciência moderna a partir do fim do século XIX e início do século XX em pelo menos três países:

- a Na Alemanha, iniciada por Karl Marx e Max Weber inaugurando uma tradição economista da sociologia do conhecimento. E também Friedrich Nietzsche apesar dele antecipar questões que seriam levantadas na segunda geração;
- b Na França, iniciada por Émile Durkheim que substituiu a condição econômica marxista pela condição religiosa para explicar e compreender o conhecimento; e
- c Nos EUA relacionada a Thorstein Veblen interessado numa sociologia da verdade (crítico da verdade como correspondência da realidade). Também Charles S. Peirce e, se afastando um tanto de Peirce, John Dewey que inauguram uma tradição pragmatista. Tais autores romperam com o paradigma dualista da mente e defendiam uma continuidade mente – ação de modo a compreender o conhecimento em termos de práticas sociais (BURKE, 2003, p. 12-3). Veblen, por exemplo, comparava os acadêmicos e os padres, xamãs e curandeiros mostrando que também tinham, por eles mesmos, suas crenças como verdades universais, apesar de que para um estranho era evidente que suas crenças derivavam de seus modelos sociais e hábitos de vidas.

Podemos classificar a sociologia do conhecimento clássica ou de primeira geração em pelo menos três abordagens: a abordagem economista do conhecimento; a abordagem religiosa-funcionalista do conhecimento, a abordagem pragmatista do conhecimento.

As peculiaridades dessas gerações serão mais bem compreendida na comparação com a segunda geração de sociólogos do conhecimento. Nem sempre as diferenças entre as abordagens são claras. Parte das afirmações que sociólogos de segunda geração fazem é de primeira geração e vice-versa. Em suma, as características da sociologia do conhecimento integram duas maneiras de pensar-se o conhecimento: o contexto em que o conhecimento se encontra e a própria produção do conhecimento.

Essas duas maneiras de pensar o conhecimento geram muita confusão mesmo entre os principais autores da sociologia do conhecimento (LAUDAN, 2011) que confundem contexto histórico com causa social como veremos.

A contextualização do conhecimento, por si, não é uma polêmica e os cientistas e filósofos não tendem a se opor. As sentenças matemáticas, por exemplo, como “dois mais dois é igual a quatro” parece ser difícil localizá-las historicamente. Contudo, podemos contextualizar historicamente a sentença “o coração é uma bomba hidráulica”, afinal, podemos contextualizar historicamente tal sentença no advento dos estudos de anatomia e também no advento da indústria e mecânica. Mas isso por si não configura-se como causalmente o conhecimento foi produzido socialmente, apenas afirmou o óbvio que todo o conhecimento pertence a um momento histórico-social. Apesar que algum desconforto passou a existir quando alguns grupos passaram a questionar o contexto machista ou sexista e racista e até especista de alguns conhecimentos.

Na “A Falsa Medida do Homem”, obra de Gould (1991) que se concentrou em analisar os cientistas mais importantes de cada época da cultura ocidental e denunciou vocabulários em especial o biologismo do comportamento e mente (por antropólogos evolucionários, psicológicos evolutivos e sociobiólogos), mostrou que dados são mal interpretados por homens e também por mulheres (considerados determinados dados corrigidos que mostravam, por exemplo, que, na verdade, o cérebro da mulher era um pouco maior que a do homem) cada um concluindo conforme seus próprios desejos de superioridade (1991, p. 102). As distinções biológicas existem como afirmam algumas pesquisadoras, mas, segundo Gould, os...

[...] preconceitos determinaram desde o início uma visão parcial do tema; assim, na realidade, os superiores são os grupos desfavorecidos. Essa é a estratégia adotada nos últimos anos por Elaine Morgan em seu livro *Descent of Woman (A Origem da Mulher)*, reconstrução especulativa da pré-história humana do ponto de vista da mulher — tão absurda quanto os mais famosos contos extravagantes inventados por e para os homens (1991, p. 103).

Alguns autores da sociologia do conhecimento, no entanto, foram além, sugerindo que o conhecimento era também causado, produzido socialmente. Como vimos anteriormente. K. Marx, por exemplo, compreendeu que Darwin atribuiu a organização da sua sociedade à organização da natureza: como o próprio modelo social inglês serviu de modelo nas explicações das espécies em Darwin. Marx, no entanto, pertence a primeira geração.

Mesmo com o começo polêmico, uma vez que alguns autores contrariavam a noção fundamental amplamente atribuída aos filósofos e cientistas de que eles detêm a verdade ou a

imparcialidade, a sociologia do conhecimento tornou-se menos produtiva do que outras áreas naqueles três países citados (BURKE, 2003, p. 15).

3.1.3 – Sociologia do conhecimento de segunda geração

O problema de produtividade parece ter persistido na segunda geração. Peter Berger e Thomas Luckmann (1985), por exemplo, iniciaram na década de 1960 uma abordagem fenomenológica do conhecimento (baseado no postulado de que a realidade existe independente de vontade humana e o conhecimento é fenomenologicamente real mas cuja característica é social) de modo que o sociólogo haveria de buscar na sociedade fatores determinantes (ou não) do pensamento humano. Eles mostraram certa importância da temática, mas a “A construção social da realidade” não foi continuada pelos seus autores (BURKE, 2003, p. 15).

A partir dos autores da primeira geração, segundo Burke (2003), a sociologia do conhecimento renasce nas décadas seguintes (de 1930 à 1960) com Karl Mannheim, Max Scheler e Robert Merton. Eles tornaram-se estímulo para uma renovação que precisava para a sociologia do conhecimento ressurgir após alguns anos de estagnação. De fato, muitos autores contribuíram e até inovaram já a partir de meados do século XX com tal sociologia principalmente tais como Thomas Kuhn e Paul Feyerabend, Claude Lévi-Strauss e Michael Foucault apesar desses dois últimos não apresentarem seus trabalhos como sociologia do conhecimento.

Ludwig Wittgenstein também foi relevante para a formação dos sociólogos do conhecimento a partir da segunda geração porque, entre outros motivos, vinculou o significado das palavras às práticas dos indivíduos numa coletividade. Posteriormente, Richard Rorty levaria essa concepção, entre outras concepções de outros autores, às últimas consequências caracterizando sua abordagem como neopragmatismo (ou pragmatismo de segunda geração da sociologia do conhecimento).

Também parece ter contribuído para a sociologia do conhecimento a antropologia ecológica batesoniana criada num período entre as décadas de 1930 à década de 1980

inicialmente em Naven (2006) como um estudo sobre as explicações. Portanto, abrangendo um período tanto da primeira geração quanto da segunda geração, porém, numa abordagem completamente nova até mesmo para as tendências da segunda geração.

Outros nomes importantes desse momento histórico que contribuíram teoricamente para a sociologia do conhecimento foram Pierre Bourdieu (1983) com sua noção de campo científico e capital cultural, e Clifford Geertz (2014) com a antropologia hermenêutica.

Além disso, a cartografia do conhecimento contribuiu significativamente para a sociologia do conhecimento, apesar de amplamente ignorada pelos próprios cientistas sociais. A nova concepção de cartografia tornou-se uma base teórica importante para as ciências do conhecimento sem espelhamento. Enfim, muitos outros autores poderiam ser acrescentados a essa lista, de diversas áreas, da Economia à Biologia.

Segundo Peter Burke (2003, p. 17), são quatro características que diferenciam essa geração da primeira:

- 1 Ênfase não na aquisição e transmissão, contextualização ou categorização do conhecimento, mas na construção, produção ou manufatura do conhecimento marcando uma tendência pós-moderna, pós-estruturalista ou construcionista nessa segunda geração. A linguagem, a classificação e experimentos laboratoriais são centrais nas análises. O indivíduo é mais importante para ser analisado do que a estrutura social. Dá-se mais ênfase na sociologia política do conhecimento do que na sociologia econômica do conhecimento. Os pesquisadores estão interessados não mais nos motivos econômicos que levaram a extinção de uma linha de pesquisa ou a vitória de um cientista sobre seus concorrentes. Mas a quem politicamente serve o conhecimento e em que situação política o conhecimento se construiu incorporando os interesses no conjunto de seus conceitos, lógica e representação.
- 2 A noção de detentores do conhecimento abrange um conjunto maior e mais variado do que na primeira geração, incluindo práticas em laboratório. A nosso ver, surgem autores tais como: Knorr-Cetina (1981, 1982), por exemplo, vincula a produção científica à produção no laboratório no sentido que a produção é fruto não do rigor científico e seus métodos racionais, mas instrumentalmente a partir de contingências presentes no processo de construção laboratorial. Ela torna,

assim, quase irrelevante a noção de ‘comunidade científica’ (a sociologia do conhecimento puramente linguística torna-se simplicista demais, ou, como argumentamos, responsável apenas para explicar os vocabulários, e não a ciência como prática). Bruno Latour (1994) além da sua tese (um tanto obscura que se parece um idealismo sociológico onde entidades tais como vírus da tuberculose – o próprio vírus e não sua representação - não são entidades pré-discursivas ou biológicas, mas sociais⁸²) também desenvolve uma sociologia do laboratório. Segundo o autor, os cientistas passam a maior parte do tempo contemplando suas ideias, mas quase nunca falam de suas práticas em laboratório. Eles dizem que suas ideias ou lei têm aplicação universal à moda da epistemologia tradicional, mas quase nunca falam que suas práticas em laboratórios, e de seus equipamentos, se propagam e se padronizam com a mesma velocidade que eles dizem serem universais suas ideias.

- 3 Apesar de que a microssociologia estar presente antes de Foucault em alguns autores tais como Karl Mannheim e Ludwig Fleck (BURKE, 2003, p. 16). O interesse por ela aumenta em especial, acreditamos, pela incapacidade de se investigar “o poder oculto” foucaultiano no ponto de vista da macrosociologia. Nesse sentido, grupos pequenos, redes ou círculos e comunidades epistemológicas são vistos como unidades fundamentais que constroem o

⁸² Bruno Latour (1998a) argumenta que Ramsés-II não poderia ter morrido por tuberculose já que a bactéria apenas seria descoberta em 1882. Portanto, a constatação científica moderna de 1976 de que o faraó morreu de tuberculose é simplesmente um absurdo histórico (anacronismo), tanto em relação a ideia de micro-organismo quanto à de doença. Podemos **redescrever** o argumento de Bruno Latour no seguinte: Junto com “algo” (“o fato real” ou “a coisa em si” – *Ding an sich*) que nós ocidentais modernos chamamos/interpretamos de micro-organismo, vírus ou bactérias, que causou a tuberculose, vai junto uma série de pressupostos culturais como, por exemplo, o conceito de computadores e robôs (mecanicismo, neomecanicismo...), eventos sociais (revolução industrial) entre outros pressupostos teóricos e tecnológicos (laboratório, ferramentas, máquinas), que se fundem na representação mental desse “algo” que chamamos organismos em geral e o agente causador da tuberculose em particular. Nesse sentido, o vírus da tuberculose é uma junção de “cultura-realidade”, portanto, como essa cultura não existia no tempo do faraó, logo, o vírus da tuberculose não matou o faraó. Nesse sentido, com essa redescritção anacronica, podemos tornar absurdas as afirmações derivadas do modelo esquema-conteúdo, tornando o representacionismo uma ficção boba. Antonio Cicero (2009) parece ter uma versão (redescritção) epistemológica mais plausível para entender Bruno Latour que seria que antes da descoberta dos bacilos não poderíamos saber do que morreu Ramsés II. Mas Latour, como o próprio Cicero diz, não parece ter esse interesse epistemológico, mas sim metafísico, ontológico, isto é, a própria natureza do ser. Se de fato for ontológico, a ideia de que a mente fabricou o vírus da tuberculose, assim de um ano para o outro, é muito difícil de compreender. Contudo, existem outras abordagens mais claras e inteligentes da ideia de que as mentes fabricam os seres vivos e vice-versa, mas para explaná-las teríamos que nos envolver com a complicada questão da biologia e informação e linguagem como fez Gregory Bateson (1986) e também rever toda a discussão com uma certa profundidade do modelo esquema-conteúdo e da filosofia da biologia.

conhecimento e o difundem. Afinal, segundo Foucault (2002), a análise apenas é possível nos microespaços tais como museus, bibliotecas, laboratórios. Segundo Burke (2003), com essa característica surge uma nova abordagem que se aproxima da Antropologia, a antropologia do conhecimento. Apesar de que a Antropologia, desde seu início, também ter tido como objeto de sua investigação aquilo que os povos acreditavam ser o seu conhecimento.

- 4 A sociologia do conhecimento de origem alemã afirmava que o conhecimento situava-se numa dada classe social (ou também, em dada geração), já a sociologia do conhecimento de segunda geração se dedica principalmente em contextualizar o conhecimento ao gênero/sexo e à geografia. Surgem as “epistemologias feministas” que evocam a ideia de que existem “modos femininos de conhecimento”. E surgem também trabalhos como Edward Said, segundo Burke, sobre a concepção, subserviente ao imperialismo, do conhecimento na cultura ocidental sobre o Oriente Médio.

Há uma importante característica da primeira geração, mas que ainda se mantém na segunda geração: a tentativa de salvar algum grau ou algum tipo de conhecimento de suas explicações. Uma questão pertinente em grande parte dessas sociologias, em especial nas de primeira geração, é que se limita o campo de atuação da sociologia do conhecimento excluindo de suas conclusões uma elite de intelectuais.

Mesmo Karl Mannheim, tradicionalmente considerado o mentor da sociologia do conhecimento contemporânea, excluía os intelectuais das classes sociais, pois eles eram para o autor uma “*intelligentsia* flutuante”, relativamente independente da sociedade, ou o suficientemente distante da sociedade para eles perceberem as tendências sociais mais facilmente⁸³ do que outras pessoas (BURKE, 2003, 14). Outros autores, a partir de Foucault sobre seus estudos de poder centrados nas humanidades, e Popper sobre o problema da incapacidade de falseabilidade nas humanidades, e Kuhn sobre o problema do paradigma nas humanidades que implica em pluralidade teórica mas não convergência como na física, estão

⁸³ Nesse sentido, Mannheim, por exemplo, compreendia que cada povo possuía uma sensibilidade diferenciada a certos aspectos da vida social implicando na formação de uma ideologia em particular (BURKE, 2003, p. 14), por isso, podemos observar no século XVIII e XIX que “o estilo francês, liberal e universalista, considerando a sociedade do ponto de vista de uma razão imutável. Do outro, o estilo germânico, conservador, e historicista, no sentido de experimentar o mundo como mudança e de usar a história (e não a razão ou a religião) para dar sentido à experiência” (BURKE, 2003, p. 14).

convictos que apenas as ciências humanas são conhecimentos e verdades causados por alguma coisa, as ciências naturais e exatas não.

O que está em questão nesse problema de limitar a sociologia do conhecimento é a indagação, se a história do conhecimento é produzida a partir de uma história intelectual ou interna (a partir do conhecimento, intelecto, razão ou verdade) ou externamente por contextos ou causas sociais.

Paolo Rossi, por exemplo, se perdeu numa ambiguidade um pouco difícil de compreender, pois ele rejeita a hipótese de que as ciências são apenas reflexos de condições histórico-sociais, mas também não parece apoiar aquilo que normalmente chama-se de história intelectual das ideias ou história interna das ciências (2001, p. 19-20). Para salvar alguma noção de verdade das determinações, Rossi (2001) parece criar uma microsociologia do conhecimento de modo que a história do conhecimento seguiria os discursos e as relações dentro da própria comunidade científica. Portanto, até onde conseguimos compreender do seu método, a história da ciência seguiria os padrões sociodiscursivos, não os da sociedade em geral, em todo seu drama mundano, mas sim os padrões sociodiscursivos da comunidade científica. Desse modo, além de se esquivar do que chama de intelectualismo “historicamente fajuto” de argumentação e refutação filosófica segundo a qual a história e a sociedade se moveriam em direção à verdade, também prefere não endossar a ideia de um conhecimento reflexo da sociedade ou causado por condições sociais, produto de uma sociedade alheia à verdade, aos métodos, aos postulados matemáticos e às convenções científicas.

3.2 – O programa forte da sociologia do conhecimento

Diferentemente de Burke, David Bloor (2009), em seu livro *Conhecimento e Imaginário Social*, classifica a sociologia do conhecimento em dois programas que também são dois momentos históricos: o programa fraco e forte da sociologia do conhecimento.

O autor chega nessa classificação devido à sua intenção de tornar científica uma sociologia do conhecimento que tem como objeto de investigação a própria ciência. Nesse sentido, apreende uma principal característica dos sociólogos até então: um pessimismo em relação a si mesmo.

Bloor classificou tais sociólogos e seus pessimismos como o programa fraco da sociologia do conhecimento científico, pois eles não acreditam que a sociologia possa explicar todo o conhecimento científico. Para eles, a causalidade – como uma ideia da estrutura geral das explicações aplicada ao conhecimento – relaciona o conhecimento ao erro, ao desvio e à ilusão. Portanto, explicar o conhecimento implicaria em mitigar sua verdade. O máximo que tais pesquisadores poderiam assumir é a possibilidade de existir conhecimentos (as ciências culturais) que poderiam ser investigados pela sociologia do conhecimento, mas também os que não poderiam (as ciências físicas e naturais, a matemática, a lógica e a epistemologia).

Segundo Bloor, as ciências sociais produziram um grande número de sociólogos intelectualistas que se acovardam diante da convicção de que a cultura e sociedade são o demônio cartesiano: isto é, a verdade, a objetividade e a razão correm em caminhos opostos ao da sociedade e da cultura.

No programa fraco da sociologia do conhecimento científico, que caracteriza tais autores, o campo de atuação e o objeto da sociologia do conhecimento foram limitados “ao quadro institucional e aos fatores externos relacionados ao ritmo ou à direção de seu crescimento” (BLOOR, 2009, p. 16). Ainda que os sociólogos atuassem numa concepção de produção do conhecimento e verdade, excluía as verdades das ciências naturais e exatas de suas concepções de produção social do conhecimento ou, no caso dos sociólogos intelectualistas, excluía suas próprias convicções como algo neutro ou superior ou não ideológico, como vimos na sociologia do conhecimento dos inimigos.

Segundo David Bloor (2009, p. 16): “A própria disciplina [a sociologia do conhecimento] lhe proporciona estudos exemplares sobre o conhecimento de outras culturas que poderiam ser usados como modelos e fontes de inspiração.”. Por que, afinal, os sociólogos foram os primeiros a rejeitarem um programa forte da sociologia do conhecimento? Por que estavam desacreditados que se poderia explicar a natureza e o conteúdo do conhecimento científico sem exceções?

Apesar de Durkheim ter feito várias sugestões de como suas descobertas sobre as formas da vida religiosa poderiam ser adaptadas para compreender e explicar (como uma matriz dos fatos sociais) as formas do conhecimento científico (BLOOR, 2009, p. 16) e mesmo os pragmatistas já reivindicando a prática social como parte do processo de conhecimento (possibilitando compreender o conhecimento a partir das relações nem mentais

e nem genéticas, mas fenotípicas ou behavioristas). Durkheim e os pragmatistas foram ignorados e as condições de interesse político, assim como as condições econômicas, geralmente institucionais e quase nunca do própria conhecimento ou verdade, continuaram roubando a atenção da sociologia do conhecimento.

Havia na sociologia não uma ciência do conhecimento, mas mais uma história dos contextos do conhecimento e uma filosofia crítica que situava o conhecimento científico em condições históricas do que uma sociologia que explique por causas sociais as verdades científicas (conteúdo e natureza). Qualquer tentativa de explicar o conhecimento e a verdade científica era e é imediatamente rechaçada, mas a ideia de explicar o conhecimento e a verdade científica por causas socioculturais é ainda mais. A repulsa de pensar a sociedade e cultura como produtoras da verdade e conhecimento (e isso inclui representações celestiais e entidades divinas) é fruto do imaginário social construído desde pelo menos Platão, somando-se de todas as tendências que se convergiram desde então nos vocabulários. E principalmente a construção do vocabulário neoliberal que trata a sociedade e cultura como inimigas do indivíduo ao espelho do que fizeram Platão e Descartes e os cognitivistas contemporâneos.

Segundo Bloor (2009), são quatro os princípios que requer a sociologia do conhecimento para tornar-se um programa forte de uma disciplina científica. E eles já presentes nos primeiros sociólogos do conhecimento, tais princípios são:

a) O princípio causal ou naturalização

Ela [a sociologia do conhecimento científico] deverá ser causal, ou seja, interessada nas condições que ocasionam as crenças ou os estados de conhecimento. Naturalmente, haverá outros tipos de causas além das sociais que contribuirão na produção da crença (BLOOR, 2009, p. 21).

Apesar de críticos como Laudan (2011) compreenderem que apenas o princípio da assimetria apresentar-se um desafio e motivo pelo qual, segundo o autor, põe em risco a legitimidade da sociologia do conhecimento. O princípio da causalidade, apesar de óbvio e necessário para as ciências configurarem-se como tradicionalmente científica, põe igualmente a sociologia do conhecimento diante de sérios desafios. Segundo Laudan, o princípio da causalidade não é necessário para uma disciplina configurar-se cientificamente, pois algumas ciên-

cias (como a física quântica) não usam esse princípio e muitas disciplinas não-científicas o usam como é o caso da História, do Direito e até a Teologia.

Uma vez que o conhecimento que a sociologia investiga não se encontra dentro de um átomo onde a causalidade da mecânica clássica parece não funcionar, a primeira pergunta que podemos elaborar a partir desse princípio é: em qual escala de observação o cientista social espera encontrar as causas do conhecimento? A resposta é não na escala genotípica, nem neural, mas sim na escala fenotípica no que diz respeito ao comportamento, linguagem ou comunicação. A ciência não parece ser um “monstro de uma única voz” de que fala Feyerabend (2016), mas é difícil imaginar uma ciência sobre o mundo fenotípico dispensar a noção de causalidade.

O sociólogo está interessado no conhecimento, isto é, naquelas crenças generalizadas num determinado grupo, e não em meras crenças que por ventura um indivíduo possa ter (BLOOR, 2009, p. 18). Nesse sentido, dizem Barnes e Bloor, “[...] o sociólogo não pode explicar como um cão recupera seu osso enterrado” (1982, p. 32)⁸⁴. Portanto, exige-se uma causa do tipo social para o conjunto de crenças compartilhado por um grupo.

A negação do naturalismo em relação à verdade e conhecimento é tanto mais forte na mentalidade intelectualista quanto mais usa-se as dicotomias tal como A *versus* B que perfaz a ideia platonista de que uma réplica B se origina de um arquétipo A, e está presente no cristianismo como o perfeito não pode derivar-se do imperfeito. Portanto, B é sempre degenerado e inferior. O A (tais como a verdade ou Deus) pode bastar-se sem precisar de nenhuma explicação, mas o B (tais como os corpos ou natureza) não pode bastar-se. O misticismo residual de encontrar códigos ocultos faz intelectuais, filósofos e cientistas, louvarem uma visão hetero-organizada da evolução, e uma visão nomológica (leis universais) da biologia em vez de uma visão de auto-organização como defendem a antropologia ecológica de Gregory Bateson, e mesmos a biologia dialética de Stephen Jay Gould e Richard Lewontin, e biologia desenvolvimentista como a de Tim Ingold.

Quando passamos a ver o naturalismo desse modo, “na visão de que qualquer coisa poderia ter sido de outra forma, de que não existem condições sem condição” (RORTY, 1991, p. 97), percebemos que o naturalismo tradicional está baseado em filosofia ruim, isto é, na tagarelice aos textos de Platão. Será preciso redescrever o naturalismo de Darwin e das ciências

⁸⁴ No original: “the sociologist’s nose that he cannot explain how a dog retrieves its buried bone”.

sociais como Rorty e Bateson fizeram se quisermos avançar para uma visão integralmente naturalista.

É verdade que muitos biólogos e evolucionistas observam o ser vivo numa cadeia causal no próprio mundo B, ou seja, por causas relacionadas a própria natureza, esquivando-se de metafísicas ruins (conteúdo do A) tais como essências ou leis hetero-organizadoras e códigos vindo de lugar nenhum. Mas pergunta-se para eles como explicam se explicam (enquanto cientistas), a ciência e sua própria teoria, e veremos sobrenaturalistas enfurecerem-se. Primeiro porque eles acham que estamos pondo em dúvida suas verdades, rebaixando-as à política, feitiçaria, mitos, contos religiosos ou condicionadas ao interesse sexual, econômico etc. A verdade e o conhecimento são racionais, evidentes e lógicas – não requer explicação. Segundo porque o todo um conjunto de explicações que alguns biólogos e cientistas sociais dedicam a muitos tipos de pessoas e aos animais, eles mesmos o consideram depreciativas para explicar eles mesmos.

Assim como Dawkins e Pinker e Singer, como vimos, precisaram jogar fora toda o mundo natural, das histórias tristes e terríveis de genes egoístas que eles têm vendido no mercado, para salvar sua própria moralidade e política, esses teóricos que explicam biologicamente a mente, o comportamento e a sociedade precisam jogar fora todo o mundo natural para salvar seus afazeres científicos e desejos políticos. Eles precisam salvar suas teorias da tagarelice como o jovem e místico Wittgenstein do *Tractatus* tentou salvar a filosofia do naturalismo (RORTY, 1991, p. 97) tornando-a sobrenaturalista.

b) O princípio da imparcialidade

Ela deverá ser imparcial com respeito à verdade e à falsidade, racionalidade e irracionalidade, sucesso e o fracasso. Ambos os lados dessas dicotomias irão requerer explicação (BLOOR, 2009, p. 21).

Esse princípio advém de uma questão muito explorada pela sociologia do conhecimento, qual seja: a tendência de os usuários de vocabulários tornarem obscuro o seu passado. Como lembra Burke (2003, p. 10), citando Fleck: “O que é conhecido sempre parece sistemático, aplicável, e evidente para aquele que conhece. Da mesma forma, todo o sistema

alheio de conhecimento sempre parece contraditório, não provado, inaplicável, irreal ou místico.”. Quanto se trata de conhecimento ou verdade, pelo menos até a modernidade iluminista, o novo geralmente é parasitário do velho. O vocabulário novo deverá necessariamente maldizer a crença antiga ou diversa, pois o usuário do vocabulário não pode servir a dois senhores.

Um traço típico dos usuários de vocabulários ditos “revolucionários” é fabricar uma linha imaginária do tempo que situam em si mesmos: não é apenas sobre os modos de um futuro bom que buscam, mas a construção de um passado imaginário geralmente negativo⁸⁵. Esse traço de parcialidade é comum tanto aos convertidos religiosos quanto à história do conhecimento científico. O iluminismo, por exemplo, teve grande sucesso em redescrever a história do conhecimento de modo negativo (ou primitivo numa evolução unilinear), atribuindo, por exemplo, à Idade Média o título de “idade das trevas”, época obscura e de barbárie (ROSSI, 2001, p. 14).

A partir da própria idade média, as enciclopédias e os historiadores viam, muitas vezes, o mundo como um livro (BURKE, 2003, p. 89). Portanto, reedita-se a história como um livro científico que redefine o que é ou não conhecimento a partir de novas estruturas teóricas do autor, tornando o conhecimento passado falso, obscuro ou ignorante.

Que poder ou mágica é essa da verdade, da objetividade ou da racionalidade que torna tão natural e óbvio o fato de termos sempre nossa própria crença verdadeira, e não a do outro, assim como a crença assimilada neste instante, e não a do passado ou a do futuro cuja possibilidade exigiria que suspendêssemos nossa fé na verdade em que cremos agora?

Mesmo nós experienciando constantemente as mudanças de crenças da verdade, do que é lógico e da objetividade ou da racionalidade assim os são tanto quanto mais eles estão vinculados a nós mesmos. Nesse sentido, cria-se um modelo onde o conteúdo do conhecimento crido no passado possui uma explicação e o que domina a mentalidade atual do indivíduo não possui explicação nenhuma, pois se considera verdadeiro, lógico, racional, benéfico, correto, objetivo etc. Apesar de que, como vimos, é indagável esse platonismo residual de sermos parcialmente naturalistas, naturalistas apenas sobre crenças que nós mesmos julgamos falsas.

Se partirmos da concepção de que apenas a falsidade deve ser explicada por causas, e não a verdade, então o resultado é apenas reafirmar o seu próprio ego. Afinal, sempre haverá

⁸⁵ É verdade também que, às vezes, algumas “epistemologias identitárias” (que procuram o conhecimento essencial ou originário da sua raça ou povo ou grupo) ou conservadoras tendem a fazer o oposto, tornar o passado verdadeiro e o atual obscuro.

causas sociais para o falso – pois como poderia ser diferente?, e a verdade não precisando de nenhuma explicação.

A sociologia do conhecimento precisa ser imparcial com a explicação da verdade e da falsidade: ambos carecem de explicação.

c) O princípio da reflexividade

Ela deverá ser reflexiva. Seus padrões de explicação terão que ser aplicáveis, a princípios, à própria sociologia. Assim como a condição de simetria, essa é uma resposta à necessidade da busca por explicações gerais. É uma óbvia condição de princípio, pois, de outro modo, a Sociologia seria uma constante refutação de suas próprias teorias (BLOOR, 2009, p. 21).

Esse princípio advém da necessidade de evitar que se crie um novo conhecimento, superior e excepcional infinitamente. A sociologia do conhecimento deverá aplicar suas explicações a si mesma.

Esses três princípios, causalidade, imparcialidade e reflexividade, estão relacionados e tornam-se importantes e mais compreensivos no último princípio que, em certo sentido, sintetiza todos eles. As crenças, tanto as falsas quanto as verdadeiras, precisam ser explicadas causalmente e tais explicações causais devem também explicar a própria sociologia do conhecimento. E como veremos, as explicações causais devem ser simétricas, de mesma natureza.

d) O princípio da simetria

Ela deverá ser simétrica em seu estilo de explicação. Os mesmos tipos de causa deverão explicar, digamos, crenças verdadeiras e falsas (BLOOR, 2009, p. 21).

Existem duas versões da assimetria na estrutura geral das explicações: (1) a mais radical que pode ser compreendida pelo modelo teleológico que implica numa rivalidade entre os filósofos e os cientistas; (2) a menos radical que pode ser compreendida dentro do conjunto dos modelos explicativos causais. Os rivais nesse espectral causal são os próprios cientistas: os psicólogos, biólogos e cientistas sociais.

Segundo David Bloor (2009, p. 29), a compreensão teleológica faz parte da versão mais extremada da assimetria, pois segundo ela a causalidade está associada ao erro e à limitação. Para o autor, há uma convicção de que algumas crenças não precisam de quaisquer outras explicações ou não precisam de explicações causais, em especial quando tais crenças são consideradas verdadeiras, racionais, científicas ou objetivas. Também há uma crença que:

[...] quando nos comportamos de modo racional ou lógico, é tentador dizer que nossas ações são governadas pelas condições da razoabilidade ou da lógica. A explicação de por que concluímos algo com base em um conjunto de premissa pareceria, assim, estar nos próprios princípios da inferência lógica (BLOOR, 2009, p.22).

Nesse sentido, a pessoa lógica é quem oferece a parte mais importante da explicação das crenças e, se a pessoa lógica falhar, a lógica não seria responsável por isso, mas sim os psicólogos ou os sociólogos que haveriam de explicar.

Nada existiria além da lógica da cultura ocidental que levasse as pessoas a fazer coisas corretas, mas algo causaria o que há de errado. Assim, é traçada a divisão entre internalismo e externalismo sobre a estrutura geral das explicações como segue:

[...] dividem o comportamento ou a crença em dois tipos: certo e errado, verdadeiro e falso, racional e irracional. Invocam em seguida causas sociológicas ou psicológicas para explicar o lado negativo da divisão. Tais causas explicam o erro, a limitação e o desvio. O lado positivo dessa divisão apreciativa é bem diferente. Aqui a lógica, racionalidade e a verdade parecem ser suas próprias explicações. Nesse caso, não há a necessidade de invocar causas psicológicas ou sociais (BLOOR, 2009, p. 23).

A razão, a lógica e a objetividade transcenderiam o conhecimento da natureza em oposição ao seu constructo causal que naturaliza o conhecimento. Por consequência, transforma-se o intelectualismo num corpo de conhecimento autônomo, normativo e superior.

A ciência, a Psicologia ou a Biologia ou as Ciências Sociais, poderia apenas explicar os erros dos cientistas e intelectuais e a falsidade de suas teorias. O conhecimento (ou suas teorias, quando verdadeiras) não teria explicação, pois não teria causas. As crenças – por serem elas racionais, lógicas e objetivas – bastariam como se elas seguissem algum trilho para um fim, que não é outro além da verdade.

Não podemos ignorar uma semelhança desse raciocínio, que põe a teleologia e a causalidade como oposição na estrutura geral da explicação, no Timeu de Platão quanto ao papel do Intelecto e da Necessidade (Causas Errantes) no cosmos e, por consequência, na

teoria dos modelos explicativos de Platão. E também não podemos ignorar a semelhança com a concepção do dualismo de substância de Descartes, pois investigar causalmente a crença do filósofo seria um erro categorial, confundir corpo (objeto mecânico estudado por causalidade mecânica) com alma pertencente ao mundo da razão, da lógica, da matemática.

O resultado dessa assimetria mais radical, o modelo assimétrico teleológico, é que a sociologia do conhecimento apenas poderia explicar os erros e a falsidade. A sociologia do conhecimento poderia ser, no máximo, uma sociologia do erro e desvio. Mesmo a explicação assimétrica menos radical concluí no mesmo sentido, mantendo uma assimetria no que diz respeito aos modelos de explicações causais.

O modelo assimétrico causal ou empirista declara fé no poder de nossas capacidades sensoriais, a exaltação, diz Bloor, “da experiência como fonte de conhecimento pode ser vista como que encorajando os indivíduos a confiar nos próprios recursos físicos e psicológicos a fim de chegar a conhecer o mundo” (2009, p. 30).

Nesse sentido, a explicação assimétrica existiria, porém o psicólogo seria o responsável por explicar a verdade da crença pelos sentidos formando o que se acredita ser evidências, em conjunto com o biólogo do comportamento ou cientistas sociais que deveriam explicar as influências biológicas e sociais que produzem crenças erradas (somente se o psicólogo não conseguisse).

As causas do tipo sociais e biológicas ainda estariam associadas ao engano, ao erro e à ilusão. Portanto, apesar de já ser concebível uma explicação causal para o conhecimento, apenas seria possível uma sociologia do erro ou do falso, não do conhecimento e, ainda assim, somente se o psicólogo não pudesse explicar a causa psicológica do erro tal como um viés cognitivo. A relação da sociologia e biologia com o conhecimento seria apenas uma última opção.

Note-se que o problema da assimetria não apenas diz respeito ao uso diferenciador de noções de verdade *versus* falsidade. O princípio da simetria não problematiza a existência e uso desses conceitos. O problema é atribuir uma natureza diferente para a verdade e à falsidade antes da investigação associando a causa psicológica para um e sociológica para outra. O problema é a explicação que se dá assimetricamente para a natureza desses conceitos.

Segundo Bloor (2009, p. 259) são três tipos de assimetrias: a) a assimetria psicológica; b) a assimetria lógica; e c) a assimetria metodológica.

a) Quando os antropólogos estudam, diz Bloor, “[...] uma cultura de bruxaria, implicitamente perguntam quais as circunstâncias [sociopsíquicas] que permitiriam a uma pessoa racional adotar tais crenças” (p. 260). Segundo Bloor, implica-se disso uma avaliação prévia de que tais crenças são falsas. Podemos chamar essa avaliação de a assimetria psicológica.

b) Já os membros da cultura de bruxaria, argumenta Bloor (p. 260), “...dirão que acreditam em bruxos porque encontram bruxos. Um antropólogo pode dizer que isso se dá porque eles simbolizam a experiência social de viver em um grupo pequeno e desorganizado propenso a procurar bode expiatórios.”. Essa é o que podemos chamar de assimetria lógica, pois da explicação social implicará logicamente serem falsas as crenças em bruxaria.

c) No entanto, uma vez que o sociólogo é comprometido com uma certa imagem do que de fato acontece (uma imagem social do seu objeto de investigação). Deve ser oferecido, diz Bloor (2009, p. 261),

... alguma caracterização daquilo a que os atores reagem, de quais experiências têm de seu ambiente e sobre quais propósitos informam sua interação com ele e entre si. Tais pressupostos têm de estar presentes no início da explicação e, por vezes (mas nem sempre), podem trazer implicações lógicas para a verdade da crença dos atores.

A questão relevante é que não há um comprometimento com a ideia se bruxos existem ou não existem no mundo. Contudo, quando fazemos alguma opção... “Ter escolhido a opção verdadeira não é menos problemático que ter escolhido a falsa: nisso é que consiste a simetria metodológica.” (2009, p. 261).

A assimetria psicológica e a assimetria lógica não são o problema para o programa forte, condizem com o pensamento e a atividade de qualquer cientista e até do senso-comum. O modo como explicamos atribui, logicamente ou psicologicamente, qualidades aos explicados (por isso as explicações podem ser intrinsecamente ofensivas, assim como os religiosos se ofendem com explicações naturalistas de suas crenças, os cientistas e filósofos se ofendem com as explicações sociológicas do conhecimento. Eles acreditam que o conhecimento deve estar puro, purificado da subjetividade, cultura e sociedade).

Essas explicações implicam que nós usamos concepções de verdade e falsidade assimetricamente e avaliamos, previamente ou dedutivamente, as crenças que nos rodeiam e que devemos endossar ou rejeitar. Contudo, o problema são as explicações desse uso. Afinal,

por que um cientista ou filósofo acreditam que suas explicações sobre as crenças alheias não carecem também de explicações?

A assimetria da explicação da natureza da verdade e da falsidade é “planejada para excluir um construto naturalista apropriado da razão, seja ele psicológico ou sociológico” (2009, p. 262). E a solução desse problema seria o princípio da simetria (metodológica), a causa da verdade e a da falsidade devem ter uma mesma fonte ou natureza: a sociedade. Ou seja, são as negociações que ditam o que é falsidade mas também o que é verdade.

O programa forte da sociologia do conhecimento científico não requer que o modelo teleológico ou assimétrico causal e nem bivalente sejam exterminados, requer apenas que a sociologia do conhecimento seja separada e diferenciada deles, tendo o seu sistema lógico em ordem em sua própria casa (BLOOR, 2009, p. 28).

3.3. Nossa tese em face dos momentos históricos da sociologia do conhecimento e ao programa forte

A hipótese central do programa forte é que todo o conhecimento, atrás de sua aparência, reflete, expressa ou representa a organização de sua comunidade, de sua cultura ou dos nichos sociais em que ele se encontra. Nesse sentido, argumenta Bloor (2009, p. 85):

[...] quando pensamos sobre a natureza do conhecimento, o que estamos fazendo é, indiretamente, refletir sobre os princípios segundo os quais a sociedade é organizada. Com efeito, manipulamos tacitamente imagens da sociedade. Encontram-se em nossas mentes, estruturando e guiando nossos pensamentos, concepções cujo real caráter é o de um modelo social.

As ciências, a filosofia ou qualquer sistema formal de conhecimento e a religião, segundo Bloor (2009, p. 85), ao refletir sobre a ideia de sagrado de Durkheim, transformam nossa experiência da sociedade. Pensar sobre nosso conhecimento é pensar sobre nossa sociedade. Nesse sentido, em vez de espelho da Natureza, o conhecimento é concebido como espelho da sociedade. Podemos caracterizar essa hipótese representacionista como a hipótese central do programa forte da sociologia do conhecimento de David Bloor.

Para sustentar essa hipótese representacionista, Bloor precisa distinguir o aspecto material do conhecimento (a natureza que será representada) e o conhecimento, isto é, natureza e cultura, ou conteúdo e o esquema.

Para Bloor (2009, p. 70-71), não é um conhecimento o aspecto material do conhecimento, isto é, aquele mínimo “[...] de como o mundo é [...] o esquema último com o qual pensamos [...] núcleo comum de pessoas, objetos e processos naturais que desempenham um papel em nossas vidas de modo tão proeminentes.”.

Mediada pela sociedade, a natureza seria a base sobre a qual as teorias se assentam. Assim, de acordo com Bloor, podemos preencher por narrativas ou vocabulários os aspectos materiais do conhecimento: “[...] o mundo pode ser povoado por espíritos invisíveis em uma cultura e por partículas atômicas sólidas e indivisíveis (mas igualmente invisíveis) em outra” (BLOOR, 2009, p. 70). A natureza tem, nessa abordagem, um estatuto passivo em relação à mente que, mediada pela comunidade, aplicará teorias sobre a natureza. Segundo Bloor (1999, p. 90):

[...] os cientistas estão sempre respondendo à natureza, mas o fazem coletivamente através de suas convenções compartilhadas e conceitos institucionalizados. Nunca houve alguma necessidade, ou alguma tendência, dentro do Programa Forte em negar o sutil e detalhado caráter daquilo que os cientistas observam, ou para negar que isso desempenha um papel em incitar e sustentar certas crenças. De fato, serve aos propósitos da sociologia do conhecimento muito bem considerar a complexidade, riqueza e eficácia causal dos estímulos sensoriais. [...] Experiência e envolvimento prático com o mundo irão gerar infinitamente anomalias. A natureza sempre será filtrada, simplificada, seletivamente selecionada em amostras e interpretada para ser trazido para nossa compreensão. É porque a complexidade deve ser reduzida para relativa simplicidade que diferentes formas de representar a natureza são sempre possíveis. Como a simplificamos, como fazemos aproximações e seleções, não é ditado pela natureza por si mesma. Esses processos, os quais são façanhas coletivas, devem ser referidos às propriedades do sujeito conhecedor⁸⁶.

A sociedade transforma nossa experiência e imaginário de modo tão profundo que o espelhamento apenas pode ser um espelhamento dessa mesma sociedade e de “outras sombras da caverna”. E é esse espelhamento, segundo o autor, nosso único meio de acesso à realidade.

⁸⁶ No original: “[...] scientists are always responding to nature, but doing so collectively through their shared conventions and institutionalized concepts. There has never been any need, or any tendency, within the Strong Program to deny the subtle and detailed character of what scientists observe, or to deny that it plays a role in prompting and sustaining belief. Indeed, it serves the purposes of the sociology of knowledge very well to acknowledge the complexity, richness and causal efficacy of sensory input. [...] Experience and practical involvement with the world will endlessly generate anomaly. Nature will always have to be filtered, simplified, selectively sampled, and cleverly interpreted to bring it within our grasp. It is because complexity must be reduced to relative simplicity that different ways of representing nature are always possible. How we simplify it, how we chose to make approximations and selections, is not dictated by (non-social) nature itself. These processes, which are collective achievements, must ultimately be referred to properties of the knowing subject. This is where the sociologist comes into the picture.”.

Quem poderia negar que nossas representações mentais refletem mais nossa sociedade e cultura do que a realidade/Natureza? Difícil imaginar quem, mas também é difícil imaginar qual a relação da representação com o conhecimento, em especial o científico.

Essa hipótese confusa de David Bloor parece se derivar de outra mais ampla, segundo a qual, para nós assim como para Hillary Putnam e para Richard Rorty, a linguagem transforma toda nossa experiência e visão de mundo (apesar de que nossas conclusões a partir disso são bem diferentes). Segundo Putnam (apud RORTY, 2005, p. 36):

[...] elementos do que chamamos “linguagem” ou “mente” penetram tão profundamente no que chamamos “realidade” que o próprio projeto de representar a nós mesmos como “mapeadores” de algo que “não depende da linguagem” está, desde o início, fatalmente comprometido. Como o Relativismo, mas de outra forma, o Realismo é uma tentativa impossível de enxergar o mundo a partir de lugar nenhum.

Podemos associar a tese de Bloor ao texto A alegoria da Caverna de Platão, porém, diferentemente de Platão, ele assume que os homens procuram responder à natureza, não por estímulos individuais que levam às ilusões, mas sim coletivamente por convenções compartilhadas e conceitos institucionalizados que, embora conduzam os homens tanto à verdade quanto à falsidade, também os levam ao conhecimento científico (tanto discursos quanto práticas, inclusive a matemática).

Bloor baseia seu programa forte numa ontologia clássica segundo o qual haveria um sujeito e uma realidade sobre a qual o sujeito captaria passivamente as informações. Todavia, distinguindo-se da concepção dos seus pares epistemólogos, tais informações seriam, não codificadas por um processador central individual ou uma alma, mas sim transformadas e interpretadas socialmente, representando, não a realidade, mas espelhando a sociedade.

Nesse curso, a ciência – aquilo que ela pode nos contar, descrever ou explicar, ou seja, a ciência enquanto contemplação – diz respeito à organização da sociedade e, caso exista alguma relação com a verdade ou realidade é tão somente porque a organização social possui relação estrutural com o mundo real. É isso, supostamente, o que daria o aspecto funcional e útil para a ciência cujas práticas e técnicas derivam-se das teorias segundo essa abordagem. Afinal, segundo Bloor, de algum modo, a sociedade e, por consequência, o conhecimento, vão além dos sonhos.

Em suma, podemos categorizar as teses de Bloor em quatro: o modelo de conhecimento baseado no “monstro ciência”, no dualismo sujeito-objeto, no dualismo natureza *versus* cultura e no representacionismo.

Que a mente, com ou sem linguagem, seja capaz de imaginar ou representar parece ser óbvio para todos nós que podemos acessar imagens e símbolos em nossa própria mente. Mas, não parece tão evidente que a mente represente a realidade ou a sociedade de modo que possamos obter o conhecimento, não só como ideologia, mas também como prática. Essa distinção ideologia-prática é importante e fundamental em nosso modelo e também em nossa crítica ao Bloor.

Feyerabend (2016, p. 85) faz-nos compreender essa distinção:

Podemos tomar a ciência como guia não só em questões práticas, como, ainda, em questões de significado, ideologia ou conteúdo de vida. Mas também podemos aceitar a ciência como guia em questões práticas - e nesse aspecto a ciência tem tido sucesso, mas só até certo ponto - e construir o resto da nossa visão de mundo partindo de fontes totalmente diferentes. Além disso, quem diz que é a ciência que determina a natureza da realidade presume que as ciências têm uma única voz. Acredita que existe um monstro, a CIÊNCIA, e que quando ele fala, repete e repete sem parar uma única mensagem coerente. Nada mais distante da verdade. Diferentes ciências têm ideologias muito distintas. [...] Vemos, portanto, que as ciências são repletas de conflitos. O monstro CIÊNCIA que fala com uma única voz é uma colagem feita por propagandistas, reducionistas e educadores.

Bloor não diz que há uma única voz (ideologia) na ciência, pois a partir do momento que ele entende que a sociedade preenche o “aspecto material” do conhecimento, abre-se a ideia de uma pluralidade de ideologias nas ciências (embora, como vimos, nossa concepção de conhecimento oficial torna as pluralidades superficiais) e até para a necessidade uma matemática alternativa⁸⁷.

Mas o monstro ciência que fala Feyerabend não se caracteriza somente devido a presença de uma única ideologia, mas pelas vozes que estão numa relação de necessidade e supe-

⁸⁷ Nós iremos refletir sobre o tema da matemática em trabalhos posteriores. Não cremos que seja necessário a ideia de que a matemática seja mais do que “jogos de diferenças” que metaforicamente atribuímos aos relatos observacionais. Imagine uma capacidade de criar jogos abstratos ou físicos como o jogo de damas de modo que nós podemos ter um relato observacional que é verossímil a este jogo. A relação entre o jogo e o observado é meramente metafórico, acidental, artístico que possui muita informação ecológica. Digo “jogos de diferenças” para situar-se entre a ideia de “jogo de linguagem” em Wittgenstein e a noção de diferença ou informação em Bateson e de Metáfora em Rorty. Não cremos que a matemática seja um problema difícil para a sociologia do conhecimento mais do que é o jogo de damas. Por isso, não temos a necessidade, como Bloor tem, de descobrir ou criar uma matemática alternativa, além das já existentes equações alternativas, mais do que requer um jogo alternativo, além das modalidades alternativas como futebol ou damas.

rioridade sobre as práticas, produzindo-as, de tal modo que o conhecimento é fazer teoria e fazer um pouco mais de teoria para por a teoria em prática. Isto é, a reprodução da imagem racional clássica de homem na civilização ocidental que se encontra no *Timeu* de Platão, e no Gênesis das religiões abraâmicas, e foi atualizada secularmente na modernidade a partir de Descartes e principalmente por Darwin e seus seguidores mecanicistas. E isso caracteriza para nós a ciência moderna, cuja teoria ou ideologia e prática estão confundidas num único termo, portanto, o “monstro ciência”.

Feynman tem razão quando ele nos diz que “A filosofia da ciência é tão útil para o cientista quanto a ornitologia é para os pássaros”⁸⁸. Exceto pelo fato de que as teorias geralmente contêm regras práticas cujo significado se dá na aplicação sem nenhum outro significado fora dela. E nesse sentido, existem teorias que podem piorar ou melhorar a prática, mas as teorias sobre a própria ciência, as filosofias da ciência, não se mostraram apenas inúteis mas também um excelente meio de piorar a prática como a de Popper que elegeu princípios universais, razão crítica capaz não de encontrar a verdade, mas de refutar a falsidade, e o delineamento racional do que é ou não é ciência... Foi Feyerabend (1977) na sua clássica carta direcionada a Karl Popper, publicada sob título *Contra o método*, que bem mostrou que as ciências e os seus heróis mitificados como Galileu nada têm a ver com esse belo imaginário.

Por conta disso, a frase de Feynman pode também ser direcionada a ele mesmo numa versão rortyana: não somos privilegiados para saber sobre a realidade mais do que focinho de um tamanduá, ou a linguagem e teorias são tão úteis para representar a realidade quanto a tromba do elefante, a dança das abelhas ou o canto dos psitacídeos. Essa comparação parece estranha, de fato, já que o focinho do tamanduá nada nos conta, mas a linguagem humana e os vocabulários também nada representam ou nos contam sobre a realidade, mas transformam o ambiente, a sociedade e nós mesmos. Trata-se de um órgão de criar ferramentas no mundo, e não um espelho mágico que reflete a realidade se distinguindo dela para fora de suas determinações e causalidades.

Se partirmos da hipótese de que representação e negociação linguística nada têm a ver com conhecimento enquanto prática, a sociologia do conhecimento de Bloor é deficiente. Sua explicação sociológica da ciência não faz nenhuma distinção relevante entre conhecimento como ideologia e como prática, apenas pressupõe que a prática se procede a partir da teoria.

⁸⁸ Apesar dessa frase ter ficado famosa sendo creditada a Feynman, não se sabe se ele realmente disse isso.

A teoria, portanto, que deve ser explicada na sua sociologia. É uma concepção de conhecimento que pressupõe o conhecimento com aspectos residuais das teses cartesianas tal como o dualismo mente *versus* corpo que Gilbert Ryle chamou Dogma Oficial e possui um erro categorial. Tais teses cartesianas teriam gerado aquilo que o autor chamou de “fábula intelectualista” ou “dupla vida” dos intelectualistas, segundo a qual:

... a ação inteligente envolve a observação de regras ou a aplicação de critérios. Segue-se que a operação pela qual é caracterizada como inteligente deve ser precedida por um conhecimento intelectual destas regras ou critérios; isto é, que o agente deve primeiro passar pelo processo interno de admitir para si mesmo certas proposições sobre o que deve ser feito (‘máximas’, ‘imperativos’ ou ‘normas de conduta’ como eles chamam às vezes); somente então ele pode executar sua ação de acordo com esses ditames. Ele deve pregar a si mesmo antes de poder praticar (RYLE, 2009, p. 18)⁸⁹.

Nesse sentido, estão erradas as abordagens (geralmente intelectualistas que geralmente pressupõem algum tipo de cisão entre sujeito / objeto, ou mente / corpo, ou pensamento / prática), segundo as quais a mente ou alma comandaria causalmente as ações do corpo quando haveria, na verdade, um contínuo retroalimentado entre mente e comportamento.

Para nós, ideologia e prática são coisas distintas e sem relação no sentido intelectualista, ainda que nas ciências modernas elas andam juntas, as ideologias parasitando o sucesso da prática, criando um monstro CIÊNCIA que se caracteriza pela capacidade meramente teórica do cientista.

A ciência contemporaneamente é vista, para muitos como Koyré citando uma tal “desforra de Platão sobre Aristóteles”, como uma tarefa meramente teórica. Segundo Koyré: “Com efeito, se, como outrora afirmei, a ciência moderna é uma desforra de Platão, essa desforra vitoriosa não foi empreendida por Platão sozinho.” (2011, p. 338). Para Koyré, a “revolução do século XVII”, conduzida principalmente por Descartes e Galileu, romperia com Aristóteles que havia se transformado até mesmo no dogma da Igreja por Tomás de Aquino. Haveria uma somatória de teses a partir de Platão, Demócrito, Galileu e então Descartes em benefício do valor supremo das matemáticas, isto é, a redescoberta da linguagem que fala a

⁸⁹ No original: “... intelligent performance involves the observance of rules, or the application of criteria. It follows that the operation which is characterised as intelligent must be preceded by an intellectual acknowledgment of these rules or criteria; that is, the agent must first go through the internal process of avowing to himself certain propositions about what is to be done (‘maxims’, ‘imperatives’ or ‘regulative propositions’ as they are sometimes called); only then can he execute his performance in accordance with those dictates. He must preach to himself before he can practice.”

Natureza (KOYRÉ, 2011, p. 196) como a matematização da natureza e do conhecimento, o advento do mecanicismo materialista e a volta do ceticismo sobre o sensível para caracterizar o conhecimento.

Koyré chegou nessa conclusão se debruçando sobre o problema de como conseguimos saber da existência das manchas do sol, concluindo que não importa a observação, nem o advento da tecnologia como a do telescópio que ampliou nossa observação e nos possibilitou a experimentação. Para conseguir saber sobre as manchas do sol, importa a capacidade do intelectual de teorizar, importam as teorias revolucionárias:

...embora naturalmente assentadas na descoberta de fatos novos - ou na impossibilidade de verificá-los -, são fundamentalmente revoluções teóricas cujo resultado não foi a melhoria da conexão entre elas e os "dados, da experiência", mas a aquisição de uma nova concepção da realidade profunda subjacente àqueles "dados" (KOYRÉ, 2011, p. 80).

Para Koyré, foi a teoria galileana da inércia (em termos de demonstração matemática) que nos possibilitou tal avanço científico e não a criação do telescópio e o aumento de nossa observação. Tais manchas foram demonstradas como nuvens que seguiam o padrão do movimento solar de modo que a teoria da inércia foi responsável para compreender tais manchas no sol e não as observações delas. Nesse sentido, para muitos intelectuais, a ciência é uma questão meramente abstrata, teórica, uma tentativa de encontrar o discurso verdadeiro que espelha a Natureza oculta aos olhos. Para eles, as ciências são tentativas de encontrar códigos, estruturas, leis universais ou padrões universais que expliquem regularidades, observadas ou imaginárias, por relação causa-efeito. Nesse sentido, que se concebe a teoria da evolução como uma teoria científica pela "lei da seleção". Contudo, até 1950 tal teoria não passava de uma filosofia bem inútil, tratava-se de apenas uma verdade para se contemplar. Até que com a Nova síntese por volta de 1950 foi possível transformações materiais porque seus idealizadores, que redescreveram o darwinismo, conseguiram esquematizar suas regras práticas de aplicação e também indicou uma base ontológica de aplicação (genes, por exemplo).

É possível discernir a ciência como ideologia (ou, como podemos chamar, vocabulários de conhecimento que podem ser explicativo, descritivo ou compreensivo; ou seja, a ciência como aquilo que tem algo a nos contar ou cientistas como contadores de histórias) da ciência como prática estruturada ou bem-formada (ou como talvez possamos chamá-la, atos de co-

nhecimento, isto é, todo um conjunto de práticas e regras práticas com consequências materiais que não têm significados além ou aquém da sua própria aplicação). Segundo nosso modelo, implica-se funções e propósitos completamente diferentes para cada aspecto do “monstro ciência”.

É preciso sublinhar que essas duas imagens de ciência estão imbrincadas no “monstro ciência”, e que a ciência como ideologia trafica a influência e a autoridade dos avanços da ciência como prática. Isto é, quando as ideologias utilizam uma posição relevante ou um prestígio da técnica ou das práticas bem-formadas para obter seu próprio valor e geralmente com isso obtendo algum favor, ou promessa de vantagem para si.

Caso se pergunte a um amador ou propagandista de ciência o motivo pelo qual a ciência é superior, ele provavelmente não dirá “porque a ciência nos permite conectar ou agrupar um ao outro a partir das tendências e vocabulários”, pois isso seria visto (confundindo propósitos com funções) como “pós-modernismo”; tampouco “porque ela nos conta a verdade, a Natureza das coisas, diz-nos de onde viemos e para onde iremos”, pois essa fala já se desgastou na voz dos religiosos e outros autoritários. Sua resposta geralmente será: “porque ela nos trouxe computadores, hospitais, vacinas e ônibus espacial”. A nosso ver, essa situação exemplifica como a ciência enquanto ideologia trafica a influência das ciências enquanto prática, convencendo as pessoas que sua ideologia não é ideologia, mas a verdade. Afinal, “como poderia não ser? Olhe para tudo o que a teoria produz!”.

Algumas pessoas, ao que nos parece, reconhecem espontaneamente essa distinção, apesar de serem humilhadas pelos que usam da concepção “monstro ciência”. Pessoas tais como o ministro da Inglaterra, conhecido por ser “radicalmente anticiência” (BLACKBURN, 2006), por não acreditar nos contos científicos, enquanto desfruta de benefícios como os hospitais e o avião. Pessoas tais como as que pensam que os vocabulários originários (como aqueles sobre “a natureza humana”, sobre a criação do Universo ou origem dos seres humanos) são apenas contos coerentes – *just-so history* – e redescrevem tais contos a partir da ideia: “E daí, são apenas teorias”. Elas são humilhadas com o adjetivo “anticiência”. Essas pessoas são retratadas como estúpidas e hereges, por não acreditarem na “escritura secular” da comunidade científica. Mas elas não duvidam do que as ciências são capazes mais do que os próprios cientistas duvidam, elas duvidam do que as ciências são capazes de nos contar.

Essas pessoas apenas preferem preencher ou justificar as “ciências como práticas” com a ideologia de seu gosto, da sua comunidade de conversação, como a narrativa religiosa de sua preferência ou a sua própria narrativa. Não preferem aderir à ideologia da comunidade alheia a sua vida, como a científica, que encontrou seus mais diversos meios de “evangelização”, inclusive com seus propagandistas agressivos e dogmáticos como Carl Sagan que acreditava carregar uma “vela no escuro” num mundo assombrado por “demônios” como bem mostrou Lewontin (2007). Essas pessoas são redescritas humilhanamente por aqueles que não aceitam, ou sequer concebem, que a ciência é um conceito “monstro” e contém duas noções completamente diferentes, e não uma só noção.

Podemos relacionar a ciência como ideologia e a ciência como prática com, respectivamente, a cultura grega e a egípcia sendo esta última meramente prática.

Conforme Canhão (2010), a diferença entre ciência e técnica, no Egito antigo, era estreita demais para ser considerada. Mesmo havendo, em alguns casos como na música, algum tipo de vocabulário, os egípcios não tinham interesse em produzir conhecimento contemplativo, talvez porque eles já possuísem uma cosmologia na sociedade, a qual satisfazia suas necessidades espirituais ou contemplativas, ou seja, uma cosmologia que lhes contava o que eles queriam saber.

Ao passo que, para os gregos antigos, a verdade haveria de vir individualmente pela razão de modo que tudo haveria de ser analisado. Acreditava-se que o conhecimento já se encontraria de algum modo no mundo, geralmente dentro de cada pessoa inscrito por um tipo de Deus - o Demiurgo, portanto, só podíamos conhecer (visualizar mentalmente) o que já conhecíamos (o que tal Demiurgo inscreveu na alma) ou o que estava potencialmente previsto para conhecermos. Requerendo, portanto, liberdade das amarras. As tentativas de distinções e hierarquização do mundo, eliminando a sociedade na produção do conhecimento iniciada pelos gregos, apenas colocaram a sociedade “por debaixo do tapete”, no “subsolo” do conhecimento. O filósofo governante, portanto, haveria de administrar a sociedade de cima para baixo (hetero-organizadamente) de acordo com a razão.

Os egípcios possuíam uma sociedade harmoniosa e era a harmonia universal que satisfazia o sentido de “plenitude” do sentimento egípcio. Mesmo o faraó estava submetido a essa harmonia auto-organizativa. O indivíduo, a sociedade e o cosmos faziam-se presente um no outro. A diferença entre esses dois povos antigos, o grego e o egípcio, produziu dois tipos

de conhecimento: contemplativo, no caso dos gregos, e ativo (prático), no caso dos egípcios. Se a cultura ocidental consistisse nas notas de rodapé aos pensadores egípcios, e não aos diálogos e dicotomias gregas, talvez a ciência contemporânea seria bem diferente, não haveria “anticiência”. E (não) levaríamos tão a sério os cientistas, que querem nos contar alguma coisa como fosse Deus, quanto (não) levamos os messias religiosos. E, talvez, rejeitaríamos com mais facilidade vocabulários que não queremos ser, sem medo de humilhações.

Hoje um fiel pode trocar de Deuses (Jesus por Hércules, por exemplo) sem ser incomodado e até humilhado, mas quem troca o vocabulário heliocêntrico pelo geocêntrico dificilmente terá paz na sociedade. Apesar de que para a maioria das pessoas escolher um ou outro é uma diferença que não faz diferença na prática e, não é menos problemático para essas pessoas escolher vocabulários heliocêntrico do que o geocêntrico: tudo o que ambas pessoas têm como critério de escolhas é a confiança no seu contador de histórias predileto, nas convenções inúteis da sua comunidade de conversação que cria mapas inúteis ou tão úteis quanto filmes e poemas.

De acordo com Feyerabend (2010, 2011), as ciências não podem ser apenas uma expressão da organização da sociedade dos cientistas. Se a questão é a representação da natureza, Feyerabend parece ter razão. Quando os antigos olhavam para os astros e marcavam numa tábua, em pontos ou números, as luzes e sombras que viam, eles não estavam espelhando a organização de sua sociedade, mas estavam (como vimos em Bateson) fazendo um mapa informacional das reações orgânicas da relação do seu sistema sensorial com as propriedades físicas tais como as luzes. Mesmo quando engenheiros calculam o projeto de um navio a fim de orientar a prática dos operários, os engenheiros também não parecem espelhar sua sociedade. Mas disso também não segue que os vocabulários espelham a realidade, pois vocabulários são mais do que anotações perceptivas isoladas.

No ponto de vista da cartografia do conhecimento, os antigos “astrônomos” estavam marcando regras práticas de como proceder diante dos estímulos visuais (mensagens de ação). E esse mapa pode ser aprovado ou reprovado na comunidade de conversação (como vimos em Rorty). Isso pode ser comparado com um marcador de combustível: o marcador não espelha a quantidade de combustível, mas sim envia mensagens para um agente de como proceder numa determinada condição por meio da percepção. Blackburn (2006) acredita que o exemplo do marcador de combustível refuta a cartografia do conhecimento, pois, para ele, o marcador

apenas pode ser um modelo que representa o nível de gasolina no tanque. O marcador seria, em suma, um “mapa de espelhamento do território”.

Embora o representacionismo seja uma concepção coerente, talvez fosse necessário consultar as concepções da antropologia ecológica e da psicologia ecológica, pois esses tipos de exemplo não convalidam o representacionismo do conhecimento como única alternativa possível. Apesar de que a psicologia e a antropologia ecológicas são ignoradas pelos próprios sociólogos do conhecimento quanto mais os seus críticos.

Ao lembrar os críticos, no seu posfácio, de que a sociologia do conhecimento requer a condição social **necessária**, mas não o **suficiente** para o conhecimento, o próprio Bloor (2009) percebe que as convenções e as negociações sociais não são suficientes para que se pense o conhecimento (não, ao menos, “o monstro ciência” que o autor endossa). Dito de outro modo, Bloor é obrigado a assumir, acertadamente, que a percepção e observação, entre outros, também produzem, junto com a sociedade, o conhecimento. A implicação disso é que o conhecimento que interessa ao sociólogo nunca pode ser somente uma sentença simples como, por exemplo, “o coração é uma bomba hidráulica” ou “a folha da bananeira é verde”. O conhecimento para ser um objeto de pesquisa do sociólogo requer um arcabouço de sentenças que constituem uma teoria, abordagem ou uma cosmologia.

Por isso, algumas críticas, tais como as de Blackburn (2006) e as de Laudan (2011) e muitos dos críticos que discutem com Rorty na sua obra *Verdade e Progresso* (2005), tornam-se muito fracas, já que elas constantemente tentam mostrar, pautados pela exemplificação de sentenças simples baseadas em informações do sistema sensorial, que não há determinantes sociais na construção do conhecimento. Para os críticos, existiriam no mundo causas sobre as quais levam as crenças serem justificadas, as quais crenças como “a banana madura é amarela” são exemplos, que são crenças verdadeiras por correspondência à realidade. A tarefa crítica seria difícil se os críticos usassem como exemplo para reafirmar seu realismo as cosmologias tais como a platonista ou a teoria da evolução darwinista e neodarwinista, ou seja, vocabulário como um todo e não sentenças individuais (RORTY, 1994). Podemos escutar os risos de Richard Rorty (2005) sobre o fato de os críticos usarem de dados empíricos como “a banana madura é amarela” para dizer que a realidade constrange as crenças (de algum modo o mundo sensível delinearía as crenças segundo seu poder representativo),

pulando daí para o realismo, a representação da realidade em páginas e mais páginas de teorias, hipóteses, regras lógicas e até cosmovisões constitutivas do saber científico.

Muitos cientistas, por exemplo, escrevem seus artigos baseado em lógica formal europeia, regras da filosofia ou em regras da sua linguagem nativa sem uma mínimo de vistoria, como fosse uma verdade pré-estabelecida (pois é assim que tais culturas se apresentam na linguagem, como o mundo funciona tão óbvio quanto nossa própria existência, como se um Deus houvesse posto um “esquema” em nossa mente para nós ordenarmos todos os conteúdos e que, depois, alguns evolucionistas o substituíram pela Seleção). Apesar dessas regras serem culturalmente diversas (e provavelmente diversas em algumas espécies biológicas já que os seres vivos não parecem evoluir para propósitos epistemológicos ocidentais) e a utilidade ou adaptação dessas regras em cada cultura geralmente satisfazerem os propósitos dos seus usuários. Bastamos consultar a diferença entre o pensamento ameríndio e o pensamento ocidental (e poderíamos sugerir também o pensamento oriental), e não parece ter algum critério para dizer que um é verdade ou certo ou adequado e os outros não, pois trata-se de linguagem, sociedade, ambiente e interesses completamente diferentes. No entanto, podemos dizer, numa visão neopragmatista, que uma cultura superior é aquela que cumpre seus próprios interesses em relação a outra que não consegue cumprir os seus (RORTY, 1992a, p. 589; 2005, cap. 10).

Essa falta de critério que podemos chamar de incomensurabilidade de teorias também se encontra no próprio imaginário social ocidental. Koyré (2011), que serviu de base para as teses de Thomas Kuhn, por exemplo, nos lembra que o mundo cosmológico aristotélico era perfeito dentro da sua própria linguagem, não sendo possível a refutação filosófica. Para destruí-lo seria preciso criar um novo mundo e substituí-lo que foi o que Galileu fez. E, por isso, uma vez estando ausentes os meios psicológicos de persuasão, Galileu se serviu de uma série de meios irracionais e até de propagandismo (FEYRABEND, 1977). Os argumentos falham nessa situação porque as condições psicológicas correlatas à racionalidade estão ausentes quando se trata de modelos teóricos completamente diferentes como esses dois mundos astronômicos. De mesmo modo, os dados ou observações (quando se observa o mesmo, o que nem sempre é o caso, por exemplo, podemos observar a Terra girando ao Sol ou o Sol girando ao redor de nós/Terra a depender da sua crença prévia) apenas convencem o outro se com eles vierem condições psicológicas para serem aceitos.

Gregory Bateson (1986, p. 69), por exemplo, argumenta que mesmo aquelas tais sentenças simples, apesar de serem úteis ao mercado, não são boas para quem tem pretensão realista:

Normalmente falamos como se uma simples “coisa” pudesse “ter” alguma característica. Uma pedra, dizemos, e “dura”, “pequena”, “pesada”, “amarela”, “densa”, “frágil”, “quente”, “móvel”, “estacionária”, “visível”, “comestível”, “não comestível”, e assim por diante. Nossa linguagem é feita assim: “A pedra é dura”, e assim por diante. Essa maneira de falar é suficientemente boa para o mercado: “Aquela é uma nova marca” “As batatas estão estragadas.” “Os ovos estão frescos.” “O recipiente está danificado.” “O diamante é defeituoso.” “Uma libra de maçãs é suficiente”, e assim por diante. Essa maneira de falar, entretanto, não é suficientemente boa para a ciência ou para a epistemologia.

Afinal, a sentença “A pedra é dura” é efeito de como a linguagem funciona na cultura ocidental que põe o usuário ou o sujeito de fala na posição de um Demiurgo, ausentando o sujeito da fala e descrevendo a pedra como fosse a própria “linguagem da (sua) natureza”. Uma vez que não somos um tipo de Demiurgo para expor características universais e intrínsecas (como fossemos capazes de dizer as qualidades e atributos que as coisas têm mesmo não existindo nenhum ser humano) como tivéssemos “Os olhos de Deus”, o máximo que podemos afirmar é que “A pedra é estacionária” (diz respeito à localização da pedra em termos de relações: uma em relação a outra e em relação ao agente que agirá sobre ela ou do sujeito que fez o comentário).

Em outras palavras, o máximo que nós podemos dizer, sem repetir inconscientemente as extravagâncias filosóficas imbrincadas nas línguas das culturas ocidentais pelo fato delas terem se construídas em conjunto com essas filosofias ruins, seria algo próximo da linguagem ecológica dos Juruna como vimos anteriormente. Em vez de “Está chovendo lá fora”, “Está chovendo aqui para mim”. Evidentemente que uma filosofia e ciência que adotem essa linguagem seriam estranhas o suficiente para repelir a maioria das pessoas ocidentais, principalmente as de pretensão realista do tipo platonista/aristotélico (por isso, dizemos, que os vocabulários, as tendências, a linguagem e a sociedade devem ser analisadas em conjunto. Romper-se com qualquer parte dessa complexidade e o resultado será outro que nos surpreenderá tanto quanto o Padre Vieira ficou surpreso com os ameríndios evangelizados que crendo, não creem).

Mas nem todo o representacionismo é uma extravagância filosófica e demasiadamente lúdico mesmo para os lúdicos. Existem pelo menos duas abordagens que tentam tornar naturalista/darwinista o representacionismo do conhecimento.

A primeira é teoria modular e a teoria massivamente modular da mente seja na versão de Jerry Fodor (1983) seja na versão de Peter Carruthers (2006) e que tornou moda entre psicólogos evolutivos e sociobiólogos. Eles acreditam que o cérebro humano foi evoluído em módulos cerebrais em certos ambientes seletivos e adaptativo de modo que o ser humano (comportamento, mente e sociedade ou cultura) atualmente é fruto, num sentido quase determinístico ou fatalista, dessas evoluções e não aquilo que o homem deseja ser e nem o que os vocabulários, sociedade ou cultura, fazem dele. Essa abordagem, a nosso ver, é simplesmente uma filosofia ruim para propósitos contemplativos e existem críticas desafiadoras não só em relação às lacunas e os furos teóricos e metodológicos mas também ao seu fim político (econômicos até políticas sociais) nada virtuosos. Nós abordaremos sobre esse tema em trabalhos futuros. Nesse momento, parece bastar compreendermos a segunda abordagem mais sofisticada e desafiadora, a de Karl Popper.

Popper, na leitura de Springer de Freitas (2003), é o principal autor dessa abordagem representacionista que relaciona a teoria da informação com a teoria da evolução para gerar uma epistemologia representacionista naturalista que abriga tanto os humanos quanto outros animais.

O autor parte da ideia de que o ambiente não “instrui” o organismo, mas apenas viabiliza as mutações. As mutações nas informações genéticas ocorreriam em abundância e isso independe das características do ambiente que as viabilizarão ou não. Seguindo essa linha neodarwinista, as girafas têm pescoço longo porque os animais, dos quais elas descenderam, tiveram a sorte de nascer com um pescoço um tanto mais avantajado, o que lhes renderam mais chances de apanhar comida no topo das árvores. Por essa razão, foram selecionados (não diretamente, mas eliminando aqueles de pouca sorte).

Noutros termos, em *Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo*, diz Springer de Freitas (2003, p. 48-49), defendendo a epistemologia evolutiva popperiana:

[...] se seguimos Darwin, somos levados a postular que as regularidades que realmente existem no ambiente não instruem os organismos a lidar com ele, mas refutam as informações falsas que estes encerram a seu respeito. E, da

mesma forma que tais informações falsas podem estar presentes no formato anatômico de um organismo (um camelo que venha a nascer sem a corcova, por exemplo, estará encerrando uma informação falsa sobre o deserto), elas podem estar presentes nas teorias científicas. Daí que, mesmo admitindo, em acordo com Rorty, que a mente não espelha a natureza, não pode haver conhecimento sem alguma forma de espelhamento. Voltando ao camelo, este "espelha" o deserto, não no sentido de que se olharmos para um camelo veremos um deserto refletido ali (a única concepção de espelhamento que o pragmatismo admite), mas no de que um camelo encerra, em si, um conjunto enorme de informações verdadeiras sobre o deserto, tais como, por exemplo, a de que é árido, sujeito a enormes variações de temperatura, a tempestades de areia etc.

Nesse sentido, o camelo, sem tais informações, não seria um “espelho da natureza”. E, por não sê-lo, tal camelo seria extinto e não deixaria, pois, descendentes. A diferença entre informações verdadeiras ou falsas (errôneas) daria-se por seleção natural, processo pelo qual seriam eliminadas as informações falsas (errôneas), isto é, aquelas que não espelham a natureza.

Em relação às teorias, a crítica empregaria o mesmo procedimento da seleção natural, que diferencia as informações falsas das verdadeiras (presentes nas carcaças, no metabolismo, na morfologia dos seres vivos). A partir desse argumento, haveria uma separação entre três mundos, quais sejam: (1) Mundo 1 (território, mundo físico); (2) Mundo 2 (emoções, pensamento e valores); (3) Mundo 3 (produto humanos que se origina dos outros mundo como as teorias, mas de implicações lógicas ou racionais). É o Mundo 3 que Popper equivalerá ao mundo físico dos darwinistas: as espécies e/ou organismos seriam as teorias; o ambiente seria a crítica; e a seleção natural seria o jogo de conjecturas e refutações ou de argumentos e contra-argumentos que refutariam as informações falsas.

Não nos aprofundaremos na problematização dessa abordagem. Basta-nos saber que tal epistemologia não resiste a um escrutínio mesmo superficial. Existem pelo menos três problemas na abordagem evolucionária do conhecimento: (1) o problema da metáfora⁹⁰; (2) o problema da convergência⁹¹ ou interpretação da evolução darwinista; (3) o problema da sele-

⁹⁰ Popper discorda que sua abordagem naturalista do conhecimento se trata de uma mera metáfora como ele diz na sua obra “O conhecimento objetivo”, citado por O’Hear, “...não é entendida metaforicamente, embora, é claro, faça uso de metáforas.” (1997, p. 249). O’Hear, porém, argumenta que “O literalismo ontológico de seu modo “Mundo 3” de se referir às teorias é talvez o que o leva a dizer isso. O darwinismo de tese [darwinismo aplicado às teorias], no entanto, é metafórico, e a metáfora se mostra cheia de furos.” (O’HEAR, 1997, p. 249).

⁹¹ Pois versa sobre o aspecto tribal do racionalismo de extinguir os opostos e que Popper tentou naturalizar pelo darwinismo na epistemologia. A perspectiva darwinista da seleção natural como metáfora da crítica provoca a convergência devido à lógica formal clássica (especificamente pelos seus princípios da não-contradição e terceiro excluído) enquanto os fenômenos biológicos produzem divergência (diversidade) nas espécies. Nesse sentido,

ção por eliminação da falsidade. É esta última a que mais nos interessa, pois observamos claramente na natureza exemplos contrários a esta tese.

Fig. 01 - Lagartixa-satânica-cauda-de-folha (*Uroplatus phantasticus*)



Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Uroplatus_phantasticus

Fig. 02 - Baron caterpillar (*Euthalia aconthea*)



Fonte: <https://wildlifesos.org/faq/hide-and-peek-in-the-natural-world/>

a metáfora é ruim. Como argumenta Bradie and Harms (2017, em nossa tradução): “Ao invés de gerar convergência, a evolução biológica produz diversidade.”. Isso significa que a seleção natural e “a crítica racionalista” são incompatíveis em função e consequências. A lógica da natureza, se é que há alguma, não pode ser traduzida em lógica formal clássica, pois esta última é dedutiva ou convergente. Popper, aparentemente, naturalizou um típico traço da cultura ocidental. Na verdade, ele “culturalizou” a natureza e, depois, naturalizou a cultura e assim colocando sua cultura no desígnio não-cultural que se põe acima das culturas. Essa é a cultura da dedução provinda da ideia da Criação, isto é, a ideia de uma Mente Suprema criando os corpos, ou Logos (Razão ou discurso) no topo da cadeia linear fabricando o mais primitivo, os anjos, as pessoas, os animais, as plantas e então as pedras. Nesse sentido, pode-se deduzir os últimos a partir do primeiro, o Logos. Essa tendência encontra-se mais forte nos filósofos e mais fraca nos cientistas modernos, mas ambos desfrutam dessa tendência e o seus vocabulários não a superam. Em suma, a máxima é o “menos perfeito” nunca gerará ou dominará o “mais perfeito” como bem argumenta Bateson (1986). É essa a “lógica cultural ocidental” que se expressa como “a lógica da linguagem que fala a natureza”, a dedução, que se deriva da cosmologia grega e do cristianismo, caracterizada na modernidade numa transculturalidade nula e subjetivamente neutra, ou seja, atemporal, desinteressada e universal.

Fig. 3. *Macrocilix maia*



Fonte: https://en.m.wikipedia.org/wiki/Macrocilix_maia

O fenômeno de espelhamento informacional por parte dos corpos dos animais não implica necessariamente o espelhamento da realidade. Se pensarmos pela antropologia ecológica, todo o ser vivo é produto de uma rede de relações e diferenças que a mente de cada ser vivo produziu durante toda a história da vida. E, portanto, o mundo *Creatura batesoniano* é um mundo de auto-organização para determinados propósitos e funções tão variados que podem envolver até mesmo ficções como o balé dos cisnes e o balanço cênico de folhas dos insetos-folhas ou representações literais completamente falsas como na borboleta da figura 3 que possui duas moscas comendo fezes impressas em suas asas. E quanto ao mundo *Pleroma batesoniano*, não podemos conhecê-lo se não por meio de informação de diferenças e relações que nossa mente produz.

Pensar desse modo naturalista e ecológico é pensar a organização social, a estrutura corporal, o ambiente e mente com ou sem a linguagem e o vocabulário. A linguagem e vocabulário são apenas ferramentas nesse sistema complexo.

Do mesmo modo como nas abelhas, segundo a perspectiva de nosso modelo, o conhecimento não espelha nem a realidade e nem a sociedade. Os vocabulários nada representam, embora tenhamos a capacidade mental de imaginar e representar como, por exemplo, um menino que se apoiando em alguém encolhe seus joelhos de modo que seus pés não captam

informação do fundo do lago. Ele imagina que a distância entre os pés e o fundo do lago é grande o suficiente para afogá-lo e se desespera. Até que, por um motivo qualquer, ele estica suas pernas percebendo que a água não passa de sua cintura. O menino, obviamente, consultou suas imagens mentais, seu modelo mental da situação, para agir e reagir na falta de informações sensoriais. Esse tipo de representação mental não preocupa os cartógrafos do conhecimento como Bateson e Rorty e nós.

A transcendência que nossa mente (razão ou imaginação) nos possibilita, obviamente existe. Somos capazes de transcender, mas não no sentido que filósofos e propagandistas de ciências desejam e como Putnam descreve como “um reflexo delimitado pela cultura e como argumento sobre questões eternas, encontra-se no tempo quanto na eternidade” (apud RORTY, 2005, p. 61). Somos capazes de transcender no sentido de que podemos imaginar algo e agir por ele ou, melhor dito por Rorty (2005, p. 61) “tudo o que posso dizer com <transcendente> é que vai além de nossas práticas atuais por meio de um movimento em direção de nossas possíveis práticas futuras diferentes”.

O conhecimento humano, como um tipo de conhecimento na natureza (e não sobre a natureza), diferencia-se do conhecimento das abelhas, porque temos uma linguagem capaz de criar vocabulários repletos de regras práticas, os quais, todavia, devem ser vistos como ferramentas. Tal ferramenta possui propósitos pessoais e funções sociais como a organização social de agrupamento. Assim como no caso desses animais exemplificados, essa ferramenta está conectada com todo resto da realidade. Não existe nada fora da realidade como uma “mente com linguagem que espelha a realidade”, conforme preconiza a epistemologia tradicional⁹², a qual permanece no programa forte da sociologia do conhecimento que substituiu a “realidade” por “sociedade”.

É nisso que consiste nossa sociologia do conhecimento, a qual examinou as críticas mútuas de Bruno Latour (1998), segundo para quem a sociologia do conhecimento é incapaz de explicar ou mostrar como o conhecimento é produzido, contra David Bloor (1999) que

⁹² O efeito dessa epistemologia tradicional na literatura fez com que alguns contos nos atormentassem com a ideia de que somos fantoches de alienígenas tecnologicamente sofisticados que gostam de nos pregar algumas ilusões. Ou Inteligências Artificiais que nos colocaram, a nosso próprio desígnio, numa matrix que Platão e Descartes acreditavam realmente existir sob o nome de demônios, referindo-se a cultura, que surgem a partir dos aspectos emocionais e sensoriais do corpo.

afirma que continua válido nas ciências o dual “sujeito-objeto”⁹³ e o modelo representacionista do conhecimento⁹⁴.

Bruno Latour contrariando o “monstro ciência” dos cientificistas e também de David Bloor, criou (ou redescreveu) um “supermonstro ciência”, apesar de que o autor acredita que foi a sociedade moderna que o criou. No “supermonstro ciência”, a ciência como ideologia e ciência como prática são, de fato, uma coisa só, e não duas coisas distintas mas também confundidas e ocultas num conceito só e, geralmente, com uma voz só: “a ciência, um monstro”.

Para Latour, o programa forte deveria superar o esquema sujeito-objeto, o modelo representacionista e a dicotomia cultura *versus* natureza. Mas também percebemos que não é suficiente a tentativa de Bloor de superar essas questões, embora não tenha reduzido o conhecimento à mera sociedade e/ou cultura, acolheu nos seus pressupostos teóricos uma espécie de interacionismo tradicional natureza-cultura e manteve a ruptura epistemológica (muito difícil de compreender, pois ao mesmo tempo nega que a ruptura seja ontológica, real) sujeito-objeto que desemboca no representacionismo.

Como vimos, Bloor rejeita tanto uma teoria objetivista que explicaria tudo em termos da natureza e uma teoria subjetivista que explicaria tudo em termos de sociedade. Bloor defende uma concepção onde a representação se baseia em dados empíricos mas que são coletados e interpretados não por indivíduos, mas por coletivos. Nesse sentido, o programa forte não está numa perspectiva polarizada e nem o esquema sujeito-objeto na perspectiva transcenden-

⁹³ No tópico numero 09, Bloor entende que a dicotomia sujeito-objeto não é ontológica. Ele entende que talvez não seja possível separar sujeito do objeto, mas ele defende uma versão epistemológica de tal dicotomia onde o próprio ato de conhecer implica, segundo o autor, na ruptura objeto - sujeito. A situação epistemológica do ato de conhecer implicaria na alteridade sujeito - objeto.

⁹⁴ Para Bloor, o representacionismo e o esquema sujeito-objeto parecem ser tão óbvios que sequer precisam ser defendidos. Foi com esses pressupostos que ele parece ter criado seu programa forte e, agora, não parece conseguir fundamentá-lo sem ter que descartar toda sua teoria. Tanto é que não encontramos uma argumentação importante para fundamentar tais pressupostos. Na verdade, Bloor teve de lançar outras afirmações para sustentá-los. Por exemplo, Bloor argumenta no tópico numero 09, ou afirma sem argumentar, que o esquema sujeito-objeto e o representacionismo inerente desse esquema não se derivam da cultura, mas, em vez disso, são pressupostos da cultura. Oras, como ele sabe? O autor recorre, rapidamente, à ciência cognitiva, na metáfora computacional para validar a base de tal esquema. Segundo o autor, basta pensar um computador que pode aprender a interagir com um ambiente simples de blocos móveis. Essa situação seria um modo de trazer a relação sujeito-objeto e o representacionismo não transcendental (e sem o dualismo sujeito - mente). Bem, não conseguimos exatamente apreender qualquer relação sujeito-objeto, que fundamenta a epistemológica clássica e o representacionismo epistemológico, nessa situação com máquinas que aprendem no ambiente, como Bloor aprendeu. Como o exemplo desses computadores nos permite distinguir ou impedir que igualmente concebamos o absurdo de atribuir a relação sujeito-objeto e o representacionismo epistemológico nas bactérias que talvez sejam mais sofisticadas que qualquer computador por hoje temos disponível? Afinal, os organismos unicelulares foram capazes de auto-organizar e criar uma “armadura” ou uma espécie de “Estado” chamado indivíduos como os animais e plantas. Computadores ainda não.

tal e individualista. Como ele encerra o tópico número 09 do seu artigo, Bloor (1999) diz que “a sociedade é o veículo necessário para sustentar uma relação cognitiva coerente para o mundo”⁹⁵.

O objeto de investigação da sociologia do conhecimento, evidentemente, é o conhecimento. Mas o que é conhecimento? Ou, numa pergunta menos filosófica e mais operacional, como descrever o conhecimento? Do ponto de vista social, como poderíamos diferenciar o conhecimento do não-conhecimento (se é que determinado grupo, que o sociólogo vai investigar, diferenciará o conhecimento da crença, da informação, da sabedoria, da afeição ou técnica etc)?

O programa forte da sociologia do conhecimento esquivava-se dos problemas de conceituar o conhecimento (afinal, teremos conceitos diferentes a depender do método). Bloor (2009, p. 18) conceitua o conhecimento como “tudo aquilo que as pessoas consideram conhecimento” e, conseqüentemente, não como uma crença verdadeira e nem mesmo como uma crença verdadeira justificada. Mas não são esses conceitos que a cultura ocidental acredita ser conhecimento? A resposta é sim, porém, tais conceitos inviabiliza o programa forte. Essa noção social de conhecimento tem um sentido mais geral, “[...] consiste naquelas crenças que as pessoas sustentam com confiança e com as quais levam a sua vida” (BLOOR, 2009, p. 18). Não é, portanto, a nosso ver, um mero conceito analítico que pode ou não ser vivenciado como tal na sociedade e que, às vezes, as pessoas precisam consultar dicionários para conhecê-lo. Pode-se objetar a essa conceituação argumentando que não existe um conceito de conhecimento, apesar das tentativas desde o Teeteto de Platão. Mas isso não importa. A questão é uma noção cujo alvo, de modo geral, é atribuir à ciência (e não outra coisa) o caráter de objeto de estudo do programa forte.

Parece ser sensato tal conceito de conhecimento, o qual, partindo-se do postulado de que o conhecimento é uma produção social, então apenas pode ser aquilo que as pessoas consideram conhecimento. Isso é conveniente na medida em que não se compromete com julgamentos de valores aléticos e com as divergências que tais valores nos ofertam, ou critérios e julgamentos alienígenas. No entanto, é preciso investigar melhor o conceito de conhecimento na sociologia do conhecimento, pois sua tentativa de acertar o “alvo ao tiro” pode tornar-se um problema para a disciplina que pode se perder no seu objeto de

⁹⁵ No original: “society is the necessary vehicle for sustaining a coherent cognitive relation to the world”

investigação ou ter o seu objeto de investigação motivo de grande confusão como a nosso ver se tornou. Afinal, o que é ciência, um monstro, supermonstro ou nenhum dos dois, mas práticas bem-formadas?

Burke (2003) também conceitua o conhecimento para sociologia do conhecimento como tudo aquilo que uma comunidade acredita ser conhecimento e atribui-lhe uma autoridade para reger nossas vidas. Nesse sentido, sonhos, oráculos, bruxaria, anjos, demônios e loucura seriam objetos da sociologia do conhecimento, ainda que extintos ou fora de moda contemporaneamente. E com isso ele pode investigar conhecimentos que hoje não são considerados conhecimento.

Parece haver uma confusão generalizada nas pesquisas sociológicas do conhecimento entre uma sociologia do conhecimento e uma sociologia do que acredita-se ser conhecimento, a crença acerca do que é conhecimento. Sociólogos e historiadores fazem essa última pesquisa, mas referem-se como fazendo a primeira. Eles temem promover uma conceituação não social do conhecimento. Afinal, há mais de dois mil anos tentam conceituar conhecimento e pelo menos, de modo sistemático, há cem anos tentam conceituar ciência moderna aparentemente sem nenhum progresso. No melhor dos casos, criamos uma “fábula intelectualista” que diz respeito às ideologias, mas nada ou quase nada sobre as práticas tais como construções de navios, computadores e hospitais. É nesse sentido, que a sociologia de Bloor não é uma sociologia do conhecimento, mas uma sociologia da fábula intelectualista ou sociologia da crença de determinado grupo de pessoas sobre o que é ciência ou simplesmente uma sociologia das ideologias científicas.

O modelo que adotamos também, indiretamente, apoia-se nesse conceito. No entanto, nosso objeto são os vocabulários e não as crenças, além disso diferenciarmos o conhecimento como prática e ideologia, sustentamos que aquilo que distingue Luis Borges de Charles Darwin ou Homero de Hesíodo ou a Bíblia das Fábulas de Esopo ou de *Star Wars* dos livros acadêmicos de História são os estilos de linguagem (ou a diferença entre as ferramentas, como a chave *philips* é diferente da chave de fenda), e não o contato com a realidade *versus* contato com a fantasia. A respeito dessa questão, em nada pode nos ajudar a distinção na língua inglesa entre *history* (como um projeto histórico que expõe a realidade) e *story* (como um projeto literário que narra as fantasias).

Nossa tese certamente caracteriza-se na segunda geração da sociologia do conhecimento, porém, opõe-se ao programa forte e põe-se como uma alternativa a ele. A segunda geração da sociologia do conhecimento caracteriza-se pela contextualização e, principalmente, pela produção do conhecimento com ênfase no indivíduo, em vez de estruturas ou sistemas. Isto é, a contextualização do conhecimento a partir de interesses políticos (em especial, seus vieses de sexo/gênero e raça) que, do ponto de vista da análise semântico/lingüística, fazem com que os indivíduos discurssem incorporando nesses discursos seus preconceitos e reafirmando as mazelas sociais. É nesse sentido que a belga Luce Irigaray chama de $e = mc^2$ de “equação sexista”, uma vez que “privilegia a velocidade da luz em detrimento de outras velocidades que são vitalmente necessárias para nós” (apud BLACKBURN, 2006, p. 219).

Nós nos afastamos desses exames hermenêuticos e trazemos de volta a noção de estrutura ou sistema na escala de observação fenotípica ou behaviorista. Apesar de falarmos em conhecimento oficial com um certo tom estrutural, de uma estrutura externa ao indivíduo, pois é assim que ele se apresenta, ele não é um sistema independente do indivíduo assim como nichos ecológicos e a informação genética comum a todos os indivíduos também não é.

Nosso modelo deve ser compreendido de dois modos que correspondem aos seus dois postulados metodológico: o neopragmatismo e os princípios do programa forte da sociologia do conhecimento. Primeiramente, ele procura examinar a produção do conhecimento e verdade não por meio dos indivíduos em face de uma certa semiose, análise-lógica do texto, análise do discurso ou exames hermenêuticos, mas por meio fenotípico ou behaviorista. Trata-se do que o ser humano faz do vocabulário e não do seu significado imagético se verdade ou não. Tal meio behaviorista constitui, devido a sua rede de relações, numa estrutura na escala de observação fenotípica ou behaviorista ou um sistema em sentido de Bertalanffy (2013) que segue uma tradição diferente das que se tradicionalizaram nas ciências sociais. O segundo modo é pensar o nosso modelo por meio dos princípios do programa forte de David Bloor, e, portanto, as explicações do nosso modelo servindo para explicar ele mesmo.

Nesse sentido, nós nos diferenciamos das concepções de Rorty porque:

(a) ainda que devemos muitos dos fundamentos dessa tese a Rorty, propomos por meio da ciência parte do que Rorty propôs por meio da filosofia; nós criamos um modelo para

nos ajudar a visualizar a produção do conhecimento e verdade mas com isso não desejamos, de modo algum, criar uma verdade por correspondência ou um código dos códigos. Os esquemas de nosso modelo pertencem ao mundo do próprio modelo que metaforicamente podemos enquadrar em nossas observações. Nossa intenção é tão somente compreendermos a relação vocabulário e organização social para manipulação;

(b) o conhecimento oficial é uma concepção estranha à abordagem rortyana;

(c) a relação vocabulário – tendência não é exatamente estranha a Rorty mas provavelmente ele estaria em desacordo com o modo que eu discorri sobre eles e os relacionei;

(d) nós defendemos que os vocabulários e as tendências possuem além de propósitos pessoais como em Rorty, mas também funções sociais;

(e) provavelmente Rorty estaria em desacordo com a cartografia do conhecimento baseada nele mas também em Gregory Bateson de modo que os vocabulários, uma vez que não possuem relação representacional ou transcendente mais que os dentes e a cauda de castor, são mapas que marcam mensagens das práticas sociais e convenções da comunidade de conversação segundo Rorty mas também mensagens de relações e diferenças ou informações ecológicas segundo Bateson;

(f) nossa noção de ciência (que descrevemos do imaginário social e acadêmico) é a soma de ideologia e prática que trouxemos de Paul Feyerabend de “ciência, um monstro”. E a partir dessa constatação nós investigamos a “ideologia” ou vocabulários da ciência ou ciência como aquilo que os cientistas nos contam e que, por si só, não consideramos conhecimento propriamente dito. Nós concebemos o conhecimento ou ciências como uma produção natural na mesma categoria de outras produções existentes na natureza em vários níveis (tais como o design do bico dos pássaros até seus afazeres). Nem Rorty e nem Feyerabend parecem pensar desse modo, pensar que podemos eliminar a ideologia e permanecermos apenas com a ciência prática que, no máximo, possui arbitrariamente humano um conjunto de regras práticas.

Em suma, o delineamento do que é ou não ciência é revisto. Para nós, as ciências são definidas como “aquilo que elas podem nos dar” , cumprir nossos interesses materiais tais como a construção de um navio ou manipulação de organizações. Nesse sentido, as ciências como “aquilo que elas podem nos contar” para contemplação não é ciência, não é um conhecimento genuíno ainda que a sociedade moderna aceite-o como um. Nosso modelo

teórico, portanto, não deve ser visto no sentido de uma ciência que pode nos contar algo para nós contemplar sua verdade, o espelho da Natureza de como Deus o fez ou como se formou sem Deus.

Para termos uma ciência do conhecimento, em especial uma ciência social do conhecimento, temos de nos perguntar: o que essa ciência pode nos dar materialmente? Se não respondermos afirmativo a essa questão talvez o objeto de pesquisa - o conhecimento - esteja apenas no plano discursivo, ideológico, e não das ciências, do conhecimento. Nosso modelo possui uma proposta de ser uma ciência já que ele contém regras práticas com efeitos materiais e que podem ser modeladas por computação. E com isso ele abre-se a possibilidade de falseamento e experimentação, e se frutífera podendo prever o comportamento de uma organização social em face do seu agrupamento e uso de vocabulários. Essas regras também podem ser convencionadas numa comunidade de conversação. Nosso modelo responde satisfatoriamente como são produzidas as regras práticas contidas nos vocabulários e que poderiam dispensar esses vocabulários.

Uma ciência sem ideologia, não é uma ciência sem palavras ou mesmo sem vocabulários, apesar de poder ser, mas é uma ciência cujos vocabulários são irrelevantes para a prática, exceto pelas regras práticas que existem neles, porém, que não têm nenhum significado além de sua aplicação ou laboratório.

Implica-se de nosso modelo que as humanidades e grande parte das ciências naturais, e a sociologia em particular, do modo como são feitas hoje frequentemente com desprezo a matemática e a modelação, não são ciências. Muitas dessas ditas ciências apenas contam histórias do tipo *just-so stories*, sem nem mesmo consequências materiais, apenas alternativas aos contos religiosos. Grande parte das ciências, inclusive a física, é nada mais que “monstro ciências”, uma junção de ideologia e prática como outrora refletimos e que poderiam funcionar bem sem as ideologias, apenas com suas regras práticas compiladas.

Em relação a outras sociologias do conhecimento, os sociólogos de segunda geração do conhecimento falham ao fundamentar o argumento de que o conhecimento segue causas sociais ou é produzido pela sociedade. Tal afirmação é de Larry Laudan (2011), para quem, mesmo os autores fundadores da sociologia do conhecimento contemporânea confundem a instância histórica com a sociológica. Fundamentar uma conjectura da sociologia do conhecimento com dados históricos é diferente de fundamentá-la com determinantes sociológicas.

Inscrever contextualmente a afirmação de que o “coração é uma bomba hidráulica” na origem dos estudos da anatomia e da indústria mecânica nada diz sobre sua causa social. Nesse quesito, Bloor, assim como nosso modelo, podemos nos avantajarmos. Nosso modelo nos permite visualizar as causas sociais para o conhecimento, como o conhecimento e a verdade são fabricados e qual a sua função social, e não meramente o contexto histórico sobre o qual o conhecimento se originou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo geral de nossa pesquisa foi investigar a natureza e o conteúdo do que chamamos de conhecimento oficial por meio da Sociologia. Segundo Alfred N. Whitehead, a cultura ocidental seria “notas de rodapé” aos diálogos e dicotomias de Platão. Pensamos existir pelo menos duas implicações nessa afirmação: a) a ideia de que um único indivíduo teria moldado a cultura ocidental em face de suas habilidades intelectuais e b) a ideia de convergência em tal afirmação, dada a diversidade de vocabulários observáveis na cultura ocidental.

A concepção de que a cultura ocidental é um desenvolvimento da cultura grega-romana parece ser intuitiva o suficiente para ser uma verdade pré-estabelecida tanto para os intelectuais quanto para o senso-comum. Whitehead, nos parece, foi quem especificou bastante essas intuições acadêmicas e do senso-comum, e por isso nós trazemos sua afirmação para o início de nossa investigação por um motivo meramente oportunista e conveniente.

Nossa tentativa de compreender a afirmação de Whitehouse em face dessas implicações nos levou à tese acerca da produção social de vocabulários de conhecimento que caracterizam a diversidade na cultura ocidental e de tendências que caracterizam um aspecto convergente na cultura ocidental. Podemos nos referir ao tal conhecimento, na afirmação de Whitehead, como o conhecimento oficial que são partículas lexicais e pré-discursivas que possuem algum tipo de entendimento comum na comunidade de conversação e mentalidade individual contemporânea capazes de operar múltiplos vocabulários. Identificamos o conhecimento oficial como as tendências compartilhadas pelos vocabulários ou que se encontram externos aos vocabulários, mas operando-os.

Procuramos alcançar tal objetivo propondo um modelo teórico que nos permite visualizar como o conhecimento oficial se originou buscando apreender sua natureza social.

O objetivo específico foi examinar a relação mútua entre o modo como as pessoas explicam, compreendem e descrevem os seus mundos, isto é, os vocabulários que servem para justificar seus atos e suas crenças e suas vidas, e a ética concebida como organização de pessoas em grupos e grupos de grupos. Procuramos alcançar esse objetivo no decorrer de nosso trabalho quando pensamos os vocabulários a partir da concepção de ferramentas com propósi-

tos pessoais e funções sociais. No sentido que a linguagem é um meio no mundo como as asas de um pássaro são instrumentos no mundo e não algo que o tira do mundo, argumentamos que as pessoas são vocabulários corporificados, isto é, as pessoas são vocabulários e não possuem vocabulários. Dito de outro modo, o vocabulário é a identidade das pessoas.

Nesse sentido, fazemos uso da cartografia do conhecimento que nos permite visualizar a relação vocabulários, indivíduos, a realidade e a ética. Por meio da cartografia do conhecimento, argumentamos que os vocabulários, uma vez que não possuem relação representacional ou transcendente mais que os dentes e a cauda de castor, são mapas que marcam mensagens das práticas sociais e da comunidade de conversação segundo Rorty, mas também mensagens de relações e diferenças ou informações ecológicas segundo Bateson. Além disso, discutimos o contexto histórico em que nosso modelo teórico se encontra na sociologia do conhecimento, comparando-o com o programa forte da sociologia do conhecimento científico de David Bloor.

Tendo em vista tais objetivos:

No primeiro capítulo, examinamos e problematizamos alguns diálogos e dicotomias de Platão de modo a compreender as concepções de aparência e realidade; a atividade de conhecer a partir de um sujeito passivo – sem ação – que apenas recebe informações do ambiente e um sujeito reflexivo cujo conhecimento já se encontra nele. E entendemos a concepção de conhecimento como crença verdadeira justificada. Acreditamos ter sido o suficiente para compreendermos aspectos gerais da cultura ocidental que nos remetem ao modelo esquema-conteúdo. Examinamos esses textos a fim de compreendermos um tanto mais concreto a afirmação de Whitehead.

No segundo capítulo, para compreender a afirmação de Whitehead resolvendo suas implicações, propomos um modelo teórico segundo o qual os vocabulários de conhecimento competem entre si convergindo tendências metafóricamente como ocorre no mercado empresarial e de bens de consumo.

Chamamos de conhecimento oficial as tendências convergidas nos vocabulários em competição e que se vinculam com poderes tais como do Estado, da Igreja ou do Mercado. O conhecimento oficial, no entanto, não se expressa em proposições gerais e fragmentadas, mas por meio de um vocabulário.

Sobre a relação entre os vocabulários, as pessoas. Se partirmos da ideia de que a linguagem é imanente, então os vocabulários de conhecimento são para nós como ferramentas e como tais possuem propósitos tanto quanto a pata dos patos ou um martelo. Também possuem funções. Uma importante função dos vocabulários é chamada por nós de ética, isto é, a organização de pessoas em grupos (grupos e grupos de grupos...). Os vocabulários servem para justificar nossas crenças, nosso comportamento, decisões, nosso mundo. O modo que usamos os vocabulários formam nossa identidade, constituem nosso “eu”.

Sobre a relação entre vocabulários e a realidade. Os vocabulários, por fim, são concebidos por nós como mapas que mapeiam mensagens de ação e outros interesses sociais e que são úteis em relação ao território que fazemos parte. Os mapas mapeiam mensagens de práticas sociais e convenções da comunidade de conversação, e também informações ecológicas tais como diferenças e relações. Nós afastamos a concepção representacionista dos vocabulários em benefício de uma concepção imanente dos vocabulários na natureza. Não é que os mapas representam ou não representam o território ou temos ou não acesso ao território... mas que os mapas estão no território e nesse sentido os mapas são ferramentas produzidas pela linguagem que nada mais é que uma habilidade adaptacionista. Nesse sentido, os vocabulários não representam por meio de suas explicações, descrições ou compreensões, mas organizam a sociedade em grupos. Como resultado, temos uma correta concepção sociológica (naturalista) de vocabulários que não reproduz os problemas do modelo esquema-conteúdo (e suas implicações como o representacionismo e o dualismo mente *versus* corpo, cultura *versus* natureza), isto é, problemas de uma sociologia do conhecimento que ainda pressupõe que somos capazes de sair de nossa pele e olhos para representar não a realidade como acreditam os filósofos, mas a sociedade.

No terceiro e último capítulo, localizamos nosso modelo na segunda geração da sociologia do conhecimento segundo Peter Burke, isto é, estamos interessados na produção do conhecimento e suas consequências políticas/éticas, apesar de trazermos da primeira geração a concepção estrutural ou sistêmica da produção do conhecimento. Colocamos nosso modelo como alternativa ao programa forte da sociologia da ciência de David Bloor.

O programa forte de Bloor caracteriza-se pelo endosso do modelo de distinção esquema-conteúdo, especificamente o binarismo sujeito-objeto, o modelo representacionista e a dicotomia cultura *versus* natureza. A ciência para Bloor é exatamente aquilo que Feyerabend

chamou de “monstro ciência” e Gilbert Ryle chamou de “fábula intelectualista”, isto é, ideologia e prática confundidas e a superioridade da primeira sobre a segunda, ainda que Bloor tenha atribuído não uma, mas múltiplas vozes, múltiplas ideologias.

Bloor acolhe o representacionismo para o seu modelo de sociologia do conhecimento baseado em negociações sociais e convenções, porém, o autor defende que o conhecimento espelha a sociedade, não a realidade. E descarta o justificacionismo tal como no texto Teeteto de Platão como algo alienígena. A diferença entre Bloor e seus rivais (historiadores intelectuais do conhecimento) pode ser compreendida no fato de que esses últimos “pensam que o propósito da linguagem é representar uma realidade oculta que se encontra fora de nós” (RORTY, 1994, p. 42) e Bloor pensa que a finalidade da linguagem é representar uma realidade social oculta, portanto, encontra-se dentro de nós. Nós, por outro lado, acolhemos em nosso modelo o justificacionismo, porém, a justificação se dá não por um conteúdo alienígena, mas pelo mapeamento de mensagens da comunidade de conversação e práticas sociais e informação ecológica. E acolhemos uma sociologia do conhecimento sem espelhamento.

Com o arcabouço teórico e crítico que agora temos e em face a nossa proposta de um modelo teórico da construção social do conhecimento a partir do sistema de competição dos vocabulários convergente de tendências, consideramos relevante revisitarmos a nossa questão inicial acerca da afirmação de Whitehead, pois ela parece uma má questão, apesar dela ter sido útil para chegarmos até aqui. Nesse sentido, nós não apenas resolvemos os problemas que a afirmação de Whitehead implica, mas a dissolvemos.

Podemos refazer a pergunta-problema que define nosso trabalho: se existe uma relação entre o vocabulário de conhecimento e a ética, então que vocabulário tão geral haveria no ocidente que possa ser vinculado a esse integrado de pessoas chamado de cultura ocidental? Essa é uma questão pertinente e nos afastamos da ideia de um supervocabulário (RORTY, 1994, p. 33) intuitivo para se conceber o conhecimento em relação a organização social ocidental como um todo. A intuição é conceber os vocabulários como peças de *puzzle*, isto é, supor que os vocabulários podem ser dispensáveis em face de outros ou podem ser redutíveis uns aos outros ou, ainda como desejam os teóricos do paradigma da complexidade, reunidos a todos os outros vocabulários formando um grande e unificado supervocabulário. No entanto, não parece existir esse supervocabulário como se intui na afirmação de Whitehead.

Concluimos que não o vocabulário de Platão e nem outro vocabulário na diversidade de vocabulários (inclusive alguns expressamente contrários às teses de Platão) que podem ser identificados como o vocabulário da cultura ocidental, mas o conhecimento oficial. É o conhecimento oficial que está vinculado a esse integrado de pessoas chamado cultura ocidental. Uma vez que o conhecimento oficial se expressa mediante um vocabulário, e sendo o racionalismo a partir de Platão que se tornou a voz do conhecimento oficial, faz parecer que a cultura ocidental são notas de rodapé aos diálogos de Platão, apesar de Platão ser um grande defensor de muitas tendências convergidas.

Uma cultura que renuncia a ideia de linguagem como meio e a ideia de que a linguagem tem uma finalidade seria, como fala Rorty (1994, p. 38), “o triunfo das tendências do pensamento moderno que começaram há dois séculos” e que são comuns às ideologias tanto as que procuram espelhar uma realidade fora de nós quanto as que procuram dentro de nós e também à política utópica que não deseja passar uma imagem autoritária.

No entanto, se concebermos a linguagem como um mecanismo adaptacionista e imanente e os vocabulários alternativos como instrumentos alternativos como conceberam Davidson, Wittgenstein e Dewey, segundo Rorty (1994, p. 33), então:

[...] não teremos tendência para levantar perguntas tais como “Qual é o lugar da consciência num mundo de moléculas?”, “Serão as cores mais dependentes da mente do que os pesos?”, “Qual o lugar do valor no mundo dos factos?”, “Qual é o lugar da intencionalidade num mundo de causalidade?”, “Qual a relação entre a mesa sólida do senso comum e a mesa não sólida da microfísica?” ou “Qual a relação entre a linguagem e o pensamento?”.

Segundo Rorty devemos evitar essas perguntas porque elas nos levam aos fracassos evidentes e aos sucessos efêmeros. Deveríamos, diz Rorty (1994, p. 33) nos restringir a questões tais como “A nossa utilização destas palavras interferirá na utilização que faremos daquelas outras?”. Ou seja, a questão é saber se a utilização de nossos instrumentos é eficaz e não saber se nossas crenças ou textos são contraditórios, fere princípios da metafísica e da lógica etc. Afinal, nós temos essa capacidade de julgamento, aparentemente melhor do que em outros animais como os pássaros em relação ao seu canto/propósito, para saber se o vocabulário está sendo eficaz aos seus propósitos e mudarmos rapidamente quando percebemos que é ineficaz. Se pensarmos desse modo, apreendemos que as disputas filosóficas que disputam quem detém o “fato real” não são diferentes de disputas de jogo de

futebol, exceto pelo fato de que tais disputas deram uma má fama aos muitos intelectuais por verem dificuldades que ninguém mais vê.

Evidentemente, muitos vocabulários podem interferir em outro de modo que alguém, ao perceber tal interferência, pode substituí-lo por um outro, como ocorre nas conquistas revolucionárias (RORTY, 1994, p. 34). Afinal, o vocabulário aristotélico tradicional travou o caminho do vocabulário matematizado, ou a ideia de seleção natural no ponto de vista darwinista (e não no de Wallace) travou o advento da cibernética em pelo menos 100 anos (BATESON, 1986, p. 50).

Nesse sentido, não há um processo inferencial, tal como se concebe pela intuição do conhecimento como peças de *puzzle*, de modo que perguntas de um antigo vocabulário fornecem degraus para um novo vocabulário mais exato e realista que o anterior, isto é, num encaixe cada vez mais perfeito das peças de um *puzzle*. Tudo o que há para pensarmos são ferramentas (vocabulários), propósitos e problemas sobre ação e funções. Os propósitos do darwinismo, por exemplo, podem mudar, assim como podem mudar os problemas sobre os quais o darwinismo tenta resolver e, com isso, vocabulários mudam, isto é, se constroem novos vocabulários que substituem os velhos. Não existem mapas cada vez mais adequados a representação do território; existem mapas que perdem seus propósitos pessoais e funções sociais e são substituídos por outros.

A nosso ver, nosso modelo possui um melhor desempenho metodológico para explicar a natureza e o conteúdo do vocabulário de conhecimento. O programa forte da sociologia da ciência não respeita o princípio causal ao todo, uma vez que ele endossa o representacionismo que mantém uma visão sobrenaturalista do mundo. Além disso, o programa forte se propõe explicar a ciência numa concepção de “monstro ciência”, e até “supermonstro ciência” ainda que concedendo às ciências múltiplas vozes. E com isso, sua eficiência fica a desejar enquanto um programa científico. Afinal, um programa científico sobre um conjunto de palavras ou, ainda, sobre a crença de um determinado grupo tem sobre o que é conhecimento, é diferente de um programa científico sobre o conhecimento.

Como vimos, o conhecimento científico pode ser um único termo significando muitas coisas – o que o torna um termo perigoso porque muitas ideologias e pessoas poderão oportunamente se aproveitar de sua autoridade prática, em especial quando as ciências tomam o lugar da Igreja no seu casamento com o Estado. É tentador para aquelas pessoas, que

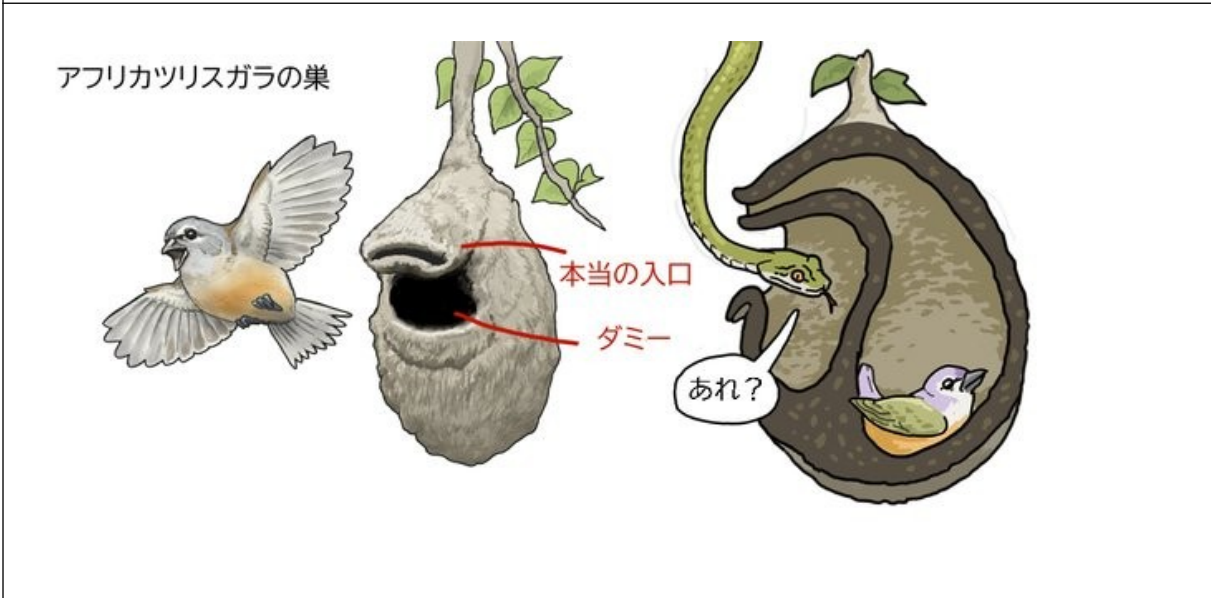
querem uma sociedade a sua imagem e interesses, terem sua voz confundida com “a voz de Deus”. A mesma tentação parece ter persistido quando substituíram os Deuses pelo “monstro ciência”.

Há uma sugestão de que aceitando a ciência como regras práticas deve-se aceitar a ciência como ideologia já que a prática científica seria um produto de um vocabulário. Esse tipo de vínculo, essa estratégia ideológica, não é nova. As igrejas cristãs, após serem proibidas de matar pessoas, perceberam que se o cristianismo dependesse apenas da imagem de Jesus, elas não teriam chance. Perceberam também que levar a sua ideologia sem recursos materiais como pão e ascensão social, não teriam chance (assim como levar solidariedade sem ideologia é um tanto dessinteressante para muitos cristãos). Evidentemente que essa sugestão de que pela ideologia segue vantagens materiais não se apresenta bem-educada para a clientela, apresenta-se “no mercado” como o “monstro ciência”. Uma “venda casada” e com todo o tipo de humilhação a quem nega o “monstro ciência”, isto é, nega a “ciência como ideologia” mas usa da “ciência como prática”. A alienação ideológica-científica segue o mesmo molde que a religiosa, se aproveitando até mesmo da vulnerabilidade infantil para a “evangelização”.

Ideologia (e também mitos e imaginários) não é ciência exceto, talvez, porque, às vezes, ela contém regras práticas de consequências materiais que tornam possíveis aplicações como no laboratório. Não sabemos se nós sempre precisaremos de explicações, compreensões e descrições para contemplarmos ou para justificar nossas crenças, nossas atitudes e nós mesmos. Contudo, caso as ciências limpem de seus afazeres todos os vocabulários, reduzindo o sua importância a um compilado de regras práticas, os vocabulários científicos serão suplantados por outros não-científicos e a função social deles permanecerão organizando por agrupamento os indivíduos.

A ciência ou o conhecimento tornaram-se sinônimos, por consequência de nossa rejeição do “monstro ciência”, pois, para nós, não há outro conhecimento ou ciência além do prático, ou da ciência como o que ela é capaz de nos dar em vez de nos contar. E nesse sentido, ela não se distingue em nada do conhecimento, em várias escalas, encontrado na natureza desde os dispostos na morfologia ou estrutura de outros seres vivos até nas suas práticas bem-formadas. Vejamos, por exemplo, nessa ilustração de um sofisticado ninho:

Fig. 04 - Grey penduline tit (*remiz pendulinus*)



Fonte: Satoshi Kawasaki <<http://paleontology.sakura.ne.jp/>>

Existem tantos conhecimentos observáveis nessa ilustração, desde as práticas bem-formadas das células do pássaro que produziram sua morfologia complexa capaz de voar (da aerodinâmica a partir do peso e da estrutura oca dos ossos compatíveis com a estrutura das penas, e um bico especializado para abrir determinadas sementes ou transformar carboidratos em energia calórica...), até as práticas bem-formadas do seu ninho e o nicho que ele possui com determinadas plantas.

Todos os pássaros dessa espécie produzem esse tipo de ninho o que nos indica que tal conhecimento foi produzido numa escala superior das habilidades criativas do indivíduo, ainda que dependendo delas para se concretizar ou se executar, que poderiam ser ensinadas. Esse conhecimento, numa escala superior às habilidades racionais e imagética, de algum modo, continha um “saber” sobre as cobras e o perigo que elas representam para os ovos. Esse “saber” torna-se um mistério ou *just-so story* se concebermos os organismos e seus afazeres sem incluir a mente no processo como no darwinismo e no neodarwinismo.

A antropologia ecológica de Bateson e o neopragmatismo rortyano foram uma tentativa não-dualista de trazer de volta a mente nos processos biológicos evolutivos para falar

sobre os seres humanos e, numa via dupla, trazer os próprios cientistas e seus vocabulários para o mundo bio-sociocultural. Isto é, a mente e natureza numa unidade necessária.

Isso não implica em ignorarmos as diferenças entre as espécies sobre o modo que fazem conhecimento, nem a diferença entre as habilidades individuais e sistêmicas, adquirido ou estruturado. E, principalmente, no caso humano, não implica em ignorar o papel da linguagem na caracterização das ciências. E nem ignorar que muitos animais resolvem problemas produzindo novas ferramentas ou estratégias, mas a maioria já possui determinado conhecimento incorporado em seus corpos (como nos bicos) e nos seus afazeres (como a tal construção do tal ninho ilustrada), as ciências, por outro lado, é capaz de reproduzir, modelar sistemas de conhecimento sob o uso de regras práticas de consequências materiais. Mesmo essas regras ou conhecimento de fatos e objetos podem ser mapeados numa comunidade de conversação e regras práticas e informações ecológicas.

Nós seres humanos contamos com a linguagem capaz de convencionar regras práticas com consequências materiais e também capaz de abstrair estruturas de objetos ou de imaginações e aplicá-las em outros contextos de nosso interesse. De modo algum, com isso, queremos dizer que a teorização é trivial ou sem importância ou pura ideologia ou que não nos ajuda a caracterizar as ciências. Como dito, nós humanos, diferente de outros animais, que talvez usam sua capacidade de abstração ou imaginação apenas para brincadeiras, nós temos a linguagem para nosso uso, para produzir instrumentos. Porém, a teoria nada nos conta, apenas nos permite visualizar a possibilidade ou previsão de um determinado feito, fora da sua aplicação tais regras, teorias ou modelos, não tem nenhum significado. Nesse sentido, uma teoria pode piorar ou melhorar uma prática. Entender isso é aceitar que os cientistas e filósofos não devem ocupar o lugar que antes eram dos religiosos em nos contar verdades e nos dizer de onde viemos e para onde devemos ir.

Pensar o conhecimento a partir do dualismo cultura *versus* natureza, mente *versus* corpo ou mente *versus* ambiente (ou dissolver esses dualismos por redução de um ao outro), é maquiagem o que nós sempre fizemos para conhecer, isto é, mapear mensagens.

Nosso modelo teórico é uma tentativa contra o “processo colonizador” que a ciência produz em termos culturais em especial quando a ciência substituiu a Igreja no seu casamento com o Estado. Nesse sentido, bem argumenta Feyerabend: “Como a aceitação e a rejeição de

ideologias devem caber ao indivíduo, segue-se que a separação entre o Estado e a Igreja há de ser complementada por uma separação entre o Estado e a ciência” (1977, p 15).

Nosso modelo é uma tentativa de tornar a ciência democratizada para pessoas de todos os tipos que preferem suas ideologias preferidas usufruindo os benefícios materiais das ciências. E uma relutância contra aquilo que Paul Feyerabend bem caracterizou nas ciências, após uma profunda análise da história das ciências desde Galileu até a fabricação de princípios popperianos: como “a mais recente, mais agressiva e mais dogmática instituição religiosa” (1977, p. 15). E também uma defesa contra o “processo especista” que a ciência herdou do platonismo e do cristianismo que promoveram uma barreira epistemológica e moral entre humanos e outros animais.

POSFÁCIO À DEFESA DE TESE

Nessa versão, após a defesa, eu corrijo alguns erros gramaticais. Resolvi algumas lacunas e problemas de fios condutores entre um assunto e outro. Deletei algumas notas de rodapé como sugeri a banca, mas também adicionei outras. Também apaguei grande parte dos textos de Platão no primeiro capítulo como sugeri a banca. Mudei o título por sugestão da banca. Eu modifiquei todo o subcapítulo 2.4.3 – Função, identidade e mapas, em especial sobre a noção de função, pois estava confusa. Na cartografia do conhecimento, eu havia dado as concepções de Richard Rorty e de Gregory Bateson como duas opções possíveis para se compreender a cartografia, agora, eles estão somados para uma compreensão unificada. Troquei alguns textos de lugar, apaguei outros e adicionei outros como as questões acerca do professor Desidério Murcho e sobre a “teoria de passagem” de Davidson segundo Rorty. Também modifiquei as Considerações finais e adicionei a figura 04. Adicionei uma frase aqui e outra ali para melhor se compreender ou fundamentar uma determinada questão.

Eu gostaria de ter refeito o primeiro capítulo adicionando outros textos sobre a linguagem: desde a virada linguística até as noções de impregnação teórico da observação e também alguma coisa sobre a antropologia da linguagem. Infelizmente tive pouco menos de um ano para produzir essa tese, além de todas minhas limitações. Eu me esforcei para publicar essa tese nunca versão atualizada e revista, adicionando assuntos importantes que ficaram de fora, numa dissertação mais agradável e menos prolixa. Nos próximos trabalhos, vou me debruçar sobre o mito da Tábula Rasa, pois é um assunto que sempre ocorre quando falamos que nós somos o que o uso dos vocabulários faz de nós. E também voltarei ao tema da antropologia ecológica de modo mais profundo, mostrando como ela é mais útil para pensarmos a biologia em vez do neodarwinismo.

BIBLIOGRAFIA

- AHRENS, J. M. As pessoas já não acreditam nos fatos. [entrevista] Noam Chomsky. *EL PAÍS*. 12 março de 2018. Disponível em <www.brasil.elpais.com/brasil/2018/03/06/cultura/1520352987_936609.html>
- ATLAN, H. *Com razão ou sem ela: intercristica da ciência e do mito*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- BARNES & BLOOR. Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge. In: M. Hollis e S. Lukes (eds.) *Rationality and Relativism*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982.
- BARNES, T. Rorty, conversation and the power of maps. In: Wills, Jane ; Lake, Robert. *The power of pragmatism: Knowledge production and social inquiry*. Manchester: Manchester University Press. 2020, from <https://www.universitypressscholarship.com/view/10.7765/9781526134950/upso-9781526134943-chapter-005>.
- BATESON, G. *Mente e Natureza: A Unidade Necessária*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1986.
- _____. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo de índio da Nova Guiné*. 2ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- _____. *Steps to an Ecology of Mind*. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology. Northvale, London: Jason Aronson Inc., 1987
- BERGER, L; LUCKMANN, T. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERTALANFFY, Ludwig von. *Teoria dos Sistemas: fundamentos desenvolvimento e aplicação*. 7.ed. Petrópolis, Rj: Vozes, 2013.
- BLACKBURN, S. *Verdade: um guia para os perplexos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BLOOR, D. *Conhecimento e imaginário social*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- _____. Anti-Latour. *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 30, No. 1, pp. 81–112, 1999 Elsevier Science Ltd. All rights reserved Printed in Great Britain 039-3681/99 \$19.0010.00, 1999.
- BOAS, F. Antropologia In: STOCKING, George W. Jr., *Franz Boas: A formação da Antropologia Americana 1883 – 1911*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- BORGES, J. L.. *Jorge Luis Borges Collected fictions*. London: Penquin Press, 1999.
- _____. *Obras completas de Jorge Luis Borges, volume 2*. - São Paulo : Globo, 2000.
- BOURDIEU, P. *Sociologia. Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDON, R. [et al.]. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- BRADIE, M. and HARMS, W., "Evolutionary Epistemology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-evolutionary/>>.
- BUNGE, W. et al., *The Philosophy of Maps*. In: Discussion Paper No. 10 Dr. Jouhn D. Nystuen, editor. Department of Geography, University of Michiga, ed., 1966.

- BURKE, P. *Uma história social do conhecimento de Gutenberg a Diderot*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- CANHÃO, T. F. *A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização*. Lisboa: Universidade de Lisboa, Doutorado em História (história antiga). Vol. I e II, 2010.
- CARTWRIGHT, N. *How the laws of physics lie*. New York: Oxford University Press, 1983.
- CARRUTHERS, P. *The architecture of mind*. 1.ed. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- CASTRO, J. osué T.omasini. "Como eles poderão saber que você está dizendo a verdade?": Os antropólogos e a sua verdade. *CSONline. Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. Ano 2, Vol.3, Maio de 2008.
- CHISHOLM, R. M. *Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.
- CHRISTIANSEN, Morten H., CHATER, Nick. Language as shaped by the brain. *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES* (2008) 31, 489 –558 Printed in the United States of America doi:10.1017/S0140525X08004998, 2008.
- CHOMSKY, N. *Knowledge of Language, its nature, origin and use*. New York: Praeger, 1986.
- CICERO, A. A tuberculose do faraó. *Folha de São Paulo*, novembro de 2009. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1411200926.htm>>
- CP, Charles S. Peirce. Vide “PEIRCE, C.S.”.
- CRISÒSTOMO DE SOUZA, J. *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- CUSSON, M. Desvio. In: BOURDON, R. [et al.]. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- DAMÁSIO, A. O Erro de descartes: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: companhia das letras, 2004a.
- _____. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- DAWKINS, R. *The Selfish Gene. 30th anniversary edition*. New York: Oxford University Press Inc., 2006.
- DE WAAL, F. B. M. *Eu, Primata: Por que somos como somos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Primates and philosophers : how morality evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- DEBRUN, M. A Idéia de Auto-Organização. In: DEBRUN, Michel.; GONZALEZ, Maria. E. Q. ; PESSOA JR., Osvaldo. (Org.). *Auto-Organização: estudos interdisciplinares em filosofia, ciências naturais e humanas, e artes*. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 1996.
- deGRUYTER, Lisa. Church — What Is It Good For? *West Fork Unitarian Universalists Gathering north central West Virginia Uus*. 16 November 2014. Disponível em <<https://westforkuu.org/2014/11/03/sunday-16-november-2014-church-what-is-it-good-for/>> Acesso em 18 de dezembro de 2021.
- ECO, H. *Interpretação e superinterpretação*. 2a ed. São Paulo: São Paulo: Martins Fontes, 2 Martins Fontes, 2005.
- ELIAS, N. Sociologia do Conhecimento: novas perspectivas. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 3, p. 515-554, set./dez. 2008.
- ENGEL, P. A. Crença como uma Disposição para Agir: Variações acerca de um Tema Pragmatista. *Cognitio: Revista de Filosofia*. ISSN 2316-5278, [S.l.], v. 6, n. 2, p. 167-185,

- fev. 2013. ISSN 2316-5278. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/cogniti-ofilosofia/article/view/13603>>.
- FERRY, L. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.
- FEYERABEND, P. *A ciências em uma sociedade livre*, São Paulo, Editora Unesp, 2011.
- _____. *Adeus à razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- _____. *Matando o tempo: uma autobiografia*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- _____. *Ciência, um monstro: Lições trentinas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- _____. *Contra o método*. Rio de Janeiro: F. Alves ed, 1977.
- _____. *Contra o Método* (3 ed. do original). Tradução de Cezar Augusto Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- FLORENTINO NETO, A. Algumas questões sobre as interpretações ocidentais do pensamento oriental. In: LOPARIC, Zeljko (org.). *A Escola de Kyoto e o Perigo da Técnica*. São Paulo: DWW Editorial, 2009.
- _____. Notas de aula do tema filosofia oriental In: disciplina Monismo de Triplo Aspecto: temas da filosofia da mente e da filosofia oriental. *Programa de Pós Graduação em Filosofia UNESP*. Marília, 2017.
- FODOR, J. A., *The Modularity of Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1983.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau/PUC, 3.ed. 2002.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. 1.ed., 13.reimpr. - Rio de Janeiro:LTC, 2008
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 14. ed. - Penápolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001.
- GONZALEZ, M. E. Q.; HASELAGER, W. Raciocínio abduutivo, criatividade e auto-organização. *Cognitio*, São Paulo, nº 3, p. 22-31, 2002.
- GOULD, P. et al., *The Philosophy of Maps*. In: *Discussion Paper No. 10* Dr. Jouhn D. Nystuen, editor. Department of Geography, University of Michiga, ed., 1966.
- GOULD, S. J. . *A falsa medida do homem* ; [tradução Válier Lellis Siqueira ; revisão da tradução Luís Carlos Borges ; revisão técnica Carlos Camargo Alberts], — São Paulo : Martins FonLes, 1991. — (Coleção ciência aberta).
- _____. Sociobiology: the art of sotrytelling. *New Scientist*. 16:80 (1129), p 530-533, 1978.
- HAMBERMAS J. In: CRISÒSTOMO DE SOUZA, J. *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editota UNESP, 2005.
- HARLEY, J. B. Deconstructing the Map. *Cartographica*, v. 26, n. 2 (Spring 1989), 1-20.
- INGOLD, T. *Evolution and Social life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- _____. Por que quatro porquês? In: Vianna, Beto (Ed.) *Biologia da libertação: ciência, diversidade e responsabilidade*. Belo Horizonte: Mazza, 2008a. ps. 86-94
- _____. Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*. 154: 69-92, 2008. <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264355.003.0003> » <https://doi.org/10.5871/bacad/9780197264355.003.0003>
- JANTSCH, E. *The Self Organizing Universe: Scientific and Human Implications of the Emerging Paradigm of Evolution*. New York: Pergamon Press, 1980.
- KAHN, C. *Essays on Being*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

- KNORR-CETINA, K. *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*, Oxford, Pergamon Press, 1981.
- _____, "Scientific communities or transepistemic arenas of research? A critique of quasi-economic models of science", *Social Studies of Science*, Vol. 12 (1), 1982.
- KOYRÉ, A. *Estudos de história do pensamento científico*. – 3. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2011.
- KROEBER, A. L. *A natureza da cultura*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- LATOURET, B. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- _____. Bloor and Beyond: a Reply to David Bloor's Anti-Latour. application/pdf icon 1998 *Studies in History and Philosophy of Science*, Vol. 30, nº1, pp.113-129 March issue. Disponível em < <http://www.bruno-latour.fr/node/374>>.
- _____. Ramsés II est-il mort de tuberculose?. *La Recherche*, 307:35-36, 1998a. (tradução para o português disponível no site [bruno-latour.fr](http://www.bruno-latour.fr)).
- LAUDAN, L. *O progresso e seus problemas. Rumo a uma teoria do crescimento científico*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- LEWONTIN, R. *Biology as ideology: The doctrine of DNA*. Ontario: House of Anansi, 1991.
- _____. Billions and Billions of Demons. Reviewed: The Demon-Haunted World: Science as a Candle in the Dark by Carl Sagan. *The New York Review*. January 9, 1997. Disponível em: <<https://www.nybooks.com/articles/1997/01/09/billions-and-billions-of-demons/>>
- LIMA, T. S. O dois e o seu múltiplo: reflexão sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, pág. 21-47, outubro de 1996
- LOPES, R. P. N. Introdução. In: PLATÃO. *Timeu - Crítias. Tradução do grego, introdução e notas por Rodolfo Lopes*. Coleção Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e humanísticos, 2011.
- _____. O Timeu de Platão: mito e texto. Estudo teórico sobre o papel do mito-narrativa fundacional e tradução anotada do texto. Dissertação de Mestrado em Cultura Clássica, na especialidade de Cultura Clássica. Coimbra: *Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra*, 2009. Disponível em < https://eg.uc.pt/bitstream/10316/13394/1/o_timeu_de_platao_mito_e_texto.pdf>
- LUIS ZENI, E. Conhecimento e linguagem: um estudo do teeteto de platão. Dissertação (mestrado) - *Universidade Federal de Santa Maria*, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2012.
- LYOTARD, J. *A condição pós-moderna*. 12a ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- MARQUES, F. Sem eles não há avanço: Experiências com animais seguem imprescindíveis, ao contrário do que dizem ativistas. *Revista Fapesp*. Edição 144, Fevereiro 2008. Disponível em <<https://revistapesquisa.fapesp.br/sem-eles-nao-ha-avanco/>> Acesso em 13 de março de 2021.
- MARTINS, L. A. P. Materials for the study of variation de William Bateson: um ataque ao Darwinismo? Pp. 259-282, In: MARTINS, Lilian A.-C. P; REGNER, Anna Carolina K. P. & LORENZANO, Pablo. (eds.). *Ciências da Vida: Estudos históricos e filosóficos*. Campinas: AFHIC, 2006.
- _____. *William Bateson: da evolução à genética*. Episteme. Filosofia e história da ciência em Revista. (n.8) 67-88, 1999.
- MAYR, E. *Biologia, Ciência única: reflexão sobre a autonomia de uma disciplina científica*. São Paulo: Companhia das letras, 2005 (versão Kindle).

- MERCIER, H., SPERBER, D. *The enigma of reason*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.
- MIG-PLUS. Informe comercial especial suinocultura. Rio Grande do Sul: *Mig-plus*, 2007, p.7.
- MONMONIER, M. *How to lie with maps*. Chicago: University Of Chicago Press, 1991.
- MONTERO, P. A teoria do simbólico de Durkheim e Lévi-Strauss: desdobramentos contemporâneos no estudo das religiões. *Novos estud.* - CEBRAP, São Paulo , n. 98, p. 125-142, Mar. 2014.
- MORIN, E. *O método 3. Conhecimento do conhecimento*. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2008.
- MORRIS, B. *Anthropology and the Human Subject*. Victoria: Trafford Publishing, 2014.
- MURCHO, D. *Pensar outra vez: filosofia, valor e verdade*. Lisboa: Quase Edições, 2006.
- NISBETT, R. E. *The Geography of Thought How Asians and Westerners Think Differently and Why*. New York, NY: Oxford University Press, 2003.
- NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.
- _____. *Anarquia Estado e Utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1991.
- _____. *The Nature of Rationality*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- _____. *Invariances: the structure of the objective world*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.
- _____. Uma anarquia harvardiana. In: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia americana. Conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.
- _____. Why do intellectuals oppose capitalism? Acesso em janeiro de 2021, Disponível em <<https://philpapers.org/rec/NOZWDI>>.
- NUNES, B. In: PLATÃO. *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes Coordenação Benedito Nunes 3ª Ed. Revisada. Belém- Pará: UFPA. 2001.
- O'HEAR, A. (org.); *Karl Popper; filosofia e problemas*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. C. Hartshorne e P. Weiss (Eds.) v.1-6 e A. W. Burks (Ed.) v. 7-8. Cambridge: Massachusetts, Harvard University Press. (referido como CP seguido do número do volume e número do parágrafo.)
- PEPPERBERG, Irene M. *Alex & me: "how a scientist and a parrot discovered a hidden world of animal intelligence - and formed a deep bond in the process*. Collins: HarperCollins Publishers. 2008
- PINKER, S. *Tabula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: companhia das letras, 2004. versão Kindle
- _____. *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*. New York: Penguin, 2018
- PLATÃO. *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes Coordenação Benedito Nunes. Vol. iX. Coleção Amazônica. Belém - Pará: UFPA. 1973.
- _____. *A República*. 2 Volumes. Tradução de J. Guinsburg. Introdução e notas de Robert Baccou. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- _____. *Diálogos: Teeteto - Crátilo*. Tradução direta do grego Carlos Alberto Nunes Coordenação Benedito Nunes 3ª Ed. Revisada. Belém- Pará: UFPA, 2001.
- _____. *Timeu - Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas por Rodolfo Lopes. Coleção Autores Gregos e Latinos. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e humanísticos, 2011.

- POLLAN, M. *O dilema do onívoro: uma história natural de quatro refeições*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2007.
- POSNER, R. IN: SINGER, Peter. POSNER, Richard A. *Animal Rights: debate between Peter Singer & Richard Posner*. 2001. Disponível em <<http://www.utilitarian.net/singer/interviews-debates/200106--.htm>> Acesso em 05 nov. 2015.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- RAMBERG, B. e DIELEMAN, S., "Richard Rorty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/rorty/>>.
- RAND, Ayn. *A virtude do egoísmo*. Porto Alegre: Ed. Ortiz/IEE, 1991
- _____. *The letters of Ayn Rand*. New York: Penguin, 1997 (não paginado).
- REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: Encarando os desafios dos direitos animais*. Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.
- RORTY, R. *Ensaaios sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Pieaget, 1991.
- _____. *The linguistic turn: essays in philosophical method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- _____. A Pragmatist View of Rationality and Cultural Difference. *Philosophy East and West*, Vol. 42, No. 4, Mt. Abu Regional East-West Philosophers' Conference, "Culture and Rationality", Oct., 1992a, pp. 581-596
- _____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença, 1994.
- _____. *A filosofia e o espelho da Natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- _____. Relativismo: Encontrar e Fabricar. In: CICERO, Antonio e SALOMÃO, Waly. *Banco nacional de ideias: o relativismo enquanto visão do mundo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994c.
- _____. "Against Unity." *The Wilson Quarterly* (1976-), vol. 22, no. 1, [Wilson Quarterly, Woodrow Wilson International Center for Scholars], 1998, pp. 28–38, <http://www.jstor.org/stable/40260489>.
- _____. *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin, 1999.
- _____. *Verdade e Progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005.
- _____. In: CRISÓSTOMO DE SOUZA, J. *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: Editora UNESP, 2005a.
- _____. A trajetória de um pragmatista. In: ECO, H. *Interpretação e superinterpretação*. 2a ed. São Paulo: São Paulo: Martins Fontes, 2 Martins Fontes, 2005b.
- _____. Envidia de la filosofía In: Rorty, R., Pinker, S. *Sobre la naturaleza humana - biología y filosofía*. *Claves de razón práctica*, ISSN 1130-3689, No 167, 2006, págs. 58-69. Disponível em <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2138952>>
- _____. In: ENGEL, Pascal; RORTY, Richard. *Para que serve a verdade?*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- _____. Phony Science Wars. The social construction of whats?. *The Atlantic*. Novembro, 1999a. Acesso em 17 de maior de 2021. Disponível em <www.theatlantic.com/magazine/archive/1999/11/phony-science-war/377882>
- ROSSI, P. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Bauru: Edusc, 2001.
- RYLE, G. *The Concept of Mind: 60th Anniversary Edition*. Loundon: Routledge, 2009.
- SAHLINS, M. D. *Cultura e Razão prática*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003

- SANTELLI, M., “Redescribing Final Vocabularies”, *European Journal of Pragmatism and American Philosophy [Online]*, XII-1 | 2020, Online since 16 June 2020, connection on 28 November 2021. URL: <http://journals.openedition.org/ejppap/1887>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ejppap.1887>, 2020.
- SANTOS, B. d. S.; MENESES, M. P. (org). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almeida, 2009.
- SEIFE, C. *Os números (não) mentem: como a matemática pode ser usada para enganar você*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012..
- SINGER, P. *Practical ethics*. 3rd ed. New York: Cambridge University Press, 2011.
- _____. *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton: Princeton University Press, 2011a.
- SMITH, A.. *A riqueza das nações*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- _____. *Teoria dos sentimentos morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SOARES, Alisson Magalhães. *Sociologia e Sociobiologia: autonomia vs. (sócio)biologização da sociologia*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia e Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- SOL, A. S.. *Influências no esforço de vendas: um estudo no mercado de impressoras de grandes formatos*. – Belo Horizonte, Dissertação (mestrado) - *Universidade FUMEC. Faculdade de Ciências Empresariais*. 2012.
- SOROKIN, P.. *Contemporary sociological theories*. Harper’s social science series. New York, EUA: Harper y Brothers, 1928.
- SPRINGER DE FREIRAS, R.. *Sociologia do conhecimento, pragmatismo e pensamento evolutivo*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- SUCIU, G. R. The map is not the territory. The cartographers, the humans’ territories, and the dragons territories. *Humanising, Language, Teaching*. Pilgrins. April 2018 – years 20; Issue 2. INSS 1755-9715.
- TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as ideias que moldaram nossa visão de mundo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- VAN FRAASSEN, B. C. *The scientific image*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- VISVANATHAN, S. Encontros Culturais e o Oriente In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (org). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almeida, 2009.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- _____. *Antropologia renovada*. Revista Cult, São Paulo, ano 13, n. 153, dez., 2010 (não paginado).
- _____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113- 148, Apr. 2002a.
- WHITEHEAD, A. N., *Process and reality*. New York: The Free Press, 1978.
- WIENER, N. *Cibernética e sociedade. O uso humano de seres humanos*. 2ªed. São Paulo: Editora Cultrix, 1965.
- WITTGENSTEIN, L. (1965). I: A lecture on ethics. *Philosophical Review* 74 (1):3-12.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.
- _____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Wood, D. *Rethinking The Power of Maps*. New York: The Guilford Press, 2010.
- Zuben, A. M. V. Da impossibilidade à transcendentalidade da ética: Uma abordagem a partir das relações entre o tractatus logico-philosophicus e a conferência sobre ética de

Ludwig Wittgenstein. Dissertação (mestrado) - *Pontifícia Universidade Católica do Paraná*, Curitiba, 2009.