



PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO & SEMIÓTICA

No rastro das presenças imaginárias

PUC-SP

Eduardo Fernandes ARAÚJO

No rastro das presenças imaginárias

Doutorado em Comunicação & Semiótica

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação e Semiótica, sob orientação da Profa. Dra. **Lucrecia D'Alessio Ferrara**

São Paulo

2016

Banca Examinadora

*Dedico esta tese a todas e todos que desejam aprender
e entender o que for, ainda que diante das incertezas
e, quiçá, precisamente por entre e para além delas*

Este doutorado foi realizado com auxílio da
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado
de São Paulo – FAPESP, pela concessão da
bolsa integral, processo número **12/22023-0**

Agradecimentos

À minha família, pelo apoio e estímulo sempre presentes, apesar das distâncias físicas entre Recife e São Paulo;

À Lucrécia D'Alessio Ferrara, amiga, orientadora e inspiração de longas datas, por acreditar em mim e nos delírios epistemológicos dessa aventura oblíqua do pensamento, pelo carinho e atenção sempre tão cuidadosos com cada detalhe desta tese;

À FUNDASP, pelo desconto recebido nas mensalidades enquanto bolsista FAPESP;

À Rejane Moraes Rêgo e a Marcos Almeida Batista, por me ajudarem a pagar as mensalidades da PUC-SP durante a espera desesperada por uma bolsa de doutorado;

À Elizete da Silva Coelho, pelo cuidado e paciência em intermediar todas as solicitações protocolares e documentações oficiais de minha licença para doutoramento perante o Instituto Federal de Pernambuco, e pela afetuosidade incondicional em tudo;

À Cida Bueno, secretária do COS, pelo acolhimento carinhoso e torcida silenciosa;

À Julia Lucia Albano, pelo humor inteligente, e amizade sincera e atuante. Uma figura única e fantástica, sempre preocupada com minhas ausências imersivas pelo doutorado;

A Otávio Filho, por sua irreverente baianidade pernambugótica ou humorável pernambucanidade baiúnica que me inspira a pensar a vida sempre ao avesso dos óbvios;

À Lucia Máximo, pelo coração acolhedor e pelos almoços e jantares gloriosos com que sempre me recebeu em sua casa, e pela revisão gramatical estilística tão minuciosa e rápida da tese, sobre a qual fui noticiado que a leitura deixou no final uma forte impressão de ter acabado de ler mais um romance do Guimarães Rosa. Fiquei nas nuvens, Lucia!

Aos amigos do grupo de pesquisa ESPACC, pelo ambiente de gaia ciência e pelos diálogos sempre controversos e provocadores que me ajudaram a construir a autoconfiança da argumentação duplovinculante e a paciência da escuta deuteroprendente;

Aos professores do COS, pelo incentivo e pela partilha de tantos saberes;

Aos amigos docentes e discentes do Curso de Design Gráfico do IFPE, pela torcida;

Aos examinadores das bancas de qualificação e de defesa, Norval Baitello Junior, Lucia Santaella, Ivo Assad Ibri, Jairo Ferreira, Luís Mauro Sá Martino, Christine Greiner e Regiane Nakagawa, pelas apreciações e interlocuções passadas, presentes e futuras;

A todas as amigas e amigos que a vida vem me presenteando pelo caminho, pelo amor e pela paciência com que suportam minhas chatices, introspecções e insolências.

Autorizo, para fins científicos e acadêmicos exclusivamente, a reprodução desta tese por processo fotocopiável, eletrônico ou outro, desde que citada a devida fonte.

Resumo

Esta tese parte de inquietações acerca dos modos de conhecimentos oriundos dos processos comunicacionais mediativos e interativos, bem como da configuração visual de seres imaginários: exemplo disso é a deformação da bruxaria em feitiçaria pelos discursos pejorativos dos inquisidores cristãos, e as variações de significação que a palavra “sabá” assume em seu percurso etimológico. Durante a pesquisa, observamos que seres imaginários se caracterizam como ambivalência comunicativa ou duplo vínculo interpretativo, ensejando saltos transcontextuais rumo a inferências abduativas, ou seja, ao nascimento de novas ideias. Contudo, a vigente epistemologia instrumental da comunicação, de caráter predominantemente dedutivista e transmissivo, não nos dá condições de abordar tais ambivalências sem o risco de amputá-las; daí porque buscamos outra experimentação epistemológica, que chamamos de oblíqua. O problema central é compreender como se constitui o olhar oblíquo da epistemologia da comunicação, a partir da articulação entre conceitos e ideias, e da ressonância entre ideias e rastros. Nossas hipóteses sugerem: o imaginário opera como propagação de conceitos e provocação de ideias; ideias e conceitos cooperam entre si na continuidade de suas configurações semióticas e efetivação de imaginários; a epistemologia oblíqua se constitui como rastreamento sincrodiacrônico, a fim de ensinar acontecimentos entre sistemas de ideias e conceitos. Nosso objeto epistemológico são os fluxos de ressonância presentes nas ambivalências, e daí recortamos o objeto empírico: como as mídias mostram os monstros em variações sincrodiacrônicas (corpus de análise: ciborgues, alienígenas, bruxas, vampiros, lobisomens, fengchuis e dragões). O objetivo geral é contribuir com outra epistemologia ao campo científico da comunicação e à definição de seu objeto científico, assumindo como objetivos específicos: examinar a dinâmica conceito-rastro-ideia e a proposta de uma epistemologia oblíqua; detectar vínculos de significação ainda latentes nas ambivalências; inferir consequências políticas das ressonâncias sincrodiacrônicas. A fundamentação teórica se baseia no dialogismo entre os conceitos de abdução e sinequismo, de Charles Sanders Peirce, e de duplo vínculo e deuteroaprendizagem, de Gregory Bateson. A estratégia metodológica pauta-se na arqueologia semiótica do rastreamento, com vistas a reconstituir os potenciais vínculos significantes entre ambivalências. Tal experimento se insere nos debates sobre epistemologia da comunicação e novas comunicologias, e oferece em contribuição uma proposta epistemológica como disposição outra para sabermos cruzar territórios discursivos como se fôssemos drones em redemoinhos, considerando distintos fenômenos em suas controvérsias, e testemunhando aqueles momentos em que heterogeneamente inventamos e descartamos invenções; sabermos, enfim, entremear-nos em discursos já instituídos pela viabilização de novas constituições do entendimento.

Termos: abdução, sinequismo, duplo vínculo, deuteroaprendizagem, ambivalência, epistemologia

Abstract

This thesis comes from inquietudes concerning the ways of building knowledge through communicative processes either mediative or interactive, as well as the imaginary beings' visual configuration. An example is the deformation of witchcraft into sorcery by the Christian inquisitors' speeches, and the meaning variations the word "Sabbath" assumes in its etymological biography. During the research, we have observed that imaginary beings come up as communicative ambivalences or double binds that give rise transcontextual leaps towards abductive inferences, the birth of novel ideas. However, the instrumental epistemology of today's communicologies, predominantly deductivist and transmissive, does not allow us approaching such ambivalences without the risk of amputating them. That is why we have sought another epistemological experimentation, which we call oblique. The core problem is to understand how the oblique sight of communication epistemology gets constituted since the articulation of concepts and ideas, and the resonance between ideas and traces. Our hypotheses suggest: the imaginary operates as a propagation of concepts and a provocation of ideas; ideas and concepts cooperate for the continuity of their semiotic configurations and the making of imaginaries; the oblique epistemology gets constituted since synchronodiachronic tracking to give rise events among ideas and concepts. Our epistemological object is the flows of resonance present in ambivalences. We pick up as empirical object: how the media show the monsters in their synchronodiachronic variations (corpus: cyborgs, aliens, witches, vampires, werewolves, dragons and feng-shuis). The overall objective is to contribute to another epistemology to the scientific field of communication and the definition of its scientific object, assuming as specific targets: to examine the dynamic concept-trace-idea and the proposal of an oblique epistemology; to detect underlying meaning bonds in ambivalences; to infer political consequences of synchronodiachronic resonances. The theoretical foundation comes from the dialogism between the notions of abduction and synechism, by Charles Peirce, and double bind and deuterolearning, by Gregory Bateson. Our methodological strategy follows the semiotic archeology of tracking to reconstruct the potential bonds of meaning among ambivalences. This experiment takes part in the discussions on communication epistemology and new communicologies. It also offers in contribution an epistemological proposal as renewal disposition to know cross discursive territories as if we were drones in swirls, by considering different phenomena in their controversies and witnessing those heterogeneous moments in which we invent and discard inventions. Eventually, knowing how to interweave us in speeches already constituted by the feasibility of new constitutions of understanding.

Keywords: abduction, synechism, double bind, deuterolearning, ambivalence, epistemology

L'amour, lui aussi, comme le miroir et comme la mort,
O amor, ele também, como o espelho e como a morte,

apaise l'utopie de votre corps, il la fait taire, il la calme,
aquieta a utopia de vosso corpo, ele a faz calar, ele a acalma,

il l'enferme comme dans une boîte, il la clôt et il la scelle.
ele a embala como numa caixa, ele a fecha e ele a sela.

C'est pourquoi il est si proche parent
Eis porque ele é tão próximo parente

de l'illusion du miroir et de la menace de la mort;
da ilusão do espelho e da ameaça da morte;

et si malgré ces deux figures périlleuses qui l'entourent,
e se malgrado essas duas figuras perigosas que o rodeiam,

on aime tant faire l'amour, c'est parce que
nós amamos tanto fazer amor, é porque

dans l'amour le corps est *ici*.
no amor o corpo está aqui.

No rastro das presenças imaginárias

Sumário

Introdução	12
Capítulo 1 Peirce e Bateson	22
I. <i>Conceito</i>	25
II. <i>Rastro</i>	29
III. <i>Ideia</i>	42
IV. <i>Para além de dedutivismos e indutivismos</i>	50
Capítulo 2 Imaginação e duplo vínculo	53
I. <i>Conceito-rastro-ideia</i>	53
II. <i>Rastro-ideia-conceito</i>	70
III. <i>Ideia-rastro-ideia...</i>	89
Capítulo 3 Deuteroaprendizagem e epistemologia	101
I. <i>As tratativas dos raciocínios</i>	102
II. <i>Do sinequismo à deuteroaprendizagem</i>	105
III. <i>Relateza em aoristo</i>	113
Considerações finais <i>Por uma há-comunicandibilidades outra</i>	124
Documentação consultada	133
Anexo 1: Citações de Gregory Bateson	141
Anexo 2: Painéis mnemônicos	167

No rastro das presenças imaginárias

Introdução

Esta tese é uma aventura do pensamento investido na compreensão dos devires e derivas do comunicar entre mediações e interações, ao percorrer as dinâmicas de duplo vínculo da deuteroprendizagem, rica em potencial de produção original, e por vezes insuspeita, de conhecimento. Esse comunicar pode se apresentar em sua forma de gerúndio, o comunicando, talvez mais adequado no plural, os há-comunicandos entre mediações e interações. A experiência cognitiva aqui chamada de oblíqua se insere no quadro dos debates sobre epistemologia da comunicação e nova comunicologia, e oferece em contribuição uma proposta epistemológica como saciperereza cigana dos espectros rampantes.

As primeiras inquietações que nos trouxeram a este texto derradeiro surgiram entre 2006 e 2010, durante as orientações de pesquisa de meus alunos de iniciação científica, vinculados, tanto eles quanto eu, ao Curso Superior de Design Gráfico, do Instituto Federal de Pernambuco. Nesse período, investigávamos temas como metodologia projetual, tipografia e *design* de informação, identidade do *design* brasileiro e seus modos de formação, até amadurecermos para questionamentos acerca dos processos de produção de ideias. Esse novo tema – produção de ideias – passou a ser a base para o anteprojeto de doutoramento, elaborado entre 2011 e 2012, quando enfim dei início à pesquisa na Pós-graduação em Comunicação e Semiótica, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Durante a orientação dos derradeiros três alunos de iniciação científica, Renata Petty, Manuela Spósito e Diego Pires, antes de embarcar no doutorado, todas as investigações acabaram por convergir no estudo de seres fantásticos do imaginário. Estávamos intrigados com os processos criativos de ideação e desenho desses seres imaginários: eram três pesquisas, uma versava sobre representações do bestiário na pintura, a outra sobre os vampiros no cinema, e a terceira acerca da licantropia na literatura. Daí surgiu a vontade de pesquisar mais a fundo os processos de produção de ideias que resultavam em tomadas de decisão quanto à configuração visual das personagens fantásticas.

Uma primeira proposta de tese foi elaborada, mas ainda bastante vinculada às teorias do imaginário na antropologia. Contudo, nosso foco era para ser comunicológico e não antropológico, o que quer dizer que não queríamos perguntar “o que é o homem e o que podemos esperar dele”, mas antes e principalmente “como se medeiam e interagem os homens e que modos de conhecimento surgem entre suas mediações e interações”. Logo, embora as teorias antropológicas do imaginário sejam riquíssimas em intuições e reflexões, não nos interessa investigar e debater a imaginação e o imaginário a partir delas: o que significa que esta tese não é o caso de tratar especificamente de nenhuma teoria antropológica (nem sociológica, nem histórica, nem psicanalítica, etc.) do imaginário propriamente dito ou assim explicitamente nomeada, ainda que possa, aqui ou ali, recorrer a elas como comparação para um debate de cunho mais epistemológico, quando e se for o caso.

A elaboração inicial do problema de tese partiu do pressuposto que os seres imaginários eram “portais de transcendência hipnotepática da existência humana”, e o recorte empírico se limitava a representações imagéticas de algumas dessas personagens. Assim, pelo menos, tem sido a acentuação unilateral dada às redundantes representações de muitos seres imaginários em nosso tempo, como estereótipos imantados de identificação coletiva salvadora, por grande parte dos meios de comunicação, tanto os de “massa” quanto os “digitais”. Entretanto, a arqueologia semiótica que buscou rastrear as variantes dos modos de representação de algumas personagens esbarrou – devido à minha ingenuidade pré-doutoral – numa pedra bem pesada no meio do caminho: a lógica da identidade ou da garantia das identificações em curso, que nos aponta um hábito de conservação automatizante muito forte, a outra face de signos espetaculosos que andam sendo midiaticizados e vendidos como “inspiração existencial transcendente”.

Pois bem, esbarramos e tropeçamos na surpreendente (para mim) *ambivalência comunicativa*: seres imaginários que valem ao mesmo tempo como convite transcendente e pertencimento imanente. Será forçoso então um gesto extemporâneo, para conseguir alguma possibilidade de sucesso na perseguição destes rastros, esse contínuo de variantes, ou rede de vestígios assimétrica e infinitesimalmente amontoados, em geral despercebidos ou mesmo, propositalmente, dejetados “para debaixo do tapete”; todavia, atentando agora mais às questões de interesse, que envolvem as decisões sobre as questões de fato, do que apenas às questões de fato em si.

Interessa à epistemologia vigente da comunicologia instrumental muito mais a classificação e manutenção daquelas identidades computáveis e controláveis – como que para patrulhamento probabilístico das “tendências de audiência” – do que a análise estética e o questionamento político das entranhas das mesmas. Essa epistemologia em vigor, sacerdotisa dos hábitos de transmissão e controle identitário, dirige suas questões de interesse a um produtivismo acadêmico que ressalte apenas pesquisas lucrativas na exploração coletiva das afetividades.

Uma epistemologia que, na esteira da herança aristotélica, vê o dado empírico como *evidência*, como algo que se (im)põe sobre nossos sentidos e intelecto, e privilegia a “exclusão de um terceiro” que, se fosse devidamente considerado e integrado, faria ruir por terra o dueto da identificação e da não-contradição. Por fim, é uma epistemologia que se anuncia autossuficiente e exclusiva, jogando na própria cabeça confetes de ser “o único caminho”, e, exatamente por isso, não concedendo a mais ninguém além dos de seu clube o direito de experimentar quaisquer outras epistemologias que bem entender.

Diante da ambivalência comunicativa dos seres imaginários, a solução daquela epistemologia instrumental é amputar ou podar de pronto qualquer assimetria que revele incerteza ou indecidibilidade. Interessa a essa epistemologia da comunicação comandar os sonhos e os desejos dos outros, inclusive hábitos de comoção e postura, emitindo mensagens que mascarem aquela ambivalência e visem convencer dedutivamente os receptores a reincidentes comportamentos simétricos, a fim de manter tais audiências, ou públicos-alvo, sempre dóceis e obedientes ao capitalismo das almas e dos corpos. Legitimar a ambivalência comunicativa seria admitir ou permitir uma brecha de oportunidade para que todos se deem conta das veladas canalhices em andamento. Enfim, uma tal epistemologia não pode mais nos ajudar. Navegar e mergulhar e voar por epistemologias outras é preciso, se queremos compreender a indecidibilidade das ambivalências comunicativas.

No escopo desse exercício de tese, chamaremos, provisoriamente, aquela primeira epistemologia, ainda em pleno funcionamento, de *epistemologia instrumental*. Já o caminho alternativo que adotaremos como experimento político de epistemologia fica aqui, por enquanto, denominado de *epistemologia oblíqua*. Pois bem, à epistemologia instrumental tem sido proveitoso tratar os dados extraídos por levantamento empírico como *prova* ou *evidência*, portanto, mais fim em si que meio; ao passo que, à epistemologia oblíqua, interessa lidar com o dado empírico como *rastro* ou *variante*, destarte, mais meio em si que fim. Em outras palavras, a disposição empírica de partida da epistemologia instrumental é a de *pôr-o-mundo-em-fixo*, já a da epistemologia oblíqua seria a de *aderir-ao-mundo-em-fluxo*.

Diferentemente das velhas ciências humanas e sociais – que vêm exercendo e às vezes autocriticando sua produção de conhecimento há ao menos uns 400 anos, e que assistiram e até contribuíram para a consagração do pensamento instrumental a partir da segunda metade do século XIX, uns 150 anos atrás –, a chamada ciência da comunicação, ou simplesmente comunicologia, é uma irmãzinha mais jovem, e suas certidões de nascimento “oficiais” documentam seu “surgimento” no mundo do conhecimento científico a partir do início do século XX, antes da Primeira Guerra Mundial. A comunicologia, inaugurada já nos circuitos acadêmicos do modernismo da ordem e do progresso, continua sendo oficialmente reconhecida, um século depois, como um penduricalho transmissivo das “ciências sociais aplicadas”. Essa comunicologia tem sido uma das herdeiras mais rentáveis da regulação social, e cujas teorias sobre o “ato ou processo da comunicação” permanecem tributárias de alusões tecnicistas, que foram legadas pela cosmovisão linear e simetrizante do pensamento instrumental.

Assim, portanto, evoluiu o problema de pesquisa que aqui perseguimos: começou no âmbito apenas da ideia de seres imaginários e dos vieses habituais de sua configuração visual, para eventualmente transbordar numa fase outra de maior complexidade, perguntando também pelos modos e tipos de conhecimentos oriundos dos há-comunicandos em contínuos tensionamentos mediativos e interativos. Tal conhecimento, que surge desses tensionamentos, se constitui como *captura*, ou seja, como (sistema ou rede de) *conceitos*, do indo-europeu *kon-kap*, ou *prender/manter junto*. *Kap* é o gesto de puxar a rede de pescar: conceituar é o gesto do pescador que lança e arrasta a rede, para depois selecionar os peixes que subiram a pique. Doravante, a pesquisa se viu frente a três noções-chave para abordar nosso objeto: *ideia*, *rastro* e *conceito (conhecimento)*. A epistemologia da comunicação com a qual queremos contribuir tem chances de vir à tona com êxito, a partir da problematização que dinamiza *conceito*, *rastro* e *ideia*. É essa articulação, tão logo posta em gerúndio, que enseja as

obliquidades: desde um primeiro ciclo *conceito-rastro-ideia*, quando partimos do já constituído rumo ao ainda não constituído, o segundo ciclo *rastro-ideia-conceito*, para enfim alcançar a abertura do processo sistêmico, o terceiro ciclo *ideia-rastro-ideia-rastro-ideia...* o que põe em contínuo devir até mesmo a criação de conceitos e a construção de conhecimentos.

Os detalhes de toda essa aventura do pensamento até então, bem como as versões de maturação e melhoramento do projeto de doutorado, podem ser lidos no memorial da banca de qualificação (cartão de memória anexo), ocorrida em meados de 2014, e cuja arguição e aprovação configuraram um novo patamar para a pesquisa. Da banca, participaram os queridos mestres Lucrecia D'Alessio Ferrara, orientadora, Norval Baitello Junior e Lucia Santaella.

Dos encaminhamentos pós-qualificação em relação à parcial da tese apresentada, ficaram decididos alguns pontos a considerar no desenvolvimento da investigação: 1) incluir abordagem à nova comunicologia e alguns recentes debates epistemológicos em andamento; 2) focar na leitura atenta do dialogismo entre Peirce e Bateson, minorando a profusão de autores secundários (pecando por excesso); 3) esquecer o antagonismo com o positivismo; 4) não incorrer em afirmações frágeis e flutuantes; 5) evitar o alto grau de abstração do texto, caótico e cheio de enigmas; 6) buscar uma saída do labirinto, e reorganizar o corpus de análise a partir da categoria dos monstros; 7) destacar o apelo midiático ao imaginário monstruoso (produto de *design*: como as mídias mostram os monstros?); 8) definir epistemologia oblíqua no final, mesmo provisoriamente, como estratégia para futuras pesquisas; 9) escrever didaticamente a tese tendo em mente meus alunos e colegas da área do *design* como principais interlocutores. Com esse “novo arranjo que vincula”, outro ciclo de lapidações foi levado adiante, até ser possível assentar a versão definitiva da pesquisa:

Pergunta: Como se constitui o olhar oblíquo da epistemologia da comunicação desde a dinâmica entre conceito, rastro e ideia?

Hipóteses: 1) o imaginário opera como propagação de conceitos e provocação de ideias; 2) ideias e conceitos cooperam entre si na continuidade de suas configurações semióticas e efetivação de imaginários; 3) a epistemologia oblíqua se constitui como rastreamento sincrodiacrônico, a fim de ensejar acontecimentos entre sistemas de ideias e conceitos.

Objeto epistemológico: Os fluxos de articulação entre conceitos e ideias, e de ressonância entre ideias e rastros, presentes nas ambivalências comunicativas.

Objeto empírico: Monstros como ambivalências comunicativas (duplo vínculo) em suas variações sincrodiacrônicas. Corpus de análise: ciborgues, alienígenas, bruxas, vampiros, lobisomens, fengchuis e dragões.

Objetivo geral: Compreender a contribuição da epistemologia oblíqua para o campo científico da comunicação e para a definição de seu objeto científico.

Objetivos específicos: 1) examinar a dinâmica *conceito-rastro-ideia* e a proposta de uma *epistemologia oblíqua*; 2) detectar possíveis vínculos de significação ainda latentes nas *ambivalências comunicativas*; 3) inferir algumas consequências políticas das *ressonâncias sincrodiacrônicas*.

Fundamentação teórica: dialogismo entre Charles Peirce (*abdução* e *sinequismo*) e Gregory Bateson (*duplo vínculo* e *deuteroaprendizagem*).

Estratégia metodológica: 1) coleta de dados empíricos; 2) definição de abordagem metodológica para o objeto epistemológico; 3) arqueologia semiótica dos seres imaginários do corpus; 4) análise sincrodiacrônica dos processos de significação entre suas configurações semióticas; 5) detecção dos potenciais vínculos significantes entre as ambivalências comunicativas; 6) considerações sobre as vantagens de uma epistemologia oblíqua dos há-comunicandos entre mediações e interações.

Agora seria o momento apropriado para inscrever uma autorreflexão existencial profunda, meditação ao modo de uma recalibragem: Meu deus, que enrascada foi essa em que eu fui me meter? Como é que eu vou dar conta disso tudo numa tese enxuta e didática? “Um ovo que para em pé sozinho”! Lá estava eu, plácido e ensimesmado, como um *hobbit* do condado, deitado na relva e fumando cachimbo no bosque dos protegidos desassossegos de luxo sobre o “*looking*” das personagens fantásticas e, de súbito, me sobreveio um alvoroço bélico-acadêmico, no qual me vi inescapavelmente arrastado: a alteridade me chacoalhou para dentro de altos debates cognitivos e estéticos e políticos e filosóficos, no terremoto de explosões e rupturas entre antigas e novas comunicologias, nos embates e disparos trocados acerca das fronteiras entre o “humano” e o seu “duplo” e os seus “de-tudo-outros”, os exércitos das lógicas da identidade contra os exércitos das analógicas da diferença, tulhas e tulhas de imagem, imaginar, imaginação, imaginário, imageria, imagística, imagético, imaginal, imaginável, imaginativo, imaginante... e lá vêm os monstros midiáticos por todos os lados. Com a perplexidade e o coração de um “Bilbo Bolseiro” pensei: e agora, como é que eu vou dar conta disso tudo?

O primeiro capítulo, *Peirce e Bateson*, se dedica à desmontagem da pergunta, a fim de podermos examinar mais de perto os três componentes subjacentes à nossa questão; portanto, serão de início hierarquicamente apresentados, tendo em vista o percurso do geral para o particular, conforme os vigentes padrões instrumentais e transmissivos. Tal exame dos componentes já se encaminha para questionar o modo como a produção de conhecimento ocorre tradicionalmente. Isso dá margem para introduzirmos os marcos e as bases de nosso caminho alternativo, a partir das reverberações dialógicas entre as noções de *abdução* e *sinequismo* de Charles Sanders Peirce e as de *duplo vínculo* e *deuteroaprendizagem* de Gregory Bateson. Com eles, começaremos a esboçar uma “filosofia da perguntação”, pretendendo assim insinuar o cariz epistemológico que assumem.

Na tratativa reduzida ao dedutivismo, o particular é alvo de moldagem e aplicação desde o geral; já na tratativa miniaturizada ao indutivismo, o geral é mira de ajuste e otimização desde o particular. Bateson e Peirce podem nos ajudar a superar essa idiotia: ao reintegrar dedução e indução com o precioso acréscimo da abdução – os três tipos de raciocínios universais agindo juntos –, eles nos ensinam a ver a tratativa de componentes da questão agora sistemicamente em gerúndio, produzindo espirais contínuas, evolucionárias, autocorretivas de aprendizagem em diversas fases, da concreção à abstração e vice-versa.

Uma subquestão que conduzirá a vertebração desse primeiro capítulo é: *por que se supõe aqui que uma certa “epistemologia oblíqua” possa vir à tona a partir da dinâmica entre conceito, rastro e ideia?* Falamos de “subquestões” apenas porque nos ajudam a diagramar a *dispositio rhetorica* de um texto acadêmico que se pretende didático, e não porque exijam ser exata e plenamente respondidas; enfim, são mais como motivos-guia, daqueles que nos mantêm no prumo de alguma sanidade e coerência, do que intimações de um ato de fala, daquelas que não vacilam ao interlocutor o direito de não replicar.

O segundo capítulo, *Imaginação e duplo vínculo*, apresenta o relato empírico do corpus de análise, cujo entretecimento “monstruoso” nos permitirá compreender a diferença que existe entre as tratativas dos componentes. Nesse sentido, se estabelece uma grande diferença entre os componentes da questão, como têm sido evidenciados dentro de uma epistemologia tradicional, aquela instrumental, e a estratégia metodológica para a demonstração de uma epistemologia oblíqua, que procura apresentar de modo experimental a “diferença que faz a diferença” existente entre as duas epistemologias. Para dar conta dessa promessa, buscaremos detectar potenciais vínculos de significação ainda latentes nas ambivalências comunicativas de ciborgues, alienígenas, bruxas, vampiros, lobisomens, fengchuis e dragões.

Como dissemos anteriormente, trata-se de mostrar que a lógica da identidade e da não-contradição, que atua como gás onipresente sobre os imaginários de configuração semiótica das personagens fantásticas, pode vir a se encontrar envergonhada ante as ambivalências comunicativas, tão logo examinadas e compreendidas, visto que estas são capazes de nos fazer *aprender a aprender*. A subquestão que vertebra esse segundo capítulo é: *por que buscamos gerar identidades e precisamos de crenças comuns mediante seres imaginários, como um RG além da identidade individual?*

O terceiro capítulo, *Deuteroaprendizagem e epistemologia*, retoma o dialogismo entre Peirce e Bateson e o viés epistemológico oblíquo que assumem rumo a uma filosofia da perguntação. Examinar as dinâmicas semióticas da perguntação implica *chamar a atenção* mais para questões de interesse que para questões de fato. Em outras palavras, significa sair no encaço não apenas daquilo que a comunicação explicitamente comunica ao comunicar, mas antes e precisamente daquilo que ela esconde ou não pretende comunicar, enquanto está comunicando.

Chamar a atenção para algo é um gesto estratégico nesta tese: em latim se traduz pelo verbo *monere*, ou *admoestar*, *avisar*, *advertir*, *aconselhar*. Entre os romanos, a deusa Juno (Hera) foi apelidada de *Conselheira*, em latim *Moneta*, em cujos templos se costumava forjar dinheiro em metal, as *moedas*, que exibiam o rosto cunhado de Juno. Com o passar dos usos e costumes, o verbo *monere* também veio a significar *exibir*, *monitorar*, *rememorar*, *mostrar*: daí herdamos, por exemplo, palavras como *premonição*, advertência antecipada, *monumento*, estrutura memorial, *demonstração*, apontar ou indicar algo, escondido ou confuso, e trazê-lo para fora, e até *monstro*, aquilo que se mostra ou se faz lembrar chamando a atenção, ou seja, presságio ou prodígio com potencial de desencadear medo ou encanto, de despertar temor e maravilhamento próprios de um acontecimento. O verbo latino *monere* tem correspondência com o grego *pháinein*, iluminar, deixar brilhar, fazer aparecer, vir à tona, donde temos *epifania*, *fenômeno*, *faneroscopia*, *fantasia*, *fantasma*, *fantástico*.

A filosofia da perguntação é um processo de questionamento em duplo vínculo: assinala uma porosidade dedutiva+indutiva (duplo vínculo) primaverando uma heurística abdutiva (deuteroaprendizagem). Ou seja, nossa *de-monstr-ação* experimental e metodológica aqui supõe trabalhar com a pergunta e a dúvida que são inerentes à epistemologia oblíqua; logo, não se trata de afirmar que toda epistemologia deve ser oblíqua, mas antes de investigar, entre autores mais ou menos epistemologicamente oblíquos em suas produções científicas, aqueles rastros que ensejam a possibilidade transversal de circunscrever experimentalmente

uma heurística abdutiva, enfim, o vir à tona de uma ideia. É esta a subquestão a guiar a vertebração didática do terceiro capítulo: *como nasce uma ideia?*

Nas considerações finais, *Por uma há-comunicandibilidades outra*, iniciaremos com a revisão de nossas três hipóteses ou pressupostos de trabalho nesta tese, comentando em que medida cada uma delas se sustenta ou falha perante tudo o que foi investigado e deutoaprendido nos capítulos precedentes. Teremos percorrido aquelas inquietações didaticamente vertebrantes *por que supomos possível um olhar oblíquo desde a relação conceito-rastro-ideia*, e *por que precisamos de crenças identitárias*, até *como nasce uma ideia*, para chamarmos a atenção e chegarmos a perceber e compreender as vantagens de uma perguntação duplovinculante rumo às heurísticas abdutivas. Tal deutoaprendizagem é uma importante consequência política das ressonâncias sincrodiacrônicas que constituem nosso objeto epistemológico, pois nos oportuniza pensar a pergunta em duplo vínculo, para além, e mesmo a despeito, de qualquer insinuação ou imposição de incomunicabilidade. A deutoaprendizagem implica uma política do conhecimento sensível à observância e à aderência do fluxo *rastrros-ideias-rastrros-ideias-rastrros...* que põe a conceituação em deriva e devir pelos há-comunicandos-entreenós. A alternativa que oferecemos como uma solução é a disposição para desenvolvurarmos em nós algo da *saciperereza cigana dos espectros rampantes*.

Presenças monstruosas não existem e vagueiam no mundo por si sós. Se elas andaram inventando de brechar e frequentar nosso sendo-aí, e às vezes se comunicar conosco, é porque também nós as inventamos para que elas nos visitem e nos habitem. José Ortega y Gasset disse, ao meditar sobre a técnica, que “até mesmo Deus, se existir, só poderá se apresentar como tal para mim dentro da minha vida, da vida de cada um”. Há um tropismo metaestável ou via de mão dupla aqui: a planta procura comer a luz assim como a luz busca nutrir a planta. Perguntação em duplo vínculo, enfim: *como vai se mediando e interagindo o antropo para que possa idear o monstro e como vai se ideando o monstro para que o antropo se medeie e interaja?*

A aventura do pensamento, aqui momentaneamente travestida de tese acadêmica, é um aprender a aprender abdutivamente por duplo vínculo acerca dos há-comunicandos entre mediações e interações. Aventura que tem fome e sede de compreender os seres imaginários em sua condição de ambivalências comunicativas não tolhidas nem recalçadas pela epistemologia instrumental transmissiva da vigente comunicologia, uma aventura cognitiva que sente necessidade de devorar a incerteza, ao partir na caça sincrodiacrônica de vestígios fugidios e resíduos descartados, ir no encalço das indecidíveis monstruosidades em gerúndio, no rastro das presenças imaginárias.

A poetisa Virgínia Cintra traduz melhor esse deuteroprendizado por duplo vínculo:

*“ Quero que o vampiro morda rasgando meu então Sangue Latino...
Varrendo meus coágulos daninhos e perfeitos.
Quero a paz da coleção de momentos jamais vividos.
Criar asas negras e flutuar na poção incorreta. Duvidosa.
Talhar a carne. Iluminar as entranhas com a chaga do possível.
Recordar o maracujá do meu sangue. Gargalhar no espesso da noite.
E, paciente, quero o sobrevoo do corpo. O cântico da paixão. As inverdades da noite.
O que é disponível? O que é invenção?
É possível que em cada dente trincado jorre um grito sem sequência de tempo.
Adormecer cumprida, lívida.
Necessito doar sangue. Onde está o vampiro?
Negras asas se desprenderão quando o vampiro comece a sugar cada gota com a destreza de uma
língua de gato... Reclinar e doar exaustivamente até a última hora da primeira madrugada.
Só preciso doar sangue. E remontar a ordem nas veias.
Tantos caminhos, mas nenhum dissecou os Se e os Talvez.
Tantas janelas abertas, mas o vampiro veio, imoral, pela porta. ”*

No rastro das presenças imaginárias

Capítulo 1 | *Peirce e Bateson*

No contexto de um saber que se vê diante da incerteza, um passo importante, porque honesto, após estabelecer a indagação que vai guiar uma investigação, é desmontá-la para examinar a relação entre suas partes, ou seja, seus componentes, antes mesmo de partir para recolher respostas. Em nosso caso, tratamos de lidar com as três noções que se mostraram estratégicas para o desdobramento desta pesquisa: conceito, rastro e ideia. Mas por que estamos supondo que uma epistemologia dita oblíqua pode vir à tona a partir da articulação entre essas três noções?

A epistemologia oblíqua agiria como esfera metonímico-metafórica, ou seja, como um ambiente que propicia associações e revinculações significativas, ao mesmo tempo por deslizamentos e proxêmicas metonímicas e por intercâmbios e equivalências metafóricas; já conceituar, rastrear e idear surgem como os componentes da dinâmica ou articulação daí gerada e, destarte, também, por sua vez, geradora de rearranjos discursivos, e do pensamento diagramático que os acompanha, como no gesto de mapear territórios. O campo magnético que vem à tona, desde os polos tensivos da metonímia e da metáfora, nosso terceiro incluído (distinto do princípio do “terceiro excluído” de Aristóteles, do qual falaremos mais adiante), é um quiasma que viabiliza circulações e propicia comércios entre contiguidades e semelhanças: a possibilidade do nascimento, portanto, de conhecimentos inovadores. Metonímia mostra memória, metáfora memoriza monstro: e pode até ser que Marcel Proust concordasse, em tomando chá com madeleines¹.

¹ PROUST, Marcel. (1913-1927) *À la recherche du temps perdu* [romance]. Vol. único. Paris: Gallimard, 1999. 2410pp.

No entanto, há distintos modos de entender as articulações entre essas três noções. É possível conjugá-las de diversas maneiras, algumas delas ora se repetindo no já constituído e aprendido, ora boicotando novas germinações de conhecimentos: é o que ocorre amiúde nos âmbitos da epistemologia instrumental da comunicação. Diante de um objeto epistemológico como os “fluxos de articulação e de ressonância”, e de um objeto empírico como os “monstros em sua ambivalência comunicativa”, a abordagem da epistemologia instrumental é geralmente dedutivista, amputando de partida qualquer “*minority report*”², qualquer “relato dissonante” do empírico como “desvio”, caso já não esteja convenientemente constituído e classificado: parece uma reação comum da mente humana diante do assalto do acaso e da indeterminação, mas que passa a funcionar como antolhante e inadequada se permanecermos restritos a ela.

O dedutivismo da epistemologia instrumental da comunicação tem andado de mãos dadas com os interesses mercadológicos: importa ter o controle das emissões e recepções de mensagens reincidentes, cujo objetivo é fomentar a cristalização de mentalidades submissas aos ideais ultraindividualistas e a um consumismo exacerbado e inconsequente. Formatar os comportamentos dos coletivos sociais demanda a administração de um catálogo programado de alternativas identitárias, uma vitrine de estereótipos capaz de se apropriar dos sonhos, desejos, angústias e medos das pessoas, adestrando seus processos de subjetivação, a fim de torná-las todas crentes e deslumbradas e obedientes à (auto)exploração predatória, tão bem executada pelos poderes adictos da acumulação, nada distributiva, das riquezas produzidas.

Se não for por isso, a outra “motivação”, de verve mais indutivista, é não precisar queimar tanto as pestanas para forjar temas de pesquisas e publicar resultados e hipertrofiar currículos, um plano de carreira acadêmica confortável, porque dedicado a constatar, preencher e refinar detalhes de mais um pouquinho do “inferno do igual” em tabelas e questionários e formulários preestabelecidos, agigantando assim o tédio, a preguiça e o infortúnio da quantidade de leituras e análises redundantes a se dar conta entre os colegas intelectuais, o que não deixa de ser uma outra forma de “economia da produção científica”.

Se a pesquisa aventurada nesta tese tivesse de seguir e se amoldar a tais orientações, para não ser julgada, por exemplo, como delirante, deveria ter assumido um procedimento metodológico subserviente ao dedutivismo dessa epistemologia instrumental, ainda vigente nos circuitos acadêmicos, em especial entre as “ciências sociais aplicadas”. É curioso observar

² SPIELBERG, Steven. *Minority report: A nova lei* [filme]. Produção de Cruise/Wagner. Los Angeles: Twentieth Century Fox, 2002. 145 min DVD. (roteiro inspirado no conto homônimo de Philip Dick).

que, apesar de sérias críticas elaboradas há mais de um século contra habituações acadêmicas tais, o encanto das promessas de sucesso e enriquecimento dessa “epistemologia” continua exercendo um tremendo poder cognitivo e, portanto, também institucional e administrativo.

Parece brincadeira, embora infelizmente não seja, que, mais de um século depois, ainda precisemos investir tantos esforços para sensibilizar inteligências e corações humanos contra estes dirigismos culturais e reducionismos científicos, às vezes decididos a portas fechadas, *en petit comité*, e impostos verticalmente do ponto de vista de uma “*auctoritas*” ungida por alguma mão ectoplasmática do além. É, colegas, eis-nos aqui combatendo esse velho e bom combate, e voltando a bater os tambores. Que assim seja.

E para deixar mais clara a diferença que existe entre essas diversas tratativas dos componentes da pergunta, a fim de podermos compará-los didaticamente à contribuição epistemológica peirciana-batesoniana, passaremos a examinar a rede de significações possível de se engenhar entre os três gestos componentes de nossa investigação.

Na primeira parte deste primeiro capítulo, falaremos sobre o *conceito* e seu papel na produção de conhecimento; na segunda, examinaremos as sutis e cruciais distinções semióticas entre *índice* e *rastro*, e o que demanda de nosso olhar perceber o dado empírico de um modo ou de outro; na terceira, abordaremos imaginação e inferência, e o fruto daí gerado, a *ideia*. Isso para mostrar, na quarta parte, no que daria propormos uma pesquisa segundo a hierarquia da dedução, cujo interesse parte de conceitos já aceitos, amiúde porque rentáveis para alguns, para decidir quais dados particulares serão carimbados “fatos neutros e isentos”, a fim de ratificar certo decálogo de ideias, um imaginário dentro do qual a imaginação deveria ser confinada e vigiada (e punida, quando for o caso); bem como, mesmo não tão grave, embora mais inclinado à tenacidade que à sagacidade, aquele procedimento reduzido ao indutivismo.

Começaremos a tecer aquelas analogias que insinuam o viés epistemológico oblíquo desde as noções de *abdução* e *sinequismo* de Peirce, e de *duplo vínculo* e *deuteroaprendizagem* de Bateson, às quais retornaremos em maior aprofundamento no terceiro capítulo, a fim de verificar como tais noções são desmontadas pelos rastros que a análise empírica, assunto do segundo capítulo, pode nos apresentar sem aviso prévio, e como surgem daí outras hipóteses de ideias, apenas possíveis.

I .*Conceito*

Os filólogos, arqueólogos que são dos sopros escritos, e os tradutores, esses invisíveis imprescindíveis, têm acumulado alguma experiência em correr atrás das pegadas das palavras. Alguns deles andaram se interessando em reconstruir raízes gráficas e fonéticas dos vários idiomas, tanto os “vivos” quanto os “mortos”, até erigirem uma grande hipótese linguística, chamada de “matriz indo-europeia”: consiste no rastreamento e sistematização das fontes compartilhadas de imagens e gestos que receberam nomes verbalmente articulados e reconhecíveis, e cujas derivações semânticas pós-vivem em inúmeras de nossas línguas contemporâneas. No caso da palavra *conceito*, concorrem algumas vertentes explicativas.

A mais aceita, por enquanto, pelo volume de dados empíricos aos quais apontam tais registros, é que a raiz *kap-* está ligada ao gesto manual de prender ou agarrar (com as mãos). A segunda explicação está ligada à raiz *keg-*, próxima em sentido da primeira, porém mais específica do gesto de manipular ou subjugar. A terceira, e menos auspiciosa ao que parece, sugere proximidade com a raiz *koph-*, módulo-base combinatório para vários nomes de aves e peixes, como no grego *kopsikbos*, melro, e *kyprinos*, carpa. Mas podemos exercitar nosso faro e imaginação, e seguirmos a harmonia dessa lira imaginária, sem desperdício de nenhuma das três vertentes etimológicas³.

Conceituar nasceu do erotismo entre o antrope e o mar. “O pescador tem dois amor/ um bem na terra / um bem no mar”⁴. Nem só de pão vive o homem, mas de todos os peixes que consegue arrastar do fundo das águas. Principalmente para saber quais dentre tantos peixes matam e quais deles nutrem, caso comidos. Devorar é uma arte. Decantada nos ossos alguma experiência nesse patamar de sobrevivência, a mente vai procurar o que fazer nos azuis abissais das imagerias endógenas. É uma força imparável do bojo ígneo de Gaia.

Agarrar e puxar a rede de pesca ao barco, de volta das profundezas, diz-se, na raiz reconstituída do indo-europeu, *kap-keg-koph-*. Isso mesmo, capturar, quer com as mãos, quer com jaulas, armadilhas, gaiolas e redes, para, em seguida selecionar as capturas por categorias, separá-las por similitudes e tipos, comestíveis ou não, letais ou não; até que o experimento sugeriu que podiam, além disso, ser organizadas ou classificadas por qualidades mais ou menos apreciáveis, o que, por exemplo, tornava alguns peixes mais caros e visados que

³ POKORNY, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. S.l.: Francke Verlag, 2005. p. 1759; SHIPLEY, Joseph. *The origins of english words. A discursive dictionary of indo-european roots*. Baltimore: John Hopkins, 1984. pp. 182-7.

⁴ CAYMMI, Dorival. O bem do mar. In: *Caymmi e o mar*. S.l.: Odeon, 1957. Faixa 12 LP.

outros; sugeriu também que a proporção da granularidade, ou escala de porosidade, da rede de pesca se adequava ou aumentava a probabilidade de trazer à tona determinadas espécies de peixes, alfundando as desejáveis das impróprias. Fomos aprendendo a aprender a pescar, e a recalibrar as redes de arrasto. Afazer que exigia saber filtrar e entrelaçar distintas qualidades e não outras, devindo possível um punhado de princípios a serem seguidos para alcançar os resultados esperados: *kon-kap*⁵, saber agrupar e manter “conjunto” aquilo que fora abduzido confusa e prodigiosa e inesperadamente do coração sombrio do mar.

É plausível fabularmos que, enquanto pescava usando lança, não teria ocorrido ao antrope conceituar coisa alguma ao se redor. Exagero. Toda experiência mente-ambiente envolve deuteroaprendizagem, seja no mar ou na floresta, seja nas pradarias ou nos desertos. Ainda assim, nossa especulação filofictiva permaneceria válida para os coletivos antrópicos que perseveravam na vida perto da costa; e não tanto para os isolados nas florestas e desertos dos continentes, que viriam a nos legar outras noções além de *con-captus*, conceito. Para agradar tantos amores e mares é preciso saber *con-caepere/concipere*, conceber ou conceituar.

Não deve ter sido fácil, de início, decidir quais qualidades comporiam a abstração das capturas, a geração dos conceitos. Há quem suspeite que tais fadigas decisórias se insistam problemáticas ainda hoje, como Jacques Derrida tanto se esforçou em nos lembrar⁶. Sobre essa dificuldade, e até mesmo arbitrariedade, Jorge Luis Borges comenta uma lista chinesa⁷, intitulada *Empório celestial de conhecimentos benévolos*, que subdividiria os animais em (a) pertencentes ao Imperador, (b) embalsamados, (c) adestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães vadios, (h) os que estão incluídos nesta classificação, (i) os que se agitam feito loucos, (j) os inumeráveis, (k) os desenhados com um pincel finíssimo de pelo de camelo, (l) reticentes, (m) aqueles que acabaram de quebrar o jarro, (n) os que de longe parecem moscas.

Embora chistoso, ao ponto de desconcertar Michel Foucault num “riso inquietante” entre as palavras e as coisas⁸, o conto de Borges implica uma margem de vagueza ou zona de indistinção entre as fronteiras que balizam a definição e a tomada de decisão dos conceitos: nem mesmo o “proto-esperanto” de Leibniz ou Wilkins, segundo Borges, daria cabo dessa incumbência de um nomear exato, biunívoco; apesar disso, os inumeráveis matizes anônimos

⁵ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 1446-9; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, p. 183.

⁶ DERRIDA, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972, pp. 50-8; *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994, pp. 53-54, 128-31; *Foi et Savoir*. Paris: Seuil, 2000, pp. 30-2; *Trace et archive, image et art*. Paris: INA, 2002, pp. 101-6; *Genèses, généalogies, genres et le génie - Les secrets de l'archive*. Paris: Galilée, 2003, pp. 100-4. Entre outros textos.

⁷ BORGES, Jorge Luis. (1952) "El idioma analítico de John Wilkins", in: *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974, pp. 706-9.

⁸ FOUCAULT, Michel. "Preface", in: *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966, pp. 07-16.

da alma se esforçam, a despeito de suas fusões e conversões, em se fazerem apresentar e representar com alguma precisão, na sombra das certezas, por meio de grunhidos e chiados: os conceitos.

Os gregos antigos falavam dessas questões em termos de uma onomogênese, da geração dos nomes dados às coisas, e de sua justa correspondência ou semelhança com as qualidades das coisas que pretendiam batizar. Platão, que era chegado a justificar o protecionismo da ordem conquistada contra a invasão do caos do mundo, promove um pensamento preocupado com a manutenção da coerência interna da pólis, o que significa patrulhar a adequação dos modos de linguagem e de representação que por ela circulam⁹. Aristóteles dá um passo adiante, e propõe um pensamento ocupado em atacar o caos do mundo, para domesticá-lo segundo a cosmovisão e as categorias próprias da vida helênica mediterrânea¹⁰. A obsessão de Aristóteles com isso foi tamanha que, rezam as lendas históricas, Alexandre Magno dedicava tempo entre-guerras para caçar e pré-classificar bichos estranhos do mundo afora, e enviá-los de presente ao mestre estagirita.

Serpenteiam nas entrelinhas das obras platônica e aristotélica uma tonalidade afetiva menos de curiosidade e contemplação do que de incômodo e angústia com o movimento oceânico e a vulcanidade explosiva do mundo. Os dois filósofos pensam a sabedoria como uma medalha a ser conquistada e despojada, para finalmente ser “des-velada”, ou despida, como uma “esposa” em noite de núpcias: a “verdade”, *alethéia*. Ainda hoje dizemos, quando apaixonados, com certo ar de vanglória, que “conquistamos um novo amor”; e, quando não conseguimos transformar essa potência bélica da conquista amorosa em ato guerreiro, dizemos que sofremos de um “amor platônico”.

Platão com sua filosofia-escudo, Aristóteles com sua filosofia-flecha, mestres gregos negociando com o “cosmos”, com a ordem, mediante um imaginário de amizade-inimizade militar, filósofos empenhados em pôr o mundo em fixo: Platão um tanto mais defensivo, já Aristóteles mais Alexandre. Aqui o *conceito* anda de braços dados com o *controle*: *kybernos*, *kybernetikós*, governo, guia, o timoneiro cibernético que manipula o leme e mantém a nau no prumo, contra as iras aleatórias e displicentes de Poseidão.

No entanto, independente da transparência, ou da constatação biunívoca, entre um algo que está-aí e a forma de seu nome, entre palavra e coisa, Gilles Deleuze e Félix Guattari

⁹ PLATÃO. (± 380-60 a.C.) *Diálogos: Teeteto – Crátilo*. 3ª ed. Tr.pt. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001. 118pp; (± 368 a.C.) *República*. Tr.pt. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997. 418pp.

¹⁰ ARISTÓTELES. (± 340-30 a.C.) *Metafísica*. Tr.pt. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. 340pp; (± 340-30 a.C.) *Política*. Tr.pt. Mário Kury. Brasília: UnB, 1985. 322pp.

nos admoestam a espreitar e esgueirar os conceitos como se fossem as personagens numa contação de histórias, levando em consideração que elas têm uma vida algo autônoma, para muito além do tempo de uma vida humana. Se queremos compreender os conceitos, segundo eles, teremos então de fazer uma certa reconstituição teatral-forense (de preferência, no estilo dramático de Antonin Artaud), uma recontação de suas biografias por entre as mentalidades e circunstâncias humanas, até o clímax do “crime”, o que permite alguma porosidade de fabulação aos detetives e pesquisadores participantes da investigação.

Reconstituir seu devir-come-tal-até-então, o devir da biografia de cada conceito entre conceitos, é uma maneira de traçar suas diferenças e repetições, farejar os já-terem-sido que ainda-não-foram de seu “*Corpo-sem-Órgãos*”¹¹ durante sua impermanente reavatarização, desenhar um mapa virtual de suas dobras e lineamentos potenciais; enfim, um mapa do território de suas lisuras e estrias, mapas sempre provisórios, mas, nem por isso, desejavelmente menos justos e aderentes às dinâmicas do real. Isso assinaria o acontecimento de novos conceitos que devêm pelo caminho, como o de um *anti-édipo*¹², ou o de uma *sociedade do controle*¹³, por exemplo. Aqui estaria a justificativa para a tratativa deste primeiro componente da questão, ou seja, uma desconstrução do conceito com vistas a farejá-lo e apreendê-lo nas dobras dos rastros que se insinuam nas ideias.

O que entra em jogo, para Deleuze e Guattari, na criação de conceitos é a inauguração e viabilização das (des)territorializações potenciais de alteridades insuspeitas, e a despeito de quaisquer “conhecimentos de reserva”, tendo agora em vista o agenciamento atualizante de mundos e vidas outras, e de corpos outros, inclusive do corpo “humano”. Transcendência *da e na* imanência mesma. Esse é um dos traços não-antropocêntricos nos textos desses dois antiedipianos. E nos parece uma boa maneira de conceituar o conceito, agora associado (ou seria mais certo “religado”?) à geração de conhecimento.

Aliás: *kap-keg-koph*, *kon-kap*, *conceptum*, *concupere* = conceber, gerar, parir, compreender. Nesse painel de fórmulas afetivas, pós-vivem e ressoam algumas pressuposições: primeira, o gesto de usar a mão para segurar ou prender algo; uma segunda, o gesto de comer ou devorar, levar algo à boca com as mãos, um peixe, quem sabe; uma terceira, talvez, o gesto mental mimético de agarrar fantasmas e aparições, esses espectros que saltitam e atravessam e desfilam na memória como singularidades reincidentes, para lhes inferir comunalidades e

¹¹ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. “Comment se faire un Corps sans Organes?”, in: *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980, pp. 185-205.

¹² DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *L’anti-oedipe*. Paris: Minuit, 1972. 496pp.

¹³ DELEUZE, Gilles. “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”, in: *Pourparlers* (1972-1990). Paris: Minuit, 1990, pp. 240-49.

semelhanças, analogias: *eidōs*, *idea*, ideia. Há quem fale até numa “memória eidética”, que de nada esquece, como a personagem *Funes, o memorioso*¹⁴, de outro conto de Borges. Traduzimos os movimentos de nossas mãos em verbos e nomes: conceito, concepção, conceber, conceituar são, sobretudo, um gesto tátil e erótico da mente imaginante.

Semelhante ao caso da palavra *conceito*, o verbo *conceber*, e seu substantivo derivado *concepção*, também desfruta de diversas patrimaternidades etimológicas. Todavia, nada que desautorize o que já vasculhamos até então; pelo contrário, as variantes são ainda mais excitantes. Os dados empíricos apontam também para a raiz indo-europeia *gen-gnem*¹⁵, ter familiaridade mental e carnal com alguém. Tal intimidade pode desencadear alguma *generatio*, uma gravidez, e em seguida *prae-gnantia*, o dar à luz (a conhecer). *Lectum genialis*, leito nupcial, daí genial, engenhoso, gênero, gênio.

Algumas derivações preservaram o *g* inicial sonoro: cognato, cognição, ignorância, benigno, germe, jardim, germinar, generoso, geração, ignóbil, de *ignobilis*, mal gerado; já outras o perderam: conhecer, de *gnoscere*, reconhecimento, notícia, noção, notar, norma, narrativa, natal, nação, natureza, nascer, nobre, de *gnobilis*, bem gerado. O grego o manteve em *genesis*, origem, *gnosis*, gnosiologia, e *gnomon*, tradutor ou intérprete, como Mercúrio (Hermes); bem como em diagnóstico, agnóstico, prognóstico... Agora já chega! Mais dessas delícias estão por aí disponíveis nos calhamaços dos dicionários de étimos indo-europeus. Basta segurarmos na memória que “*Conbeceu* Adão Eva, e *concebeu* e deu à luz”¹⁶.

II .Rastro

Não é surpresa ver a pesca como caça marinha, ou a caça como pesca terrestre, embora cada modalidade de perseguição alimentícia requeira suas táticas específicas e seus treinamentos apropriados. Um bom caçador não faz necessariamente um bom pescador, e vice-versa. De qualquer forma, ambos carecem de comer, e aprenderam a ir atrás do que necessitam. Pescar e caçar é preciso. Mas os peixes não deixam vestígios sob a água. Já bichos de carne quente deixam, sim, sobre a terra.

¹⁴ BORGES, J. L. (1942) "Funes el memorioso", in: *ob.cit.*, pp. 485-90.

¹⁵ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 1176-85; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 153-8.

¹⁶ BÍBLIA, *Gênesis* 4:1a.

Nem tanto as mãos, mas agora os olhos e os ouvidos e os narizes entram em cena, como Xerazade explicou a Duniyade e a Xariar, numa contação de histórias dentro de uma contação dentro de outra contação, sobre o marujo Simbá: “Aonde formos, pelo Tempo farejados e seguidos, o Dia com seus olhos, a Noite com seus ouvidos”¹⁷. São mil noites e, depois, *mais uma*, *Alf lailah wá lailat*, em árabe, literalmente, *Mil noites e (uma) noite*. E imaginar que toda essa perturbação só porque o rei não soube lidar com a infidelidade da antiga esposa, pesando em sua testa. Mas o rei Xazamã, o irmão dedo-duro, colheu seus frutos da noite sobressalente, a noite do pulo do gato, o salto transcontextual, e se casou com Duniyade, e reinou glorioso em Samarcanda, afortunado rei. “E bênção e paz ao mensageiro de Alá, por meio do qual pedimos um final feliz”. Xariar poupou a vida de Xerazade, e se casaram, na noite derradeira e resguardada depois das outras mil. Em persa, essa noite de “sorte” se diz *sabá*. Exatamente como no título, *Razaaar-wu yik sháb*, *Mil (delas) e uma sabá*.

Uma pegada na areia denuncia a passagem de uma causa. Aquilo que da causa ausente resta é uma trilha, lugares que apresentam e pirilampeiam, acendem e apagam, os resíduos de uma ausentidade, preservando qualidades e feitos que sugerem certa medida de parença com o fenômeno não evidente que deixou a impressão, que ali gravou sua assinatura. Essa pista pode ser vista como um resultado imediato de uma força que soube se cicatrizar em algum suporte material, cuja maleabilidade pós-vive ao trem do tempo, embora perseguida por ele. “De modo que o meu espírito / Ganhe um brilho definido / Tempo, tempo, tempo, tempo / E eu espalhe benefícios / Tempo, tempo, tempo, tempo.”¹⁸

Há sutilezas entre índices e rastros, e precisamos examiná-las mais de perto. Das origens da palavra *índice* já estamos todos cansados de saber: a hipotética raiz indo-europeia *deik-*¹⁹, exibir, enunciar, acender conseqüências, passando pelo grego *dikein*, arremessar, atirar, lançar para longe, donde *disco*, chegando ao latim *dicere*, dizer, editar, judicar, anunciar um veredito, para depois se desdobrar em vindicar, prejudicar, interditar, abdicar, dedicar, indicar, *indicare*, índice, *index*, e dedo, *digitus*.

Index em latim é o gesto de levantar o dedo para dar um aviso ou apontar uma advertência. Era também o gesto dos porta-vozes do palácio, que, de quanto em quanto,

¹⁷ Esta será a única referência bibliográfica não exata nesta tese. São muitas as traduções e adaptações da coletânea de contos nômades classicamente conhecidos como *As mil e uma noites*. A frase citada é uma memória de adolescência, não lembramos qual versão dessas aventuras foi lida, muito menos quem a traduziu. A única certeza, se a memória não falha, é que foi dita dentro de uma das muitas histórias do marujo Simbá.

¹⁸ VELOSO, Caetano. Oração ao tempo. In: *Cinema transcendental*. S.l.: Verve Records, 1979. Faixa 02 LP.

¹⁹ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 545-7; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 77-8.

vinham em praça pública para ler uma lista de recados e incumbências²⁰, e outras decisões jurídicas e administrativas dirigidas ao *populus*. No medievo europeu, os monges atribuíram a esta palavra dois usos muito curiosos: significava para eles tanto o rol dos assuntos tratados nos códices e palimpsestos, quanto também nomeava o ovo de mentirinha que eles colocavam nos ninhos das galinhas para estimulá-las a botar mais ovos, o que rendeu em português, a partir do século XVII, o termo indez ou endez. Só a partir do século XIX o termo *índice*, com essa grafia, passou a ser usado em sentido mais erudito nos metiês matemático-tipográficos, significando *senal de demonstração*.

A palavra *rastro* habita a oscilação entre os verbos *ser* e *estar*, como um pêndulo de relógio. Ser, do latim *sedere*, ficar sentado, equilibrar-se, e estar, *stare*, ficar de pé, desequilibrar-se. Da raiz indo-europeia *sta-*²¹, gesto de se erguer, levantar, permanecer, resistir, supondo que, para isso, antes estivesse acomodado, sentado, equilibrado. O gesto reverso vai do estar de pé para o se sentar, ou mesmo ser derrubado por algo, *ad-re-stare*, arrestar, arrastar, puxar para trás, prender, sequestrar, fazer parar, como que enlaçado ou enredado numa caça. Do verbo *arrestare*, derivou-se *rasum*, rasura, rodo, raspagem, e também o gesto de barbear, e *rastrum*, o ancinho de arrasto dos agricultores, rastelo usado para sulcar ranhuras e treitas, de *tracta*, onde lançar na terra as sementes que germinarão: *fodere*, plantar, penetrar com a enxada.

A raiz *sta-* é parideira: estância, instância, constância, substância, circunstância, distância, estado, estático, estatística, estabelecer, estabilizar, instalar, estocar, postar, epístola, apóstolo, pedestal, estátua, estalo, estrato, estilo, destino, constituição, restituição, instituição, constatação, substituição, instauração, obstinação, superstição, interstício, assistir, consistir, insistir, resistir, persistir, subsistir, existir, estrela, astro, estelar, esteira, esteio, estesia, sistema, episteme. Historicamente, os usos da raiz *sta-* foram se aproximando dos usos de outras duas raízes etimológicas.

A primeira dessas raízes é *(s)per-spher-sp(h)ei-*²², semear, brotar, germinar, enfiar com o calcanhar, chutar, saltar. Daí, temos: espalhar, espora, esperma, esporro, esperneio, espátula, espinho, espada, esperança, poro, porto, esporte, raspar, espiar, espião, espiral, espaço. É a mesma raiz que em alemão e em inglês deu na palavra *Spur*, pegada, impulso. O caminho de treitas cavado pelo rastelo traceja valas ou fendas, *vestigium*, por onde andar,

²⁰ HELLER, Bruno, MACDONALD, William, MILLIUS, John. *Roma* [seriado televisivo]. Produção de HD Vision Studios. Londres: BBC/HBO, 2005-2007. 2 Temporadas (22 episódios de 50 min) DVD/BLU.

²¹ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 2906-14; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 412-5.

²² POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 2847-52; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 322-41, 407-9.

passando o solado do calcanhar para cobrir as sementes. A segunda dessas raízes é *tragh-*²³, atrair, trazer, traçar, carregar, *tractum*, *trahere* em latim, rendendo, enfim, treita, trilha, tratado, extrato, tratativa, tração, trem, trama, traço. Ufa!

Carlo Ginzburg tem dedicado grande parte de seus escritos para refletir sobre o que nomeia de *paradigma indiciário*²⁴, a importância dos índices e dos rastros como elementos empíricos incontornáveis ao avanço epistemológico da historiografia. Dele tem partido a colocação que, ao nos dirigirmos aos índices, estamos olhando, enquanto pesquisadores, para um sinal que aponta à particularidade das condições de uma causalidade, pedindo dos investigadores que assumam o papel fenomenológico de sujeitos do discurso, mantendo-se externos e isentos às circunstâncias que promoveram o espalhamento daqueles indícios, *spia*, um espião por detrás de um “olho mágico” de uma porta, a quem caberia decifrar o significado ou objeto que desapareceu após deixar sua marca. A tendência dessa empresa, afirma Ginzburg, é se ver limitado a constatar a provável causa que imprimiu o sinal como consequência imediata sua; limitado, portanto, a uma historiografia de causalidades lineares, meramente seriais e estatísticas; além do que, forma no espírito que investiga o hábito de se dar por satisfeito tão logo tenha descoberto “a autoria do crime”. Curiosidade e pesquisa parecem terminar por aí. O resultado em si vem a ser mais importante do que o processo de aprendizagem da pesquisa, que se atrofiaria em mero gesto automático de contabilidades, e não de contações e narrações e fabulações.

Já diante de um rastro, *traccia*, a postura e as estratégias a assumir são outras. E o debate em torno do princípio de realidade ganha ainda mais força contra aquilo que Ginzburg chama de ceticismo pós-moderno das ciências históricas na contemporaneidade²⁵, uma avatarização exacerbada do nominalismo. Esse ceticismo tende a desautorizar, de partida, qualquer distinção entre narrativa histórica e narrativa literária, desembocando com isso na conclusão que a historiografia é incapaz de reconhecer e de apreender a realidade, que só existe enquanto construtivismo narrativo, logo, é tão ilusória como a literatura. Ginzburg contesta essa glamorização da confusão ao ressaltar que o dado empírico, se visto não mais como mero índice, e sim como rastro, lança luzes de melhor discernimento entre o ilusório e o ficcional, e resguarda assim o ficcional como estratégia narrativa de grande valor para a

²³ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 3147-8; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, p. 449.

²⁴ GINZBURG, Carlo. “Spie: radici di un paradigma indiziario”, in: *Mitti emblemi spie: morfologia e storia*. Torino: Einaudi, 1986, pp. 158-189.

²⁵ GINZBURG, C. “Introduzione”, in: *Il filo e le tracce: vero falso finto*. Milão: Feltrinelli, 2006, pp. 07-14.

nova modalidade de historiografia que pratica, a micro-história, preocupada em reconstituir exatamente aquilo que está aquém e além da causa-consequência do índice.

Ler os dados empíricos como rastro, e não como índice, nos abre para um desafio cognitivo de discernimento entre o verdadeiro e o falso. O verdadeiro, para Ginzburg, é a exposição discursiva do conjunto, sempre dinâmico e mutável, de aderências e coerências contextuais entre todos os elementos participantes de uma situação. O falso é uma exposição discursiva que filtra, daquele conjunto, apenas aquelas parcelas de aderência e coerência que interessam a certos fins meramente persuasivos, ou mesmo para criar efeitos propositalmente ilusionistas e repetitivos, beirando às doutrinações típicas de uma ideologia. O pulo do gato está na ficção. O fictício em nada amputa da verdade de um acontecimento parcelas suas para proveitos interesseiros ulteriores; diferente disso, considera fragmentada toda e qualquer candidatura à verdade e, por isso, o papel da imaginação narrativa do investigador tem um trabalho a preencher por entre as lacunas daquele conjunto de aderências e coerências inacabadas.

É como se o historiador fosse um paleontólogo que encontra ossos enterrados de um dinossauro: o conjunto desses ossos, que ele cata e agarra, tanto com as mãos literais quanto com as mãos da imaginação, é toda a verdade potencial de que ele dispõe num primeiro momento. Pois bem, o falso aí seria querer descrever o dinossauro originário a seu bel prazer, levando em consideração apenas alguns aspectos e não outros presentes em alguns ossos, descartando outros fragmentos e fósseis igualmente ou mais esclarecedores: neste caso sim, a historiografia incorreria numa narrativa falsa e ilusória, pois pretenderia descrever a compleição do dinossauro mediante afirmações frágeis em vínculo e compromisso com a totalidade dos dados empíricos recolhidos.

Por outro lado, se o historiador retoma o trabalho de montar o quebra-cabeças fóssil, pode descobrir que faltam muitos outros pedacinhos para recompor o dinossauro numa inteireza e “ressuscitá-lo” a partir dos ossos. O que o historiador faz diante dessas lacunas indeterminadas? Daquela totalidade de fósseis que puderam ser encontrados, o historiador rejunta o dinossauro o melhor que pode e, depois, investe numa “imaginação exata”, preenchendo a ausentidade da ossada com sua fabulante argila imaginária, sempre prestando muita atenção para que esta argila se assente com o máximo de verossimilhança e justeza à compleição corporal do dinossauro. Por fim, deixa necessariamente expostos o arcabouço e os ligamentos de todas as facetas preenchidas e recoladas com sua argamassa, para que o observador-leitor da ossada possa acompanhar e saber como e sob que condições o dinossauro pôde ser reconstituído pelo historiador. Isso torna possível inferir como o

dinossauro se comportava enquanto vivo e tantas outras pistas de seu contexto ecológico pré-histórico. Este é o sentido do fictício para Ginzburg: após uma faxina conscienciosa do falso e do ilusório, o verdadeiro é provisoriamente reconstituído para fazer falar o que está além do reconstituído, *meta-realtà*²⁶, a metarrealidade. O fictício é o cuidado historiográfico de não jogar a criança fora junto com a água suja da bacia, como gostariam de nos fazer crer e agir os céticos pós-modernos.

Um exemplo de como se faz isso está presente em boa parte da obra deste micro-historiador, especialmente em seu estudo de fôlego e pestanas sobre a cultura camponesa europeia ligada à “feitiçaria”, aquela população rural semiletrada dos séculos XIV a XVI, anterior às influências da industrialização²⁷. Das dinâmicas desta cultura testemunham poucas documentações, ou mesmo é inexistente. Então, como se tomou conhecimento de que tal movimento existiu, se ele não botou quase nenhum indício de si, como ovos espalhados algures? Ginzburg nos ensina como é possível, por exemplo, saber algo, mesmo ínfimo, acerca do que um moleiro friulano pensava e sentia e acreditava, bem como grande parte da comunidade camponesa a qual pertencia, com seus rituais licantrópicos próprios contra certa bruxaria, a partir dos discursos deturpados e deliberadamente deformadores dos inquisidores católicos sobre as atividades destes camponeses “envolvidos com o demônio”.

Ginzburg ressalta que, se olhássemos para tal documentação como *índice*, o que estaríamos autorizados a dizer é o que pensavam os inquisidores sobre uma tal magia negra, e como confundiram benandantes com a bruxaria que os próprios benandantes pelejavam, confirmando indutivamente a grande monta do que já sabemos sobre feitiçaria na perspectiva da Igreja. Ao contrário, defende Ginzburg, se voltarmos nosso olhar para tal dado empírico como *rastro*, já que os camponeses não legaram nenhuma documentação farta e direta de suas crenças, podemos remontar e des-deformar, com uso da “imaginação exata”²⁸, e num grau verificável de fidelidade segundo outros tantos detalhes transversais e dados oblíquos, o panorama cultural daquela comunidade campesina, que praticava uma religiosidade de raízes míticas mais ancestrais que o Cristianismo.

Como os meios criam e mostram os monstros? Foram os juízes inquisidores que pintaram desses curandeiros e benandantes um quadro de monstruosidade a ser combatida,

²⁶ GINZBURG, C. “Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà”, in: *idem*. Milão: Feltrinelli, 2006. pp. 205-24. (Em referência à Jean-François Lyotard)

²⁷ GINZBURG, C. *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi, 1966. 268pp; *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi, 1976. 230pp; *Storia noturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989. 363pp.

²⁸ Ginzburg não usa este termo, mas apenas a noção de *finto* [fictício], do latim *finigo*, donde também se origina a palavra *figura*. Já o termo *immaginazione esatta* é de Giambattista Vico, retomado por Enzo Melandri, e sobre o qual falaremos mais adiante neste capítulo.

pondo tudo num mesmo balaio de gatos persecutório e exterminador de “*magii et maleficae*”. Nessa extrapolação de *close-up*, como teoriza Siegfried Kracauer²⁹, e tal como Ginzburg fez a documentação falar em nome dos andarilhos do bem, e não pelos inquisidores apenas, é que podemos transformar estudos de caso desde índices para rastros, e conseguimos assim acendê-los e colocá-los em conversação e renovada controvérsia. É um bom modo de ler o diminuto, entra-se no singular em se saindo dele, e o rastro aciona nosso faro: Que vinculante arranjo de mundo provavelmente aconteceu, ensejando as condições de surgimento daquele singular? Que conjuntura é preciso haver para que tal caso venha à tona ou à luz? Como o singular pode prever/prover uma singularidade?

Interessa a Ginzburg discutir os sentidos e valores de uma prova. Se o dado empírico é tomado como índice, ou seja, mera prova ou evidência, temos uma historiografia burocrática, e mesmo aquela vertente sua que se volta mais para o social e o popular, e não tanto para o elitista, tende a reduzir a análise histórica a aplicações preestabelecidas de princípios matemáticos e taxas estatísticas, igualmente comuns nas ciências sociais até hoje: como na pesquisa sobre o suicídio na Inglaterra do final do século XIX, feita por Émile Durkheim³⁰, comparando o número de suicidas entre protestantes e católicos, para chegar à conclusão que os católicos se suicidavam menos porque havia mais controle social em suas comunidades; e justificando assim um ciência social aplicada ao melhoramento dos controles sociais, o que certamente diminuiria, na ótica de Durkheim, o suicídio também entre os protestantes. Caso disso nas ciências históricas são os volumes seriais de história das ideias preocupados, por exemplo, em contabilizar certas palavras e temas que se repetem nos índices e sumários de livros históricos (quase 45 mil³¹), para daí concluir quais temáticas são importantes discutir historicamente, e assim por diante.

Quando vistos e lidos como rastros, esses mesmíssimos dados empíricos podem nos abrir para um mundo velho sem porteiros, mesmo e principalmente quando a quantidade de dados empíricos disponível não é tão profusa e segura, e temos de trabalhar, ao contrário, com o frugal e o escasso e o incerto. Do rastro, guardamos o aprendizado, e o experimento cognitivo e político, de que o investigador já não pode mais se comportar como um sujeito do discurso isento e desinteressado pelo que narra. Kracauer entendeu isso ao longo de sua

²⁹ GINZBURG, C. “Particolari, primi piane, microanalisi: in margine a un libro di Siegfried Kracauer”, in: *Il filo e le tracce: vero falso finto*. Milão: Feltrinelli, 2006, pp. 225-40.

³⁰ DURKHEIM, Émile. (1897) *Le suicide. Étude de sociologie*. Paris: PUF, 2013. 460pp.

³¹ GINZBURG, C. “Prefazione”, in: *Il formaggio e i vermi (ob.cit.)*, pp. i-xxx. Em especial, o sétimo tópico.

obra: da impassividade fotográfica de Flaubert³² à compaixão antecameral de Arrasvero³³, o mítico hebreu vagabundo condenado a assistir, como que de uma antessala, às penúltimas *res gestae* humanas, sem jamais poder conhecer seu fim, um monstro condenado a ver as convoluções históricas em seu devir de “as últimas coisas antes das últimas”. Como diz Sandro Veronese, ao romancear sobre a força do passado de sua história paterna: “As coisas raramente terminam depois que chega o fim”³⁴.

Logo, é de sua capacidade fictiva e envolvimento pessoal naquilo que estuda e reconstrói que o pesquisador pode decolar voo na noite de sabá, a noite de culto à fertilidade e à prosperidade e à pós-vida, o salto epistemológico oblíquo que busca entrar no objeto dinâmico precisamente ao sair de seu signo dedo-duro (índices) para engatilhar interpretantes derradeiros outros (rastros); no fim das contações, o fim é exatamente o começo, a soleira das arcadas atravessadas por Polifilo em sua “batalha de amor em sonho”³⁵, a espiral rastreada que pendula entre o sendo e o estando, entre a linha e o círculo da “imaginação exata”. As interpretações resultantes, todavia, são sempre recalibráveis segundo as dinâmicas da realidade, e de acordo com as questões de interesse para cada investigador ou grupo deles; ou ainda, para certo campo de estudos em busca de sua autonomia epistemológica.

Na esteira das contribuições epistemológicas de Carlo Ginzburg, encontramos outros autores interessados em debater tais temas. Entre eles, podemos citar José Luiz Braga e Lucrécia D’Alessio Ferrara, e também Sybille Krämer: os dois primeiros, com larga experiência nos meandros da comunicologia; a última, de formação profissional filosófica, porém recentemente dedicada a uma filosofia da comunicação. Há novas comunicologias primaverando pelos poros desses vieses.

José Luiz Braga tem desenvolvido uma proposta científica comunicacional que parte de uma definição da comunicação como *transformação da linguagem*³⁶, e não mais reduzida a modelos de imposição de efeitos, ou mesmo ao aparato tecnológico midiático. É uma proposta surgida a partir das práticas internas da pesquisa no campo da comunicação, levando também em consideração aquilo que outras ciências humanas e sociais deixam de fora das preocupações habituais de suas investigações, ainda que frequentemente flertem e tangenciem e resvalam no comunicacional. Braga sugere abordar esse descompasso mediante

³² KRACAUER, Siegfried. “Matters of content”, in: *Theory of film. The redemption of physical reality*. Nova Iorque: O.U.P., 1960, pp. 263-9.

³³ KRACAUER, S. “Ahasverus, or the riddle of time”, in: *History. The last things before the last*. Nova Iorque: O.U.P., 1969, pp. 139-63.

³⁴ VERONESE, Sandro. *La forza del passato* [romance]. Milão: Bompiani, 2000. 256pp.

³⁵ COLONNA, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili (A batalha de amor em sonho de Polifilo)* [romance]. Veneza: Aldo Manúcio, 1499. 520 fólhos.

³⁶ BRAGA, José Luiz. “Comunicação é aquilo que transforma linguagens”, in: *Revista Alceu*, 10, 2010, pp. 41-54.

triangulação ontológica-epistemológica-metodológica³⁷, o que parece ser um bom caminho tentativo para desentranhar o comunicacional do conjunto de temas e preocupações compartilhados pelas várias ciências humanas e sociais, a fim de estabelecer bases mais seguras para a definição do objeto de pesquisa caracterizador da área.

No plano ontológico, para Braga, cabe buscar entender o ser da comunicação como ventre ou cerne daqueles processos que ora modificam, ora estabilizam nossos códigos e instituições culturais. Essa transformação implica ajustes e recalibrações simbolizantes, arbitrárias, decisórias, reconfigurando os modos e os meios de circulação do sentido. Assim, precisamos discernir o quê, nesse amálgama sociocultural, é propriamente comunicacional, o que nos leva ao plano epistemológico proposto pelo autor: a produção de conhecimento típica deste campo se comportaria como um interstício que agarra e acolhe aquelas questões humanas e sociais que há muito se multiplicam feito pães e peixes, porém excedendo alçada e interesse das ciências tradicionalmente instituídas. À medida que foram se desenvolvendo, tais ciências esbarraram e acenderam problemáticas colaterais que não conseguiram dar conta, ensejando o nascimento e a instituição de outras tantas disciplinas investigativas³⁸.

É essa dimensão residual que se mostra hoje rica em promessas de conhecimentos inovadores. Nesse sentido, o plano metodológico apresentado por Braga opera a comunicologia *quando* ciência indiciária³⁹, cuja inspiração o autor vai buscar em Carlo Ginzburg. Tal processo inferencial se constitui a partir daquilo que vai sendo articulado nos dispositivos interacionais⁴⁰, ou lugares para dialogar e tensionar conhecimentos. Entretanto, não tem ficado muito clara até o momento, nos textos de Braga, a distinção operativa, ou mesmo tentativa, entre índice e rastro.

Lucrécia Ferrara tem mostrado preocupação com isso, ela também propondo suas reflexões em torno da possibilidade de uma nova comunicologia. Ferrara parte de uma crítica aos hábitos de pesquisa utilitaristas e positivistas da atual comunicologia⁴¹, ainda refestelados e submissos a automatismos e simetrismos e produtivismos aprioristas. Após longa pesquisa arqueológica sobre os nomes que vieram sendo dados à comunicação em seu devir científico, Ferrara assinala a necessidade de um freio de arrumação radical na atual comunicologia, caso essa ciência realmente queira se estabelecer como campo científico autônomo. O caminho

³⁷ BRAGA, J. L. "Constituição do campo da Comunicação", in: *Revista Verso e Reverso*, 25, 2011, pp. 62-77.

³⁸ BRAGA, J. L. "Nem rara, nem ausente – tentativa", in: *Revista Matrizes*, 4, 2010, pp. 65-81.

³⁹ BRAGA, J. L. "Comunicação, disciplina indiciária", in: *Revista Matrizes*, 1, 2008, pp. 73-88.

⁴⁰ BRAGA, J. L. "Interação como contexto da Comunicação", in: *Revista Matrizes*, 6, 2012, pp. 25-41.

⁴¹ FERRARA, Lucrécia D'Alessio. "Comunicação, ciência moderna", in: *Os nomes da comunicação*. São Paulo: Annablume, 2012, pp. 08-43.

alternativo proposto por Ferrara procede, poderíamos dizer, quase no sentido inverso ao de Braga: da aventura e da experiência e da reflexão acumuladas de nossas práticas metodológicas e empíricas, podemos avançar o sinal e inferir articulações epistemológicas outras, e, quem sabe assim, sob chuvas e trovoadas, construir alguma compreensão ontológica melhorzinha da comunicabilidade em prontidão entre mediações e interações⁴².

Ferrara também se inspira no historiador italiano. Aliás, quem nunca? Qualquer um que lê qualquer texto de Carlo Ginzburg sai inspirado a se aventurar em alguma contação ou fabulação. Isso Ginzburg aprendeu com Italo Calvino. Fazer o leitor entrar num texto saindo dele. Ele nos faz apreciar, em vez de ojerizar, uma protocoscologia em que vermes vêm à tona de uma fase de individuação do coalho vencido, que, por sua vez, só se individua como talhado, porque defasado de um leite estragado: a complexidade do mundo nasceria da putrefação⁴³. Os alquimistas medievais iam gostar dessa alternativa “doutrina da nigredo”. Ginzburg é mágico e por demais imagético. É nesse embalo amoroso que Ferrara se dedica a desentranhar das recentes reflexões epistemológicas do micro-historiador as distinções entre índices e rastros, algo que não está claro nem mesmo nos textos dele.

Ferrara parte da tese de uma constante oscilação sistodiastólica na lógica do comércio existencial entre os coletivos humanos⁴⁴. Num polo, há a tendência à cristalização e ao exaurimento dos códigos, em geral útil para a lida normativa e condicionante de crenças e ações; e no outro, há uma tendência à explosão e à pulverização dos códigos, em geral útil para a lida desconstrutiva e reconfiguradora de crenças e ações. Aquele polo recebe o nome de *mediação*. Este, o nome de *interação*. Nesse sentido, alerta Ferrara, a mediação constringe certa obediência à forma e à função dos dispositivos técnicos postos em ação para gerenciar a convivência das pessoas na cidade, ao passo que a interação solicita certa irreverência às convenções, pois acontece pela convivência na cidade de modo sempre mais espontâneo e inesperado. Mediações levam a automatismos e condicionamentos, interações pedem aprendizagem e evolução⁴⁵. Da tensão entre os polos da interação e da mediação, vem à tona um campo magnético epistêmico, o terceiro incluído, aquela comunicabilidade em prontidão e em contínua revisão das derivas na cidade. A cidade como objeto de pesquisa dessa nova

⁴² FERRARA, L. D. *idem*. p. 206: “Embora complementares e atendendo à necessidade prática do trabalho, as dimensões epistemológica e metodológica exigem ser estudadas separadamente porque, cada uma a seu modo, sugerem uma complexidade que impõe um cuidado analítico mais rigoroso, embora passageiro, pois aquela complementariedade parece ser vital para a consecução do trabalho”.

⁴³ GINZBURG, C. *Il formaggio e i vermi (ob.cit.)*, em especial, tópicos 25 a 28.

⁴⁴ FERRARA, L. D. *Comunicação Espaço Cultura*. São Paulo: Annablume, 2008. Em especial, a terceira parte, pp. 150-204.

⁴⁵ FERRARA, L. D. “A comunicação entre mediações e interações”, in: *Comunicação Mediações Interações*. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 11-24.

comunicologia impõe o desafio de capturar empiricamente as manifestações comunicativas, ora mais mediativas que burlescas, ora mais interativas que formatadas.

Aí entra a contribuição de Ginzburg nas reflexões metodológicas e epistemológicas de Ferrara: como pesquisar o comunicar em deriva na cidade? As mediações, precisamente por seu caráter que tende mais ao hábito que ao acaso, são relativamente fáceis de capturar como objeto de pesquisa, bastando pescar seus indícios que se oferecem publicitariamente. Por outro lado, as interações são esquivas e arredias, que nem bicho do mato, pois se inclinam mais ao acaso que ao hábito, e são bem difíceis de ser detectadas e capturadas. Ferrara declara aberta a temporada de caça aos rastros das interações e das mediações pela cidade, numa proposta comunicológica que tem chamado de *epistemologia política da comunicação*⁴⁶.

Daí porque é preciso, para Ferrara, que fique bem claro, por um lado, o que significa lidar com índices e, por outro, no que consiste se embrenhar pela cidade atrás dos traços dos resíduos errantes e voláteis, como numa caça a vagalumes⁴⁷. Implica em pensar não só o que os dispositivos de poder fazem com a cidade e às pessoas mediadas por ela, mas também e principalmente o que a cidade e as pessoas em interação nela fazem com os dispositivos de poder: é uma perguntação em duplo vínculo. Por conta de toda essa cautela, Ferrara sugere prudência nas pressas em definir ontologicamente a comunicação e o comunicar.

Sybille Krämer tem se disposto a propor essa ontologia da comunicação⁴⁸. Parte da tese que, ao contrário da crença estabelecida no senso comum, grande parte das nossas comunicações *não* são dialógicas. Defende ela que a comunicação se define pela carência de imediaticidade conversacional entre interlocutores. Tão logo instaurada essa falta, as situações de convivência passam a exigir um meio ou mensageiro que transmita o recado, em revezamentos unilaterais concatenados. Distingue daí duas modalidades comunicativas⁴⁹: por um lado, a “erótica”, presencial, da imediaticidade corpo a corpo e, por outro, a “postal”, que demanda um intermediário incumbido de fazer o recado circular. Extrai daí três consequências dessa definição de comunicação: primeiro, que o meio, *Medium*, de comunicação sempre tem um “lado de fora”, um além-do-meio-em-si, o que põe em xeque

⁴⁶ FERRARA, L. D. “A Comunicação: da epistemologia ao empírico”, in: *Compós 2014*. 16pp. Disponível em: <http://www.compos.org.br>
E também: “Comunicação: do empírico ao epistemológico”, in: *Comunicação Mediações Interações (ob.cit.)*, pp. 101-18.

⁴⁷ FERRARA, L. D. “A produção do conhecimento e as estratégias da inferência científica”, in: *Comunicação Mediações Interações (ob.cit.)*, pp. 119-34.

⁴⁸ KRÄMER, Sybille. “Das Medium als Spur und als Apparat” [O meio como rastro e como aparato], in: *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitvorstellungen und neue Medien [Mídias, computador, realidade. Representações da realidade e novas mídias]* Frankfurt: Suhrkamp, 1998, pp. 73-94.

⁴⁹ KRÄMER, S. *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität [Meio, mensageiro, transmissão. Pequena metafísica da medialidade]*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008. Em especial, as considerações metodológicas, pp. 09-40.

a arrogância midiática contemporânea em se apresentar como agente soberano e autossuficiente; segundo, quando a comunicação carece de reciprocidade imediata, a missão é uma iniciativa unidirecional que procura uma solução responsiva, o que faz do mensageiro, *Bote*, um desafio à definição dialógica corrente da comunicação; terceiro, que toda transmissão, *Übertragung*, por mais formatada que seja, resguarda uma margem de inventividade, resultando que a comunicação tem mais a ver com produção e transformação do entendimento do que com conservação e processamento de dados.

Surge assim, para Krämer, a pergunta da investigação comunicativa: como restaurar ou resgatar na comunicação o seu potencial de permanente inovação do entendimento, *Verständigung*? O ponto de partida está no estudo dos rastros, para o qual Krämer também busca apoio na obra de Ginzburg⁵⁰. Ela vê na leitura dos rastros uma prática capaz de se contrapor à incauta e irreferencial flutuação de signos, e encontra no rastreamento o gesto de resistência que não se esgota nos sistemas de signos em si mesmos, mas que quer sair deste mundo cada vez mais autorreferente das linguagens digitais para se religar à corporeidade e à materialidade das coisas, que é a condição *sine qua non* da interpretabilidade e do entendimento do mundo.

O rastro é a interface de origem do sentido no insentido⁵¹. Nesse ponto do percurso, Krämer destaca as dez características distintivas de um rastro, *Spur* : 1) é a reprodução de uma impresença, *Nichtpräsenz*, e só é capaz de manifestar alguma ausentidade, *Abwesenheit*, 2) é imprescindível tão logo surjam a incerteza, a insegurança e até a angústia, 3) é engendrado por contatos de fisicalidade, uma materialidade que não se subordina à representação, 4) é manifestado quando a ordem é perturbada, e só aparece quando uma forma existente é reconfigurada mediante sobrescritura, *Überschreibung*, 5) é imotivado e deixado nos lugares de modo inconsciente, e ao tentar apagá-lo apenas deixamos mais um, 6) é apenas aquilo que é caçado e observado como tal, segundo os interesses conduzidos pelo observador, e nunca uma coisa em si, 7) é intrapaceável, pois é multi-interpretável, e sua semântica só se desdobra dentro de uma lógica narrativa, dentro da qual ganha um lugar ou posição de contação, *erzählten Ort*, 8) é um ter-sido, *Gewordensein*, o que o distingue do índice, *Anzeichen*, que se faz e se forma sempre em simultaneidade à causa, já a dissimultaneidade constitui a forma organizante típica do rastro, 9) é um acontecimento enunciativo unilateral, *Mitteilungsgeschehen*,

⁵⁰ KRÄMER, S. "Immanenz und Transzendenz der Spur: Das epistemologische Doppelleben der Spur" [Imanência e transcendência do rastro: a dupla vida epistemológica do rastro], in: *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst* [Rastro. Rastreamento como técnica de orientação e arte do saber]. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, pp. 155-81.

⁵¹ KRÄMER, S. "Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestantsaufnahmen" [Então, que é um rastro? E qual seu papel epistemológico? Um estado da arte], in: *idem*, pp. 11-27.

Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1675317612724587/>

pois só traz sua fala à tona mediante uma interpretação narrativa, o que exclui de partida a troca de papéis entre emissor e receptor, 10) é heterônimo, e essa alternomeação, *Fremdbestimmung*, garante sua radical exterioridade a todos os meios e mídias, que tentam nos usar na função de seus mensageiros, mensageiro este que sempre fala em voz de estrangeiro.

Rastros não surgem automaticamente. Tão-só mediante uma atividade interpretante é que eles despontam e desvanecem. Assim, Krämer distingue três operações conjuntas e complementares ao se lidar com os rastros e suas variações espectrais: o rastreio, caça aos rastros, *Spurensuche*; a rastrodeteção, asseguramento de rastros, *Spurensicherung* (em alemão, também é o nome dado à polícia médica forense); e o rastreamento, leitura de rastros, *Spurenlesen*. Talvez essa proposta de nova comunicologia, defende Krämer, nos ajude a garantir as contínuas transfigurações e inovações do entendimento.

Uma ressalva sobre rastros. Ginzburg desenvolve uma reflexão sobre seus métodos e resultados de pesquisa histórica insinuando uma ruptura entre as antigas pesquisas baseadas em índices, *spie*, e aquelas mais recentes onde prefere seguir o fio dos rastros, *tracce*. Tal imagem de cisão permanece e permeia as entrelinhas das considerações de Braga, Ferrara e Krämer, que tratam a leitura dos “meros índices” como postura a ser evitada ou superada, em proveito epistemológico do rastreamento, que parece ser cognitivamente mais frutífero. Entretanto, Charles Peirce provavelmente objetaria essa assunção “tácita”, lembrando que, da passagem de índices a rastros, não há ruptura ou oposição; antes, há sinequismo ou continuidade no amadurecimento da semiose, porque estaríamos, isso sim, saindo de um estágio de leitura dos *sinsignos indiciais* (“meros índices” ou “índices acidentais”) para a leitura de *legissignos indiciais* (“rastros” ou “índices essenciais”). Ou seja, para se aprender a ler os rastros, antes precisamos, todos sem exceção e inapelavelmente, aprender a ler os índices, pois nossa condição interpretante, na fase remática como na fase dicente, exigirá experiência colateral para fazermos os silentes *sinsignos* começarem a brilhar como *legissignos* falantes⁵². Assim não fosse, seria como pedir a um bebê que começasse a correr antes de ter aprendido a andar. Ginzburg só veio a refletir sobre *filo* e *tracce* depois de se haver com *emblem* e *spie*. Deuteroaprendizagem, diria Gregory Bateson.

⁵² PEIRCE, Charles. *The Collected Papers of C. S. Peirce*, (1931-1936) vols. 1-6, C. Hartshorne e P. Weiss (orgs); (1958) vols. 7-8, A. W. Burks (org). Cambridge (EUA): H.U.P. [Citação padrão por *Volume.Parágrafo-ss*]; CP 2.219-273; 8.327-379.

A esta altura, não é nada de mais sublinhar que dentro das palavras rastro e rastelo estejam as palavras astro e estrela, *r-astrum*, *ra-stellum*. Rastros pulsam como vagalumes. Rastrear também significa observar demoradamente a trajetividade das estrelas. “Ora, direis, ouvir estrelas?” Sim, ver e ouvir estrelas, no enalço e na inferência da passagem dos astros, da dança inquieta do firmamento, um gesto que no indo-europeu nos leva para a raiz *wid-ueid*⁵³, em latim nos dando *videre*, ver, *visum*, rosto, *visio/visionem*, visão, bem como em grego *eidos*, silhueta, *eidolon*, vulto, e *idea*, ideia, uma forma ou configuração entrevista e agarrada pelos olhos e mãos da imaginação. Afinal, nossas mãos estão para nosso olhar assim como nossa boca está para nossa escuta. “O Dia com seus olhos, a Noite com seus ouvidos”.

III .Ideia

Flagrar e apreender rastros demanda falar da ideia em sua ligação com a imaginação e a inferência. Ideia, do grego *idea*, vulgarmente, o feitio exterior visível do que quer que seja. Platão fez dela uso controlatório ou cibernético muito próprio, para se referir ao significado abstrato de um nome ou conceito, um conteúdo que serve para predicar os universais, e, por isso, as ideias são eternas e imutáveis, e existem independentemente da razão humana cognoscente⁵⁴. A ideia de belo, por exemplo, seria aquilo que tem em comum tudo o que se pode predicar de, ou é percebido como belo. Outros tantos filósofos fizeram usos diversos dessa palavra. No período da filosofia moderna, racionalistas e empiristas tenderam a usar o termo para significar algo que existe na mente, um conteúdo ou representação mental insistente.

Para Peirce, a ideia é o processo de evolução de um ícone num símbolo, atravessando necessariamente a etapa física do índice; isto é, a ideia é o amadurecimento das experiências com o acaso rumo ao hábito, em regras de ação, em fixação de crenças; enfim, uma ideia não é senão uma parcela de consciência que não tem em si barreira definida alguma, exceto quando é uma qualidade que difere de ideias consteladas por contiguidade, ou seja, por força

⁵³ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 3252-6, 3290; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 462-3.

⁵⁴ PLATÃO. (± 368 a.C.) *Timeu – Crítias*. Tr.pt. Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011. Em especial, os trechos *Timeu* 25-28.

de um hábito⁵⁵. Daí a importância de sabermos como tornar claras nossas ideias e tomarmos muito cuidado com a terminologia que utilizamos para nos referir a elas⁵⁶.

A noção grega de *eidōs* anda próxima a da ideia: é uma silhueta visual, forma fugidia, porém prenhe, uma impressão passageira que é capaz de impactar a memória. Em grego, partilham da mesma raiz *eidolon*, vulto ou representação temerosa e venerável, daí *eidolatria*, adoração de imagens. Em latim, a correspondência semântica se estende à palavra *imagem*, e a todas as suas derivações. Do latim *imago*⁵⁷, uma cópia ou gravura retratando alguém que já morreu, e *imaginis*, reprodução mental memorial de uma sensação cuja causa já passou e, por extensão, representação de algo por meio do desenho ou da pintura ou da escultura. A derivação *imaginatio* surgiu apenas no século XV, e *imaginare* e *imaginarius* no século XVI. Todas compartilham a raiz indo-europeia *makh-magh-*⁵⁸, ser capaz, ter potencial, apoiar, pressionar, donde em grego, por exemplo, *makhané*, brinquedo articulado⁵⁹ e, enfim para *mágica*, *mecânica*, *mecanismo*, *máquina*, *imaginação*.

Então, temos a *imaginação*, ou a ação de produzir imagens, a faculdade intuitiva para conceber diante de nós um objeto sem a presença dele. Intuição é a apreensão intelectual de um conhecimento imediato, em contraste com o conhecimento construído mediante discurso, análise ou demonstração. Derivando daí *imageria*, competência para armazenar intuições exteriores como figuras pré-conscientes e reproduzi-las segundo regras endógenas de associação, ou evocá-las para reconhecimento e descrição figurativa de afetações e intuições presentes; deriva dela também *imagística*, competência para engendrar condições variantes de síntese imagética que podem constituir a experiência de uma afetação estética enunciável ou compartilhável. Ambas as derivações chegaram ao português pela língua inglesa do século XX, *imagery* e *imagistic*, termos ligados à poesia e à propriedade literária de desencadear e constelar um conjunto de imagens associadas na mente do ouvinte ou leitor⁶⁰.

A imaginação, enquanto ação mental no tempo, permite tanto a retenção memorial, ou pregnância retrospectiva do já percebido e apreendido, quanto a protensão mnemônica, ou expectativa projetiva do ainda despercebido e inapreendido; e, enquanto ação mental no

⁵⁵ PEIRCE, C. *ob.cit.*, CP 5.7, 5.538-548, 6.140, 6.269, 7.355, 7.392, 7.425, 7.498-9.

⁵⁶ PEIRCE, C. *ob.cit.*, CP 2.219-226, 5.388-414.

⁵⁷ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 655-8; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, p. 175.

⁵⁸ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 1966-70; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 253-4.

⁵⁹ Para alguns ensaios acerca da relação entre o brinquedo e o processo de aprendizagem, q.v. BENJAMIN, Walter. (1913-1932) *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tr.pt. Marcos Mazzari. São Paulo: Duas Cidades / Ed. 34, 2002. 176pp.

⁶⁰ OXFORD Advanced Learner's Dictionary. Verbetes: *image*, *imagery*, *imagism*, *imagistic*. Oxford (RU): OUP, 2011. pp. 775-6. Disponível: <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/imagery>; e <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/imagism>. Acesso: 10 nov 2015.

espaço, desempenha um papel no reconhecimento de afetações e intuições externas percebidas como morfodeterminadas, para conciliar arranjos de equivalência vinculante com o indício particular de uma experiência presente e singular, os *sinsignos*, o que permite detectar e eleger alguns desses sinais ou indicações mediante regras, o que Peirce chamaria, portanto, de *legisignos*. Em grego, imaginar se diz *phantázomai*, gerar “fantasmas” imaginários como sínteses cognitivas do experienciável, num sentido que nada tem de macabro.

Falar de *imaginário* é pisar em ovos. O adjetivo, em geral, predica aquilo que se refere ou é resultado da imaginação. A palavra só veio a ser usada como substantivo na França do século XX, “*L’Imaginaire*”, assim mesmo com a pompa e cerimônia das iniciais maiúsculas, por filósofos existencialistas, antropólogos culturais e terapeutas psicanalistas, numa diversidade de acepções e aplicações que não vem ao caso aprofundar nesta tese, mas quem sabe em outra oportunidade. A noção de imaginário tem andado próxima da noção de *ficção* e *fictício*, do latim *facere*, *fingere*, *fingo*, *figura*, fingir, dar forma, estabelecer, assentar um rosto, sedimentar um feitio ou uma compleição.

Imaginação e ficção podem convergir em benefício do *entendimento*, oriundo do grego, *entelékein*⁶¹, finalizar, acabar, efetivar, concluir. Aristóteles usava o termo no sentido de estado espiritual que se encaminha para o arremate de sua própria perfeição, ou o esforço de tudo o que há em querer realizar o que existe de melhor em si⁶². Verbo vertido para o latim medieval como *in-tendere*, tender para dentro, inclinar-se ao seu melhor, eleger ou selecionar o que há de válido em si e que merece aprimoramento, daí *inter-elegantia*, inteligência, saber escolher entre, *elegantia*, distinção, bom gosto no pensar e no dizer, e agir de acordo, e *intendi*, *intentum*, reforço, ampliação; e no século XIII, *intendimentum*, compreensão, percepção capaz de dar conta de identificar ou diferenciar, uma faculdade que esbarra no processo inferencial.

Aliás: diferença e inferência partilham da raiz indo-europeia *bher-pher*⁶³, suportar, carregar, trazer, pelo latim *ferre*, tolerar, nutrir, distinguir-se pelo enfrentamento, até o latim tardio *dif-ferere*, trazer para o lado, afastar, separar, selecionar. Uma variante, a partir do século XIV, é *defferire*, adiar, procrastinar, retardar. É também matriz do verbo *in-ferre*, *inferire*, trazer para dentro, importar, introduzir, vir ao encontro, convidar à familiaridade, donde, no latim medieval, *inferentia*, encontro, resolução, descoberta, alcance, desentranhamento de uma ilação, de uma medida de certeza que oriente a ação e a validade das afirmações feitas acerca

⁶¹ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 1277, 1854; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 198-201.

⁶² ARISTÓTELES. (± 340-30 a.C.) *Metafísica* (*ob.cit.*), em especial, o trecho 8, 1050^a 20.

⁶³ POKORNY, J. *ob.cit.*, pp. 400-8; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, p. 58.

de suas consequências práticas. Cabe sublinhar aqui uma trajetividade entre esses encontros e descompassos etimológicos, ou seja, o dar-se conta que toda *inferência* ou descoberta existe subjacente a uma decisão que *difere* ou seleciona (separar os peixes que vêm na rede). Na sombra de uma ideia repousa um conceito à espera: é a obliquidade de uma epistemologia também como devir e deriva de conceitos que surgem pelo caminho das ideações.

O outro lado dessa “moeda de Juno” é a detecção de identidades. Palavra formada pelo prefixo indo-europeu *i-*, é-isto-aí, acrescido da raiz *de-* ou *do-*, original, primeiro, apropriado ou oportuno ao momento, pelo grego *ídios*, igual, o mesmo, e em latim, *idem*, próprio, idôneo, adequado. Aristóteles fazia um uso óbvio da palavra, a de que tudo o que há é idêntico a si mesmo⁶⁴, e extraiu daí uma lei, o princípio da identidade, que postula que A e B coincidem, só e somente só, se tudo o que puder ser afirmado ou atribuído a respeito de A também puder ser dito ou predicado a respeito de B. Logo, $A = B$.

O princípio aristotélico da identidade inaugura a lógica formal, com o auxílio quase blindado do princípio da não-contradição: A não pode ser B e não-B ao mesmo tempo; e do princípio do terceiro excluído: ou A é B, ou A é não-B. Daí se deduz que a não-contradição explicita o caráter reciprocamente excludente da identidade, ao passo que o terceiro excluído reforça o aspecto reciprocamente exaustivo da identidade⁶⁵. Com isso, Aristóteles maquina um dispositivo lógico que, a seu ver, pode ser adequado para pôr o mundo em fixo, estreando assim uma cisão entre duas partes quaisquer que são imiscíveis ou incompatíveis, e que entre elas seja impossível postular a existência de qualquer outra coisa ou incluir uma terceira parte. A identidade é um conceito minado que atravessou a história da filosofia com muito estica-e-puxa de acepções e aplicações.

E aqui chegamos ao ponto de elaborar ideias e inventar hipóteses. *Hypotheses fingo*. Para Peirce, como dissemos, uma ideia conta a história do amadurecimento de uma semiose, que tem seu ponto de partida inovador, sabemos, com o raciocínio abduutivo. Aristóteles concebia a *apagogé* como inferência silogística que conta com uma premissa maior considerada certa, e uma premissa menor provável, levando a uma conclusão apenas provável⁶⁶. Já Peirce concebeu sua dinâmica da seguinte forma: Há um fato desconhecido Y; Uma hipótese X poderia explicar o fato Y; Logo, se Y, é provável que X. Daí porque Peirce, durante certo tempo, também a chamava de *retrodução*. Defendia ele que esta era a única forma de raciocínio,

⁶⁴ ARISTÓTELES. (± 340-30 a.C.) *Metafísica (ob.cit.)*, em especial, o trecho 4, 4^a. E também em *Tópicos*, Tr.pt. Levi Condinho. Lisboa: INCM, 2007. 520pp. Ver trecho 152b 27.

⁶⁵ ARISTÓTELES. (± 340-30 a.C.) *Metafísica (ob.cit.)*, em especial, o livro 3.

⁶⁶ ARISTÓTELES. (± 350-40 a.C.) *Órganon*. Tr.pt. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009. 610pp. Ver *Analíticos Anteriores* 2, 25 69^a 20ss.

a despeito da dedução e da indução, capaz de oferecer e estabelecer novas ideias e hipóteses científicas, ou ainda, a abdução é a inferência investida na melhor explicação plausível e razoável⁶⁷. Bateson preencheria essa fórmula abdutiva, por exemplo, dessa maneira: Há o fato desconhecido *Esquizofrenia*; A hipótese de *Duplo vínculo* poderia explicar a *Esquizofrenia* (e nenhuma outra hipótese poderia, por enquanto, explicá-la melhor); Logo, se há *Esquizofrenia*, é provável que haja *Duplo vínculo*.

Dito tudo isto, enfim, não nos parece arriscado afirmar que o raciocínio abduutivo é composto das operações da *alusão*, da *abstração* e da *analogia*. Expliquemo-nos, pelo bem da didática. A *alusão* vem do indo-europeu *leid-*⁶⁸, jogo, confusão, baderna, pelo latim *ludere*, brincar, jogar, praticar esporte, tocar música (a lira principalmente), fazer mímica zombeteira, acrescido do prefixo preposicional *ad*, para ou a, *ad-ludere*, *alludere*, *allusio*, *allusionem*, fazer referência a, mencionar implicitamente, imitar; daí também, *in-ludere*, *illudere*, *illusio*, *illusionem*, jogar alguém dentro do círculo de chacota, escárnio, e por extensão, enganar, trapacear, fazer o outro de bobo ou palhaço⁶⁹. A alusão é o acendimento do faro nos inícios confusos do tateamento abduutivo.

Já a *abstração* é um processo de extração de apenas algumas características infinitesimais de um conjunto, ou definição de um conjunto como contendo apenas objetos que compartilham certa propriedade, como no caso da geração de um conceito. Infinitesimal é um número diminuto ou uma quantidade miúda que tende a zero, porém nunca se iguala ou chega a este grau zero. A abstração busca, portanto, filtrar propriedades infinitesimais, partilhadas entre fenômenos aparentemente díspares.

Por fim, a *analogia*. Em grego, a palavra *logia*, razão, palavra, discurso, acrescida da preposição *aná*, por ou entre, que, usada como prefixo morfológico, significa repetição gradual ou em fases, similaridade, semelhança, virtualidade. Por exemplo, nas expressões gregas *aná tríá*, de três em três (por cada vez), ou *aná kêbeiras*, entre as mãos. A analogia é uma proporção intermediária extraída ou constituída entre duas razões, de *ratio*, ou lógicas alienígenas entre si, ou intraduzíveis uma na outra. Um modo comum de expressar uma analogia é na fórmula: X está para Y assim como (semelhançamente e em alguma medida,

⁶⁷ PEIRCE, C. *ob.cit.*, CP 1.43-125 (onde Peirce também fala sobre a ciência como o estudo do inútil, CP 1.76: "A verdadeira ciência é distintamente o estudo das coisas inúteis. Pois as coisas úteis serão estudadas sem o auxílio dos cientistas. Empregar essas mentes raras num tal trabalho seria como fimir um motor a vapor queimando diamantes"), CP 2.79-118, 2.266-270, 2.733-807.

⁶⁸ POKORNY, J. *ob.cit.*, p. 1859; SHIPLEY, J. *ob.cit.*, pp. 241-2.

⁶⁹ Sobre o verbo *illudir*, Siegfried Zielinski observa em (2002) *Arqueologia da mídia. Em busca do tempo remoto das técnicas do ver e do ouvir*. Tr.pt. Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2006, p. 27: "Nos debates públicos, Dietmar Kamper, filósofo e sociólogo, costumava insistir que o verbo *illudere* não apenas significava «fingir» ou «simular alguma coisa», mas também incluía o sentido de assunção de risco em relação a alguma coisa, talvez até em relação à própria posição ou convicções: considero que isso é de importância decisiva para o envolvimento com as mídias".

guardadas as devidas proporções) A está para B, ou “nossas mãos estão para nosso olhar assim como nossa boca está para nossa escuta”⁷⁰.

Outro modo, talvez mais didático, é aquele que nos oferece Enzo Melandri ao definir a analogia em termos de *poética da imaginação exata*⁷¹, ao interpretar implicações outras do mito do demiurgo de Platão. A imaginação exata, para Melandri, consiste em assumir que, ante duas formações lógicas estrangeiras ou extraterritoriais entre si, como a lógica da linha, por um lado, e a lógica do círculo, por outro, é possível compor uma ambiência espacio-geométrica, algo intersticial e embalante, o terceiro incluído, que Aristóteles abominaria, mas que reabre os mundos fechados-em-si da linha e do círculo para as fugas ou inacabamentos das configurações cônicas.

É como se tivéssemos de um lado a lógica da linha, as visualidades indiciais de A, e do outro lado a lógica do círculo, as visualidades indiciais de B, e delas extraíssemos ou abstraíssemos um mapa proporcional, uma visibilidade rastreante, e mesmo transversal ou oblíqua, que poderia desdobrar e estabelecer pontes de entendimento diplomático entre os dois extraterrestres. Logo, $A : B = a1 : b1$, onde o composto magnético $a1:b1$ é um mapa que envelope, ou régua em escala, entre os territórios da linha e do círculo, e que ensejam todas as variantes ou rastros em formas de elipses, hipérbolas, parábolas e espirais.

A imaginação exata, segundo Melandri, é a prática analogizante que preenche com imaginária argila fabulante, daí porque uma *poietiké* fictiva tão estratégica para Ginzburg⁷², os ossos que faltam para revivificar o dinossauro partido, na dimensão de nossa imaginação e cognição, a partir de seus fósseis e ruínas. Krämer afirma que o rastreamento é o saber ancestral inverso da adivinhação⁷³. Ruinologia, *ravinologia*, ou arqueologia dos rastros, é, na ótica de Melandri, o primeiro passo para compreendermos o potencial epistemológico da

⁷⁰ PEIRCE, C. *ob.cit.*, CP 1.65-74 (sobre *Analogia*, Peirce comenta: CP 1.69: “Analogia é a inferência que uma não muito ampla coleção de objetos que podem concordar bastante a respeito podem provavelmente concordar a outro respeito. Por exemplo, Terra e Marte concordam a respeito de tanta coisa que parece não ser improvável que possam concordar em ser habitáveis”), 2.513-516.

⁷¹ MELANDRI, Enzo. (1968) *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. 3ª ed. Macerata: Quodlibet, 2012. 890pp. Na introdução à primeira edição, Melandri comenta: “Segundo Platão, há dois diferentes princípios de simetria: a «linha» e o «círculo». Da oposição entre estes dois princípios ordenadores, via a analogia, derivam muitas importantes consequências e, não menos relevante, um relançamento da filosofia. É precisamente de uma filosofia que não queira ser nem metafísica, nem pura crítica, mas poética da imaginação exata e investida ao futuro”.

⁷² AGAMBEN, Giorgio. “Archeologia di un'Archeologia” [Prefácio à obra de Enzo Melandri], in: *idem*, pp. vi-xxxvi. Em especial, p. xxxiii: “É na perspectiva de uma arqueologia desse tipo que se deve ler o ensaio de Ginzburg sobre o paradigma indiciário. Esse texto – certamente uma das reflexões mais inteligentes que naqueles anos um historiador poderia fazer sobre o próprio método – é notável o suficiente para que seja aqui necessário reassumir o extraordinário percurso dele, que se move de Morelli a Freud, da divinação mesopotâmica às técnicas de identificação policíacas elaboradas por Galton e Bertillon. Basta-nos recordar que Ginzburg constrói – ou reconstrói – um paradigma indiciário que, em oposição ao modelo da ciência galileana, observa «disciplinas eminentemente qualitativas», que têm por objetos casos, situações e documentações individuais, enquanto individuais, e exatamente por isso recolhe resultados que têm uma margem ineliminável de aleatoriedade”.

⁷³ KRÄMER, S. “Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestantsaufnahmen”, in: *ob.cit.*, p. 17: “A arte da adivinhação, a mancia, pode ser interpretada como o inverso do rastreamento”.

analogia, ainda vilipendiada, como paradigma que deveria ser, da história do pensamento⁷⁴. Bateson vai afirmar que tal dinâmica na forma de metonímias e, principalmente, de metáforas permeia todos os modos de evolução e aprendizagem do mundo vivente, e quiçá também do abiótico⁷⁵. Peirce concordaria sinequistamente⁷⁶. E embora Bateson destaque a metáfora, como implicação subjacente de equivalências, que por sua vez propiciariam a tal implicação vir a ser uma comparação mais “explícita” ou “consciente”, permitindo que conceitos mais abstratos se tornem inteligíveis; ele não deixa de assinalar tacitamente a dimensão metonímica que aproxima disparidades convergentes em devir compossível, o filtro que mapeia e integra territórios de vivências, cartografando a experiência ou aprendizado que daí vem à tona: é o processo *estocástico*, que detalhamos no terceiro capítulo.

E é essa experiência alienante e alienígena de extraterritorialidade, *Heimatlosigkeit*, que leva Siegfried Kracauer a conceber o ser ou a natureza do Tempo⁷⁷, aquela insolúvel antinomia entre os tempos heterogêneos e o tempo homogêneo, em analogia à realidade revelada pela câmera, *camera-reality*⁷⁸, de uma antessala fotográfica. Para Kracauer, um bom modo de lidar com o paradoxo do tempo, entre temporalidades heterogêneas e simultâneas, por um lado, e uma temporalidade homogênea e sequencial, por outro, é recorrendo à figura lendária do judeu errante Arrasvero, condenado a viver e a assistir à história da humanidade até o dia da redenção, tudo porque, dizem, ele zombou do rabino Josué de Nazaré, enquanto este arrastava sua cruz até o Gólgota. Kracauer descreve Arrasvero como tendo uma feição tenebrosa: seu rosto não envelheceu, mas, ao contrário, foi sendo acrescido por vários outros rostos, cada um deles refletindo um período histórico que ele foi forçado a atravessar, e todos esses rostos, semelhante às ideias, competem ou cooperam entre si, para formar novos padrões vinculantes de rostos, sempre evanescentes e mutáveis como num caleidoscópio, enquanto o judeu errante vai tentando em vão reconstituir todos eles num único rosto, aquele que ele estaria incumbido de corporificar: rostos analógicos do conhecimento e justificativa da sua obliquidade, aquela maleabilidade própria do pensamento diagramático viabilizado pelos rastros, que fazem as montagens de ideias ressoarem entre e para além de si.

⁷⁴ MELANDRI, E. “L’archeologia”, in: *ob.cit.*, pp. 33-70: “Nesse sentido, a arqueologia é o primeiro e mais importante lugar natural da analogia. Ele recapitula de fato todos os outros”.

⁷⁵ BATESON, G. “Men are grass: metaphor and the world of mental process”, in: *A sacred unity: further steps to an ecology of mind*. Ronald Donaldson (ed.). Los Angeles: Bessie Book, 1991, pp. 235-44.

⁷⁶ PEIRCE, C. *ob.cit.*, CP 6.169-184.

⁷⁷ KRACAUER, S. “The anteroom”, in: *History. The last things before the last*. Nova Iorque: O.U.P., 1969, pp. 191-220.

⁷⁸ KRACAUER, S. “Basic concepts” e “History and fantasy”, in: *Theory of film. The redemption of physical reality*. Nova Iorque: O.U.P., 1960, pp. 27-40, 77-92.

Kracauer traz à tona o mito do judeu errante para contrastar com a solução final que Proust dá à sua longa contação, no rastro de um tal “tempo perdido”. Após narrar inúmeras situações mnemonicamente “monstruosas”, porque avessas a qualquer modalidade temporal homogênea e linear, ele conclui sua quase biografia com uma tomada de consciência, tão-só *a posteriori*, da redenção estética do tempo cronológico: após narrar “mil noites” de tempos dispersos e desconjuntados, que precisavam consumir seus próprios términos singulares, é que Marcel pôde se revelar a si mesmo como artista com uma biografia unificada, sua noite resguardada de redenção, sua “uma noite de sabá”. Diferente disso, Arrasvero permanece errático, um anti-Prometeu feito prisioneiro numa antessala cinematográfica que corre pelo mundo afora, contemplando compassivamente os devires e as derivas de mediações e interações humanas no curso na história, mas sem direito algum à sua “uma noite de sabá”, a noite do salto transcontextual, noite fértil e grávida de promessas de pós-vida⁷⁹.

Kracauer afirma que tal reconciliação, que Proust efetua entre as proposições paradoxais em jogo, a saber, tanto sua rejeição do fluxo do tempo quanto seu demorado endosso a este, depende de seu retraimento na dimensão da arte. Entretanto, alerta Kracauer, nada desse tipo se aplica à narrativa histórica, pois a história nunca tem um final, e nem mesmo é permeável a qualquer salvação estética. A solução de Proust, como interpretada por Kracauer, prefigura esse final impensável para a história: o momento em que Arrasvero poderia, pela primeira vez em sua interminável vida, se virar de costas, no dia final da abdução messiânica, e contemplar a inteireza de todas as suas errâncias pelos períodos da aventura humana; ou seja, como Marcel, Arrasvero poderia voltar a ter um único rosto homogêneo *a posteriori*, constelado pelos outros rostos aprendidos em sua heterogênea experiência errante⁸⁰.

No percurso dessa dança *à pas de trois* entre conceito, rastro e ideia, podemos perceber quão auspiciosas são as dinâmicas de perguntação e de elaboração de pesquisas suscetíveis de serem extraídas a partir desse viés. Perguntas e pesquisas estas que só estão de olho nas questões de fato (índices e sinais) mediante a seletividade operada por questões de interesse (rastros e variantes); rastreamento seletividade esta que faz os indícios brilharem e falarem como pirilampos ou estrelas. Aprendizagem dos processos da aprendizagem e do entendimento, para aprender a entender melhor. Aqui começam as mil noites e mais uma da epistemologia oblíqua. “E a prudência dos sábios / Nem ousou conter nos lábios / O sorriso e a paixão”⁸¹.

⁷⁹ KRACAUER, S. “Ahasverus, or the riddle of time”, in: *ob.cit.*, pp. 163.

⁸⁰ KRACAUER, S. “The anteroom”, in: *idem*. Em especial, pp. 211-7.

⁸¹ BUARQUE, Chico. Rosa dos ventos. In: *Rosa dos ventos* (de Maria Bethânia). S.l.: CBDP, 1971. Faixa 17 LP.

IV .Para além de dedutivismos e indutivismos

Mas, espera aí um pouquinho... tudo muito bom, tudo muito bem, tudo muito lindo de morrer, esse delírio todo sobre a obliquidade epistemológica que vem à tona dessa dança triádica! No ápice da festa, dirigimos outros vêm se impor e tomar o controle dos circuitos decisórios acadêmicos. Fuém, fuém, fuém... “E agora, José? O dedutivismo chegou, e a festa acabou”⁸². A “nova ordem mundial”, que tem se estabelecido na mão grande, e se mantém a portas fechadas, não simpatiza nem um pouco com esse discurso de “ciência feliz” ou de “gaio saber”; antes, seu lema hipnotizante é bem outro: “Queremos eficiências, e que sejam lucrativas, e é para já”. E para completar essa era de predação, que só sabe ver aquilo que lhe é explorável e útil e rentável, há ainda o consentimento dos indutivistas. Nesse contexto, ninguém se atreva a propor uma pesquisa “inútil” e “delirante”, ou cabeças vão rolar.

Logo, em obediência a tal dedutivismo, ainda tão entranhado como paradigma instrumental e transmissivo da comunicologia, a investigação doutoral aqui proposta sobre epistemologias, aprendizagens, conceitos, rastros, ideias, monstros etc., deveria ser podada segundo as taras formulariomaniacas já estabelecidas pelos dispositivos de avaliação e financiamento. A pesquisa assumiria então esse feitio: perguntaria, por exemplo, sobre como otimizar os métodos de produção de narrativas, aplicando categorias de personagens com base em algum autor francês, ou um americano tal, com o objetivo de tornar os produtos audiovisuais brasileiros tão competitivos, no mercado internacional, quanto os argentinos, por assim dizer; ou perguntaria sobre que tipo de *design* de interface gráfica é possível projetar para que os consumidores das novas tecnologias trespê possam imergir numa experiência de usuário “*more-friendly*”, ao usarem controle remoto para acessar grupos de ícones funcionais que surgem em sequência na tela, ou quando estiverem se divertindo em ser algum avatar assassino do último videogame sensacional lançado nas lojas. E por aí vai.

Quiçá menos grave, embora amiúde conivente com as hordas dedutivistas, são as tribos indutivistas do metiê científico da comunicação, mais preocupadas em se garantir uma

⁸² Talvez José Luiz Braga também possa vir em nosso socorro, “Comunicação, disciplina indiciária”, in: *Revista Matrizes*, 1, 2008, pp. 77:

“Ao lado destes riscos, de dispersão e de derivação centrífuga, outros direcionamentos de estudos de caso podem resultar em reduzida contribuição para desenvolvimentos na constituição da área de conhecimento. Um desses «desvios» ocorre quando o caso estudado serve apenas para confirmar uma teoria: fala-se abstratamente «sobre um objeto», com base em teorias aprioristicamente escolhidas, mostrando que este se conforma às perspectivas expressas por estas.

Outro desvio ocorre quando o caso é trabalhado apenas na apreensão empírica da coisa singular – evidenciando seu funcionamento «descritivamente», sem fazer inferências, ou fazendo apenas inferências técnicas. Detalham-se «todos» os ângulos percebidos, intuitiva ou sistematicamente levantados, sem estabelecer ordens de relevância, ou apenas de modo impressionístico, não expressamente justificado. Embora isso possa ter utilidade prática, não representa avanço de conhecimento. Aqui, não há tensionamento do objeto por perspectivas teóricas nem destas pelo objeto. Trata-se de riscos opostos: na primeira alternativa, não se dá suficiente atenção ao caso em sua singularidade empírica; na segunda, não se faz o esforço de avançar das constatações empíricas para o desenvolvimento teórico”.

vaída carreira acadêmica, com gordo currículo de publicações que quase ninguém lê – sejamos adultos e honestos! –, ou, se alguém tenta ler, desiste no início, às vezes já no resumo. Tulhas e tijolos de superfluidade detalhista estéril, quase autista. Nesse âmbito, a investigação aqui proposta seria formatada assim: perguntaria sobre que estruturas de actantes é possível identificar nos filmes ou quadrinhos de vampiros e lobisomens para, em seguida, encaixá-los em tabelas classificatórias, com frequência em desdobramentos dicotômicos; ou perguntaria acerca das dimensões plásticas e figurativas dos robôs e ciborgues que surgem nos seriados televisivos de ficção científica, a partir de uma análise do discurso da obra do diretor tal. Tão logo preenchidos quadrados e esquemas, todos se dão por satisfeitos, e publicam mais livros e artigos reexplicando uns aos outros que o coco vem do coqueiro. O escândalo da preguiça acrílica. Meros “funcionários do aparelho”, diria Vilém Flusser⁸³. Venha alguma empresa de televisão a fechar seu negócio, ou mesmo bastando tirar do ar algumas telenovelas, e muitos grupos de pesquisa em comunicação não mais teriam “objeto epistemológico” algum para enfiar em suas sacrossantas tabelinhas.

Essa atrofia cognitiva, a que os deslumbrados midiáticos acham por bem submeter outros a aceitar e servir, é resultado da invasão e da infecção de certo pensamento mercadológico que vem se disseminando como gás onipresente nos alvéolos da academia, e que aspira convencer todos a acreditarmos que sua mundividência é uma “epistemologia” digna de respeito. Seria mais justo chamá-la de imundividência pseudoepistemológica. Ou, para sermos retoricamente simpáticos e mais diplomáticos, poderíamos dizer que a única modalidade de teoria do conhecimento que essa mundividência, produtivista e rendimentista, tem a oferecer é aquela de como aplicar rapidinho o que se ouve em palestras motivacionais para ganhar mais dinheiro produzindo palavras de ordem consumistas e entretenimento espetacular redundante, na aplicação e usufruto dos meios técnicos de comunicação.

Passando a régua e fechando a conta: é como se, enquanto os dedutivistas vão decidindo e determinando quais laranjas podem ou não, devem ou não serem chupadas por todos os outros, os indutivistas vão classificando e tabelando os bagaços chupados das laranjas decididas pelos dedutivistas. Já a epistemologia oblíqua, mediante o *continuum* da abdução-dedução-indução, anseia plantar e colher, e até caçar, suas próprias laranjas, maçãs, uvas e cajus, chupando e devorando todas elas durante o percurso da deuteroaprendizagem.

⁸³ FLUSSER, Vilém. (1983) *Filosofia da caixa preta. Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Hucitec, 1985. 52pp. Também na edição portuguesa *Ensaio sobre a fotografia. Para uma filosofia da técnica*. Lisboa: Relógio D'água, 1998. 96pp; com uma cuidadosa apresentação de Arlindo Machado, pp. 09-18.

Peirce e Bateson podem nos ajudar a superar toda essa idiotia ou dedutivista, ou indutivista. Já em sua época, uns 150 anos atrás, Peirce tentou combater as invasões bárbaras do utilitarismo. Bateson tomou plena consciência dessas patologias institucionais e epistemológicas durante os oito anos em que organizou e participou das *Josiah Macy's Conferences on Cybernetics*⁸⁴, décadas de 1940 e 1950, nos Estados Unidos. Essas famosas conferências que oportunizaram o encontro de algumas das mentes mais brilhantes do século XX, oriundas de diversas áreas do saber, maiormente medicina, informática, biologia, sociologia e antropologia, tiveram um financiamento não tão secreto das Forças Armadas norte-americanas. Desde lá, os militares estadunidenses sonham em projetar armas de guerra remotamente controladas. Pois bem, pouco a pouco, tanto Bateson quanto outros cientistas se posicionaram contrariamente ao dirigismo militar sobre o desenrolar dos debates cibernéticos. Alguns dos “metálogos” que Bateson escreveu por essa época, em conversa com uma filha quase imaginária⁸⁵, estão impregnados de alusões e insinuações antimilitaristas típicas de sua “Segunda Cibernética”.

Ante a inviabilidade das conferências para seus planos de dominar o mundo, os imperialistas americanos encerraram a festa das cibernéticas nascentes, e tudo passou a ser conduzido por alguns poucos engenheiros militares em programas *top secret*. Nesses anos, vicejaram boatos de “óvnis” e “ébes” caídos em Roswell. Bateson foi arremessado lá na casa do Havaí, para estudar golfinhos e polvos, e para não ter tanto contato assim com os antigos colegas. Não adiantou muito. Retomaremos a contação dessa história no terceiro capítulo.

Haveria algo de indesejável ou impertinente no dialogismo entre Peirce e Bateson? Falamos aqui em dialogismo no sentido que lhe dá Mikhail Bakhtin⁸⁶, como a circulação e reverberação entre sistemas de conceitos e de ideias que atravessam o tempo e o espaço e se reavatarizam em acontecimentos difíceis de impedir. No próximo capítulo, rastreamos alguns monstros que foram acontecendo nos devires e derivas do há-comunicandos entre mediações e interações. E voltaremos a Peirce e Bateson na sequência. *Videre et audire licet*.

⁸⁴ DUPUY, Jean-Pierre. *Aux origines des sciences cognitives*. Paris: La Découverte, 1994. 188pp; em especial, os capítulos 3 e 6. E também SIMONDON, Gilbert. (1958) *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1989, pp. 19-49, em especial o tópico “origines absolues d'une lignée technique”; e MCLUHAN, Marshall. (1964) “Cybernetics and human culture”, in: *Understanding me. Lectures and interviews*. Massachusetts: MIT Press, 2005, pp. 44-54.

⁸⁵ BATESON, Gregory, BATESON, Mary Catherine. “Metalogues”, in: (1972) *Steps to an ecology of mind*. Chicago: C.U.P., 1999, pp. 03-58.

⁸⁶ BAKHTIN, Mikhail. (1929) *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tr.pt. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986. 196pp. Em especial, os capítulos 4 e 9. E também (1963) *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tr.pt. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. 366pp. Em especial, a quarta parte, sobre *Discurso em Dostoiévski*.

No rastro das presenças imaginárias

Capítulo 2 | Imaginação e duplo vínculo

I .Conceito-Rastro-Ideia

§ 001. *“Permitam-me concluir advertindo que nós cientistas sociais faríamos bem em conter nossa ânsia por controlar esse mundo que tão imperfeitamente compreendemos. Nosso entendimento imperfeito não deveria fomentar nossa ansiedade, aumentando assim a necessidade de controle. Antes pudessem nossas investigações se inspirar num motivo mais ancestral, embora hoje menos valorizado: a curiosidade com o mundo do qual somos parte. A recompensa por tal empenho não é o poder, mas a beleza.”*⁸⁷ (Gregory BATESON)

§ 002. *“Origem não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado.”*⁸⁸ (Walter BENJAMIN)

§ 003. *“Após ter sensibilizado Minh‘alma, eu fui explorar a grande porta. E vi que seu interior era profundo e escuro. Como soberbamente fora construída tal porta, sua admirável, excelente edificação, digna de eterna memória, vai agora ser descrita da seguinte forma:*

⁸⁷ BATESON, Gregory. (1959) “Minimal requirements for a theory of schizophrenia”, in: (1972) *Steps to an ecology of mind*. Chicago: C.U.P., 1999, p. 269.

⁸⁸ BENJAMIN, Walter. (1916/1925) *Origem do drama trágico alemão*. Tr.pt. João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 34.

*Seria justo permitir-me falar livremente que nunca no mundo houve outras obras de magnificência semelhante, muito menos concebida ou vista pelo olho humano, tamanha a ousadia e a perícia arquitetônica que não podem ser devidamente atribuídas ao conhecimento humano e a seu poder criativo, assim como não se pode explicar a invenção. Meus sentidos, agradavelmente atordoados, estavam tão abduzidos pela observação assaz intensa e obsessiva, que eu só apreciava e desfrutava avidamente quando parava para admirar com curiosidade, em todas as suas partes, a harmonia do belíssimo conjunto. Eu estava particularmente atento às belas, magníficas estátuas de mármore de feições virginais: de repente, chocado, comecei calorosamente a suspirar soluçando.”*⁸⁹ (Francesco COLONNA)

§ 004. “Na virada do século XXI, para a geração que começa a trabalhar com a imaginação nos mundos da mídia e com esses mundos, é de vital importância saber que uma abordagem mágica em relação à tecnologia continua a ser possível, assim como reassegurar que o investimento nessa abordagem é significativo.”⁹⁰ (Siegfried ZIELINSKI)

§ 005. Ter mundo; estar em meio ao mundo; perceber o mundo; sobreviver ao movimento do mundo; observar o fluxo do mundo; ensaiar entendimentos da dinâmica do mundo; capturar as forças do mundo; conviver com outros que parecem ter disposições semelhantes ao vivenciar e imaginar o “mesmo” mundo; partilhar os meios do mundo; comunicar experiências de mundo; controlar os outros que participam das forças do mundo: seria uma razoável interpretação dos últimos 2.500 anos de historiografia do “pensamento ocidental”?

Mediante imaginários “buracos de minhoca” que podemos criar entre os labirintos mnemônicos do sincrônico e diacrônico, do metonímico e metafórico; ou no rastreamento da constelação das variações que determinam o ser-estar de nosso tempo presente como tal, remontar aos caminhos que competiram ou cooperaram na configuração de nossos hojes parece uma arte epistemológica urgente: como um incontornável *el tema de nuestro tiempo*⁹¹.

⁸⁹ COLONNA, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili* (A batalha de amor em sonho de Polifilo) [romance]. Veneza: Aldo Manúcio, 1499. Fólio 31: “Per cusi facta animadversione io explorai per l’ampia porta. Et vidi che nel intimo era densa obscuritate et concavitate. La quale porta in seme cum el mirando, et superbo aedificamento (cose digne di aeterno monumento) cusi nel sequente como era egregiamente disposita, sarae alquantulo descripta.

lustissimamente se potrebbe concedermi licentemente de dire, che nel universo mundo unque fusseron altre simigliante magnificentissime opere, né excogitate, né ancora da humano intuito vise. Che quasi diciò liberamente arbitrarei, che da humano sapere et summa et virtuosa potentia, non aptamente simile insolentia di aedificatura et artificii potersi excitare, né di invento diffinire. Diqué tanto erano a questo intento et obstinato conspecto, captivati cum excessu piacere in seme, et cum stupore, gli sentimenti mei, che altro nella rapace memoria solatioso, et periocundo non mi occorreva. Se non quandonque io applicato mirava, et curiosamente tutte le parte al venusto composito conveniente, examinando di quelle eccellente et eximie statue lapidee, di virginale factura, che di subito excitato caldamente singultando sospirava.”

⁹⁰ ZIELINSKI, Siegfried. (2002) *Arqueologia da mídia. Em busca do tempo remoto das técnicas do ver e do ouvir*. Tr.pt. Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2006, p. 279.

⁹¹ ORTEGA Y GASSET, José. (1923) *El tema de nuestro tiempo*. Madri: Alianza, 1983. 248pp.

§ 006. Michel Onfray oferece uma distinção um tanto intuitiva das arqueologias em relação à historiografia⁹²: diz ele haver, por um lado, uma “arqueologia das coisas”, mais antiga em atuação científica, e que consiste em cascabulhar e sistematizar indícios materiais soterrados por camadas geológicas que se atrevem a nos fazer esquecer de nosso próprio tempo profundo; por outro, afirma ele, haveria também, e mais recentemente, uma “arqueologia dos textos”, sendo texto aqui não apenas linguagem verbal em suporte material, mas quaisquer tessituras de ressonância discursiva ou entretecimento de ideias que, às vezes, compartilham com a arqueologia das coisas a coleção de registros monumentais e documentais a serem estudados; diferindo, contudo, do modo de aproximação e tratamento dos sinais comunicantes não só verbais ali incorporados. À primeira arqueologia cabem “o sítio, o canteiro, a escavação com pás e enxadas, depois espátulas e estiletos, finalmente escovas e pincéis”, enquanto que a segunda arqueologia se concentraria em visitar “as obras salvas, com lápis na mão, à espera do momento em que surjam a frase, a palavra, a ideia, a expressão, o trecho de parágrafo ou qualquer outra coisa que aja como o móvel do arqueólogo: o fragmento a partir do qual se extrapola uma totalidade, uma forma acabada”.

§ 007. Vilém Flusser andou muito interessado na voga contemporânea das ditas ciências arqueológicas. Flusser afirmava que duas de suas grandes influências intelectuais foram o modo de escrever e argumentar de Ortega y Gasset⁹³, “o filósofo espadachim”, bem como a variação das ideias em torno de uma fenomenologia existencialista, do filósofo alemão Martin Heidegger⁹⁴, a quem Flusser também apelidava de “o filósofo das clareiras” (da floresta negra alemã). Ambos *el Racionitalismo* orteguiano e *die Daseinanalyse* heideggeriana podem ser lidos como variações do tema arqueológico, além das obras de outros autores contemporâneos, claro, como no caso do romancista brasileiro João Guimarães Rosa⁹⁵. Flusser entendia que o termo arqueologia não deveria se limitar apenas a uma ciência, aquela de cerâmicas quebradas e restauradas, mas ampliava deliberadamente seu sentido a partir da filologia germânica da palavra alemã *Geschichte* [história], mais evidente na raiz do substantivo *Schicht* [camada, termo,

⁹² ONFRAY, Michel. “Introduction sur des poussières d’astres”, in: *Contre-histoire de la philosophie: les sagesses antiques*. Tome 1. Paris: Grasset & Fasquelle, 2006, pp. 12-7.

⁹³ A influência de José Ortega y Gasset está pulverizada em inúmeras ideias e textos de Vilém Flusser; q.v. em especial: FLUSSER, V. “Em busca do significado”. in: *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*. Stanislaus Ladusâns (org.). Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1976, pp. 493-506. E também é possível detectar rastros por exemplo em: *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998. 176pp; *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas cidades, 1983. 168pp; entre outros.

⁹⁴ FLUSSER, Vilém. “Considerações em torno dos termos alemães «auseinander» e «zusammen»”, in: *Revista brasileira de filosofia*. Vol XIV, fasc. 56. São Paulo: IBF, 1964, pp. 545-52.

⁹⁵ ROSA, João Guimarães. (1956) *Grande Sertão: Veredas* [romance]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006. 560pp.

estrato], bem como no adjetivo *geschichtet* [acumulado, empilhado, amontoado]⁹⁶. Tanto a razão vital quanto a análise existencial são variações de sertões, das grandes veredas que se arriscam a se embrenhar pelos amontoados profundos e obscuros que nos soterram no tempo presente, para de lá lançar alguma luz *desde dentro*, diria o espanhol, ou *auseinander* [de-um-para-outro], como o alemão preferiria. Arqueológicas, portanto, também seriam ciências como a ecologia, a genética, a psicanálise ou a própria filologia.

Em alguns contos fantásticos⁹⁷, publicados em jornais e periódicos brasileiros, Flusser faz uso de moluscos como personagens fenomenologicamente autocríticas no desmontar, ou desautomatizar, certas crenças do senso comum da cultura ocidental. Ao chegar à França, conheceu o biólogo Louis Bec e, fascinado que sempre fora por cefalópodes – assim como Gregory Bateson, que chegou a ter uns quarenta aquários com polvos e sibas dentro de casa⁹⁸ –, ficou obcecado pela recém-descoberta de uma tal “lula vampira do inferno” (o imaginário denominante dos biólogos se mostra às vezes muito macabro), pois na época era o único cefalópode do qual se tinha notícia que vivia no mais profundo oceano abissal, onde a luz solar jamais alcança, e que, para ver seu mundo ao redor, essa lula escarlate emite, por seus olhos e tentáculos, luz azulada própria, *desde dentro* ou *auseinander*. Flusser parece ter encontrado uma fabulosa figura que nos sugere uma variação para além da fenomenologia de Edmund Husserl. Sua vampiroteute infernal⁹⁹ é capaz de devorar suas iguais, percebendo seu mundo ctônico¹⁰⁰ em giros e torções de 360 graus sobre si mesma, ela flutua e flui, sempre espiral e assimetricamente, a cada vez, cuidadosamente, tateando e projetando, como uma lanterna, a luz mesma que voltará aos seus olhos tão acurados, como sutis ressonâncias de radar retornando aos ouvidos dos morcegos. E sendo o inferno uma “heterotopia” – termo [*Schicht*] de Michel Foucault¹⁰¹ – que existe debaixo da terra, e não no fundo do mar, o monstro ctônico de Flusser se encaixa com perfeição em sua tentativa de avanço em relação àquela fenomenologia tal como pretendia Husserl, que tentou torná-la “antimetafísica” por considerar tão-somente aquilo que é redutível ao fenomênico ou

⁹⁶ FLUSSER, Vilém. “Para uma teoria da tradução”, in: *Revista brasileira de filosofia*. Vol XIX, fasc. 73. São Paulo: IBF, 1969, pp. 16-22; “Retradução como método de trabalho [*Rückübersetzung als Arbeitsmethode*]”, in: *Flusser Archiv*, (cópia datilografada) s.d. *apud* GULDIN, Reiner. *Philosophieren zwischen den Sprachen: Vilém Flussers Werk*. Paderborn: Fink Wilhelm, 2005, pp. 247-50. E também BAITELLO JUNIOR, Norval. “Apresentação”, in: ZIELINSKI, S. *Arqueologia da mídia (ob.cit.)*, pp. 13-5.

⁹⁷ FLUSSER, Vilém. (1964-1990) *Ficções filosóficas*. São Paulo: Edusp, 1998. 204pp.

⁹⁸ LIPSET, David. (1980) *Gregory Bateson. El legado de um hombre de ciencia*. México: FCE, 1991, pp. 258-71.

⁹⁹ FLUSSER, Vilém, BEC, Louis. (1987) *Vampyroteuthis infernalis*. São Paulo: Annablume, 2011. 160pp.

¹⁰⁰ Sim, ctônico, da terra, mesmo que submarina, afinal Oceano era filho de Gaia, e Poseidão, filho de Reia, ambas deusas subterrâneas primordiais.

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. (1967) “Les hétérotopies”, in: *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1, 2013, pp. 13-30. E também: “Des espaces autres”, in: *L’architecture, cronache e storia*, Vol. XIII, n. 150, 1968, pp. 822-3.

eidético e rechaçando qualquer pergunta sobre o oculto e o além¹⁰², e da qual o pragmático Ortega y Gasset e o profundo Heidegger rapidamente também discordaram. Fenomenólogos lançando luz sobre outros fenomenólogos para devorá-los. A inferência que daqui extraímos da arqueologia sugerida por nosso *Vampylémflusseris Infernomnalis* é que essa descamatização tateante e assimétrica tem menos a ver com ontologia que com estética: menos com aquilo que *é*, conjugação ativa-passiva e já constituída, e mais com o que *vai sendo-estando*, conjugação aorista-gerundiva e em contínua reconstituição¹⁰³.

§ 008. Siegfried Zielinski segue no embalo amoroso das provocações de Flusser. Parte da tese que há uma habituação historiográfica em curso que concebe o desenvolvimento das *Medien* [mediações, mídias] como uma evolução inexoravelmente gloriosa e progressista do simples ao avançado. Contudo, a história das mídias está longe de ser o resultado do avanço previsível e necessário de um aparato primitivo a um mais complexo¹⁰⁴. Há certo cansaço ou tédio profundo nas entrelinhas de seu livro “anarqueológico”¹⁰⁵, termo adotado para justificar o modo transversal ou oblíquo de como ele fez os cortes em *close-up*, de momentos residuais no *Tiefenzeit* [tempo profundo], demonstrando que tais ufanismos midiáticos contemporâneos, em torno das tecnologias de comunicação e informação com suas promessas de menos trabalho e esforço e mais lazer e conhecimento, são quando muito o rastro de um empobrecimento imaginativo, ou ainda, da perda de diversidade e de heterogeneidade magicizantes. Como antídoto à cristalização antolhante da historiografia glamorosa das mídias eletrotelemáticas ou digitais, Zielinski propõe uma investigação voltada para as “variações individuais” das tentativas de invenção dos meios de apresentação e representação do entendimento, o que, no longo prazo, desembocaria numa *variantologia das mediações*¹⁰⁶.

¹⁰² Para uma análise desse aspecto da redução eidética na fenomenologia de Edmund Husserl, q.v. GROYS, Boris. *Politik der Unsterblichkeit*. Munique: Carl Hanser, 2002, pp. 07-20; 168-70. Bem como os textos coligidos de RAWET, Samuel. *Ensaio reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, em especial, os ensaios das pp. 23-135. Flusser, contudo, pareceu continuar sendo da opinião que Husserl foi um fenomenólogo melhor que Heidegger, embora a “sukulência discursiva” deste seja mais atraente que a “secura estilística” daquele.

¹⁰³ FLUSSER, Vilém. (1991) “De espaços e ordens”, in: *Comunicologia. Reflexões sobre o futuro*. Tr.pt. Teresa Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2014, pp. 75-112.

¹⁰⁴ ZIELINSKI, S. (2002) *Arqueologia da mídia* (ob.cit.), pp. 17-56.

¹⁰⁵ ZIELINSKI, S. *idem*, pp. 44-5: “O conceito de arcaologia, narrativas da história, abrange não apenas o antigo, o original (archaios), mas também o ato de governar, de regulamentar (archein), e seu substantivo archos (líder). Anarchos é o nomen agentis para archein, e significa «ausência de líder» e também «falta de restrição ou disciplina». Há mais de dez anos, ao discutir o conceito de Foucault a respeito de uma arqueologia do conhecimento, Rudi Visker utilizou o termo anarchéologie para descrever um método que evita a possibilidade de identificar um «objeto padronizado de uma experiência original». Uma história que vincula imaginação, escuta e a arte da combinação por meio do uso de dispositivos técnicos; que privilegia o sentido de suas possibilidades multifárias [de diversos tipos] em relação a suas realidades, na forma de produtos, não pode ser escrita com pretensões vanguardistas, ou com disposição mental de mostrar o caminho. Tal história deve reservar a opção de sair pela tangente, de ser desenfadadamente entusiástica, e ao mesmo tempo de criticar o que deve ser criticado”.

¹⁰⁶ ZIELINSKI, S. *idem*, p. 24: “Em vez de procurar tendências obrigatórias, mídia principal ou pontos de fuga imperativos, devemos ser capazes de descobrir variações individuais. Possivelmente, descobriremos fraturas ou pontos críticos nos planos históricos principais, que fornecerão ideias úteis para percorrermos o labirinto do que está atualmente estabelecido com firmeza. A longo prazo, o corpo de estudos anarqueológicos específicos deverão constituir uma variantologia da mídia”.

Desde o lançamento da proposta anarqueológica, águas rolaram, e a territorialização desse campo tem se mostrado promissora¹⁰⁷. Restaurar e trazer à tona heterogeneidades e ambivalências é o objetivo do pensamento diagramático que vai se consolidando na prática investigativa da variantologia anarqueológica¹⁰⁸. Nas considerações finais da proposta inaugural, Zielinski sugere um mapa para explorar esse território, ou ainda, uma “cartografia da anarqueologia da mídia” que estimularia nossa sensibilidade e inteligência para os seguintes aspectos: mais desafios artísticos, científicos, técnicos e mágicos no cultivo de “dramaturgias da diferença”; busca de interação com as “periferias”, evitando não só integrá-las aos “centros”, bem como se abstendo de pretensões de ocupar o “centro”; olhar não só para a estrutura dos mundos mediatizantes da imaginação, mas principalmente permitir que se desenvolvam com e dentro do tempo; abrir “espaços de manobra” em que o momento de experimentação e oportunidade decisória (*kairós*) não possa ser expropriado ou controlado por interesses de utilidade lucrativa, mas que, ao contrário, seja um ambiente livre para o exercício arriscado do dispêndio perdulário, em laboratórios abertos e interagentes¹⁰⁹. Na oportunidade de revisar seu próprio proceder metodológico, Zielinski desenvolveu e amplificou reflexões sobre sua cartografia anarqueológica das mediações, reforçando o êxito das empreitadas da variantologia como prevenção contra a “psicopatia medial”¹¹⁰.

§ 009. Numa de suas correspondências com o amigo Florens Christian Rang, época em que retomava suas reflexões sobre a origem do drama trágico alemão, Walter Benjamin comenta uma vaga ideia que andou tendo a partir de conversas anteriores com Rang sobre o conteúdo intensional (metonímico) que vincula as obras de artes, distinto do conteúdo extensional (metafórico) próprio da história genealógica. Como observado no primeiro capítulo, Bateson veria esse quiasma retórico, entre o polo casual sincronizante da metonímia e o polo habitual diacronizante do metafórico, como matriz da oscilação *estocástica*, que significa o habitual caçando e alfandegando e integrando o acaso em recalibragem e autocorreção sinequista.

¹⁰⁷ De 2005 a 2011, foram lançados cinco volumes contendo ensaios e resultados de pesquisas empíricas em “variantologia anarqueológica”: *Variantology. On deep time relations of arts, sciences and technologies*. Colônia: Walther König, 2005-2011. S. Zielinski, S. Wagnermaier, D. Link, E. Fülus (eds.). Há também uma edição alemã em volume único contendo uma seleção traduzida de alguns artigos publicados nos volumes em inglês: *Variantologie. Zur Tiefenzeit der Beziehungen von Kunst, Wissenschaft und Technik*. S. Zielinski, E. Fülus (eds.). Berlim: Kadmos, 2013. 528pp.

¹⁰⁸ ZIELINSKI, S. (2002) *Arqueologia da mídia (ob. cit.)*, p. 28: “O objetivo é revelar momentos dinâmicos no registro arqueológico da mídia, rico em heterogeneidade, e celebrar essa heterogeneidade para entrar desse modo num relacionamento tensional com diversos momentos atuais, relativizá-los e torná-los mais significativos”.

¹⁰⁹ ZIELINSKI, S. *idem*, p. 306: “Quando o espaço de manobra é reduzido a tudo o que é incomum ou estranho, que é difícil de manejar e não se encaixa, então devemos confrontar o que é possível com suas próprias dimensões de impossibilidade, para tornar o possível (ou a realidade) mais vital e digno de investimento”.

¹¹⁰ ZIELINSKI, S. (2011) “Vademecum for the prevention of psychopatia medialis (Manifesto) [Vademecum para a prevenção da psicopatia medial]”, in: [... *After the media*]. Minneapolis: Univocal, 2013, pp. 255-62.
Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1699050297017985/>

A concepção das obras de arte, portanto, percorreria dinâmicas distintas daquelas da reconstituição historiográfica linear. Benjamin sugere uma analogia: as invenções ou obras de arte estão para a história (das formas) da arte assim como as ideias ou sistemas filosóficos estão para a história (dos dogmas) da filosofia¹¹¹. De modo que só a *interpretação* – como um ritual xamânico de sabá fertilizante – pode salvar as ideias de seu silêncio atemporal ou extemporâneo: o momento da noite redimida ou resguardada, após outras tantas mil noites de histórias.

§ 010. Giorgio Agamben chama nossa atenção para uma complementariedade nas propostas arqueológicas de Michel Foucault e de Enzo Melandri. Foucault elaborou um projeto de arqueologia das epistemes¹¹², a partir de uma resposta de Immanuel Kant à questão de um concurso sobre a contingência ou a necessidade do acontecimento da metafísica na história da filosofia¹¹³. Melandri, por sua vez, desenvolveu uma estratégia (metodo)lógica para essa arqueologia filosófica, a partir do *princípio da analogia*¹¹⁴, contra o aristotélico *princípio da identidade*. A convergência entre as duas contribuições poderia nos ajudar a pensar nossas formações discursivas como dispositivos cognitivos, como instrumentos de aprendizagem e intervenção no devir do mundo¹¹⁵, ou seja, tanto em sua criação quanto em sua redenção.

¹¹¹ BENJAMIN, Walter. (1923) "Briefe 126" [Carta 126], in: *Briefe I*. Edição e notas de G. Scholem e T. Adorno. Frankfurt: Suhrkamp, 1978, pp. 320-324. Em especial, pp. 322-3: "(...) A obra de arte figura nesse sentido similar aos sistemas filosóficos, em que a dita história da filosofia é ou uma desinteressante história dos dogmas ou ainda dos filósofos, ou uma história dos problemas. Assim sendo, há sempre o risco que se perca contato com sua extensão temporal e se tome uma interpretação atemporal, intensiva. Também é verdadeiro que a historicidade específica das obras de arte é do tipo que só pode ser revelada não por uma «história da arte», mas apenas por uma interpretação. Pois na interpretação as relações entre obras de arte parecem ser atemporais, embora não sem relevância histórica. Em outras palavras, as mesmas forças que se tornam explosiva e extensivamente temporais no mundo da revelação (e é disso que se trata história) surgem concentradas num mundo silencioso (e é disso que se trata o mundo da natureza e das obras de arte).

Por favor, perdoe esses pensamentos insuficientes e inacabados. Eles só precisariam me levar até aqui onde espero alcançá-lo: as ideias são as estrelas em contraste com o sol da revelação. Elas não brilham no dia da história, elas apenas operam invisivelmente nele. Elas brilham tão-somente na noite da natureza. As obras de arte são definidas então como modelos de uma natureza que não aguardam dia algum, nem mesmo o dia do julgamento, como modelos de uma natureza que não é palco da história nem morada do homem. A noite redimida.

A crítica é então, no contexto dessa consideração (onde é idêntica à interpretação e à oposição a todos os métodos correntes de apreciação artística), a apresentação de uma ideia. (...).

Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1646150332307982/>

¹¹² FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. 294pp. Em especial, parte IV: "La description archéologique", pp. 175-255.

¹¹³ KANT, Immanuel. (1793) "Folhas soltas", in: *Os progressos da metafísica*. Tr.pt. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 121-41. Em especial, p. 130: "Uma história filosófica da filosofia é em si mesma possível, não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, a priori. Embora estabeleça factos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como arqueologia filosófica. O que permitiu aos pensadores entre os homens sofismar sobre a origem [Ursprung], o fim [Zweck] e o término [Ende] das coisas no mundo. Qual o seu ponto de partida: o que há de designio no mundo ou apenas a cadeia das causas e efeitos, ou o próprio fim da humanidade?"

Foucault volta a fazer referência a essa sugestão kantiana em sua resposta à resenha crítica de George Steiner (1971) a seu livro *As palavras e as coisas* (1966): "O Sr. Steiner ignora que Kant utilizava esta palavra (arqueologia filosófica) para designar a história daquilo que torna necessária uma certa forma do pensamento." (FOUCAULT, M. "As monstruosidades da crítica", in: *Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tr.pt. Inês Barbosa. Manoel Motta (org.). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 323).

¹¹⁴ MELANDRI, Enzo. (1968) *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet, 2002. 890pp.

¹¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. "Archeologia di un'archeologia", in: MELANDRI, E. *idem*, pp. vi-xxxvi. Em especial, p. xxiii-iv: "A linha e o círculo (1968) deve ser lido, nesse sentido, como a tentativa – em boa parte bem-sucedida – de encontrar uma «lógica» da arqueologia, ou seja, exatamente aquilo que Foucault, em seu igualmente bellissimo livro de um ano depois (A arqueologia do saber, 1969), não teria conseguido fazer. Os dois livros são complementares e devem ser lidos paralelamente. Fundando uma arqueologia sobre os enunciados (isto é, não sobre o dito de um discurso, mas sobre seu puro ter-lugar), Foucault lhe fornece por assim dizer o paradigma ontológico; Melandri, fundando a arqueologia sobre a analogia, fornece-lhe a «lógica» da qual tinha necessidade."

Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613522808904068/>

Diz Agamben que assim a relação entre arqueologia e história se torna transparente: a arqueologia sai a contrapelo em relação ao curso da história, como a imaginação remonta e rememora a biografia individual¹¹⁶. Ambas, arqueologia e imaginação, representam uma força regressiva que não retrocede como neurose traumática a uma origem que continua imutável e indestrutível, mas, antes, rumo ao ponto em que a história se torna pela primeira vez acessível não à temporalidade condicionada, e sim à condicional (futuro do pretérito)¹¹⁷.

§ 011. Este segundo capítulo é o relato empírico do corpus de análise, no qual apresentamos um *entretecimento monstruoso* que nos ajude a entender a diferença que existe entre as tratativas dos componentes da questão. No quadro da epistemologia instrumental da comunicologia, eles têm sido tratados em geral dentro de uma hierarquia dedutivista, ou seja, partindo de um acordo sedimentado acerca de algum conceito aplicável para o recolhimento dos índices convenientes a seu respaldo, e daí para a confirmação de validade de uma ideia já constituída; ou às vezes numa acumulação indutivista, restringindo a coleta empírica à finalidade de classificação de ideias e refinamento de conceitos já estabelecidos. Limitados ou à tratativa dedutiva, ou à tratativa indutiva, não conseguiremos primaverar acontecimentos e inovações, nem estaríamos em condições de abordar a ambivalência comunicativa.

Apresentamos uma arqueologia semiótica como estratégia para a *demonstração* de como se exerce a epistemologia oblíqua, quais suas vantagens e insuficiências, procurando apresentar experimentalmente a “diferença que faz a diferença” entre as duas epistemologias. Buscando dar conta dessa arriscada aventura do pensamento, vamos remontar aos potenciais vínculos de significação ainda latentes em algumas ambivalências comunicativas de bruxas, lobisomens, vampiros, ciborgues, alienígenas, dragões e fengchuis.

Entra em jogo *mostrar* que a lógica da identidade, atuando como gás onipresente sobre os imaginários de configuração semiótica das personagens fantásticas, se revela empobrecida ante a indecidibilidade das ambivalências, tão logo compreendidas, pois estas são capazes de nos fazer aprender a aprender. A subquestão que nos guiará é: *por que buscamos gerar identidades e precisamos de crenças comuns mediante seres imaginários, como um RG além da identidade individual?*

¹¹⁶ AGAMBEN, G. *Signatura rerum. Sul metodo*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008. 134pp. Em especial, “Teoria delle segnatura”, tópico 15, pp. 59-61; e “Archeologia filosofica”, tópicos 9 a 16, pp. 96-111.

¹¹⁷ AGAMBEN, G. *idem*, p. 108: “Remontar a contrapelo, como faz o arqueólogo, o curso da história equivale então a remontar a obra da criação para restitui-la à salvação da qual provém. Nesse mesmo sentido, Benjamin fazia da redenção uma categoria plenamente histórica, oposta a qualquer apologia aos maus historiadores. E não só a arqueologia é, nesse sentido, o a priori imanente da historiografia, mas o gesto do arqueólogo é o paradigma de qualquer ação humana verdadeira. Pois não é simplesmente a obra da vida que define a classe de um autor ou de qualquer homem, mas o modo como este conseguiu reconduzir a obra de sua vida à obra da redenção, a imprimir sobre ela a assinatura da salvação, e a torná-la inteligível. Só para aquele que terá sabido salvá-la será possível a criação”.

§ 012. A monstruosidade atribuída a algumas das presenças imaginárias que habitam e atuam entre nós transmite comumente uma percepção pejorativa do que significa “ser monstro”. A tradição mais vigente no pensamento ocidental herda os ideais da eugenesia greco-romana, na dualidade do bem nascido ou formado, *gnobilis*, contra o mal nascido ou formado, *ignobilis*. E poderíamos estender tais ideais de beleza atlética à maioria das populações antigas que interagiram mediante o Mar Mediterrâneo¹¹⁸. A herança da eugenia se multiplica nos produtos redundantes do entretenimento midiático contemporâneo. O entretecimento monstruoso que oferecemos alinhava o modo como algumas mídias têm nos mostrado alguns monstros. E mais adiante, vamos costurar algumas interpretações em circulação de autores mais ou menos oblíquos em suas investigações epistemológicas. Os não habituados ao rastreamento podem estranhar o voo em *inconsciente dronótico* da disposição retórica.

§ 013. Provavelmente, Julio Caro Baroja objetaria nossa reconstituição filológica no primeiro capítulo, em relação ao significado da palavra *sabá*¹¹⁹. Ele argumenta que, na Europa dos séculos XIV a XVII, só houve interesse em associar a deturpação do culto xamânico rural à palavra *sabá* porque já era muito comum a hostilização das comunidades judias, donde derivou a expressão “judiar de alguém” em português; comunidades que costumavam e costumam se reunir em adoração e gratidão, no *sábado* do descanso, em suas sinagogas. Do sentido monstruoso-eugenético pejorativo dado às sinagogas e ao repouso do *shabbath*, o significado foi estendido, por metonímia, a cultos rurais pagãos, agora envernizados pelos padres católicos como feitiçaria, e pelos juízes protestantes como demonolatria.

Mas calma aí, Baroja: “uma coisa é uma coisa, já outra coisa é uma coisa diferente”. Que o nome tenha “colado” como condenação da “perversão” dos rituais xamânicos em semelhança à “perversão” das cerimônias judaicas, isso só nos informa quando foi tomada a decisão de nomear, deliberadamente, todas as liturgias não-cristãs como “adoração ao Inimigo do Deus”. Essa seria uma leitura do dado empírico tão-só como prova ou evidência.

¹¹⁸ GUMBRECHT, Hans Ulrich. (2005) *Elogio da beleza atlética*. Tr.pt. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras, 2007. 182pp. Em contraste com a perspectiva oferecida por Gumbrecht, q.v. GREINER, Christine. *Leituras do corpo no Japão e suas diásporas cognitivas*. São Paulo: N-1, 2015, em especial, o capítulo 3: “Primeiros mapas”, pp. 23-61, sobre as metáforas do vento e a ideia de medicina entre os orientais. Greiner sugere traduzir o termo *fūdosei*, de Tetsurō Watsuji, como *ambientalidade*; enquanto Augustin Berque preferiu, em francês, pelo neologismo *médiance*.

¹¹⁹ BAROJA, Julio Caro. (1966) “La imagen del «Sabbat»”, in: *Las brujas y su mundo*. Madri: Alianza, 2010, pp. 127: “Muitas etimologias eruditas têm sido dadas à palavra «Sabbat», buscando-se relações sutis com outros termos, que indicariam muito a respeito da conexão do culto dos bruxos e bruxas com cultos pagãos, como, por exemplo, o de Dioniso «Sabazius» [Σαβάζιος], etc. Mas eu não vejo necessidade de recorrer à ideia que o nome seja de outra origem que a do «Sabbat» hebraico, dado o fato que nesta época da Idade Média os ritos e crenças dos judeus eram considerados como a quintessência da perversão. Assim, chamar algo de «sabá» ou «sinagoga» era condená-lo de antemão, equipará-lo ao pior”.

Por outro lado, podemos ler esse dado empírico como rastro ou variação temática (entrar no signo saindo dele¹²⁰), ou seja, perguntando não só como a palavra *shabbath* foi se revestindo de outros significados durante o alto-medievo europeu, mas também por quais caminhos essa palavra chegou ao antigo hebraico: uma perguntação em duplo vínculo. Tanto o hebraico quanto muitas outras línguas herdaram da matriz indo-europeia *sep-sebb-septm-*¹²¹, significando *sétimo*, e daí derivando usos que remetem ao ciclo do funeral e honra aos mortos (“missa de sétimo dia”), e a ciclos semanais de trabalho e de repouso¹²², estendendo-se ao momento de concluir etapas ou fases, *(s)hebdomad*, como a da fertilidade das colheitas ou a do ciclo mensal lunar, *(s)haptm*: no antigo persa, rendendo a variação *sháb*, noite de lua cheia, tempo oportuno de conclusões e continuidades. Tal rede semântica era compartilhada por um vasto território plurilinguístico da Eurásia, inclusive na cosmologia dos xamanistas.

Deusa da Lua e da caça, Diana (Ártemis), e tantas outras representações do sagrado feminino, foi aos poucos sendo esquecida e soterrada pela Idade Média¹²³. Suas sacerdotisas, atrocizadas como feiticeiras¹²⁴, foram literalmente incendiadas pelas unguidas espiritualidades patriarcais e maniqueístas. O bode expiatório¹²⁵, sacrifício do ritual de salvação, tem aqui seu sinal invertido, simbolizando também um pacto com a danação. Um bode ambivalente.

¹²⁰ Agamben colocaria essa ideia nesses termos: “Segundo outro princípio metodológico – também este não discutido no livro – do qual o autor faz uso frequente, o elemento genuinamente filosófico em qualquer obra, seja ela obra de arte, de ciência ou de pensamento, é a sua capacidade de ser desenvolvida, que Feuerbach definia como *Entwicklungsfähigkeit* [capacidade de desenvolvimento]. Exatamente quando se segue tal princípio, a diferença entre o que cabe ao autor da obra e o que vai atribuído àquele que a interpreta e desenvolve se torna tão essencial quanto difícil de distinguir. O autor, portanto, preferiu arriscar atribuir a textos outros aquilo que andava elaborando a partir deles, antes que correr o risco inverso e se apropriar dos pensamentos ou percursos de pesquisa que não lhe pertencem.” (AGAMBEN, G. *Signatura rerum* (ob.cit.), p. 8)

¹²¹ POKORNY, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. S.l.: Francke Verlag, 2005, pp. 2623-8; SHIPLEY, Joseph. *The origins of english words. A discursive dictionary of indo-european roots*. Baltimore: John Hopkins, 1984, pp. 391-3.

¹²² BÍBLIA, Êxodo 20: 8-10: “Lembra-te do dia de shabat para santificá-lo. Seis dias trabalharás e farás toda tua obra, mas o sétimo dia é o shabat do Eterno Deus, no qual tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, teu animal e teu prosélito que estiver em teus portões, não farão obra alguma.”

¹²³ BAROJA, J. C. *Las brujas y su mundo* (ob.cit.), p. 128: “Já indicamos que nessas declarações o sistema de crenças que se atribui às bruxas parece, de certo modo, influído pelos velhos sistemas religiosos dualistas, coisa que não há de chocar, pois tanto os acusados quanto os juizes podiam conhecer, mais ou menos diretamente, algo do que na mesma terra do sul da França havia predicado os «cátaros» ou albigenses tempos atrás. Assim, as bruxas parecem lançadas à Demonolatria de cheio, e sem aludir em nada às divindades femininas como Diana, que antes se dizia eram patrocinadoras de feitiços e encantos, elas se declaram adoradoras do Demônio, um Demônio que aparece de várias formas, mas que no momento supremo do culto adota a forma de bode, o cabra macho [macho cabrio]. Este animal – como se sabe – sempre foi relacionado a ritos sujos e de caráter sexual”.

¹²⁴ Sobre o modo como as figuras feminina e masculina associadas à bruxaria percorreram construções discursivas distintas, Miguel Arrieta e Gonzalo Gil resumem com precisão: “A atual imagem das bruxas é a que nos oferecem contos populares, quadrinhos e filmes: símbolos do mal, feias, cheias de verrugas, desastradas em se vestir, ocultas na frondosidade dos bosques e páramos, charnecas e pântanos, sempre revolvendo sopas fedorentas e borbulhantes em caldeirões sujos, histéricas no rir, desatadas na ira, cruéis com animais e crianças, amedrontadas pelo poder a que servem (temporal – quando estão a serviço de um senhor ou senhora desse mundo – ou eterno – o próprio diabo). Comparemos agora esta imagem com a dos bruxos: homens altos, vestidos de preto, olhos profundos e tez branca, de modos elegantes, bons oradores em seus argumentos, que vivem em castelos ou mansões sempre rodeados de astrolábios, mapas astrais, animais dissecados pendurados no teto, alambiques, telescópios... A imagem do bruxo representa ou a do homem de ciência de um tempo remoto, ou a do próprio diabo em sua forma humana (certamente, muito semelhante a dos Dráculas em sua forma também humana: recordemos o diabo de O mestre e Margarida, de Bulgakov)” (ARRIETA, M., GIL, G. (2005) *Historias, leyendas y brujas de Asturias*. 2ª ed. (ilust.). Gijón: Ediciones Trea, 2008, p. 132).

¹²⁵ BÍBLIA, Levítico 16: 15-10: “E da congregação dos filhos de Israel tomará dois bodes para oferta pelo pecado e um carneiro para holocausto. (...) mas o bode sobre que cair a sorte para ser bode emissário será posto vivo perante o Senhor, para fazer expiação com ele, a fim de enviá-lo ao deserto como bode emissário”.

§ 014. Uma saída comumente adotada pela produção midiática, para “superar” alguns preconceitos simbólicos do passado, é sensualizando tais símbolos. Por exemplo, parece ser muito *sexy* ser bruxo ou bruxa hoje em dia. Tais produções tendem a esquarterar quaisquer arquétipos em estereótipos lucrativos, desde que isso não cause (ou mesmo que isso cause) perturbação moral. Antigos sacerdotes de rituais da fertilidade, bruxas e bruxos passaram ao imaginário midiático contemporâneo como pessoas charmosamente amaldiçoadas¹²⁶.

§ 015. A feitiçaria é a imagem da bruxaria sistematicamente deturpada e forjada contra as religiões ditas pagãs pelo Cristianismo. O manual *Malleus Maleficarum* [o martelo das feitiçarias] foi um momento marcante desse horror purificante e assassino “em nome de Deus”. Se uma mulher fosse condenada como feitiçeira, também sua prole, “os filhos do pecado com Satã”, iriam para a fogueira com ela. Tal obsessão persecutória e paranoica chegou, por exemplo, aos Estados Unidos com os puritanos protagonizando o caso de Salém¹²⁷.

§ 016. O ritual xamânico da fertilidade vicejou pela Eurásia eslava, bem como ritos variantes se estabeleceram nas regiões mediterrâneas e nórdicas. No Norte europeu se desdobrou em religiosidade *Wicca*, que congrega magos e magas¹²⁸. Já no Leste europeu é comum a figura da *Oupyr*, palavra eslava para *sanguessuga* (dos pântanos). Nome dado às mulheres envolvidas com antigos rituais xamânicos, estigmatizadas com o passar do tempo, pois bebiam sangue de bode, do “cabra macho”. Primeiro os inquisidores católicos, depois os juízes protestantes passaram a monstrificar a imagem desses rituais de fertilidade, e milhares de mulheres e crianças foram brutalmente queimadas como “descendentes de Satanás”¹²⁹.

§ 017. Nos antigos rituais da Ásia, vinculados à colheita e às festividades de fertilidade, os xamãs acreditavam evocar as energias benéficas, e afastar as más influências, às quais amiúde se atribuía gênero feminino, em associação metonímica às deusas babilônicas e indianas da morte. O xamanismo chegou à Europa provavelmente pelos cátaros, e se desdobrou no rito dos benandantes, que viravam “lobisomens” (ou “ursosomens”) na noite de sabá, para combater bruxas upires, bem como seus filhos, *von oupyr*, *vampyr*, (nascidos) da sanguessuga, vampiros¹³⁰.

¹²⁶ PAINEL MNEMÔNICO 01: Magia midiática. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/magia-midiatica/>. E no Anexo 2.

¹²⁷ PAINEL MNEMÔNICO 02: Da bruxaria à feitiçaria. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/da-bruxaria-a-feiticaria/>

¹²⁸ PAINEL MNEMÔNICO 03: Bruxaria wicca. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/bruxaria-wicca/>

¹²⁹ PAINEL MNEMÔNICO 04: Bruxaria upir. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/bruxaria-upir/>

¹³⁰ PAINEL MNEMÔNICO 05: Licantropia do sabá. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/licantropia-do-saba/>

§ 018. É tendência da indústria cultural querer domesticar a figura do lobisomem como anti-herói adorável. Hoje temos licantropos superjovens, ricos, lindos, malhados e saudáveis. Até os caninos mostram ser tratados com creme dental ultrabranqueador. No fim das contas, os lobisomens contemporâneos mais parecem garotos propaganda de depilação masculina¹³¹.

§ 019. A formação genética chamada de hipertricose entrou para o imaginário universal como resquício infeccioso do “mal da licantropia”. É uma condição que não tem tratamento, a não ser depilação a laser¹³². Não há registro de habitual perseguição coletiva a quem sofresse de hipertricose, diferente daqueles que padeciam síndromes vampíricas: porfíria, síndrome de gunther, é condição ainda mais rara. Mas este discernimento só existe recentemente. Antigamente, essas más formações eram atribuídas a iras divinas ou pragas diabólicas. Pela Eurásia, onde predominavam, foram associadas a maldições de bruxas upires, comuns nos contos dos irmãos Grimm. Quem era tocado por elas, quando não morria, virava *vampyr*¹³³.

§ 020. As mídias contemporâneas têm explorado à exaustão uma rixa entre lobisomens e vampiros. Nota-se o interesse da garotada nisso pelas imensas listas de discussão na internet sobre a origem dessa desavença, sem muito resultado. A origem, claro, é a indústria cultural. Do século XIX para trás, não há tantas histórias de guerras ou fusões lupivampíricas. Há sim um tênue rastro que vincula em hostilidade lobisomens e vampiros: a bruxa upir¹³⁴. Também já se foi o tempo em que vampiros nos causavam repulsa e pânico. O estereótipo midiático editou apenas aquilo que do arquétipo interessava a ser salientado e mercadizado. Como fizeram à bruxaria e à licantropia, agora só vampiros superjovens, ricos, lindos, malhados e saudáveis. E é tanta sensualidade à flor da pele que até prescindem de artimanhas sedutoras. Vampiros não vêm mais de madrugada pela janela, são convidados a entrar pela porta da frente. Quem sabe até casar e ter filhos com eles¹³⁵.

§ 021. Na mesma noite, início do século XIX, em que Mary Shelley inventou o monstruoso Prometeu cibórguico do Doutor Frankenstein, John Polidori e Lord Byron conceberam o vampiro aristocrata. Mas só no início do século XX, o contraponto elitista do escravo recosturado recebeu um nome, associado ao príncipe Vlad Tepes II, famoso empalador de

¹³¹ PAINEL MNEMÔNICO 06: Lobisomens adoráveis. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/lobisomens-adoraveis/>

¹³² PAINEL MNEMÔNICO 07: Síndromes licantrópicas. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/sindromes-licantronicas/>

¹³³ PAINEL MNEMÔNICO 11: Síndromes vampíricas. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/sindromes-vampiricas/>

¹³⁴ PAINEL MNEMÔNICO 08: Lobisomens e vampiros. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/lobisomens-e-vampiros/>

¹³⁵ PAINEL MNEMÔNICO 09: Vamps para amar e casar. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/vampiros-para-amar-e-casar/>

inimigos, cruzado que recebera do então Papa o título de “Filho do Dragão”, *Drakul*, tornado e entronado *Dracula*, pela obra de Bram Stoker¹³⁶.

§ 022. O Extremo Oriente tem igualmente seus mitos de mortos-vivos que sugam os vivos. O *Jiang-shi* chinês [殭屍], que em japonês tem versão feminina, *Kyonsshi* [キヨンスシ], é um morto humano cujo corpo pode ser ressuscitado, em geral por algum bruxo. Agem como “robôs zumbis”, e se alimentam da energia vital dos humanos. Basta ser tocado por ele para sentir a vida se esvaindo. Para apressar a absorção da vividez, o *jiang-shi* pode sugar toda sua vitalidade pela boca, como quem devora a alma alheia¹³⁷.

§ 023. Se o robô tem sido por meio de nós o que há de melhor em nós, em termos de força física e processamento de dados, então, pode ser uma boa ideia inseri-lo em nós, finalmente super-humanos ou super-soldados. Mas com isso começamos a crer que podemos viver cartesianamente como mente sem corpo. Somos nós que viramos ciborgues, ou é a máquina quem nos reavatariza?¹³⁸ Sendo extensões nossas, que trouxemos de volta a se avatarizar dentro de nossos corpos, ou “descarregando” nelas nossas “almas” e “mentes”, cedo ou tarde as máquinas pós-humanas também terão sentimentos. É de se esperar que comecem a amar e a odiar umas às outras, pois elas seremos nós, sentindo mediante elas. Você apoiaria um robossexual a se assumir, ou o condenaria por não ser essa “a vontade de Deus”?¹³⁹

§ 024. E por que robôs em forma humana? Robô em tcheco, sabemos, quer dizer *salário indigno* e, por extensão, passou a significar também *servo*, *prosélito*, *escravo*. A automação mecatrônica tem nos apresentado com soluções servis cada vez mais atraentes: dotamos os análogos a nossos braços ou às alavancas com alguma inteligência. Não só na ciência, onde a presença robótica se justifica em termos de precisão, segurança e resultados práticos, mas também na vida quotidiana, com promessas de menos trabalho e mais lazer, o robô é sedutor. Quem não gosta da comodidade de ser servido e bem servido?¹⁴⁰

§ 025. H. R. Giger desenvolveu um imaginário ébe (entidade biológica extraterrestre) mutante que se tornou profundamente influente: a ideia que uma forma de vida extraterrestre é capaz

¹³⁶ PAINEL MNEMÔNICO 10: O vampiro antimáquina. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/o-vampiro-antimaquina/>

¹³⁷ PAINEL MNEMÔNICO 12: Jiang-shi, o suga-vida. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/jiang-shi-o-suga-vida-chines/>

¹³⁸ PAINEL MNEMÔNICO 14: Ciborgues e androides. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/ciborgues-e-androides/>

¹³⁹ PAINEL MNEMÔNICO 13: A robossexualidade vem aí. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/a-robossexualidade-vem-ai/>

¹⁴⁰ PAINEL MNEMÔNICO 15: Máquinas inteligentes. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/maquinas-inteligentes/>

de se combinar ou de se misturar com quaisquer outras formas de vida, quer sexuadamente ou não, de modo a otimizar sua capacidade de sobrevivência gerando híbridos. O *alien* de Giger é capaz de evoluir em fusões e mutações diversas: seria ele um homem, um kraken, um dragão ou um ciborgue?¹⁴¹

§ 026. Uma figuração alienígena híbrida se tornou popular em literatura, quadrinhos, filmes e videogames: os extraterrestres felinos. Em geral gentis e amistosos, aparecem em contações de histórias como parceiros dos humanos nas batalhas contra o mal; ao contrário dos extraterrestres sáurios, representados como belicosos e perigosos. As mídias têm preferido a facilidade vendável das dicotomias¹⁴².

§ 027. Além dos felinos, os extraterrestres répteis ou anfíbios ganharam força em quadrinhos, filmes e seriados de tevê. Sempre combativos e hostis, costumam usar como estratégia a camuflagem ou o disfarce, para se misturar aos humanos. Há constante destaque para suas bocas com línguas esquisitas e cheias de dentes. As representações midiáticas amiúde os mostram como tecnologicamente mais avançados que os humanos¹⁴³.

§ 028. Na virada do século XIX para o XX, na literatura como no cinema, proliferou a ideia de extraterrestres invadindo e dominando a Terra. A figura do Cinza se amplificou, especialmente durante a guerra fria entre russos e estadunidenses. Sucessivas interpretações foram superpostas: humanoides que destruíram seu mundo e agora queriam nos destruir? Ou humanos evoluídos que se foram e decidiram voltar em paz? Para além dos felinos e dos sáurios, os Cinzas resguardam certa ambivalência: tão amigos como inimigos dos humanos¹⁴⁴.

§ 029. Entre europeus medievais abundaram imagens de objetos voadores não identificados e entidades biológicas extraterrestres. Eram percebidas como *monstruosas* por serem *fascinantes*, e não tanto *ameaçadoras*. Algumas representações inclusive os vinculam a cenas bíblicas, sugerindo a intervenção ou o cuidado dos “deuses astronautas” com o devir do humano sobre a Terra¹⁴⁵.

¹⁴¹ PAINEL MNEMÔNICO 16: Extraterrestres mutantes. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-hibridos/>

¹⁴² PAINEL MNEMÔNICO 17: Extraterrestres felinos. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-felinos/>

¹⁴³ PAINEL MNEMÔNICO 18: Extraterrestres sáurios. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-saurios/>

¹⁴⁴ PAINEL MNEMÔNICO 19: Extraterrestres cinzas. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-cinzas/>

¹⁴⁵ PAINEL MNEMÔNICO 20: Óvnis e ébes medievais. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/ovnis-e-ebes-medievais/>

§ 030. Por que será que os moluscos, em especial os cefalópodes, tanto nos encantam? Cefalópodes vivem no fundo dos oceanos, um ambiente tão alienígena para os humanos que não é de espantar que haja associações entre esses estranhos oriundos dos mares e aqueles estrangeiros que vêm das estrelas. Ambos surgem de trevas desconhecidas¹⁴⁶.

§ 031. Formas de vida estrangeira que vêm das estrelas. Deuses gigantes que voam em bolas de luz e descem dos céus para passar algum tempo aqui no *Planeta Sol III*. Ou teria sido o contrário? Eram todos humanoides derivados como nós, que conseguiram sair do planeta há muito, muito tempo atrás, deixando-nos para trás? Seriam eles nossa origem ou nosso fim?¹⁴⁷

§ 032. A tradição nos ensina que essa megasserpente está devorando a própria cauda, daí seu nome analógico *Uróboro*, a devora-cauda. A frase é do poeta Manílio: *Finis Ab Origine Pendet*, o final depende do início. Mas, e se quisermos subverter arqueologicamente a interpretação clássica e ver nela que a cauda está saindo de sua boca, que a própria serpente dá existência a si mesma? Então deveríamos chamá-la de *Urógono*, afinal, o começo está no fim¹⁴⁸.

§ 033. No folclore brasileiro, o Saci-pererê, duende ou *trickster* da floresta, é uma figura ora malvada ora graciosa. Monteiro Lobato foi um dos maiores divulgadores dessas contações. Nome de origem indígena, mas de configuração africana, é um negrinho pernetta que se move como redemoinho, usa um cachimbo que apita, e apronta traquinagens durante a madrugada. A Boitatá é uma figura que ganhou destaque em sermões de José Antonio Vieira, uma megasserpente de corpo de fogo, que voa à noite, e dorme debaixo das águas durante o dia. E aqui podemos observar algumas inversões arqueológicas nessas presenças imaginárias; porém, as narrativas atuais parecem não se dar conta dessas inversões reiterativas¹⁴⁹.

§ 034. Megasserpentes ancestrais, também comuns por todo continente americano, ao Norte conhecida como *Uncegila* ou *Pabana*, na América Central por *Quetzalcoátl* ou *Cuculcán* ou *Viracocha*, e no Sul por *Mboi-tata* ou *Boitatá*. Há inúmeros outros nomes e variações por todo o território ameríndio. A figura da megasserpente é onipresente nas culturas do mundo¹⁵⁰.

¹⁴⁶ PAINEL MNEMÔNICO 21: Alien ou Kraken? Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/alien-ou-kraken/>

¹⁴⁷ PAINEL MNEMÔNICO 22: Alienígenas astronautas. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/alienigenas/>

¹⁴⁸ PAINEL MNEMÔNICO 23: Uróboro ou Urógono? Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/uroboro-ou-urogono/>

¹⁴⁹ PAINEL MNEMÔNICO 24: Saci-pererê e Boitatá. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/saci-perere-e-boitata/>

¹⁵⁰ PAINEL MNEMÔNICO 25: Megasserpentes. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/megasserpentes-amerindias/>

§ 035. Comum em contos nômades do deserto, o *Basilisco* já variou muito de forma, desde réptil com oito patas, a ave com rabo de cobra ou mesmo uma moreia gigante. Monstro presente nos relatos bíblicos e corânicos¹⁵¹.

§ 036. Megasserpente de variação germânica, o *Wyvern* tem duas patas traseiras e as asas formadas pelos membros dianteiros, como morcegos. Mora em cavernas e se alimenta de pedras preciosas. É possível achar tesouro onde ela vive. Cospe fogo e vive séculos¹⁵².

§ 037. Semelhante ao germânico, o *Draco* é uma megasserpente de variação greco-romana, só difere por ter quatro patas e duas asas, corpo em geral réptil, mas às vezes com pelagem de ave. Rosto de cavalo, com dentes ferozes e chifres dos mais variados tamanhos. Era um ou dois, no início; devieram numerosos em contos medievais, e cada vez mais gigantescos e vorazes nas representações midiáticas contemporâneas¹⁵³.

§ 038. A megasserpente asiática *Lung*, o maior de todos os espíritos fengchuis, é mais um peixe elétrico que propriamente um réptil. Rosto de leão e patas de águia. É o sopro das monções, os movimentos de seu corpo reproduzem o raio e o relâmpago. Divindade da bonança e das colheitas férteis¹⁵⁴.

§ 039. Tetsurō Watsuji propõe uma *fūdosei* [風土性] ou *ciência do vento+terra*, *fūdo* [風土] que, em chinês, se diz *vento+água*, *feng-shui* [風水]. Augustin Berque traduziu por *mediance* [médiante] ou o estudo do momento estrutural do ser do humano na constituição da ecúmena, o ambiente humanizante da interação do antropo com a Terra. Logo, a mediance é uma fengchuilogia¹⁵⁵.

§ 040. O estereótipo é o açougue do arquétipo. Palavras minadas, ainda hoje sob chuvas e trovoadas, e cuja relação de significado pressupõe uma mútua exclusão: se temos o arquétipo como forma herdada de comportamento psíquico instintivo, então prescindimos de fragmentos estereotipados; já se assumimos o estereótipo como fórmula aplicada de automatismos, carecemos do magnetismo ambivalente e dinamizante do arquétipo.

¹⁵¹ PAINEL MNEMÔNICO 26: Basilisco semítico. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/basilisco-semitico/>

¹⁵² PAINEL MNEMÔNICO 27: Wyvern germânico. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/wyvern-germanico/>

¹⁵³ PAINEL MNEMÔNICO 28: Draco mediterrâneo. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/dracos-mediterraneo/>

¹⁵⁴ PAINEL MNEMÔNICO 29: Lung chinês. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/lung-chines/>

¹⁵⁵ PAINEL MNEMÔNICO 30: Lungs fengchúicos. Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/07/lungs-fengchucos/>

Sobre o imaginário do vento, veja: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/07/strandbeests-de-theo-jansen/>

E também: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/lung-em-movimento/>

É o que ocorre quando analisamos configurações semióticas dos seres imaginários veiculados pelos circuitos midiáticos. As produções do entretenimento facilitam a pesquisa quanto à detecção das comunalidades por entre as diferenças, pois a taxa de redundância na carimbação dos estereótipos é exaustiva, para não dizer brutal, e capaz de nos imantar com tédio profundo. Alguns especulariam que é sintoma de velhice chegando. Mas, observemos, por exemplo, a repetição maçante do gestuema de escabrosas bocarras cheias de dentes, e sempre acompanhadas de uma gritaria ao maneirismo “corre, que o bicho vai pegar”¹⁵⁶.

Entretanto, há outro modo de ver o potencial do arquétipo, e Marshall McLuhan, com seu charmoso estilo aloprado, porém lúcido, de escritura, pode nos dar uma mãozinha¹⁵⁷. Em vez de polarizar o arquétipo com qualquer outra coisa, restando apenas assumir lados, como um time de futebol preferido, McLuhan prefere pôr em intercâmbio *clichê* (arquétipo verbal) e *arquétipo* (clichê não verbal). Há uma ressonância entre *ambiente* (comportamento automático) e *antiambiente* (comportamento alerta), bem como entre *meio técnico* (suporte transmissor) e *meio comunicativo* (circunstância cognitiva), conceitos também dele. E essa elaboração se aproxima da circularidade dialógica da cultura, proposta por Mikhail Bakhtin.

É no embalo amoroso de McLuhan que tiramos proveito da oscilação gráfica *mediático* e *midiativo* em português. Por *midiativo*, nos referimos às redes e às empresas de comunicação e seus produtos tecnológicos de trabalho ou de entretenimento; já por *mediático*, estamos apontando ao que concerne à viabilização do entendimento e da aprendizagem.

É assumindo autores assim, mais interessados em aderir ao mundo em fluxo que em querer pôr o mundo em fixo, que tecemos uma colcha de inspirações às hipóteses desta tese: *para não mais picotarmos as ambivalências comunicativas, temos de aprender a lidar com seu grau de incerteza ou indeterminação e, para isso, precisamos nos testar e nos aventurar por uma epistemologia que nos ajude a abordar e a compreender algo de sua natureza e devir.*

¹⁵⁶ O BICHO VAI PEGAR: sequência de filmagens com estereótipos monstruosos contemporâneos.

Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/26/o-bicho-vai-pegar/>

E também em: https://youtu.be/6PR6700v3pl?list=PLnMgM1IHJzV5DiQdDn-8pxWv7_Y9th7JD

¹⁵⁷ MCLUHAN, Marshall. (1970) “From cliché to archetype”, in: *Essential McLuhan*. Londres: Routledge, 1997, pp. 308-29. Em especial, p.310-11: “O arquétipo é um alerta ou consciência recobrada. É conseqüentemente um clichê recuperado – um velho clichê recobrado por um novo clichê. Sendo o clichê uma unidade de extensão do homem, o arquétipo é uma extensão citada (repetida), meio [medium], tecnologia ou ambiente [environment]. (...) O clichê, em outras palavras, é incompatível com outros clichês, mas o arquétipo é extremamente coesivo; resíduos de outros arquétipos aderem a ele. Quando conscientemente nos dispomos a recuperar um arquétipo, inconscientemente recobramos outros; e essa recuperação recorre em regressão infinita. De fato, sempre que «citamos» uma consciência, também «citamos» os arquétipos que excluímos; e essa citação de arquétipos excluídos foi chamada por Freud, Jung e outros, de «o inconsciente arquetípico»”.

II .Rastro-Ideia-Conceito

§ 041. “Não me lembro de momento mais feliz do que aquela noite de Natal na qual fui com os filhos dos aldeões lançar a roda de fogo e «gritar» para as moças da aldeia. Fazia um frio cortante e lembro-me perfeitamente da sensação dos cílios rígidos e brancos como geada. Deslizávamos na neve congelada e, com dificuldade, segurando-nos uns aos outros, subíamos novamente a colina até o topo. A colina estava exatamente em frente à aldeia, além de um riacho que corria rumorejante sob uma ponte de gelo. O céu estava tão alto e cheio de estrelas, que lá do topo da colina parecia que, se esticássemos a mão, poderíamos tocá-lo. (Minha ama de leite contava-me que, numa noite como aquela, uma mulher, um pouco tola, encheu o céu de merda enquanto lavava as fraldas de seu filho pequenino e as sacudia no ar; então Deus ficou bravo e ergueu o céu, deixando-o ainda mais alto). Erguia a mão, de fato, para esquentá-la no calor dos astros. Devo admitir que eu participava como um intruso em um ritual antiquíssimo cuja origem ninguém conhecia. Levava-se até o topo da colina uma grande roda cujos raios estavam envolvidos cada um com trapos acolchoados embebidos em resina e em outras substâncias combustivas e ateava-se fogo àquelas substâncias que cobriam de chamas a roda. A roda de fogo era então lançada para baixo, e seguia-se, com encanto, a trajetória que ela desenhava sobre o branco da neve, como se fosse um moinho de fogo em movimento, enfeitiçado. O ritual era chamado, com efeito, também de «a strigat», e não se sabe se a palavra se referia ao verbo a striga (gritar) ou se, em vez disso, retomava o significado arcaico da palavra strigoaică (bruxa), em alusão ao fato de que estavam envolvidas naquele ato exorcizante as moças que precisavam se casar. De fato, os jovens (os quais somente participavam do ritual) estavam dispostos sobre duas colinas opostas, das quais lançavam gritos muito altos, que podiam ser ouvidos em toda a aldeia.

Nessa hora era pronunciado o nome de uma das moças que pretendiam casar. Do outro lado, então, gritava-se um nome masculino. Na aldeia, as mulheres noivas davam muita importância ao fato de o nome delas ser ou não strigat [gritado]. Caso fosse, estavam tranquilas, pois sabiam que se tratava de uma terapia mágica graças a qual se casariam mais rapidamente; caso contrário, segundo a crença do lugar, transformar-se-iam em strigoaice (bruxas) com quem jamais ninguém teria casado. Acontecia, às vezes, de os nomes gritados na noite de Natal na hora em que lançavam a roda de fogo (ou então de pedras e placas «de fogo») se unirem posteriormente em casamento.

Não quero insistir nesse ritual, mas não posso esconder a felicidade que provo ao reviver na memória aquela noite enfeitiçada, sob um céu tão próximo.”¹⁵⁸ (Marin MINCU)

¹⁵⁸ MINCU, Marin. (1992) O diário de Drácula. Tr.pt. Talita Tibola. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, pp. 78-9.

§ 042. “No caso dos fenômenos aqui considerados, o núcleo primário é constituído pela viagem do vivo ao mundo dos mortos [e dos rituais necessários para trazê-lo de volta à humanidade e à civilidade].

A esse núcleo mítico ligam-se também temas folclóricos, como o voo noturno e as metamorfoses animalescas. Da fusão desses temas com a imagem da seita hostil que pouco a pouco fora projetada sobre os leprosos, os judeus, as bruxas e os feiticeiros, surgiu uma formação cultural de compromisso: o sabá. Sua difusão a partir do arco alpino ocidental, onde se cristalizara pela primeira vez, começou nas primeiras décadas do século XV. Graças aos sermões de São Bernardino de Siena, uma seita considerada até então periférica era descoberta em Roma, o próprio coração da cristandade. Durante mais de dois séculos, descobertas análogas estavam destinadas a repetir-se em toda a Europa. Em todos os casos, circunstâncias locais e externas explicam a intensificação da caça às bruxas; com certeza, o estereótipo do sabá – imutável, apesar das variações superficiais – contribuiu bastante para intensificá-la.

Com o fim da perseguição, o sabá se dissolveu. Negado como evento real, relegado a um passado não mais ameaçador, alimentou a imaginação de pintores, poetas e filólogos. Mas os mitos antiquíssimos que, por um período que afinal se podia considerar breve (três séculos), confluíram naquele estereótipo compósito sobreviveram ao desaparecimento do sabá. Ainda estão vivos. A experiência inacessível que, durante milênios, a humanidade expressou simbolicamente por meio de fábulas, ritos e êxtases permanece como um dos centros ocultos de nossa cultura, de nosso modo de estar no mundo. A tentativa de conhecer o passado também é uma viagem ao mundo dos mortos.”¹⁵⁹ (Carlo GINZBURG)

§ 043. Na primeira parte deste segundo capítulo, cartografamos algumas comunalidades interpretativas por entre as diferenças dos monstros, e agora vamos cartografar algumas diferenças de interpretação entre as comunalidades monstruosas, a fim de eventualmente estarmos aptos a fazer falar diferenças que façam a diferença em nossa compreensão do aprender a aprender. Como nos ensina McLuhan, entre tantas outras inspirações apresentadas adiante, é proveitoso não *dicotomizarmos* arquétipos e estereótipos, mas antes *tensionarmos* ambos para extrair deles o dinamismo circulatório de um campo magnético, um terceiro incluído, que põe em fluxo nossa deuteroprendizagem. Enfim, nos ensina a não ter medo das ambivalências e polivalências e, sim, a abraçá-las afetiva e cognitivamente.

¹⁵⁹ GINZBURG, Carlo. (1989) *História noturna. Decifrando o sabá*. Tr.pt. Nilson Louzada. São Paulo: Cia das Letras, 1991. p. 37. É também nesta obra que Ginzburg remonta a territorialização e amplia a geopolítica de disseminação das fronteiras entre os clãs rurais que ritualizavam a metamorfose licantrópica para combater as bruxas, elas também zoometamórficas (porque iam e vinham do mundo dos mortos como espectros), semelhante aos benandantes da pesquisa precedente, que dispunham por outro lado de liturgias de limpeza para trazer o “lobisomem” de volta a sua condição humana. Na conclusão, o autor igualmente insinua, entre outras, que a figura dos “dentes de lobo” (centeio mofado estupefaciente) entrou para o imaginário como alusão ao mostrar dos dentes e da boca aberta em sinal de ataque ou defesa, pois o êxtase causado pela rama alucinógena tinha um papel na liturgia de virar lobo na noite de lua cheia. Apesar do subtítulo, Ginzburg não decifra o sabá, apenas cartografa a arqueologia do rito, e deixa o livro propositalmente inacabado: o remontar um dinossauro deixando explícito o modo como a ossada foi reconstituída.

§ 044. Ginzburg é um dos muitos autores que ressalta a posição especial que a *metáfora* ocupa nos dispositivos retóricos, destacadamente por conta de sua capacidade analógica, capaz de assimilar fenômenos pertencentes a esferas de experiência e a códigos diferentes. A metáfora seria subversiva porque reversível, ou seja, tem o potencial de revolver o mundo ordenado e hierarquizado da razão¹⁶⁰.

§ 045. Pierre Cassou-Noguès recorre à metáfora vampírica para tensionar uma analogia entre *loucos* e *máquinas*. Remonta arqueologicamente ao ponto em que, numa noite de tempestades do início do século XIX, em Genebra, Mary Shelley, John Polidori e Lord Byron, entre outros amigos, se desafiaram a criar um monstro que representasse as angústias de seu mundo em crescimento industrial acelerado¹⁶¹.

O autor traça um rastreamento até Dom Quixote, interpretado como um louco que tenta destruir a máquina, os moinhos de vento, tomados por gigantes. Compara Sancho Panza a uma câmera que registra impassivelmente o ataque quixotesco. Mas este imaginário clássico não seria mais o nosso: o louco passou para o lado da máquina, com seus gestos repetitivos e automáticos, e foi quando se desistiu de aprisionar os loucos para se começar a querer “curá-los”¹⁶².

Cassou-Noguès defende que nosso tempo construiu outro imaginário: o vampiro substituiu o louco, e o robô, a máquina. Dom Quixote é agora um investigador, Sherlock Holmes, e Sancho Panza, a câmera que assiste à cena, é John Watson. O vampiro conserva do louco cartesiano o poder de nos ludibriar, porém sem violência e, sim, com a sedução, pois ele traz consigo o poder de decifrar nossos desejos, como um Sherlock Holmes¹⁶³.

§ 046. Como mais um exemplo de interpretação dos seres imaginários, agora pelo método de recorte em *close-up* da anarqueologia variantológica de Zielinski, temos a reconstituição proposta por Koen Vermeir acerca de uma “verdadeira história do ciborgue”. Vermeir mostra preocupação com as possíveis consequências práticas do ideal político pós-humano,

¹⁶⁰ GINZBURG, C. *História noturna (ob.cit.)*, p. 248: “Podemos considerá-la o equivalente, em nível retórico, do princípio simetrizante que constitui na esfera da lógica formal uma irrupção da lógica do sistema inconsciente. Dessa prevalência da metáfora, nasce o tão íntimo parentesco de sonho e mito, poesia e mito”.

¹⁶¹ CASSOU-NOGUÈS, Pierre. *Une histoire de machines, de vampires et de fous*. Paris: Vrin, 2007, pp. 145-54. Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1689509864638695/>

¹⁶² Para um exemplo de como a loucura pode ser criada pelo discurso médico racional, q.v. DIDI-HUBERMAN, Georges. *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula, 1982. 456pp.

¹⁶³ CASSOU-NOGUÈS, P. *ob.cit.*, p. 154: “Com nossos vampiros, não encontramos os mesmos problemas que Descartes com seus loucos. Isso não torna forçosamente impossível aquela substituição, trocar os loucos pelos vampiros. De fato, se essa substituição tiver êxito, ou seja, se se puder ter sucesso na obtenção de um texto coerente, ela provará, me parece, que, com efeito, nosso imaginário mudou e que o rosto que damos àquilo que em nós não é mecânico, não é mais aquele da loucura, mas aquele do desejo: o vampiro”.

baseado no mito e nos significados que envolvem esse estranho ser chamado *ciborgue*¹⁶⁴. Donna Haraway, autora do famoso *manifesto ciborgue*¹⁶⁵, serve de obra emblemática para Vermeir em seu ensaio sobre certas formas de perguntar e pensar a tecnologia, ainda vigentes em discursos políticos contemporâneos.

Ele começa pondo a questão: por meio de qual cosmovisão estamos nos relacionando com nossas próprias criações tecnológicas? E segue comentando quais as divergências entre os autores sobre a origem do ciborgue: se no século XVIII ou XX. Destaca a obra de Haraway, que “perverte” o mito do ciborgue para fins libertários, ao identificar sua “origem” na corrida espacial do século XX. Argumenta contra a ingenuidade dos que identificam essa origem no Iluminismo dos séculos XVII e XVIII. Lembra que o Cartesianismo não diferenciava homem de máquina, não havendo cabimento na ideia de um “híbrido”. Para os primeiros cartesianos, humanos eram apenas máquinas mais complicadas em relação às mecânicas, e é a doutrina iluminista que “decide” que o mecânico será sinônimo de *submissão*; e aqui há um contraste com Haraway, que se apropria do mecânico como *superação*. Vermeir mostra como a relação homem-máquina, desde o século XVIII, reduziu o debate à questão de gênero e classe social.

§ 047. Vermeir apresenta sua versão dos fatos, e não só revela como nosso presente anda inaugurando, segundo certos interesses, um “passado oficial do transumano”, mas também que a “história oculta” do ciborgue poderia ser bem outra, por exemplo, na virada do período antigo para a Idade Média europeia, em obras de Heron de Alexandria e Vitruvius, bem como nas de Alberto Magno e Roger Bacon. Aqui introduz uma leitura de nossa relação com a tecnologia para longe do tropo dicotômico *homem-máquina*, alegando que, nesse outro passado do ciborgue, o que estava em jogo era a oposição a uma emergente autoridade que desejava emplacar seus maniqueísmos tipológicos, uma época que também contava com grande capacidade de projeção mecânica. Surge a figura do ilusionista ou mágico. Os casos que Vermeir oferece no texto sobre o museu de Athanasius Kircher ou as obras alquímicas sobre criação de homúnculos merecem atenção. Advoga que a tecnologia não precisa ser vista por um viés utilitarista, mas como representação cósmica, tecnologia como *expressão* de nossos entendimentos, uma cultura tecnológica como *simulação de perguntas*: Kircher dizia que seu

¹⁶⁴ VERMEIR, Koen. “The hidden history of the cyborg. A historio-philosophical essay on the magic of technology”, in: *Variantology 1. On deep time relations of arts, sciences and technologies*. Siegfried Zielinski and Silvia M. Wagnermaier (eds). Colônia: Walther König, 2005, pp. 223-47. Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613522018904147/>

¹⁶⁵ HARAWAY, Donna. “A cyborg manifesto: Science, technology, and social-feminism in the late twentieth century”. in: *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. London: Free Association, 1991, pp. 149-81.

jogo de espelhos questionava a verdade como algo fixo, mostrando, ao contrário, nas deformidades dos reflexos, que a verdade só pode ser o que aparece no movimento *entre* esconder e revelar¹⁶⁶. Segundo Vermeir, a Renascença entendia a noção de *monstro* como sinônima de *maravilha artificial* ou *mágica*; e só no Iluminismo é que *monstro* passa a significar um *horror que perturba* a eugenética ordem cultural estabelecida. Se é o caso de construirmos memória para nos livrarmos de alguma opressão, esta é a insistência utilitarista de nossa relação com a tecnologia. Ele assinala então uma acontecimentalização menos ingênua que os atuais discursos de ciborgues, comparando motivações entre o discurso contemporâneo “homem *versus* máquina”, de Haraway e afins, e o discurso renascentista-barroco “homem-máquina”, sistematicamente apropriado pelo Iluminismo como utilidade rentável.

Embora os andróides desenhados no século XVIII fossem mecanicamente mais avançados que os renascentistas, não causaram tanto impacto, pois tais máquinas eram compreensíveis e explicáveis ao grande público, já informado sobre física newtoniana. Mas os mágicos, mesmo com seus articulados brinquedinhos “monstruosos”, continuavam incomodando os espectadores com façanhas inexplicáveis, e nessa época já falavam na busca por uma língua perfeita universal, buscando revelar uma unidade mais profunda entre o funcionamento dos seres, uma unidade para além das fronteiras dicotômicas modernas.

§ 048. É o primeiro ponto de comparação de Vermeir, mostrando que Haraway também alega buscar uma linguagem universal das mulheres, só que, ao contrário dos renascentistas e barrocos, que viam na unidade profunda e indivisa o antídoto contra as ordens dicotômicas, a linguagem universal do manifesto cibórguico não tem força para romper com tais dicotomias já instituídas: ao contrário, Haraway apenas volta a reafirmá-las na maquiagem avatarizante de um *trans* ou *pós-humano*. O segundo ponto é a consciência dos mágicos acerca da força totalizante que a tecnologia assume, quando capturada de modo dual e utilitarista; Haraway negligencia esse aspecto, e seu discurso pode facilmente se tornar totalitário, não libertário. O terceiro ponto é a satisfação de provocar, e isso se dava, no caso dos mágicos, ao apresentarem perguntas retóricas que minavam as fronteiras simetrizantes dos iluministas; em Haraway, essa satisfação se limita a fazer oposição utópica contra a tecnologia capitalista do homem branco misógino. E sugere outro olhar: nem escravização nem salvação, mas um fazer tecnológico como *expressão cosmovisiva*.

¹⁶⁶ Para uma fascinante apresentação da vida e obra de Athanasius Kircher, riquíssima em ilustrações, q.v. GODWIN, Joscelyn. *Athanasius Kircher. A renaissance man and the quest for lost knowledge*. Londres: Thames and Hudson, 1979. 96pp. E também ZIELINSKI, S. “Luz e sombra: consonância e dissonância: Athanasius Kircher”, in: *Arqueologia da mídia (ob.cit)*, pp. 123-78.

Após destacar a ingenuidade de permanecer na formatação dicotômica sobre a ideia de tecnologia, o autor ressalta que a guerrilha sofisticada entre “pensadores progressistas” – que apregoam a emancipação contra injustiças sociais – e “pensadores conservadores” – cujo proselitismo guardião está voltado para a manutenção dos “valores humanitários” –, está fadada a pagar pedágio à *perdição-salvação* e à noção reducionista de *meios-para-óbvios-fins*. Apenas os atores dos discursos opostos acima parecem se beneficiar com a manutenção dessas dicotomias, e só pela suspensão delas entenderemos o quão bizarro é o argumento que conclui que a tecnologia se tornou um “agenciamento inumano autônomo”. Essa filosofia é fomentada pelo utilitarismo unilateral, porém nem sempre foi assim. Vermeir elucida essa posição ao mostrar como o desenho de um objeto pode nos sugerir certos usos, que até podem contribuir para a impressão de uma entidade autônoma, mas não autoriza uma crença “inumana alienígena” com poder de arrebentar nossas ordens culturais. A tecnologia é convidativa, uma coatuante que corporifica nossos sonhos e desejos.

§ 049. Então haveria cabimento perguntar: os instrumentos e artefatos tecnológicos que criamos estão realmente contribuindo à concretização dos nossos sonhos e à satisfação dos nossos desejos? Vermeir abre o leque de possíveis outras relações com as tecnologias que nós mesmos desenhamos, e nos convida a *cuidar* do que projetamos, como cuidamos de filhos de carne e osso. Após anular o poder ingenuizante dos discursos “progressistas” (pós-humano) e “conservadores” (inumano), Vermeir alerta para o não-abandono, pois lançar no mundo um monstro com missão messiânica demanda nosso constante acompanhamento de seu desempenho para nosso mundo vital. É o caso de um pensar tecnológico como articulação de cuidados mútuos. Quando os primeiros brinquedos foram talhados no mundo antigo, existiam para dar corpo a imagens endógenas, não como substitutos nossos no trabalho braçal e corporal, nem como apetrechos meramente utilitários.

Trabalhar uma variantologia, inspiradora aqui na bela acontecimentalização reconstituída por Vermeir, demanda sagacidade para pescar e caçar o que Didi-Huberman chama de “os vagalumes do outrora no agora”¹⁶⁷. São esses rastros aquelas singularidades reincidentes com que podemos reconstituir as astúcias pelas quais as ideias vão ganhando musculatura imaginária, bem como saber quem vai decidindo, e sob quais critérios, quantas dessas ideias mereceriam ou não seguir adiante.

¹⁶⁷ DIDI-HUBERMAN, G. *Survivance des lucioles*. Paris: Minuit, 2009. 144pp. Em especial, “Lucioles” e “Images”, pp. 37-56, 115-38.

§ 050. A proposta de uma vida alienígena capaz de se hibridizar mutavelmente com quaisquer outras formas viventes para garantir a sua imortalidade é um aspecto marcante na obra de H.R. Giger, uma ideia relativamente mal aproveitada pelo cinema¹⁶⁸. Também Boris Groys, no que chama de *política da imortalidade*¹⁶⁹, propõe refletir e discutir essa premência quase inconsciente em nós para nos tornarmos memoráveis: é deste núcleo sempiterno de desejos que ele desenvolve uma interpretação entre *vampiros e alienígenas*¹⁷⁰.

Diz Groys que todo nosso esforço intelectual e artístico para propor algo novo ou verdadeiramente inventivo é um gesto subconsciente para nos fazermos um *objeto digno de ser somado ao arquivo*¹⁷¹ e, portanto, nos transformarmos em matéria para o trabalho da memória. Os vampiros, portanto, existem sim, e são todos os nossos antepassados, principalmente os precursores do pensamento e da civilidade, que habitam o mundo dos mortos sem tirar os pés do mundo dos vivos, o nosso.

Suas ausências presentes entre nós ocupam nossa vida, nossas angústias e inspirações, sugam nosso sangue e tempo vitais: aprendemos a querer ser tão bons ou melhores que eles. Sem nossos “vampiros”, a memória dos ancestrais, não teríamos o desejo de se juntar a eles na eternidade dos arquivos¹⁷², nem a suspeita dirigida a qualquer fenômeno que não só nos impeça de conhecê-lo, mas que venha à tona de modo des(cons)trutivo contra nossas ordens estabelecidas, ou mesmo querendo nos matar: o traço básico de uma “aparição alienígena”.

A ocorrência de um “fenômeno alienígena” desperta em nós uma “suspeita grave”: começamos a desconfiar que, por trás de uma aparência humana ou de coisas antes familiares, se esconde algo com uma mensagem diferente do que sua aparência mostra: *o meio é a suspeita* (trocadilho com a frase de McLuhan, *o meio é a mensagem*). O problema com o alienígena é sua velocidade mortal: sequer nos dá tempo para decidirmos se ele é estranho ou não, investigável ou não, inteligível ou não. Bem distinta da suspeita grave dos “fenômenos vampíricos”, que vivem *em e de* nossas vidas, para que vivamos e nos eternizemos como eles.

¹⁶⁸ Como na franquia cinematográfica *Alien* (1979) e seqüências, de Ridley Scott, que reduziu o alienígena de Giger a uma besta assassina terrível e cheia de bocas babadas e dentes gosmentos.

¹⁶⁹ GROYS, B. *Politik der Unsterblichkeit*. Munique: Carl Hanser, 2002. 208pp.

¹⁷⁰ GROYS, B. *idem*, p. 54: “O que Malevich tentou fazer com seu Quadrado Negro? Em lugar de pintar um quadro, ele quis delimitar o campo ou o espaço em que a pintura de quadros como tal pode ter lugar. Fundamentalmente, foi isso que Husserl tentou (com a redução fenomenológica), como expliquei antes: escavar [freizulegen] o campo filosófico e demarcá-lo. É exatamente neste campo que antes de tudo se elimina a pergunta sobre a diferença entre vida e morte, entre presença e ausência, para enfim colocá-la de modo completamente novo: desde a perspectiva de uma vida transcendental, de uma vida vampírica”. Groys atribui ao vampiro um poder “metonímico”, deslizamento sintagmático e contágio sincrônico de significações; ao passo que ao alienígena caberia um poder “metafórico”, substituição paradigmática e intercâmbio diacrônico de significações.

¹⁷¹ GROYS, B. *Über das Neue: Versuch einer Kulturökonomie*. Munique: Carl Hanser, 1998. 202pp.

¹⁷² GROYS, B. *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*. Munique: Carl Hanser, 2000. 232pp; em especial, pp. 117-63. E também: “Unsterbliche Körper, oder die materialistische Metanoia”, in: *Benjamin-Agamben*. Colônia: Königshausen, 2010, pp. 49-58.

§ 051. Embora renegados pelo academicismo institucionalizado da arqueologia geológica, os defensores da “teoria dos deuses astronautas”¹⁷³ insistem em chamar a atenção para a série de incongruências nos critérios de seleção do corpus fóssil que a arqueologia canônica considera como prova aceitável para o lançamento de hipóteses e construção de teorias¹⁷⁴.

Independente do bombardeio crítico arremessado sobre tais teóricos marginalizados, e daquela apropriação midiática sensacionalista em torno de suas descobertas¹⁷⁵, seu modo de figurar hipóteses anda muito mais próximo daquela crítica que Zielinski faz à historiografia ufanista e progressista das mídias. A arqueologia tradicional toma partido da ideia de uma evolução antropeide linear que vai inexoravelmente dos antigos pitecos aos atuais sapientes. Já os malucos defensores de divindades alienígenas tendem a manter a mente metaporosa para uma série de reelaborações hipotéticas, a partir daquilo que o *mainstream* universitário considera como resíduo e que não interessa integrar em suas reconstituições uniformizantes.

§ 052. Inspirado no conceito heideggeriano de *ser* que se desenvolve *no tempo*¹⁷⁶, Tetsurō Watsuji propôs um *ser-estar* que se desdobra *no espaço*¹⁷⁷. Entende a ideia de clima meteorológico como análoga ao clima cultural: um “pensamento paisageiro” cujos cenários mudam de arranjo e complexidade pelas forças atuantes de sua própria imanência; logo, não só seu *estar-aí*, mas também seu *ir-habitando-aí*. Watsuji oferece três exemplos: o clima das monções asiáticas, outro das pradarias mediterrâneas, e um terceiro das planícies desérticas. É curioso observar que de cada uma delas surge uma variação arquetípica da megasserpente: *Lung*, deus fengchui, megasserpente das monções; *Draco*, praga pirovulcânica, megasserpente das pradarias; *Basilisk*, ornitorréptil sagrado, megasserpente dos desertos.

¹⁷³ DÄNIKEN, Erich von. (1968) *Eram os deuses astronautas?* Tr.pt. Else Camus. 5ª ed. São Paulo: Melhoramentos. 200pp. A obra de Däniken é vasta: q.v. <http://www.daniken.com/>. Muito influente nesses debates é também a obra de Zacharia Sitchin: <http://www.sitchin.com/>

Seus hipóteses têm sido pouco respeitadas pelos “acadêmicos sérios”, cujo único preconceito, se é que entendemos bem, é o fato de Däniken e Sitchin inventarem novas hipóteses a cada livro, em lugar de assentar uma única hipótese que devesse ser defendida pelo resto da vida, como muitos profissionais fazem, por privilégios de investimento. Q.v.: <http://blog.world-mysteries.com/science/the-ancient-astronauts-theory/>

¹⁷⁴ Para levantamento exaustivo e discussão detalhada acerca dessas inconsistências na seleção de quais fósseis seriam evidências “válidas”, q.v. CREMO, M., THOMPSON, R. *Forbidden archeology: the hidden history of the human race*. Los Angeles: Bhaktivedanta Publishing, 1998. 915pp.

¹⁷⁵ Ainda em transmissão quando esta tese foi escrita, estão disponíveis as séries:

Ancient aliens: <http://www.history.com/shows/ancient-aliens>

In search of aliens: <http://www.history.com/shows/in-search-of-aliens>

UFO hunters: <http://www.history.com/shows/ufo-hunters>

Extraterrestrial exploration: <http://www.discovery.com/discovery-classics/extraterrestrial-exploration/>

Alien hunters: <http://www.discovery.com/tv-shows/other-shows/videos/stephen-hawkings-universe-alien-hunters/>

Encontros extraterrestres: <http://www.brasil.discovery.uol.com.br/enigma/encontros-com-extraterrestres/>

¹⁷⁶ HEIDEGGER, Martin. (1927) *Ser e tempo*. Tr.pt. Márcia Schuback. 2 volumes. Petrópolis: Vozes, 2006. 264pp.

¹⁷⁷ WATSUJI, Tetsurō. *Climate and culture. A philosophical study*. Tr.in. G. Bownas. Tóquio: Hokuseido, 1961. 235pp; *Antropologia del paisaje*. Tr.es. J. Maisá e A. Mataix. Salamanca: Sigueme, 2006. 256pp; *Fúdo: le milieu humain*. Tr.fr. A. Berque. Paris: CNRS, 2011. 330pp.

§ 053. Lucrécia Ferrara opera um cuidado terminológico no uso das palavras *narrar* e *fabular*, bem como *narrar* e *fabulação*. O gesto do *narrar* define uma estrutura fechada de contação, com formatos preestabelecidos a serem preenchidos, ao passo que *fabular* demanda contação em aberto, que convida à participação na produção de conhecimento em aderência às dinâmicas do mundo. Daí que a *narrar* busca instituir modos de reconhecimento e identidade, já a *fabulação* almeja constituir modos de cognição e aprendizagem¹⁷⁸.

§ 054. Em sua crítica biopolítica ao desenvolvimento da medicina, Nikolas Rose traz à tona uma sagaz observação concernente ao modo como a ciência costuma perceber narrativas da “crença no poder de curar”: a busca pela saúde perfeita, pelo corpo impecável, pela morte ludibriada. Rose observa que essa “biotecnologia pós-humana” acredita ter esse poder curativo. Durante séculos a medicina fabulou tratamentos contra as anormalidades, até que ela mesma começou a intervir e modificar as presumidas normalidades, por exemplo, na reavatarização de uma “cruzada” pelas células “boas” contra as células “más”: uma fábula sobre como células-tronco mais poderosas podem esterilizar células doentes. É possível ver aqui mais uma ressonância sincrodiacrônica da eugenesia greco-romana contra os “desvios monstruosos da boa forma”¹⁷⁹.

§ 055. A formação dos discursos entre medicina e teologia esteve entre os constantes interesses de Michel Foucault¹⁸⁰. Mais do que aprender algo medicinal, trata-se de aprender como a medicina buscava aprender e construir suas “verdades científicas”, marcadamente em angústia de influência e conflito com os discursos teológicos. Interessa aqui chamar a atenção para uma suspeita grave ou dúvida profunda: que conjuntura de poderes e interesses é preciso convergir, ao ponto de ensejar a emergência de invenções de doenças para poder curá-las (inventar culpa e pecado para justificar uma economia messiânica), principalmente de doenças “psíquicas”? Salta aos olhos que o mesmo período histórico que Foucault faz falar em seus rastreamentos é também aquele onde vínculos de significações latentes entre feiticeiros, bruxas, lobisomens, vampiros, ciborgues e loucos começaram a efervescer.

¹⁷⁸ FERRARA, Lucrécia D'Alessio. “A comunicação entre hábito e consciência”, in: *Comunicação mediações interações*. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 61-82. E também: BORGES, Marília. *Comunicando a cidade em quadrinhos: do narrar ao fabular nos romances gráficos de Will Eisner*. São Paulo: COS-PUCSP (Doutorado), 2012. Em especial, p. 191: “Nessa proposta epistemológica, o fabular supõe narrar de outra maneira, especulando sobre as coisas de um modo novo e surpreendente. Enquanto na narração a narrativa está dada, cristalizada, trazendo um claro sentido fechado, que simplesmente é informado ao receptor – que pouco tem a fazer porque os nexos já estão amarrados –, na fabulação a narrativa está em contínua e constante produção e expansão, apresentando-se de forma aberta, incompleta e permitindo múltiplas conexões que demandam ampla participação do receptor”.

¹⁷⁹ ROSE, Nikolas. *A política da própria vida*. Tr.pt. Paulo Valerio. São Paulo: Paulus, 2013. Em especial, pp. 221-358.

¹⁸⁰ FOUCAULT, Michel. (1963-1984) *Ditos e escritos VII: história da medicina*. Tr.pt. Vera Ribeiro. São Paulo: Forense, 2011. 540pp.

§ 056. Muniz Sodré nos ensina que as incertezas atualmente enfrentadas na definição científica do campo comunicacional, relativas à indeterminação de seu objeto e à dispersão cognitiva das várias metodologias tentativas, não são privilégio da comunicologia, mas uma problemática compartilhada entre as ciências sociais e humanas, inclusive as mais antigas. É um novo modo de inteligibilidade biomidiática, propiciado pelas tecnologias da informação, que instaura em nível global um âmbito de ação social como uma nova forma de vida. Nessa sociedade planetária, a produção de conhecimento se entrelaça com a própria midiatização, e conjuga transversalmente o comum coletivo, bem como as ciências. A nova comunicologia seria então *a ciência do comum*, para além das expropriações do capitalismo financeiro, e com vistas às *estratégias sensíveis e inteligíveis* da produção de sentido e de discursos sociais¹⁸¹.

§ 057. É de Norval Baitello Junior a captura de uma insinuação que já permeia muitas teorias da imagem, ancestrais e contemporâneas: a suspeita animista profunda que nossos duplos imagéticos, ou presenças imaginárias, assim como as pedras e as árvores da natureza, têm vida própria, e também nos observem, e até queiram nos caçar e comer. Baitello fala tanto de imagens devorando humanos, e vice-versa; quanto de imagens que canibalizam as próprias imagens, garantindo com isso sua *pós-vida*, ou seja, sua amplificação afetiva e ressonância sincrodiaacrônica. A *iconofagia* multifária de Baitello parece-nos muito análoga à fabulosa figura do espectral alienígena de Giger: *algo cuja forma de vida é ir transvivendo por outros algos vivos*¹⁸².

§ 058. O conceito de *pós-vida* das *patosfórmulas*, que são clichês-arquétipos afetivos e, às vezes, até afetuosos, de Abraham Warburg, é ricamente explanado e exemplificado em seu *iconoatlas mnemônico*, no qual nos inspiramos para compor os painéis da primeira parte deste capítulo. Bem como foi a disposição diagramática que Walter Benjamin tentou imprimir à cadência onírica das *passagens pelas arcadas* que nos motivou a imitar sua forma na disposição retórica deste segundo capítulo. É uma pena que Warburg não tenha dado atenção aos pedidos de Benjamin para participar do grupo de pesquisas de seu instituto. O *Bilderatlas Mnemosyne* e a *Passagen-Werke* reverberam, como uma mesma música cantada em letras distintas¹⁸³.

¹⁸¹ SODRÉ, Muniz. *A ciência do comum. Notas para o método comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2014. Em especial, pp. 170-88, 250-311. E também: *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002. 270pp; *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006. 230pp.

¹⁸² BAITELLO JR, Norval. *A era da iconofagia. Ensaios de comunicação e cultura*. São Paulo: Hacker, 2005. Em especial, pp. 90-7. Disponível também em nova edição, com tradução da apresentação à edição espanhola: *A era da iconofagia. Reflexões sobre imagem, comunicação, mídia e cultura*. São Paulo: Paulus, 2014. Em especial, pp. 121-31.

¹⁸³ WARBURG, Aby. (1928-1929) *Die Bilderatlas Mnemosyne*. Berlin: Akademie, 2012. 140pp. E também: BENJAMIN, Walter. (1927-1940) *Das Passagen-Werk*. 2 Bande. Frankfurt: Suhrkamp, 1982. 1380pp.

§ 059. Mais que um caminho predeterminado a seguir, a passagem de um painel a outro, ou a travessia de uma arcada a outra, nos ensina que o *método* é algo que se define após o percorrido, e não antes. E por ser cada percurso irrepetível, o “*método a posteriori*” só servirá para outro percurso como experiência recalibrada de singularidades reincidentes, e não como aplicação de soluções dedutivamente prontas, em escaninhos indutivamente já classificados.

Um modo interessante de destacar essa sutileza é o conceito de *metáporo*, proposto por Ciro Marcondes Filho, rumo a uma outra epistemologia da comunicação: ele tira proveito da metáfora da lanterna (a lanterna de Diógenes, que buscava pelo homem “verdadeiramente sincero e espontâneo”), ao assinalar que, em lugar de estudarmos um acontecimento comunicacional pelos indícios causais deixados pelo fenômeno ausente, deveríamos acompanhar o devir do fenômeno comunicacional *enquanto* ele ocorre. Seria como correr atrás do alvo, o objeto de investigação, com uma lanterna na mão, e não uma espingarda; ou seja, não para caçá-lo e arrastá-lo a um laboratório, estudo que resultaria em tão-só explicar a *causa mortis* de um cadáver e, sim, para fotografá-lo ou filmá-lo *in loco*, demandando um estudo como descrição em gerúndio. É como fazer uma historiografia jornalística: relatar o fluxo da história à medida que ela vai acontecendo. O metáporo de Marcondes Filho põe *vivência e experiência* em tensionamento magnético, salientando o papel de um *leitor etnógrafo*, aquele disposto a seguir junto da vivência, e que não se contenta apenas com saberes já assentados pela experiência, principalmente pelas experiências dos outros¹⁸⁴.

§ 060. Uma outra figuração desse leitor contemporâneo, hábil em rastrear seu tempo presente, é a do *leitor ubíquo*, como proposto por Lucia Santaella. Parte de uma reelaboração do conceito de *pós-humano* para além das oscilações entre tecnofilia e tecnofobia. Por um lado, Santaella destaca um inconveniente nas metafóricas apropriações da biossemiótica e da ecologia para fins de persuasão tecnofóbica e, por outro, rejeita os discursos tecnofílicos que apostam nas mídias se tornando invisíveis e conversando entre si, como um grande acontecimento ou singularidade, e se transformando em seres comunicantes autônomos. Para Santaella, ambas as posturas epistemológicas são difíceis de escapar, pois acabam formando ninhos e reforçando pragas dicotômicas. Mas o pós-humano pode ser concebido, segundo Santaella, não só como resultado das mudanças provocadas sobre o corpo, cada vez mais biocibernético que cibórguico, mas principalmente como desconstrução das

¹⁸⁴ Na proposição de sua Nova Teoria da Comunicação, Ciro Marcondes Filho oferece um rastreamento crítico detalhadíssimo acerca das antigas e atuais teorias da comunicação, em seu diálogo com diversas outras disciplinas científicas: q.v. MARCONDES FILHO, C. *Nova teoria da comunicação*. 7 vols. São Paulo: Paulus, 2004-2013. Em especial: *O rosto e a máquina* (NTC 1), pp. 57-74; *O princípio da razão durante* (NTC 3.1), pp. 199-252; *O princípio da razão durante* (NTC 3.5), pp. 247-333.

tradicionais crenças humanísticas e metafísicas (na subjetividade, no sujeito, na identidade, etc.), pós-humano como amplificação do humano, inclusive de nossos potenciais afetivos e cognitivos, mediante o uso das tecnologias digitais ubíquas de comunicação e de aprendizagem¹⁸⁵.

§ 061. Byung-Chul Han faz um diagnóstico crítico pouco animador contra certo pensamento economizante que tem decidido a lógica comercial das tecnologias digitais de comunicação. Dizemos aqui “pensamento economizante” no sentido de uso racional de recursos para obter resultados desejáveis, e não “pensamento econômico”, de sentido monetário ou financeiro.

Han parte da tese de uma decadência de certo tipo de subjetivação, ou mesmo, do processo de produção de subjetividade. Associa essa decadência à *psicopolítica neoliberal*¹⁸⁶, que concerne, antes de tudo, aos *modos de exploração da liberdade*. Já se foi o tempo em que a liberdade era vigiada e atacada; com o Neoliberalismo, a liberdade é promovida para ser, enfim, consumida: como criar gado para depois abatê-lo. O mecanismo vitorioso desse novo modo de formação de mentalidades submissas, segundo Han, é ocultar a relação senhor-escravo, implantando no escravo o desejo de ser empresário de si mesmo. E o projeto de interfaces usuárias das atuais tecnologias digitais tem obedecido ao padrão neoliberal de impor sistemas de informação e objetos de uso mais e mais individualizados e personalizados.

Na corrida por mais rendimento e auto-otimização, os processos comunicacionais precisam ser homogeneizados, para não haver obstáculos à transmissão da informação, nem à eficiência dos resultados de ações coletivas à distância do exame digital. A irresidualidade comunicativa é condição *sine qua non* para relações mais transparentes, mais inclinadas ao espetáculo que ao respeito; e logo passamos de uma obsessiva sociedade da transparência para uma sociedade do cansaço, o cansaço de querer se otimizar até se quebrar, de culpar a si mesmo pelo insucesso, o que gera depressão e esgotamento: a era da agonia de Eros¹⁸⁷.

¹⁸⁵ SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003; em especial, p. 231-50; e também *Comunicação ubíqua*. São Paulo: Paulus, 2013; em especial, pp. 23-38, 265-83. O conceito de pós-humano tem sido aprimorado em diversas obras de Santaella nos últimos quinze anos, embora seu interesse no tema venha desde a década de 1980. Sobre a relação do pós-humano e o tema do “outro do humano”, ora como *monstruosidade*, ora como *animalidade*, q.v. SANTAELLA, L., FELINTO, E. *O explorador de abismos. Vilém Flusser e o pós-humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012; em especial, pp. 73-102.

¹⁸⁶ HAN, Byung-Chul. *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt: S. Fischer, 2014. 128pp; *Im Schwarm: Ansichten des Digitalen*. Berlin: Matthes & Seitz, 2013. 107pp.

¹⁸⁷ HAN, B.-C. *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2010. 72pp; *Transparenzgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012. 90pp; *Agonie des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012. 74pp.

Este tipo de pensamento economizante, que impõe certo paradigma de projeção em detrimento de tantos outros, ganha na pintura que Han lhe faz um semblante aterrador de ápice da *sociedade do controle*: de um *panótico biopolítico* para um *banótico psicopolítico*. Contra este acelerante cerco maquínico, Han propõe o cultivo da arte contemplativa do demorar-se, e a libertação ou redenção dos processos estéticos e do sentido do Belo¹⁸⁸, pois pensa ser improvável que a inteligência maquínica supere a mente vivente, como alguns ufanistas da singularidade pós-humana têm se esforçado em nos fazer crer¹⁸⁹. A obra de Han, bem como de todos os outros autores anteriormente citados, são mais alguns exemplos de epistemologia mais ou menos oblíqua das novas comunicologias por vir.

§ 062. Dentre os tipos de ufanismo tecnológico contra os quais Han, e muitos outros, busca repensar os modos de mediação e interação dos há-comunicandos entre nós, podemos citar o recente galho da filosofia contemporânea chamado OOO, Ontologia Orientada a Objetos¹⁹⁰. Filiado ao tronco da chamada filosofia especulativa, a formação desse discurso tem despontado interesse em discussões acerca dos devires da sobrevivência humana numa era em que as próprias ações humanas são percebidas como suicidas, ao ponto de alguns argumentarem que já saímos do período holoceno da geologia do planeta, para entrar numa era do *antropoceno*¹⁹¹, iniciada nos últimos duzentos anos, e que talvez não dure muito. Pois bem, das várias vertentes do realismo especulativo de hoje, o viés da OOO parte da tese, se é que a entendemos bem, que o humano não tenha privilégio algum sobre ou acima do “não-humano”, tese que nomearam de *antropodescentrismo*. Contudo, ainda não nos ficou claro por que uma ideia que se chama *antropodescentrismo* ainda parta de uma dicotomia “humano” versus “não-humano”, ou seja, ainda assumindo a validade de algo centrado no humano, como ponto de partida para tentar descentrá-lo e negá-lo.

¹⁸⁸ HAN, B.-C. *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. Berlin: Transcript, 2005. 114pp; *Die Errettung des Schönen*. Frankfurt: S. Fischer, 2015. 112pp.

¹⁸⁹ Em entrevista ao jornal alemão *Die Zeit*, Han comenta: “Inteligência é inter-legere, uma auditoria, uma diferenciação. Inteligência é uma atividade de diferenciar dentro de um sistema. Inteligência não pode desencadear nenhum novo sistema, nenhuma nova linguagem. A mente (espírito) é algo bem distinto da inteligência. Não acho que um computador superinteligente possa copiar a mente humana. Pode-se até desenhar uma máquina totalmente inteligente; mas uma máquina jamais virá a idear algo tão diferente como uma nova linguagem, isso eu não acho. Uma máquina não tem mente. Nenhuma máquina pode trazer à tona mais do que já tem assimilado. Exatamente daí surge o milagre da vida, que ela possa trazer à toda mais do que tem assimilado, e vem à tona algo bem diferente daquilo que foi assimilado. Isso é a vida. Vida é mente. Daí ela ser diferente da máquina. Mas então essa vida está ameaçada onde tudo se torna maquinal, onde tudo fica controlado por algoritmos. O imortal homem maquinal que orbita pós-humanistas como Ray Kurzweil não será mais homem algum. Talvez possamos conseguir algum amparo da imortalidade técnica, em contrapartida vamos perder a vida. Nós alcançaremos a imortalidade ao preço da vida” (“Tut mir leid, aber das sind Tatsachen”, in: *Zeit Online*), Disponível em: <http://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/05/byung-chul-han-philosophie-neoliberalismus/komplettansicht>. Acesso: 17 outubro 2015.

¹⁹⁰ BRYANT, Levi. *The democracy of objects*. Ann Arbor: Michigan Publishing, 2013. 315pp; MORTON, Timothy. *Hyperobjects: philosophy and ecology at the end of the world*. Minnesota: U.M.P., 2013. 240pp. KORODY, Nicholas. “Timothy Morton on haunted architecture, dark ecology, and other objects”, in: *Architect*, 11 de março de 2016. Disponível em: <http://architect.com/features/article/149934079/timothy-morton-on-haunted-architecture-dark-ecology-and-other-objects>. Acesso: 24 março 2016.

¹⁹¹ MONASTERSKY, Richard. “Anthropocene: the human age”, in: *Nature*, vol. 519, n. 7542, EISSN 1476-4687, 11 de março de 2015. Disponível em: <http://www.nature.com/news/anthropocene-the-human-age-1.17085>. E também em: <http://www.anthropocene.info/>. Acesso: 12 agosto 2015.

§ 063. Os defensores do OOOismo, na maioria oriundos de países de língua inglesa, vão buscar sua justificativa em outra das vertentes da filosofia especulativa, de berço mais francês. É na proposta de uma crítica à linhagem filosófica de tradição marcada por Immanuel Kant, feita pelo jovem filósofo Quentin Meillassoux¹⁹², doutorando e discípulo de Alain Badiou, que os oooistas pretendem justificar seu antropodescentrismo *humano* versus *não-humano*.

Meillassoux nomeou sua crítica de *correlacionismo*, para enfatizar aquele apriorismo kantiano que pressupõe uma impossibilidade de acesso às coisas em si, o que resulta na assunção que a realidade é fruto apenas da razão humana: isso está no fundamento do que o próprio Kant chamou de *revolução copernicana* da metafísica. Todavia, essa *correlação*, diz Meillassoux, entre a razão humana e a medida de realidade à qual ela tem acesso, possibilitando enfim alguma construção de conhecimento, é um grande empecilho para o desenvolvimento das reflexões metafísicas na contemporaneidade.

Embora o termo *correlacionismo* escolhido por Meillassoux seja, a nosso ver, muito infeliz para nomear o conceito (talvez melhor fosse ele falar de um *anticopernikantismo*), pois amplo e vago demais para quem pretende fazer uma crítica arqueológica tão precisa contra o apriorismo kantiano, sua hipótese traz à tona um caminho profícuo de reflexões acerca do lugar da metafísica no quadro das filosofias da indeterminação e do continuísmo em geração de complexidade. Mas Meillassoux foi um dos primeiros a pular fora dos debates e dos engajamentos do grupo OOO, e ainda não se sabe bem por quê.

§ 064. Mesmo assim, os oooistas insistem em ter o argumento *anticorrelacionista* de Meillassoux como mascote e amuleto da sorte de seus interesses tecnológicos em torno das promessas rentáveis da OOO¹⁹³. A maioria desses teóricos, sabemos, estão locados e ligados a centros de pesquisa em tecnologia de ponta, maiormente na Inglaterra e na região sudoeste dos Estados Unidos (além de uma meia dúzia de universidades anglófonas pelo mundo)¹⁹⁴: os mesmíssimos centros de tecnologia avançada em grande parte responsáveis pelo lixo industrial que inaugurou o desastroso *antropoceno*, nome ao qual eles mesmos recorrem como mais um argumento ecológico urgente para compramos suas novas *green & clean technologies*.

¹⁹² MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006. 180pp. Em especial: "Métaphysique, fidéisme, spéculation", pp. 39-68.

¹⁹³ HARMAN, Graham. *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*. Edimburgo: E.U.P., 2015. 305pp.

¹⁹⁴ Para uma lista completa dos referidos autores, q.v. *Introduction to object oriented ontology*, o curso panorâmico oferecido pelo *The Dew Lab*, do Texas, disponível em: <http://www.thedewlab.com/blog/2012/07/12/introduction-to-object-oriented-ontology/>. Em especial o conceito de *objeto*: https://jussiparikka.net/2011/12/21/ooo-object-oriented-questions/?utm_medium=referral&utm_source=pulsenews. Acesso: 20 agosto 2015.

Parece ser de interesse desses “*scholars*” emplacar mundo afora a crença em que as “coisas inteligentes”, que se disseminam e interagem irreversivelmente por nosso ambiente e “independente de nós”, não só não sejam inferiores a nós, senão mais eficientes e melhores em (quase) tudo, colocando os “ainda humanos” no chinelo ou no bolso. Logo, seria ótimo que todos nos alistássemos e embarcássemos nessa linda luta da singularidade pós-humana pelo reconhecimento dos “direitos não-humanos” dos *hiperobjetos*: o *Big Cyborg* urbano que nos envolve como um megaexoesqueleto imunizante e produtivista. É curioso acompanhar que os oooistas comecem defendendo uma “ontologia plana” em que humanos não devem ter privilégios sobre as coisas, mas terminam as propostas insinuando que as coisas criadas pelos humanos são mais importantes que os humanos que as criaram. Esse OOOismo soa como balela forjada¹⁹⁵ para proteger os lucros das *start-ups* nas bolsas de valores, e para jamais atrapalhar a exploração neoliberal do autismo *nerd* da garotada *geek* da Califórnia.

Deixa, enfim, uma forte impressão que todo esse papo de OOO não passa de picaretagem pseudofilosófica para garantir ao imperialismo tecnológico anglo-americano o monopólio do futuro mercado de *smart gadgets*. Todas essas ufanistas “bugigangas espertas” se baseiam num exitoso paradigma de linguagem de programação que existe desde a década de 1970¹⁹⁶, chamada de *Object-Oriented Programming* [Programação Orientada a Objetos]. Consiste essencialmente em sistematizar e automatizar gestos e hábitos laborais humanos em classes algorítmicas a partir da dicotomia entre *campos de atributos* e *métodos de procedimento*, de modo que quaisquer *instâncias* – os objetos nascidos e orientados hierarquicamente pela mediação entre campos e métodos – possam alterar a entrada e a saída de dados de seus próprios atributos, bem como se relacionar localmente entre si, mediante exceções de rotina chamadas *interfaces*, algoritmos de mediação feitos sob medida entre duas instâncias¹⁹⁷.

§ 065. Mas podemos estar equivocados, e soarmos um tanto exagerados aqui. A despeito disso, ainda fica pairando no ar uma dúvida, que pode ser fruto de nossa desinformação sobre um assunto tão refinado. Os oooistas defendem uma “fenomenologia alienígena”¹⁹⁸, no sentido de pensarmos cosmovisões que escapem e superem o maldito correlacionismo

¹⁹⁵ É uma atitude semelhante ao gesto apresentado pelo megaempresário que contrata uma “executiva de teorias”, para que ela lhe diga quais as ideias que andam circulando no mundo acadêmico atualmente e que devem ser sistematicamente boicotadas, e principalmente quais delas podem ser apropriadas e aproveitadas para promover os interesses corporativos de sua empresa: CRONENBERG, David. *Cosmopolis* [filme]. Produção de Alfama Films, Prospero Pictures e Kinology. Los Angeles: Distribution Company, 2012. 109 min DVD.

¹⁹⁶ A primeira linguagem orientada a objeto foi chamada de SIMULA, que ensinou a criação do primeiro computador pessoal portátil, o DYNABOOK, para o qual foi desenvolvida uma específica linguagem orientada a objeto, batizada de SMALLTALK. Todas frutos da Universidade de Utah.

¹⁹⁷ SIRICHAROEN, Waralak. “Ontologies and object models in object oriented software engineering”, in: IAENG International Journal of Computer Science, 33:1, IJCS_33_1_4, 2007. E também, numa perspectiva mais psicanalítica, q.v. ŽIŽEK, Slavoj. “Objects, objects everywhere: A critique of object oriented ontology”, in: Žižek and dialectical materialism. Londres: Macmillan, 2016, pp. 177-92.

¹⁹⁸ BOGOST, Ian. *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. Minnesota: U.M.P., 2012. 168pp.

antropocentrado¹⁹⁹. Mas então vem à tona nossa suspeita, muito próxima àquela que Jacques Derrida fez ao projeto de pesquisa de Michel Foucault na *História da loucura*, que pretendeu estudar o “silêncio da loucura” mediante os discursos médicos (racionais) sobre a loucura²⁰⁰, o que, para Derrida, era um contrassenso²⁰¹, pois se o silêncio é estudado pela fala sobre o silêncio, então já não é mais silêncio algum²⁰². A fala é uma lógica alienígena ao silêncio.

Aos “fenomenólogos alienígenas” perguntamos: como é possível especularmos o que vai dentro da “razão pura” de uma “coisa esperta”, ou mesmo de uma entidade biológica extraterrestre, se nós, humanos, ainda não conhecemos de fato nenhum alienígena que seja, principalmente um que seja inteligente e tecnologicamente avançado? Em outras palavras: ao tentarmos, nós ainda humanos, especular sobre cosmovisões “de-tudo-diferentes” das humanas, não estaríamos caindo numa contradição em termos, ao tentar inaugurar um novo *antropodescentrismo reumanocentrante*?

§ 066. É possível se objetar que Ian Bogost – o *videogame designer* que tem proposto que os filósofos repensem, a partir de sua fenomenologia alienígena, todo o ofício e os resultados da Filosofia ao serem mais “pragmáticos” e menos contemplativos – esteja usando a palavra *alien* de modo metafórico, não para falar de extraterrestres e, sim, das “coisas espertas” e com “vida própria entre elas para além do humano” (traduzindo em miúdos: *hardwares* e *softwares* programados por humanos ou por computadores engenhados por humanos). Assim sendo, vale conjecturar por que o termo *alienígena* está sendo aplicado para adjetivar coisas que não são estrangeiras à cognição humana, nem sequer vieram de fora do planeta.

Se usam o termo *alien* de modo incauto para falar de corpos estranhos projetados por humanos, isso por si é sintoma grave de descuido filosófico quanto à ética da terminologia; já, se o usam propositalmente, isso é ainda mais grave, pois é uma tentativa de camuflar, com características de viventes autônomos, coisas que só existem por meio do gênio humano, e nas quais nada há de alienígena: o que reforça nossa desconfiança que tais ideias estão mais a serviço de interesses mercadológicos que daqueles autenticamente filosóficos. Sem nós humanos, todas essas *alien things* dotadas de “uma vida íntima independente da nossa”, não

¹⁹⁹ Uma alternativa tupiniquim a essas “visões de mundo” são, ao contrário, os “mundos de visão” do *perspectivismo ameríndio*, como propostas no belo livro de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro: *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014. Em especial, “Humanos e terranos na guerra de Gaia” e “O mundo em suspenso”, pp. 107-59.

²⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961. 580pp. (Tese de doutorado de Foucault). A segunda edição de 1972, após a crítica de Derrida publicada em 1967, manteve apenas o subtítulo, e mudou o texto do prefácio. O prefácio original, a que Derrida se refere, está disponível em: <http://libertaire.free.fr/MFoucault155.html>. Acesso: 20 junho 2014.

²⁰¹ DERRIDA, Jacques. “Cogito et histoire de la folie”, in: *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967, pp. 51-97.

²⁰² Para textos coligidos sobre a querela entre Foucault e Derrida acerca da obra *História da loucura*, q.v. DERRIDA, J., FOUCAULT, M. *Três tempos sobre a história da loucura*. Maria Cristina Franco Ferraz (org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000. 151pp.

existiriam nem viveriam um minuto sequer. Gilbert Simondon diria que estão aqui olhando tão-só para o *interindividual*, sem se darem conta da *metaestabilidade da transindividuação*²⁰³.

§ 067. Uma coisa é especularmos, por exemplo, na esteira dos pioneiros da biossemiótica, como fez Jakob von Uexküll, sobre a temporalidade da percepção e reação orgânica dos carrapatos e aranhas²⁰⁴; ou Gregory Bateson, sobre deuteroaprendizagem na comunicação com golfinhos ou com cefalópodes²⁰⁵; ou ainda Eric Kandel, que se dedicou a compreender “o universo alienígena” dos circuitos neuronais-sinápticos da lesma marinha *Aplysia*²⁰⁶.

Outra coisa seria especularmos sobre como uma entidade biológica extraterrestre pensa e sente, sem ainda termos acesso a nenhuma delas, o que restaria apenas à literatura e ao cinema, aos quadrinhos e aos videogames imaginarem como seria lidar com algo de-tudo-diferente de nós: mas então querer que atividades lucrativas de imaginação dileitante se façam passar por prática epistemológica de imaginação exata, ou mesmo por filosofia ontológica rigorosa, aí já é demais.

A OOOfilia parece ser um tipo de “parlodescentrismo reparlocentrado do silêncio”, quiçá diria Derrida. Começamos a desconfiar por que Meillassoux se afastou rapidinho desses oooistas anglófonos e simpatizantes do *marketing* tecnológico Vale do Silício, em Palo Alto. Simondon, por sua vez, discorreria sobre as pretensões da OOO de modo mais intrigante²⁰⁷.

§ 068. Para Boris Groys, pensar uma fenomenologia alienígena significa lidar com aqueles tipos de fenômenos que de partida nos impedem de investigá-los, seja mediante camuflagem, se fazendo passar por idênticos a nós e, portanto, não levantando maiores suspeitas, seja por assassinato, nos matando tão logo sejam descobertos por nossas suspeitas.

Uma fenomenologia alienígena seria, enfim, a impossibilidade mesma de se praticar qualquer fenomenologia que seja. Esse é um mecanismo do qual as contemporâneas políticas midiáticas têm buscado tirar proveito. Ao se adiantarem a nós em se fazendo autocríticas, as

²⁰³ SIMONDON, Gilbert. (1958) *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Millon, 2013. (Tese de doutorado de Simondon). Em especial: “Les fondements du transindividuel et l'individuation collective”, pp. 285-306.

²⁰⁴ UEXKÜLL, Jakob von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer, 1909. 260pp. E com KRISZAT, Georg. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*. Hamburgo: Rowohlt, 1959. 194pp. Em especial o resumo preparado pelo filho acerca da obra do pai: UEXKÜLL, Thure von. “A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll”, in: *Galáxia*, n. 07, abril 2004. Tr.pt. Eduardo Fernandes Araújo. São Paulo: EDUC, pp. 19-48. Tradução disponível: <http://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1369/852>

²⁰⁵ BATESON, G. (1942-1980) *A sacred unity: further steps to an ecology of mind*. Rodney Donaldson (org.). Los Angeles: Bessie, 1991. 346pp.

²⁰⁶ KANDEL, Eric. *In search of memory: The emergence of a new science of mind*. Nova Iorque: Norton & Co., 2007. 528pp.

²⁰⁷ SIMONDON, G. *Entretien sur la mécanologie (à Jean Le Moyne)*. Québec: L'office du film du Québec, 1968. Total aproximado de 60min.

Disponível em: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/31/tecnica-e-individuacao/>

E também em: https://www.youtube.com/watch?v=W-iBx4_jiu0&list=PLnMqM1IHJzV6qpvFkp-IREBuawqJDpKs1&index=1

mídias hegemônicas neutralizam nossa suspeita originária, e reconquistam nossa confiança ao fazer circular, elas mesmas, as suspeitas acerca de seu funcionamento interno de produção de discursos: ao nos permitir olhá-las *desde dentro*, ou *auseinander*, passamos a acreditar que as mídias são sinceras, dignas de confiança e crédito, só porque elas fingem nos olhar de volta, devolvendo um reconhecimento que legitima nossa suspeita grave ou profunda.

Desse modo, e no embalo amoroso de Groys, não seria arriscado afirmar a utilidade, dentro do quadro de práticas da suspeita profunda, de contarmos com uma “fenomenologia vampírica”, interessada antes em refletir sobre qual conjuntura de mundo humano tem sido contingente o suficiente, ao ponto de propiciar preocupações nossas com uma “metafísica” ou “ontologia”. Não basta dizer que descobrimos ou inventamos uma nova ontologia, muito menos de rejeitar de partida nossas inclinações metafísicas; e sim de perguntamos por que perguntamos metafisicamente, buscando demarcar um quadro ontológico de política da imortalidade, em órbita da qual passamos a desejar virarmos eternos, entrarmos para o arquivo, devirmos matéria e monumento de memórias por vir: uma fenomenologia vampírica como fenomenologia da metafísica em si, um gesto cognitivo e iconofágico mais próximo dos mutantes extraterrestres de Giger que dos alienígenas tão terrestres da OOO.

Tem sido cada vez maior o número de pesquisas que rastreiam o entrelaçamento das narrações e fabulações dessas presenças imaginárias entre nós; e como não convém repetir o que já foi bem feito e estudado²⁰⁸, damo-nos por satisfeitos em fazer um surfe ou voo em inconsciente dronótico por entre tais contribuições, oferecendo uma cartografia possível, e passível de chuvas e trovoadas, dos territórios da ambivalência comunicativa. Esta tese se apresenta na defesa da integridade e do primado das ambivalências contra qualquer sadomasoquismo dedutivista ou masturbação indutivista. *Advogamos que é melhor aprendermos a viver obliquamente com as ambivalências comunicativas, em lugar de negá-las como objeto de investigação ou, o que é ainda pior, esquarterjá-las e embalar-las em vitrines de aplicações e classificações pré-formatadas.*

²⁰⁸ Poderíamos citar ainda tantos outros autores... como os tenazes trabalhos de MESSIAS, Adriano. *Todos os monstros da terra: bestírios do cinema e da literatura*. São Paulo: COS/PUCSP (Doutorado), 2014. 435pp; HUMPHREYS, Juliana. *Forjado em sangue: a ancestralidade do vampiro cinematográfico*. São Paulo: COS/PUCSP (Doutorado), 2013. 415pp; HITCHCOCK, Susan. (2007) *Frankenstein: as muitas faces de um monstro*. Tr.pt. Henrique Monteiro. São Paulo: Larousse, 2010. 352pp; CLARK, Stuart. (1999) *Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no início da Europa moderna*. Tr.pt. Celso Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006. 985pp.

Bem como os sagazes trabalhos de OLIVEIRA, Leandro. *Imagens fantasmas e o imaginário da putaria*. Brasília: Facom/UnB (Mestrado), 2015. 117pp; LECOUTEUX, Claude. *Histoire des vampires: autopsie d'un mythe*. Paris: Imago, 1999. 192pp; BARING-GOULD, Sabine. *The book of were-wolves*. S.l.: Independent Publishing, 1918. 140pp; BANDERIER, Gilles. *Les vampires: aux origines du mythe*. Paris: Millon, 2015. 176pp. Em especial: DUCLOS, Denis. *Le complexe du loup-garou*. Paris: La Decouverte, 1994, pp. 252-9.

Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1693297037593311/>

§ 069. No *inconsciente ótico*²⁰⁹, Benjamin chama a atenção para um aspecto que a obra do fotógrafo Eugène Atget, entre outros, também admirado por Kracauer, traz à tona: certas presenças ao nosso redor das quais não nos dávamos conta, e que aquele distanciamento antecameral da fotografia nos permite tomar consciência.

No caso de nosso *inconsciente dronótico*, vamos um pouco mais além de Benjamin e Kracauer, e sugerimos um modo de ler-escrever-interpretar que mimetize a dinâmica mesma do sonho, daquelas mil noites de histórias e mais uma noite redimida, principalmente daqueles sonhos que lembramos ao despertar, como no vaivém em busca da ninfa Polia na hipnerotomaquia de Polífilo (“amante de Polia”) entre mutantes arcadas ou passagens, e que nos oferecem uma solução inventiva para aquilo que nos tensionava em estado de vigília: é como se fôssemos um ívni (inseto voador não identificável), análogo a um *drone* [zangão] das abelhas, que pode voar ora se aproximando, ora se afastando, segundo seus interesses de rastreamento; ou mesmo como aquele mini-helicóptero militar, que voa tanto em *close-up* quanto em *open-down*, e sua presença ou existência pode até surpreender (e se surpreender com) o objeto observado.

A tessitura retórica da vertebração deste segundo capítulo é o esforço mimético para apresentar didaticamente esse dormir-sonhar-despertar: o ir e voltar do passado, “do mundo dos mortos”, pela experiência cognonírica, quiçá clichê-arquetípica, com rasantes e pairantes em *plongée* e *contre-plongée*, no *zoom in* como no *zoom out* quanto no *zoom over*. Um gesto arqueológico a contrapelo da história, em nosso caso, a história de como as mídias mostram os monstros e que outras interpretações podem nos salvar do abatedouro midiático em prol de considerações mais mediáticas e interativas; um gesto rastreador que nos devesse conscientizar e nos conecte aos interstícios das ambivalências comunicativas, inclusive as *monstruosas*, aquelas que *mostram* e *premonizam* a “verdade de um acontecimento”; um gesto epistemológico ritualizado como um voo sonhático e sabático em inconsciente dronótico.

§ 070. “As aporias da teoria das assinaturas repetem aquelas da Trindade: como Deus tem podido conceber e formar todas as coisas apenas através do Verbo, que é, ao mesmo tempo, modelo e instrumento eficaz da criação, assim a assinatura é aquilo que, demorando nas aporias, torna efetivos e falantes os mudos signos da criação.”²¹⁰ (Giorgio AGAMBEN)

²⁰⁹ BENJAMIN, W. (1931) “Pequena história da fotografia” e (1936) “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, in: *Magia e técnica, arte e política*. Tr.pr. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012, pp. 97-115,179-212.

²¹⁰ AGAMBEN, G. *Signatura Rerum (ob.cit)*, p. 45.

III *.Ideia-Rastro-Ideia...*

§ 071. “Em tudo, não importa o que seja, a uniformidade é indesejada. Deixar algo incompleto torna-o interessante, dando-se a impressão que haja espaço para crescimento. Mesmo ao construir o Palácio imperial, sempre se deixa um local inacabado.”²¹¹ (Yoshida KENKŌ)

§ 072. “Qualquer pesquisa nas ciências humanas (...) deveria implicar uma cautela arqueológica, ou seja, regredir no próprio percurso até o ponto em que algo tem permanecido obscuro e não tematizado. Só um pensamento que não esconde o próprio não-dito, mas incessantemente o retoma e o desenvolve pode, eventualmente, pretender à originalidade.”²¹² (Giorgio AGAMBEN)

§ 073. Na terceira parte deste capítulo, após a varredura das comunalidades, primeiro ciclo *conceito-rastro-ideia*, e da extração das diferenças, segundo ciclo *rastro-ideia-conceito*, podemos avançar o sinal, ao ciclo *ideia-rastro-ideia...*, e fazer falar diferenças que façam a diferença em nossa compreensão do aprender a aprender. É justo indagar: por que o terceiro ciclo não é “*ideia-rastro-conceito*”, e sim “*ideia-rastro-ideia...*”? Se voltássemos ao conceito, estaríamos em circuito fechado, olhando para o dado como mero índice (entrar no signo em ficando nele); mas se, pela oscilante mediação-interação do rastro (entrar no signo em saindo dele), vamos desobstruindo passagem de ideias para ideias para ideias, estamos então em modo de sistema aberto ou aprendizagem recursiva, e conceitos virão e devirão pelo caminho... Ou ainda: no primeiro caso, estaríamos na “Primeira Cibernética”, de Norbert Wiener; mas, no segundo, o nosso aqui, estamos no embalo amoroso da “Segunda Cibernética”, de Gregory Bateson.

§ 074. É hora de revisarmos tudo o que nosso inconsciente dronótico andou oniricamente aprontando neste segundo capítulo. Não fosse enfrentar a epistemologia instrumental tradicional, que não ajuda em nada a lidar com as ambivalências comunicativas nas quais esbarramos nesse processo de pesquisa, bastaria que esta tese se aprofundasse na prática tentativa deste segundo capítulo. No entanto, sempre que carecemos de defender a aurora de uma ideia num mundo de visões já abarrotado de visões de mundo, precisamos, com uma das mãos, empunhar a pena que escreve a ideia que matina e, com a outra mão, desembainhar a espada que esgrima os que se candidatam a detrá-la. Daí porque, didaticamente, se mostrou

²¹¹ KENKŌ, Yoshida. *Essays in idleness: the tsurezuregusa of Kenkō*. Tr.in. Donald Keene. Nova Iorque: Columbia University Press, 1967, p. 115. Disponível em nova edição: KENKŌ e CHŌMEI. *Essays in idleness and hōjōki*. Tr.in. Meredith McKinney. Londres: Penguin, 2013. 224pp.

²¹² AGAMBEN, G. *Signatura rerum (ob.cit.)*, p. 8.

estratégico preparar um primeiro capítulo que nos pusesse em contato com o que significam as distintas tratativas dos componentes de uma questão de pesquisa, bem como um terceiro capítulo que expusesse o dialogismo entre Peirce e Bateson, como porosidade cognitiva alternativa às limitações da epistemologia instrumental.

§ 075. Começamos citando Bateson sobre a necessidade de mais curiosidade e menos controle no processo de produção de conhecimento, o que poderia nos dar uma vida com mais beleza que poder. Benjamin nos lembra que estudar a origem não se confunde com detectar a genealogia, o ponto de partida, mas observar o devir que daí se desdobra, como os redemoinhos de um Saci-pererê. Collona retrata a passagem por portais e arcadas durante seus sonhos em busca da ninfa Polia. Zielinski ressalta o valor do pensamento magicizante como simulação do entendimento e fonte de inventividade, daí os cortes anarqueológicos da variantologia: aqui são recortes de ida e volta no tempo profundo, assim como a hipnerotomaquia de Polifilo pode ser lida como recortes de ida e volta no espaço profundo. Este segundo capítulo, passível de falibilidade, é uma demonstração experimental de como remontar às origens em devir de nosso presente em relação aos modos midiáticos de representação do monstro: um exemplo de como discursos são tecidos e forjados, querendo às vezes se impor como única realidade ou mundo possível.

§ 076. Onfray, Flusser, Zielinski, Benjamin e Agamben nos ensinam algo sobre prática e pensamento arqueológicos, não restritos a escavações geológicas, mas também entendidos como procedimento semiótico ou filosófico: é um exercício cognitivo que se esforça em fazer falar o que antes se fez calar ou, deliberadamente, se quis esquecer e soterrar. Enquanto a historiografia se ocupa da sistematização e da narração a partir da matéria acumulada dos arquivos, caberia à arqueologia semiótica ou filosófica, por outro lado, o trabalho de rastreamento e fabulação da memória dos já-terem-sido que ainda-não-foram: algo próximo, em nosso entendimento, daquela busca por um *Corpo-sem-Órgãos*, de Deleuze e Guattari²¹³.

²¹³ DELEUZE, G., GUATTARI, F. (1980) "Como criar para si um Corpo sem Órgãos?", in: Mil platôs. Vol. 3. Tr.pt. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Editora 34, 1996, pp. 08-27. Em especial, p. 10: "Mas por que este desfile lúgubre de corpos costurados, vitrificados, catatonizados, aspirados, posto que o CsO é também pleno de alegria, de êxtase, de dança? Então, por que estes exemplos? Por que é necessário passar por eles? Corpos esvaziados em lugar de plenos. Que aconteceu? Você agiu com a prudência necessária? Não digo sabedoria, mas prudência como dose, como regra imanente à experimentação: injeções de prudência. Muitos são derrotados nesta batalha. Será tão triste e perigoso não mais suportar os olhos para ver, os pulmões para respirar, a boca para engolir, a língua para falar, o cérebro para pensar, o ânus e a laringe, a cabeça e as pernas? Por que não caminhar com a cabeça, cantar com o sinus, ver com a pele, respirar com o ventre, Coisa simples, Entidade, Corpo pleno, Viagem imóvel, Anorexia, Visão cutânea, Yoga, Krishna, Love, Experimentação. Onde a psicanálise diz: Pare, reencontre o seu eu, seria preciso dizer: vamos mais longe, não encontramos ainda nosso CsO, não desfizemos ainda suficientemente nosso eu. Substituir a anamnese pelo esquecimento, a interpretação pela experimentação. Encontre seu corpo sem órgãos, saiba fazê-lo, é uma questão de vida ou de morte, de juventude e de velhice, de tristeza e de alegria. É aí que tudo se decide".

Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1683259228597092/>

§ 077. O conceito de CsO em Deleuze e Guattari nos sugere uma “antro-pós-logia”, ou *a ciência de uma elegia*, aquela da ladainha do antropo que outrora se sonhara humano e agora se lamenta por ter conseguido se tornar humano. “Cuidado com o que desejas, pois podes conseguir”. O antropo realmente queria ser o que tanto dizia desejar para si: devir humano? E se o antropo quisesse ser algo de-tudo-outro de humano? Talvez uma antro-pós-logia nos fecunde alguma ideia realmente antropodescentrada sem o risco de nos reumanocentrar: se habitam tantos possíveis em nós, por que nos limitaríamos a devir apenas um deles?

Não foi Fernando Pessoa, pelo avatar de Álvaro de Campos, que andou por aí insinuando, durante a Passagem das Horas: “*Sentir tudo de todas as maneiras / Viver tudo de todos os lados / Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo / Realizar em si toda a humanidade de todos os momentos / Num só momento difuso, profuso, completo e longínquo*”?

Que outros potenciais *auseinander* além de humano o antropo ainda não atualizou *desde dentro*? Pensar em se fazer um CsO é um viés interessante para se enfrentar a eugenesia greco-romana que herdamos e ainda veneramos milênios depois: o conceito de monstro, enquanto tributário da matriz eugênica da “boa forma” e do “bom nascimento”, vira refém de um sentido deformador que assume o monstro não mais como prodígio ou maravilha, e sim como aberração troncha que, *ipso facto*, deve ser combatida e evitada. Mas o que acontece se voltarmos a acionar arqueologicamente seu sentido ambivalente, ao mostrar o monstro também como potencial de transformação e liberdade, como reconstituição de altermundos e de formas de vida outras?

§ 078. É como reativar a ambivalência comunicativa da imagem do bode nos rituais de sacrifício. Inicialmente associado ao culto expiatório dos pecados, na representação avatárica do messias esperado, passou a ser pejorativamente associado a rituais sexuais ditos sujos, e entram no discurso medieval eclesiástico como representação monstruosa do demônio. Outros tantos casos poderiam ser aventados aqui: a mesma serpente que surge no cajado de Moisés representando o deus Javé e seu poder restaurador é o animal emblemático que também representa Satã e seu poder destruidor para alguns profetas. As megasserpentes bíblicas são ambivalentes. Então, se voltarmos a olhar a serpente e o bode, por exemplo, como monstros ambivalentes, o que podemos deuteroaprender com isso?

§ 079. Os trinta painéis mnemônicos da sequência são um modo de didatizar como ainda existem vínculos de significação latentes entre diversas representações “monstruosas”, que amiúde circulam entre nós por meio dos discursos midiáticos voltados ao entretenimento;

mas sabemos que tais mídias hegemônicas não são os únicos circuitos de mídia, muito menos os caminhos mediáticos por que também podem circular outras representações monstruosas que não mais se submetam à praga dicotômica da eugenesia: aquela do bem formado contra o malfeito ou mal nascido. Que outro sentido de monstrificação poderíamos desenvolver, até mesmo como reflexão e atitude políticas?

§ 080. Como dissemos, restaurar a ambivalência comunicativa dos seres imaginários pode nos incitar ou encorajar à prática da deuteroprendizagem de modo mais consciente e autocorretivo. Daí, oferecemos mais duas citações: a relação entre “vampiros” e “bruxas” num ritual casadoiro da Romênia medieval, e o depoimento de Ginzburg acerca da matriz xamânica da maioria de nossas ritualizações, para muito além do sabá: aquela da viagem ou passagem de ida e volta ao mundo dos mortos e, também, de modo metonímico-metafórico, de ida e volta aos nossos diversos tempos passados e profundos.

Ginzburg destaca o valor da metáfora na prática rastreadora dessas investigações históricas²¹⁴. Mas sabemos, como já destacado no primeiro capítulo e no início deste segundo, que a metonímia também desempenha papel tão ou mais estratégico que a metáfora: é o que vai nos apresentando o percurso de Marcel em busca do tempo perdido, a personagem rememorante de Proust, ao se entregar em correntes ou fluxos de recordações a partir dos estímulos metonímicos ou proxêmicos de cada ambiente que vai frequentando e apreciando. São as vivências metonímicas, raramente lineares e coerentes, que propiciam o surgimento das experiências metafóricas, em analogia aos momentos marcantes de sua vida, evocados pela memória²¹⁵.

§ 081. Passamos a apresentar mais alguns exemplos de vínculos de significação latentes e que podem voltar a falar, desta vez não a partir do que mostram as mídias do entretenimento, mas pelas interpretações culturais que circulam na mídia acadêmica: Cassou-Noguès com a relação entre loucos e máquinas na modernidade, e entre robôs e vampiros na pós-modernidade; Vermeir e uma “verdadeira” história do ciborgue como brinquedo-simulação e pensamento tecnológico de cuidado mútuo, e não mais como controle da natureza ou substituição laboral; Groys e a comparação entre uma “fenomenologia alienígena” e uma

²¹⁴ GINZBURG, C. “Ossos e pele”, in: *História noturna (ob.cit)*, pp. 200-49.

²¹⁵ Sobre o papel da metonímia na obra de Marcel Proust, q.v. GENETTE, Gérard. “Méronymie chez Proust”, in: *Figures III*. Paris: Seuil, 1972, pp. 41-63; e também LACLAU, Ernesto. “Articulation and the limits of metaphor” e “The politics of rhetoric”, in: *The rhetorical foundations of society*. Londres: Verso, 2014, pp. 53-78, 79-99. Traduções disponíveis:
<https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613524228903926/>
<https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613523645570651/>
<https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613523342237348/>

“fenomenologia vampírica” como modo de exercer a suspeita grave ou dúvida profunda; Däniken e a audácia de rever e reinventar hipóteses de pesquisa a cada novo trabalho, a partir das incongruências entre achados arqueológicos; e, por fim, Watsuji e a ciência do vento e da climaculturalidade, como uma ciência do ser do humano enquanto agente no espaço, em analogia à reflexões de Heidegger sobre o ser enquanto devir no tempo; Pela alquimia Ferrara-Rose-Foucault no rastreamento das fabulações que a medicina se construiu como episteme em angústia de influência das doutrinas teológicas durante o período em que vicejaram o Iluminismo e o Positivismo, tempo esse em que também foram inventadas as “monstruosidades” licantrópicas, vampíricas, histéricas e psicopatológicas em geral²¹⁶.

§ 082. É para tentar dar conta dessas reflexões críticas em torno do comunicacional, para muito além do simplesmente midiático, embora o incluindo num escopo de compreensão epistemológica mais amplo, que introduzimos, além das já apresentadas no primeiro capítulo, Braga-Ferrara-Krämer, outras propostas com vistas a uma nova comunicologia: Sodré e a definição de comunicologia como ciência do comum; Baitello Junior e o viés político dos há- iconofagiandos-entre-nós; Warburg-Benjamin na proposta de uma leitura sincrodiacrônica na passagem de várias capturas ou recortes que retratam a variação de tonalidades afetivas nos usos e costumes que fazemos de nossas representações clichê-arquetípicas; Marcondes Filho e a lanterna metapórica, no acompanhamento e aderência à dinâmica de um fenômeno comunicacional enquanto vai acontecendo, diferente do método, que tenta refazer o caminho de um evento já extinto; Santaella e o leitor ubíquo, com seus potenciais pós-humanos em amplificação afetiva e cognitiva, em especial, mediante os modos de habituação oferecidos pelas atuais tecnologias da comunicação; Han e o retorno à vida contemplativa na arte do demorar-se, contra as acelerações esgotantes da psicopolítica neoliberal pelo monopólio do pensamento economizante-projetual das tecnologias comunicacionais.

§ 083. Aprofundamos uma crítica desta apropriação do pensamento economizante e projetual em relação ao atual *marketing* dos produtos de *hardware* e *software* desenvolvidos no Vale do Silício, da Califórnia: em não bastando apenas publicitar seus produtos e recolher os lucros devidos, um grupo de tecnólogos vêm propondo uma nova “filosofia ontológica”, que assegure maior fascínio e preferência pelas tecnologias projetadas por eles mesmos; ou seja, um caso flagrante de como certo pensamento mercadológico tem se entranhado no

²¹⁶ Um dos mais excelentes exemplos de rastreamento sobre tais assuntos está em DIDI-HUBERMAN, G. (1982) *A invenção da histeria. Charcot e a iconografia fotográfica de Salpêtrière*. Tr.pt. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. 504pp. (E também, nota 162, original em francês).

mundo acadêmico, ao ponto de querer nos fazer crer que seus anúncios publicitários, agora mascarados de picardia filosófica, devam ser respeitados como Filosofia séria e rigorosa.

§ 084. A isso poderíamos responder, entre outros, com a mesma tensionalidade que Groys oferece na comparação de uma “fenomenologia vampírica”, que nos motivaria a investigar o fenômeno e, quem sabe, também virar fenômeno investigável, ao entrar para o arquivo da cultura, em contraponto a uma “fenomenologia alienígena” que, por definição, não permite ao investigador sequer começar a investigar coisa alguma, seja por neutralizar nele a suspeita grave, seja por matá-lo no exato momento em que se atreva a começar uma investigação.

§ 085. Nosso percurso onírico-didático por entre todas essas contribuições – que nos ajudam a fazer os silentes índices brilharem como rastros falantes dos vínculos de significação ainda latentes entre os seres imaginários, e para além da mutilação estereotipada das mídias de entretenimento, trazendo à tona a força de suas ambivalências, e, portanto, nos pondo em processo de deutoaprendizagem – foi um percurso retoricamente pensado para mimetizar o voo de um besouro: como se fôssemos um zangão ou libélula, ou qualquer ívni de nosso imaginário insectoide, capaz de flunar e flutuar e fluxar em aproximações e distanciamentos, ora nos detendo em algum recorte não bem tematizado, ora passando em rápida panorâmica por um vasto território razoavelmente tematizado. O inconsciente dronótico que oferecemos é um gesto cognitivo, um mapeamento que faz rastros de certos territórios falarem.

§ 086. O imaginário insectoide acompanha o antropo desde pré-histórias imemoriais por *proxêmicas e deslizamentos metonímicos*: José Ortega y Gasset nos fala de abelhas milenares²¹⁷; Jakob von Uexküll e seu fascínio por aranhas e carrapatos, entre outros²¹⁸; Maurice Maeterlinck e a vida dos insetos no relacionamento com a inteligência das flores²¹⁹; Bruno Latour e as formigas míopes da teoria ator-rede²²⁰; Grégoire Chamayou e a teoria do drone²²¹... são alguns casos dessa ressonância sincrônica.

²¹⁷ ORTEGA Y GASSET, J. “Abejas milenarias”, in: *Revista de Occidente*, Madri, agosto 1924, pp. 176-81. Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1677705939152421/>

²¹⁸ UEXKÜLL, J. (q.v. nota de rodapé 204).

²¹⁹ MAETERLINCK, Maurice. *La vie de la nature* (édition ensemble de La vie des abeilles, l'intelligence des fleurs, La vie des termites, La vie des fourmis). Paris: Complexe, 1912. 506pp. Trecho disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1426933427563008/> E também: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1452086851714332/>

²²⁰ LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: O.U.P., 2005. 320pp; *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte, 2007. 406pp.

²²¹ CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. Tr.pt. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 320pp. Trecho disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1671254286464253/>

E, por *equivalências e intercâmbios metafóricos*, poderíamos associar também ao gesto ívni, como ressonância diacrônica: as várias trajetividades afetivas traçadas no iconoatlas de painéis mnemônicos de Aby Warburg; ou Walter Benjamin em Paris, na travessia de suas passagens e arcadas; Michel Foucault e a caça às primaveras enunciáveis das epistemes; Jacques Derrida e o sinequismo da indecidibilidade; Siegfried Zielinski e os recortes rastreadores em *close up* e em *zoom over* da anarqueologia variantológica; A batalha de amor em sonho de Polífilo; As mil noites e mais uma sabá de Xerazade; a viagem de Marcel Proust em busca do tempo perdido, de sua noite redimida; os melancólicos espectros “pés no chão” de William Shakespeare²²²: todos eles voos em inconsciente dronótico.

§ 087. A subquestão que costurou o fio da meada deste capítulo foi: *por que buscamos gerar identidades e precisamos de crenças comuns mediante seres imaginários, como um RG além da identidade individual?* Outra forma de elaborar essa questão-guia seria nos termos: *como a mídia vai deturpando monstros para assegurar a eugenesia e como a eugenesia vai se assegurando pela mídia que deturpa monstros?* E já avançando o sinal na perguntação em duplo vínculo: *como vai se mediando e interagindo o antropo para que possa idear o monstro e como vai se ideando o monstro para que o antropo se medeie e interaja?*

§ 088. Para não ficarmos com água na boca, tendo aprendido apenas como os monstros têm sido desfigurados e corrompidos *mediaticamente*, que tal assinalarmos algumas alternativas interpretativas para o que monstrificação e monstro possam vir a significar *mediática e interativamente?* Reconceituar o monstro pode até nos propiciar outra atitude política. Eis uma breve amostra dos vieses que podem se desenvolver em belas pesquisas no futuro.

Antonio Negri, em dura crítica ao conceito e crença na eugenesia²²³, propõe que a própria monstrificação seja exercida como antídoto das arrogâncias eugenéticas, operando uma transição que nos levaria a superar a filosofia do sujeito (eugenesia) rumo a uma filosofia da diferença (singularidade): um monstro biopolítico, portanto, como experimento político de abertura para altermundos possíveis que assegure uma diversidade de formas de vida. No embalo amoroso da sugestão de Negri, Maurizio Lazzarato assume o monstro não como figura oposta ao indivíduo já bem constituído, mas, diferente disso, como a ambientalidade

²²² Para uma interessante associação entre Benjamin e Shakespeare rica em implicações, q.v. BRETAS, Alexia. *A constelação do sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas, 2008, em especial, pp. 37-71.

²²³ NEGRI, Antonio. “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, in: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. G. Giorgi e F. Rodríguez (orgs.). Buenos Aires: Paidós, 2007, pp. 93-139. Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613524472237235/>

mesma de produção de outras constituições²²⁴. O monstro é o modo de inventar possíveis e agenciar a garantia de sua continuidade: outra maneira de falar de Corpo-sem-Órgãos...

Outro modo de reconceituar o monstro seria pensar a monstrogênese segundo a noção de *ápeiron* em Gilbert Simondon²²⁵: à medida que o processo de individuação se desenvolve pela energia do *ápeiron*, o vivente vai constituindo um mapa topológico interno das vivências circundantes e externas, resultando num vínculo estável entre meio ambiente e ser individuado; contudo, parte das tensões do *ápeiron* originário permanece não resolvida, entrando em nova fase (ou *de-fasagem*: derivação ou geração de fases, aquelas fronteiras topológicas que fazem a alfandegagem entre sistema e ambiente) de complexidade pela metaestabilidade da transindividuação, cuja resolução conectará os seres já individuados em laços coletivos transversais: enfim, a travessia das várias fases do *ápeiron*, as defasagens de reajuste metaestável, ou recalibragem do *arranjo que vincula*, como diria Bateson.

O monstro seria, nesse quadro descritivo, sempre a medida de *ápeiron* já individuado ou ainda não resolvido em contínua transindividuação metaestável. Nesse sentido, faríamos bem em reconceber o que viemos até aqui definindo como ambivalência comunicativa: não exatamente uma *relação intersubjetiva transcendência-imanência*, mas sim, e mais precisamente, um *duplo vínculo metaestável preindividuação-transindividuação*.

§ 089. Uma das estratégias para assegurar a atualização e constância de um possível recém-inventado é propondo um vocabulário que tente capturar a rede de ideias, rastros e conceitos que estão em jogo nessa monstrificação em curso. Em nosso caso, diríamos que carecemos de um *epistemologário em aoristo*, e se exerceria mais ou menos assim:

« Nesta tese, aprendemos o mapear epistemológico obliquista como uma *gerundivisão*, visão em gerúndio, ou pensamento em aoristo: visão-aoristo, enfim; e não mais uma *(pre)(pro)visão*, que é próprio do provar ou evidenciar identificuista; trata-se, portanto, de *gerundiver* e *gerundevir* a monstrificação como acontecimentalização de mundos outros compossíveis. A epistemologia oblíqua é uma cartografia gerundividente que demanda certas habilidades ou disposições para ser exercida, a saber: 1) de saltar e atravessar territórios como se fôssemos drones em redemoinhos de vento, 2) de rastrear e considerar os distintos fenômenos em suas variantes nuances indecidíveis e controversas, 3) de atravessar e

²²⁴ LAZZARATO, Maurizio. "La force se plie en ritournelles ou tourbillon", in: *Puissances de l'invention*. Paris: Seuil, 2002, pp. 137-42. Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1650990135157335/>

²²⁵ SIMONDON, G. (1966) *Imagination et invention*. Chatou: La Transparence, 2008, pp. 03-28. E também: (1958) *L'individuation (ob.cit)*. Paris: Millon, 2006. Em especial: "Théorie de l'émotion", pp. 304-6. Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1694901734099508/>

testemunhar sincrodiacronicamente os momentos em que heterogeneamente inventamos e descartamos invenções, 4) de se arriscar e surfar pelas copas arbóreas fechadas dos discursos e dos assujeitamentos já instituídos em busca da viabilização de clareiras florestais que permitam novas constituições da individuação e do entendimento.»

« A contribuição ou vantagem da epistemologia oblíqua para o campo científico da comunicabilidade em prontidão, e definição de seu objeto científico, pode ser resumida nestes termos: da articulação entre conceitos e ideias e da ressonância entre ideias e rastros, o olhar oblíquo da epistemologia da comunicação se constitui como *monstrocultura* ou *monstrogênese*, rumo à compreensão dos devires e derivas do comunicar entre mediações e interações. A epistemologia oblíqua consiste em aprender a aprender através de ressonâncias sincrodiacrônicas que vêm à tona a partir da imaginação das ideias, da percepção dos rastros e da cognição dos conceitos: voo sonhático e sabático em inconsciente dronótico.»

« A epistemologia oblíqua da comunicabilidade em prontidão opera e fluxiona por deuteroprendizagem monstrificante, recalibrando continuamente os arranjos que vinculam as ideias, os rastros e os conceitos, serpenteando pelas brechas e limiares da solidariedade quiasmática entre os polos tensivos da metonímia e da metáfora, pelas passagens e soleiras de altermundos possíveis, acontecimentalizando virtuais corpos-sem-órgãos de uma antro-pós-logia por vir. A epistemologia oblíqua pode contribuir para o campo científico da comunicação como saciperereza cigana dos espectros rampantes, como “imaginação exata cartografante”, ou ainda, o mapeamento gerundividente dos *há-monstrificandos-iconofagiando-se-entre-nós*. Aderir e acompanhar o *comunicar em gerundivendo*: *conhe-ser-se* como *gerun-devir-se* altermonstramente em contínua deuteroprendizagem entre as fissuras e cisões inauguradas e abertas pelos duplos vínculos.»

§ 090. Bateson concebeu o duplo vínculo como um relacionamento em que qualquer resposta oferecida é tida como errada, um jogo cujas regras não permitem que o jogador vença jamais²²⁶. Ele observa, contudo, que a incomunicabilidade instaurada pelo duplo vínculo pode ser superada ao compreendermos a dinâmica da deuteroprendizagem, do aprender como aprender a transitar por diversos níveis ou contextos de produção de sentido.

²²⁶ BATESON, G. (1956) “Towards a theory of schizophrenia”, in: (1972) *Steps to an ecology of mind*. Chicago: C.U.P., 1999, pp. 201-27. Em especial, na introdução, p. 201: “A teoria da esquizofrenia aqui apresentada está baseada em análise da comunicação, e especificamente na Teoria dos Tipos Lógicos. Desta teoria e da observação de pacientes esquizofrênicos derivou-se uma descrição, bem como as condições necessárias para tal, de uma situação chamada «duplo vínculo» – uma situação em que não importa o que alguém faça, «nunca pode vencer». A hipótese é que uma pessoa envolvida em duplo vínculo pode desenvolver sintomas esquizofrênicos”.

§ 091. Enzo Melandri interpreta o duplo vínculo proposto por Bateson como um “paradoxo da espontaneidade”, ou seja, como um ponto de injunção ou cruzamento aparentemente sem saída diante do imperativo “seja espontâneo”: se se obedece à ordem, logo não se está sendo espontâneo, pois para sê-lo é preciso desobedecer à ordem²²⁷.

§ 092. Uma das estratégias apresentadas por Melandri para escaparmos do imperativo da espontaneidade é a prática da imaginação exata em *quiasma ontológico*, ou seja, considerando a brecha de oportunidade e solidariedade que existe entre a semântica *proposicional*, a varredura metonímica, e a semântica *nominal*, a substituição metafórica. Pelo *princípio da analogia* é possível atravessar e circular pelos dois campos semânticos, que, segundo Melandri, jamais coincidem senão por acaso, porque contínuos. A solidariedade aqui postulada entre o campo metonímico e o campo metafórico anda próxima da convergência ou cruzamento entre as noções de sintagma e paradigma, ou mesmo entre os eixos sincrônico e diacrônico.

§ 093. “**Prometeu.** — *A vida, como a antiga Tebas, tem cem portas. Fechas uma, outras se abrirão. És o último da tua espécie? Virá outra espécie melhor, não feita do mesmo barro, mas da mesma luz. Sim, homem derradeiro, toda a plebe dos espíritos perecerá para sempre; a flor deles é que voltará à terra para reger as coisas. Os tempos serão retificados. O mal acabará; os ventos não espalharão mais nem os germes da morte, nem o clamor dos oprimidos, mas tão somente a cantiga do amor perene e a bênção da universal justiça...*

Ahasverus. — *Que importa à espécie que vai morrer comigo toda essa delícia póstuma? Crê-me, tu que és imortal, para os ossos que apodrecem na terra as púrpuras de Sidônia não valem nada. O que tu me contas é ainda melhor que o sonho de Campanella. Na cidade deste havia delitos e enfermidades; a tua exclui todas as lesões morais e físicas. O Senhor te ouça! Mas deixa-me ir morrer.*

Prometeu. — *Vai, vai. Que pressa tens em acabar os teus dias?*

Ahasverus. — *A pressa de um homem que tem vivido milheiros de anos. Sim, milheiros de anos. Homens que apenas respiraram por dezenas deles, inventaram um sentimento de enfado, tedium vitae, que eles nunca puderam conhecer, ao menos em toda a sua implacável e vasta realidade, porque é preciso haver calcado, como eu, todas as gerações e todas as ruínas, para experimentar esse profundo fastio da existência?”.*²²⁸

(Machado de ASSIS)

²²⁷ MELANDRI, E. (1988) “Credenza e immaginario”, in: *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*. Macerata: Quodlibet, 2007, p. 178, lê Bateson e sua hipótese de duplo vínculo nesses termos: “(...) Quero sublinhar como na exortação «seja consciente» fica óbvia uma admoestação a se comportar de maneira totalmente oposta à espontaneidade normal, da qual se deriva entre outras a propensão participativa da consciência simpatética. Se trata daquele paradoxo da comunicação que desde Gregory Bateson, e depois por Paul Watzlawick e outros da Escola (psicológica) de Palo Alto, vem definido como prescrição de duplo vínculo, e exemplificado com o paradigma do «seja espontâneo». Tal ilocução, se a assumimos em seu pleno significado, contém a dupla contradição de uma antinomia. De fato, se eu obedeco à injunção de ser espontâneo, disso resulta um comportamento que é tudo menos espontâneo; se ao contrário sou naturalmente espontâneo, aquilo que faço não responde à prescrição”.

²²⁸ ASSIS, Joaquim Maria Machado de. “Viver!”. in: *Várias histórias*. Rio de Janeiro: Editora Jackson, 1959, pp. 251-66.

§ 094. Uma das muitas sensibilizações que podemos aprender para toda a vida com o *Anjo da história* de Benjamin é que este mensageiro não olha diretamente para o passado histórico como definitiva cadeia linear e determinante do presente, mas como feixe de diversas ruínas de tempos presentes que, cada um em seu momento da narrativa, tentou fabular para si um passado oficial do estado de coisas já constituído em seu presente, o presente de cada qual²²⁹. Uma variação disso é o rosto-frankensteim anti-prometeico do Arrasvero de Kracauer que, como todo pensamento diagramático, luta para fazer ressoar as montagens, sempre tentativas e experimentais, de todas as ideias de todos os tempos já vividos: mas, ao contrário do amigo Benjamin, Kracauer não concede a seu “amaldiçoado” e “monstruoso” *Anjo errante* nenhuma promessa de arrebatamento messiânico ou de despertar proustiano numa noite redimida.

§ 095. Benjamin apresenta uma definição de rastro que tensiona como seu conceito de aura: o *rastro* é a aparição de uma proximidade como memória do longínquo, ao passo que a *aura* é a aparição de um longínquo como arquivo da proximidade. A mesma oscilação quiasmática é a que Warburg nos oferece no iconoatlas, ao destacar a *função polar* entre imaginação e lógica na configuração pictórica: entre a fantasia que se deixa atrair e a razão que se faz retraindo, introjetando na mente hábitos expressivos das representações da vida em movimento²³⁰.

§ 096. Rastro, em latim, está ligado à palavra grega *ayláki*, sulco, pelo minoico *liirs/lyrks*, brilhar ou acender, do indo-europeu *leis*²³¹, o fio por onde andar; e também deu origem à *lyra*, instrumento musical, obra do deus Mercúrio (Hermes), que representa seu irmão o Sol, deus Febo (Apolo), e o brilho de seus raios (a Passagem das Horas), suas trilhas líricas, suas cordas musicais. Quem acompanha a trilha musical da lira diz-se, em latim, *de-lirans*. Portanto, só é capaz de rastrear quem é delirante.

§ 097. “Como Proust começa sua história de vida com o despertar, assim deve cada representação da história começar com um despertar: de fato é desnecessário se preocupar com algo mais. Esta representação [da obra das passagens/arcadas] diz respeito ao despertar do século XIX.”²³² (Walter BENJAMIN)

²²⁹ BENJAMIN, W. (1921) *O anjo da história*. Tr.pt. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Em especial, pp. 07-46.

²³⁰ BENJAMIN, W. (1927-1940) *Das Passagen-Werk* (ob.cit.), p. 560 [M16a/4]: “O rastro é aparição de um próximo, ainda que remoto esteja aquilo que o deixou. A aura é aparição de um remoto, ainda que seja próximo aquilo que a evoca. No rastro, somos nós que aramos a coisa; na aura, é a coisa que nos arrasta”. WARBURG, A. *Bilderatlas Mnemosyne* (ob.cit.), p. 03: “Para conhecer através das fases críticas desse processo, temos o apoio do conhecimento da função polar da configuração artística, oscilando entre a fantasia atraída [einschwingender] e a razão retraída [ausschwingender], que ainda não se serve de possíveis interpretações abalizadas em toda amplitude por seus documentos de figuração pictórica”.

²³¹ POKORNY, J. ob.cit., p. 1878; SHIPLEY, J. ob.cit., p. 244.

²³² BENJAMIN, W. (1927-1940) *Das Passagen-Werk* (ob.cit.), p. 580 [N4, 3].

§ 098. “Entre outras coisas sublimes e celestiais, eu podia ver dois esplêndidos olhos resplandcentes, a mais luminosa das estrelas matutinas: dirias que eram como dois Febos germinados sob aqueles cílios refulgentes, cintilantes, pequenos dardos dourados diante do qual me pus de bom grado porque me comunicava o fulgor das mais esplêndidas e nobres virtudes. Aos quais mirar, não menos que aos raios deslumbrantes do Sol, fazia vacilar meu olhar, mas eles eram certamente mais graciosos e salutareos do que a praia mais próxima é para os náufragos. E mais que a saúde recuperada para o doente. E mais que a infeliz riqueza de Dario, e as vitórias para Alexandre. E mais que as inundações do Nilo trazendo fertilidade aos campos do Egito. E mais que a terra rústica a Baco, e mais que a arada à loira Ceres.”²³³ (Francesco COLLONA)

§ 099. “Assim, todo indivíduo nada mais é do que um equilíbrio móvel atravessado por séries de variações que se enfrentam entre si e que se mantêm a favor dessa mesma luta. Subjacentes aos equilíbrios móveis, as forças momentaneamente assujeitadas, porém virtualmente livres, agem. [Gabriel] Tarde forja assim uma concepção bastante desumana do processo de subjetivação. Um tipo, ou indivíduo, nada mais é do que uma estabilização, um fechamento momentâneo da infinita monstruosidade que cada força guarda em si mesma e em suas relações com as outras forças. A monstruosidade assim definida não é uma exceção do indivíduo, mas sua própria natureza. O modelo de subjetivação é, pois, o monstro.”²³⁴ (Maurizio LAZZARATO)

§ 100. “Sabemos que este será o tema fundamental do próximo século, e sabemos também – parafraseando Hölderlin – que só o extremo perigo que corremos poderá criar a redenção comum. É nesta tensão, entre a enormidade do perigo e a positiva monstruosidade da esperança, esta nova Aufklärung dos corpos, que pedimos aos nossos leitores lançarem análises, estratégias e lutas. René Schérer, estudando o Homunculus de Goethe, nos oferece gentilmente a confiança de que o monstro possa nos acompanhar na travessia das margens da natureza e na criação de outro mundo (onde não seja mais possível considerar ordenada a ação da apropriação privada, da monetarização e da escravidão contra a multidão). O Anjo que nos levará para fora dessa miséria só poderá ser monstruoso: por isso o reconheceremos.”²³⁵ (Antonio NEGRI)

²³³ COLONNA, F. *Hypnerotomachia Poliphili* [A batalha de amor em sonho de Polífilo]. Veneza: Aldo Manúcio, 1499. Fólio 459: “Vedeua tra le altre cose spectatissime & coelite, dui corruscati & splendidi ochii, piu chiare che stelle matutine, che diresti Phoebos geminato sotto quegli cilli splendescente, scintillanti sagittule doro sencia intercalato, nel mio cusi lubentissimo objecto, Communicando il splendore de omni insigne uirtute praenitente, Gli quali no meno uno quantulo che radii del lucentissimo Sole il mio intento risguardo uacilare faceuano. Molto piu sencia istima salutar & gratiosi, che agli naufraganti il propinquo littore. Et piu che la ricuperata salute al aegrotante. Et piu che no sureno le anxie diuitie a Dario. Leui storie ad Alexandro. Et piu che il cremendo del limbrifico Nilo agli campi Aegyptii. Et piu che a Baccho la glebulenta terra. Et piu che la rara alla bionda Cerere”.

²³⁴ LAZZARATO, M. (2004) *As revoluções do capitalismo*. Tr.pt. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 57.

²³⁵ NEGRI, A. “Introduzione”, in: *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Roma: Manifestolibri, 2001. 248pp. Disponível em: http://www.manifestolibri.it/vedi_branos.php?id=263. Acesso: 10 dezembro 2012.

Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613524338903915/>

E também: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1606257609630588/>

No rastro das presenças imaginárias

Capítulo 3 | *Deuteroaprendizagem e epistemologia*

Haveria algo de indesejável ou impertinente no dialogismo entre Peirce e Bateson?²³⁶ Percorremos até aqui as subquestões *como uma epistemologia oblíqua vem à tona da dinâmica entre conceito, rastro e ideia*, e também *por que precisamos de crenças identitárias*, para chegarmos neste terceiro capítulo à subquestão *como nasce uma ideia*.

Como já dissemos anteriormente, e é novamente oportuno enfatizar, toda essa demonstração experimental ou estratégia metodológica supõe trabalhar com variações da perguntação que é própria da epistemologia oblíqua: não só perguntar quais seriam os fatos ou dados empíricos válidos, mas principalmente perguntar quem, como, quando, onde, por e para que andou por aí decidindo quais seriam os fatos válidos, e quais deles mereceriam ser dejetados ou esquecidos. O que o comunicar vai comunicando em não comunicando?

Logo, não vem ao caso advogar que toda epistemologia deve ser oblíqua, e sim remontar, entre exemplares autores transversais em suas produções científicas, aos índices e rastros – observando as sutilezas entre ambos – que supõem e ensinam a possibilidade oblíqua de primaverar, mesmo que experimental e tentativamente, uma heurística abductiva, a inferência de uma nova ideia. Numa de suas últimas entrevistas, Gregory Bateson salienta que todos devem ser livres para praticar as epistemologias que bem entenderem, e só assim poderemos, ao cabo de algum tempo, comparar seus resultados em aderência ao devir próprio do mundo: é pela qualidade dos frutos que saberemos algo da qualidade da árvore²³⁷.

²³⁶ Pelo generoso convite dos professores Lucia Santaella e Winfried Nöth, uma parcial deste capítulo foi publicada no ensaio “Duplo vínculo e o design de interface”, in: *Revista TECCOGS*, v.10, 2015, pp. 49-72. Disponível em: http://www4.pucsp.br/pos/tidd/teccogs/edicao_10/artigo.html

²³⁷ BATESON, Gregory. *An ecology of mind* [documentário]. N. Bateson e M. C. Bateson (eds.). Produção de Bullfrog Films, 2011. 60 min DVD

Como nascem as ideias? Por que precisamos de crença? Que é epistemologia oblíqua? Na primeira parte deste terceiro capítulo, apresentaremos o ciclo da semiose de Charles Peirce, em comparação com as tratativas ora dedutivistas ora indutivistas, bem como sua ensaística “fenomenologia da crença”; na segunda, dirigiremos o foco ao processo de nascimento dos conceitos de duplo vínculo e deuteroaprendizagem na vida e obra de Gregory Bateson; enfim, na terceira e última parte, examinaremos o potencial epistemológico oblíquo que uma filosofia da perguntação poderia nos oferecer, e quais características ou disposições (afetivas, estéticas, cognitivas, políticas) um pesquisador que se ponha num exercício de epistemologia oblíqua precisa desenvolver em si.

Uma filosofia da perguntação nos propicia um processo de deuteroaprendizagem em duplo vínculo, aquela caçadora espreita *dedutiva+indutiva* composável, circunscrevendo um salto transcontextual em heurística inferencial *abductiva*: é assim que nascem as ideias, e é assim também que elas se habitam entre si, e para si, uma amplificação semiótica em contínua autocorreção e recalibragem.

I *As tratativas dos raciocínios*

Vimos que, na tratativa dedutivista, é comum se dar por satisfeito quando uma regra geral se mostra novamente bem-sucedida ao ser aplicada a um caso particular, filtrando dessa particularidade apenas o que é conveniente para revalidar a verdade da regra geral aplicável. Na tratativa indutivista, é comum se dar por satisfeito quando um caso particular se mostra novamente bem-vindo ao se adequar a uma regra geral, destacando nessa generalidade apenas o que é conveniente para revalidar a verdade do caso particular adequado.

Já na tratativa tal como proposta por Peirce, que põe em gerúndio os três raciocínios *abdução-dedução-indução*, é possível abordar ambivalências comunicativas sem as amputar nem atropelar, fazendo seus não-ditos falarem, e assim promovendo deuteroaprendizagem. A ambivalência comunicativa é o duplo vínculo exercido não mais como incomunicabilidade, insistia Bateson, ou seja, não necessariamente um sistema fechado em *esquizogênese*, mas sim um salto transcontextual nas variantes fases da tipificação lógica, agora sistema aberto em *relateza*, rumo à compreensão da possibilidade de resolver grupos de problemas mediante extração de soluções mais abstratas, podendo com isso trazer à tona alguma real inovação.

Em outras palavras, lidar com ambivalências nos propicia extrair e constituir visibilidades a partir de exercícios analógicos que rastreiam visualidades, de modo que uma visibilidade cognitivamente deuteroaprendida devesse ser experiência colateral compartilhável da diferença que faz a diferença, aquela real inovação ao se enfrentar conjuntos de problemas que se assemelham na natureza mesma de seu devir.

Lucrécia Ferrara opera uma distinção entre os conceitos de visualidade e visibilidade. No intuito de examinar o espaço e suas inúmeras *espacialidades* (representações do espaço), Ferrara oferece um conjunto de categorias de análise, das quais já conhecemos os pares tensivos *mediação-interação* e *narração-fabulação*. *Visualidade-visibilidade* é mais um par tensivo como categoria analítica: à visualidade corresponde a dimensão qualitativa da primeiridade em Peirce, salientando o aspecto icônico ou aparente da espacialidade; na dimensão material da segundidade, tal espacialidade pode se dar tanto na forma de índice imagético (reprodução, imitação) quanto na forma de rastro imaginante (figura, invenção), mostrando que uma espacialidade pode vir à tona mediante multifárias visualidades, como os multirrosto arrasvéricos; o que nos leva à dimensão interpretante de terceiridade da visibilidade, que surge como ambiente epistêmico desencadeando pensamento diagramático, ou redes de analogias. Resumo da ópera²³⁸: o transcurso deuteroaprendente que vai da percepção de visualidades (primeiridade) à cognição de visibilidades (terceiridade) demanda desenvoltura rastreante (segundidade) dos vagalumes que têm constituído nossos espaços e tempos presentes.

Norval Baitello Junior costuma lembrar em sala de aula que “as nossas pupilas só se dilatam para conseguir ver outros detalhes quando em momentos de escuridão”. Excesso de luz de fora para dentro pode até cegar, mas quando os olhos podem descansar um pouco nas trevas, às vezes passam a perceber pirilampos cuja presença antes nem desconfiavam. A dilatação das pupilas parece ser nossa maneira de “lançar luz de dentro para fora”, ou simplesmente, olhar desde dentro, um nosso momento vampirotêutico.

Em seu seminal e cosmogônico ensaio *O que é o contemporâneo?*, Giorgio Agamben²³⁹, mais uma vez, nos oferece uma fabulosa figura de pensamento para pensar o tema de nosso

²³⁸ A categoria analítica *visualidade-visibilidade* está didaticamente pulverizada por várias obras recentes de Ferrara, q.v. FERRARA, L. D. *Design em espaços*. São Paulo: Rosari, 2002. 190pp; *Espaços comunicantes*. São Paulo: Annablume, 2007. 256pp; *Comunicação Espaço Cultura* (em especial, capítulo 3). São Paulo: Annablume, 2008. 216pp; *Os nomes da comunicação*. São Paulo: Annablume, 2012. 230pp; *Comunicação Mediações Interações*. São Paulo: Paulus, 2015. 216pp; *Cidade, entre mediações e interações* [ePub]. São Paulo: Paulus, 2016. 407pp.

²³⁹ AGAMBEN, Giorgio. (2006) “O que é o contemporâneo?”, in: *O que é o contemporâneo, e outros ensaios*. Tr.pt. Vinicius Honesko. Chapecó: Argos, 2009, pp. 58-9: “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e aprender o seu tempo. (...) A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela”.

espaço-tempo. Recorre à astronomia, e à vastidão obscura do céu de estrelas. Começa o ensaio citando as *Considerações extemporâneas*, de Friedrich Nietzsche²⁴⁰, para nos lembrar em que consiste ser contemporâneo. Agamben arremata o ensaio salientando a tarefa do homem contemporâneo como um “ver as trevas” ou “perceber o escuro”, utilizando como metonímia a expansão do universo e dos afastamentos das galáxias, que continuam lançando sua luz velozmente sobre nós, mas, exatamente por isso, essa luz nunca nos chega porque sempre se afasta de nós, embora saibamos que está lá, e o que vemos é a escuridão²⁴¹.

Dissociar-se do presente, para poder associar novamente os rastros de presentidade extemporânea que determinam o sendo-aí, e o tema, de nosso tempo, estética, existencial e politicamente, em aprendendo a lançar luz desde dentro, para alcançar a luz de fora que se afasta de nós ou, mais exatamente, que não podemos ver ou reconhecer. Mas de onde vêm tantas trevas de luz inalcançável que andam dilatando, tão melancólica e astronomicamente, nossas pupilas? Por que alguém em sã consciência ia querer conhecer hipnerotomaquias polifílicas, essas trevas oníricas da imageria, onde se configuram e se renovam as presenças imaginárias que alquimiam e coabitam o pensamento paisageiro dos afazeres humanos?

Uma das ingenuidades iniciáticas desse exercício de tese, e é possível que ainda haja outras, foi considerar os seres imaginários de maneira muito monolítica e espetacular: deles foi hipotetizado que eram “portais de transcendência hipnotepática” da existência humana. Por que essa nossa tara por reproduzir totens identitários, como se fossem bezerras de ouro hebreus de uma esperança búdica lançada para as calendas gregas? Entretanto, a arqueologia semiótica que buscou rastrear as variantes dos modos de representação das personagens fantásticas esbarrou – naquela ingenuidade pré-doutoral – numa pedra bem pesada no meio do caminho: a lógica aristotélica da identidade, uma lógica que tem se mostrado útil para um capitalismo travestido de religião, enfim, postularia Walter Benjamin²⁴².

²⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Leipzig: E.W. Fritsch, 1874. 390pp.

²⁴¹ AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo?* (ob.cit.), pp. 65-6: “Perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo, isso significa ser contemporâneo. Por isso os contemporâneos são raros. E por isso ser contemporâneo é, antes de tudo, uma questão de coragem: porque significa ser capaz não apenas de manter fixo o olhar no escuro da época, mas também perceber nesse escuro uma luz que, dirigida para nós, distancia-se infinitamente de nós. Ou ainda: ser pontual num compromisso ao qual se pode apenas faltar. (...) Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que urge dentro deste e que o transforma. E essa urgência é a intempetividade, um anacronismo que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um muito cedo que é, também, um muito tarde, de um já que é, também, um ainda não. E, do mesmo modo, reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós”.

²⁴² BENJAMIN, Walter. (1921) *O capitalismo como religião*. Tr.pt. Nélio Schneider e Renato Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013. 192pp.

Byung-Chul Han, entretanto, discorda dessa tese de Benjamin: “Tanto o desendividamento quanto a gratificação pressupõem a instância do outro. A ausência do vínculo com o outro é a condição transcendental de possibilidade para a crise da gratificação e da dívida. Ambas as crises mostram claramente que o capitalismo, ao contrário de uma suposição largamente difundida, por exemplo, por Walter Benjamin, não é uma religião, pois toda religião opera com as categorias da dívida (culpa) e do desendividamento (perdão). O capitalismo não faz senão endividar. Não dispõe de qualquer possibilidade de expiação que liberte o devedor de sua dívida. A impossibilidade de desendividamento e de expiação é também responsável pela depressão do sujeito do rendimento. A depressão, junto à síndrome do esgotamento, representa um fracasso insuperável do poder – quer dizer, uma insolvência física. Insolvência significa literalmente a impossibilidade de pagar (solvere) a dívida” (HAN, B.-C. *Agonias des Eros*. Berlim: Matthes & Seitz, 2012, p.17).

Diante da ambivalência comunicativa dos seres imaginários, a solução daquela epistemologia instrumental, como vimos, é podar de pronto qualquer assimetria que instaure incerteza ou indecidibilidade. A ela tem interessado tratar o dado empírico como *prova* ou *evidência*: mais fim em si que meio (entrar no signo ficando nele); já para a epistemologia oblíqua importa lidar com o dado empírico como *rastro* ou *variante*: mais meio em si que fim (entrar no signo saindo dele). Epistemologia instrumental é *pôr-o-mundo-em-fixo*; epistemologia oblíqua é *aderir-ao-mundo-em-fluxo*. Georg Simmel, contemporâneo de Peirce, que também combateu ideias utilitaristas de seu tempo, conseguiu ver “as trevas” de sua época, e acertou no diagnóstico com pupilas dilatadas, como nos ensina em seu ensaio *O conceito e a tragédia da cultura/civilização*²⁴³. E Sybille Krämer também nos lembra que é precisamente quando estamos diante de um momento de incerteza, indeterminação ou indecidibilidade que o gesto epistemológico do rastreamento se faz imprescindível.

II .Do sinequismo à deuteroaprendizagem

Peirce, em seu ensaio *A fixação da crença*²⁴⁴, já mostrava assumir uma posição clara em relação ao espírito do utilitarismo que estendia suas garras predatórias no final do século XIX, principalmente pelos vieses burocráticos das tradições alemã e anglo-saxônica. Entre os muitos livros inacabados que Peirce sonhou escrever na vida, maiormente sobre lógica, um muito peculiar aspirava ser um livro que fosse mais uma atitude de vida que uma receita gramatical ou cálculo de verdades. Uma cosmovisão lógica de que o universo é muito mais velho que apenas os irrisórios 14 bilhões de anos, anos tais que seriam apenas a ponta de um *iceberg*, apenas uma forma entre muitas outras possíveis do universo aparecer ou vir habitar na existência, apenas uma manifestação sua do tipo que hoje chamamos de “material”; enfim, um universo que já é, e que, dançando na sinfonia do aleatório regida por uma propensão ao habitual, experimentou certo “cansaço” metafísico. Foi quando se expressou no modo de matéria bruta, assentando-se na forma física: “tendência à mente exaurida”, nos termos do

²⁴³ SIMMEL, Georg. (1911) “Der Begriff und die Tragödie der Kultur”, in: *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur. Band 14*. Frankfurt: Suhrkamp, 1996, p. 416: “O grande empreendimento do espírito (mente), vencer o objeto como tal por criar a si mesmo como objeto, para regressar a si mesmo com o enriquecimento conquistado mediante essa criação, tem sucesso inúmeras vezes; mas o espírito deve pagar por essa autoconsumação com a trágica possibilidade de ver se produzindo nas leis próprias do mundo criado por ele mesmo, legalidade que tal autoconsumação condiciona, uma lógica e uma dinâmica que afasta os conteúdos da cultura da finalidade da cultura, com uma aceleração cada vez mais elevada, e a uma distância cada vez maior”.
Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/1613522142237468/>

²⁴⁴ PEIRCE, Charles Sanders. (1877) “The fixation of belief”, in: *The Collected Papers of C. S. Peirce*, (1931-1936) vols. 1-6, C. Hartshorne e P. Weiss (orgs); (1958) vols. 7-8, A. W. Burks (org). Cambridge (EUA): H.U.P. [Citação padrão por Volume.Parágrafo-ss]: CP 5.358-387.

próprio Peirce. Mas, entre as fadigas materiais e as casualidades alopradas, há um *continuum* de singularidades reincidentes e infinitesimalmente entranhadas umas nas outras, pendendo no gradiente magnético ou oscilação entre acaso absoluto e lei absoluta. É assim que, segundo Peirce, o teatro do mundo vem sendo estreado com coisas que existem. Não haveria, nesse espírito sinequista, alguma proximidade com o conceito de indecidibilidade, de Jacques Derrida, e com a virtualidade do corpo-sem-órgãos, de Gilles Deleuze e Félix Guattari?

A interação dessas “coisas que existem”, que vêm para o palco da ação e reação, tende a desenvolver mediações ou hábitos de coexistência, hábitos que insistem, de modo a desviar e transmutar a força bruta do existir em ambição inventiva do viver. Hábitos que patrocinam um conceito de realidade como o conjunto do que há persistindo independentemente de qualquer ressonância simulatória e especulativa (uma teoria, um conceito) que chegamos a pensar sobre o que ela *possa* ou *deva* ser. Conseguir atuar em meio a essa realidade demanda aprender sua “linguagem musical”, caso queiramos desenvolver composições e partituras em harmonia com ela; ou seja, caso queiramos efetivar nossos desejos em conspiração com as determinações plásticas que o dinamismo da realidade nos impõe.

Aprender a compor e a dançar com a realidade, aprender a aprender, para aprender a coexistir compossivelmente, requer métodos de conhecimento, um conhecimento sobre como o mundo é a partir do jogo de como ele ou nos *aparece*, ou nos *obnubila*. Um conhecimento honesto com a (a)temporalidade (in)fenomênica pela qual essa realidade amorosamente nos permite ou não acesso aos seus modos de ser e de se deixar experimentar, e de se deixar, também, ser recriada em complexidade através de nós, através de nossas mentes, atuando em rede. Na perspectiva cosmológica de Peirce, é assim que podemos desenvolver mediação justa, atitude correta, enfim, com o oceano metafísico no qual estamos existencialmente mergulhados.

Com o objetivo de justificar sua crença no que ele entendia por ser o método científico, a partir de sua visão, muito *sui generis* para a época, do que é a realidade, Peirce esboça uma fenomenologia de como nossas convicções e regras de ação se sedimentam ao longo de nossas vidas, individual e coletivamente. Passa a organizar esses procedimentos em “métodos”, para em seguida comparar as vantagens de suas consequências práticas. Segundo ele, são quatro métodos: tenacidade, autoridade, “aprioridade” (*a priori*) e “cientificidade” (método científico propriamente). Para contextualizar sua arguição, Peirce divide o texto em cinco etapas, às quais, para fins didáticos, daremos alguns títulos como segue, embora Peirce não as tenha intitulado no original: 1) Por que vale a pena estudar lógica; 2) O objetivo do

raciocínio; 3) Crer e duvidar; 4) O processo da investigação (como sair da dúvida para a crença); e 5) Os quatro métodos de fixar a crença.

Na primeira etapa, Peirce salienta que são muito poucos aqueles que ainda se interessam por estudar lógica, mas, desde a Idade Média pelo menos, o estudo da lógica, como arte a ser cultivada, era parte da educação formal dos aspirantes ao monastério (como no *Trivium* latino, que compõe o estudo da gramática, da lógica e da retórica, e em cuja estrutura Peirce se inspirou para organizar sua semiótica em gramática especulativa, lógica crítica, e retórica especulativa ou metodêutica). Discorre sobre a opinião de Francis Bacon acerca da inutilidade da lógica diante da experiência, mas que séculos depois foi reinterpretada por Roger Bacon. Na era moderna, mudam os métodos para se alcançar alguma certeza dos acontecimentos, e a noção de *inferência* demora para amadurecer. A lógica científica não é algo que surge óbvia e espontaneamente em nenhum de nós, mas deve ser cultivada, como tem sido lentamente durante a história.

Na segunda etapa, ele disserta sobre o raciocínio e a validade das *inferências*. Comenta que muitos de nós somos animais “racionais” que damos mais ouvidos à esperança que à lógica, pois, para muitos, o excesso de experiência é visto como algo que põe em risco os confortos existenciais da esperança. Contudo, Peirce nos lembra que a lógica só nos é útil em assuntos práticos e que, fora isso, provavelmente é mais vantajoso ao animal ter sua mente preenchida por visões agradáveis e encorajadoras. Ah, as ambivalências do imaginário... sempre na voltagem magnética entre esperança e lógica! Peirce assinala a sutil distinção entre validade lógica e verdade factual para nos alertar que estudar lógica só colocará em risco nossas esperanças, caso o conteúdo factual de nossas proposições sejam falsas ou sem fundamento, mas que a lógica em si é incapaz de nos causar tristeza, tão-somente porque o que ela nos promete é a validade auto-organizativa e autocorretiva dos argumentos, e que, em tendo seus conteúdos factuais alguma aderência com a realidade, podemos, então, estar certos que nossas crenças estão muito bem fundamentas em honestidade e afeição com os modos de ir-sendo-aí da realidade. O próprio fato em si, de que existem no mundo fatos como crença e dúvida, é para Peirce mais um interessante ponto de partida, ou rastro, para entrar na próxima etapa.

A terceira etapa é dedicada a aprofundar um fato real que serve de guia para justificar a vantagem de se estudar lógica e de adotar o método científico: esse fato-guia são os estados mentais de satisfação e segurança (crença) e de irritação e incômodo (dúvida), que podem anteceder toda tomada de decisão e de ação. Peirce desenha três diferenças básicas entre o estado da crença e o da dúvida: 1) a crença é um guia de desejo; 2) a crença é uma regra de

ação; 3) a crença é um estado de conforto. E a dúvida é o oposto dessas três: não saber como realizar um desejo, não saber como agir diante de algo surpreendente ou indeterminado, e experimentar grande desconforto existencial. Todavia, é exatamente essa insatisfação instaurada pela dúvida que nos impulsiona a buscar um novo estado, fase ou patamar de crença.

A quarta etapa é uma espécie de parêntese que Peirce abre para esclarecer alguns detalhes desse drama policial chamado de *processo de investigação*; ou ainda, como sair da dúvida para repousar na crença: a irritação da dúvida é o único motivo imediato para o esforço de alcançar a crença. Destaca que a crença em si mesma satisfaz o crente, seja ela verdadeira ou falsa em sua suposta fundamentação no real, pois é tautologia dizer “a minha crença é verdadeira” (= a minha crença é uma crença). Crer é um estado de autossatisfação e autossuficiência que se supõe, de partida, verdadeiro. No entanto, Peirce destaca que investigar é construir opinião, e que, se a dúvida não for objetiva e real, de nada vale brincar de perguntar ou duvidar (como seria o caso da dúvida metódica de René Descartes), pois as premissas de uma demonstração só podem se tornar mais satisfatórias para fixar uma crença se elas contiverem dúvidas reais, existenciais. Cessada a dúvida e constituído um novo patamar de crença, não há mais propósito algum em continuar perguntando.

A quinta e última etapa é o ápice da argumentação. É aqui que Peirce ensaia uma breve, porém muito cuidadosa *fenomenologia da crença*. O texto não mostra interesse em apontar *causas* históricas externas ou psicológicas internas que costumam levar as pessoas a crer nisso ou naquilo; interessa apenas uma descrição de suas qualidades éticas e consequências práticas (para daí comparar as vantagens) entre os quatro métodos de fixação da crença. Antes de explicar os métodos, ele retoma o comentário inicial acerca da tendência geral de se acomodar a crenças já estabelecidas, ao ponto de julgar desnecessário o estudo da lógica. Isso serve de gancho para falar do primeiro método, chamado de *tenacidade*, e que consiste em adotar crenças já ruminadas e bem embaladas, à disposição no mercado, e se agarrar a elas pelo simples caráter confortável de ter uma fé por si só, mascarando o aspecto possivelmente enganador dessa crença. Mas a tenacidade dificilmente se sustenta em longo prazo, pois só é útil para indivíduos socialmente isolados, e não funcionaria para a coletividade.

E qual seria o método para estabelecer crenças comuns? O método da *autoridade*, que nada mais é que buscar estabelecer crenças por imposição da força. O segundo método tem sido a estratégia do poder soberano, bem como dos dogmatismos religiosos, morais e políticos; mas em termos persuasivos, a autoridade é um método melhor que a tenacidade, pois se “matam vários coelhos” com a imposição de um conjunto de crenças só. As formas

da crença assumem lenta evolução, e nesse contexto as ideias pessoais não chegam a influenciar as opiniões individuais uns dos outros; e só são perseguidas, caso ofereçam algum risco ao poder soberano.

Ainda assim, alguns insistiram em ser honestos com a diversidade de opiniões no mundo, e aos poucos foram abandonando o método da autoridade para buscar fundamentar suas opiniões pessoais de modo mais flexível, liberal e que realmente restaurasse a satisfação de crenças “autênticas”. Outro método se desenha: observar e espelhar os “fenômenos naturais”, uma crença que seja “agradável à razão”. A este terceiro método, Peirce o chama de *a priori*. Aqui o risco é adotar certos conhecimentos e convicções por puro gosto pessoal ou modismo social sobre o que anda sendo agradável à razão e à imaginação em determinado contexto ou época, e o resultado é frequentemente uma postura idiossincrática, e um tanto arrogante, que só tenta se salvar de seu antigo elemento acidental (tenacidade) e caprichoso (autoridade). Esse é mais um soco que Peirce pretendeu dar no estômago dos cartesianos, iluministas, utilitaristas e positivistas.

Qual seria então um método não-idiossincrático? É aqui que se encaixa a validade superior do quarto método, ou método *científico*. Este método está pautado na ideia peirciana de realidade como uma permanência ou insistência externa independente do que os indivíduos venham a imaginar ou pensar sobre ela. Mas como é possível saber que realidades externas, independentes de nós, existem, endossando a validade desse método? Peirce lista suas quatro razões: 1) A investigação, mesmo se equivocada, não prova o contrário, ou seja, não prova que “realidades externas indubitavelmente não existem”; 2) Existe sempre algo ao qual uma proposição deve aderir ou se conformar; 3) É um método cotidianamente usado por todos, mesmo que não saibamos como utilizá-lo econômica e plenamente; 4) A prática economizadora de recursos e a experiência refinada têm mostrado a validade do método, e seus resultados aderentes e eficientes até então. (Os antropodescentrados, mas em nada periféricos, oofílicos “anticorrelacionistas” e “alienfenomenólogos” poderiam encontrar aqui um grande manancial para suas manipulações e mascaramentos mercadológicos: que tal? Mas Peirce provavelmente objetaria o pressuposto utilitarista fundamental do oooismo, ao ressaltar que o interpretante humano já é por si uma forma muito privilegiada de mente entre algumas outras semioses privilegiadas em sinequismo evolucionário; do contrário, dificilmente estaríamos aqui discutindo se temos algo como privilégio ontológico ou não, imersos que já estamos e sempre fomos na linguagem e no pensamento.)

Peirce alega que o método científico é o único dos quatro capaz de apresentar uma distinção clara entre os caminhos adequados ou indesejáveis a se tomar, ou seja, *raciocinar*. Ao

exercer esse método, pode até acontecer de seguirmos regras de investigação inadequadas ao objeto durante certo período, mas o objeto dinâmico real insistirá tempo suficiente até que nossa mediação sobre ele demonstre compromisso com uma aderência o mais justa, afetuosa e honesta possível: semiose em autocorreção ou recalibragem (entrar no signo saindo dele).

O texto se encerra na síntese das vantagens comparadas dos quatro métodos. O método *a priori* nos dá a comodidade de adotar qualquer crença à qual estejamos inclinados, por questões de interesse e conveniência. O método da autoridade é bem útil ao poder soberano e às instituições que pretendem manter certo controle coletivo. O método da tenacidade é útil pela “beleza” de seu caráter resolutivo em desprezar quaisquer signos surpreendentes a sua volta e se concentrar apenas no que já admitiu como regra mental. A vantagem do método científico está em antinomia ou oposição a todas as outras três, simplesmente porque elas, segundo Peirce, tendem para a exclusividade de uma só realidade universalmente aceitável, como que revestindo a realidade já constituída e aceita com uma “aura”. Peirce ressalta a necessidade de exercitar o desapego a crenças estabelecidas por métodos que não consideram tal dinâmica aderente à realidade: “As pessoas às vezes se recusam a fazê-lo, pois não conseguem evitar a ideia que as crenças são todas sem fundamento”. Um modo eficiente de nos livrarmos desses apegos é buscando reconstituir aderências inteligíveis da dinâmica entre crença e realidade.

No panorama de seu gigantesco e inacabado empreendimento cosmológico, Peirce situa dois conceitos estratégicos para os objetivos epistemológicos deste exercício de tese: a *abdução*, no plano semiótico, e o *sinequismo*, no plano metafísico. Ao voltar a frequentar seus labirintos faneroscópicos e normativos, e para não nos perdermos tergiversantes por sua fascinante galáxia filosófica²⁴⁵, precisamos nos concentrar na trilha de algumas citações cruciais, nas quais o filósofo nos apresenta seus entendimentos acerca desses dois conceitos.

Em 1903, Peirce ministrou uma série de conferências sobre o pragmatismo, na Universidade de Harvard, EUA. Na quinta das sete conferências, intitulada *As três ciências normativas*, ele enuncia, já no fim do texto, as diferenças entre os três tipos de raciocínios ou inferências, a saber, *abdução*, *dedução* e *indução*; e ressalta que todas as ideias da ciência chegam

²⁴⁵ Sobre a radicalidade da filosofia peirciana, especialmente para a história da lógica, Herman Deuser comenta: “Na grande filosofia europeia, desde seus primórdios com Platão e Aristóteles, reina a tensão entre universalidade ideal e realidade individual. Por exemplo, a ideia platônica de justiça tem, em relação a alguns atos justos, a prerrogativa da completa realização de tudo o que é justo; enquanto isso, a ideia aristotélica está vinculada a determinadas realizações como princípio formal e não existe sem a justiça entre os seres humanos. De acordo com isso, se formas genéricas (do pensamento e da fala) precisam intermediar entre ideia e realidade, então também deveria ser possível destacar esse fato e generalizá-lo como regra válida para todos. Isso ocorre desde Aristóteles sob o mote de categorias, tendo sido, apenas na era moderna, alterado profundamente por Kant e, no final do século XIX, em nova iniciativa, mediante crítica em relação aos dois anteriores, pelo norte-americano C. S. Peirce”. (DEUSER, H. (1998) “Semiótica categorial e pragmatismo”, in: *Filósofos do século XIX*. Tr.pt. Dankwart Bernsmüller. M. Fleischer e J. Hennigfeld (orgs.). São Leopoldo: Unisinos, 2006, p. 272).

até ela por meio da abdução. A abdução consiste em estudar fatos surpreendentes e controversos e inventar uma teoria para explicá-los. Sua única justificativa é que se temos a chance de entender realmente as coisas, deve ser por essa prática da ideação²⁴⁶.

A arquitetura filosófica de Peirce é vasta. Diz ele que o cuidado fundamental é discernir entre como o mundo *aparece* e como o mundo *é*, para só então inteligirmos o interstício de representações de mundo que nos permite inferir como o mundo *é* ou *deve ser*, a partir de como ele *aparece* a nós. Pois bem, para compreender como o mundo aparece, é preciso uma ciência das aparências, ou *faneroscopia* (fenomenologia). Para compreendermos como o mundo *é*, precisamos, distintamente, de uma ciência das essências, ou *metafísica* (ontologia). Entre esses dois polos por onde se agita a fixação das crenças, transita o magnetismo das três ciências normativas, nominalmente, a *estética*, a *ética* e a *lógica* (semiótica): ou seja, compreender o real do mundo demanda modos de cognição de como o mundo *é* a partir de como aparece, e o que é possível acompanhar e conhecer e dizer sobre esse mundo real enquanto ele vai sendo-aí. A última das normativas, a semiótica, é a ciência que nos ensina como pôr nossos pensamentos em autocontrole ou autocorreção, sendo, portanto, abdução, dedução e indução os modos de raciocínio com os quais contamos para garantir alguma medida de verdade entre nossos discursos de mundo e nossas atuações no mundo. Mas ele alerta que nem a dedução nem a indução são capazes de trazer novas ideias para a ciência. A dedução apenas extrai as consequências práticas necessárias ou ideais de um tal estado de coisas ou, simplesmente, torna explícito o que já se afirmava implicitamente nas premissas de um argumento; ao passo que a indução tampouco acrescenta o que quer que seja, pois, no máximo, corrige o valor de uma proporção ou modifica ligeiramente uma hipótese de maneira tal que já havia sido entrevista como possível. Só a abdução pode inferir e fazer nascer uma nova ideia. “Só a abdução salva”: é como uma noite de sabá. Gregory Bateson entendeu a seu modo o recado do “evangelho” da abdução, que teria um “paraíso metafísico”, e um coral triádico de anjos com “harpas e saltérios”, “querubins” tiquistas, “serafins” sinequistas e “arcanjos” agapistas.

Tiquismo [*tychism*] é o nome que Peirce dá à doutrina dos acasos, ou seja, à forma de pensar que considera que o aleatório é um dos elementos que compõe o mundo, e que desempenha papel importante na representação das regularidades da natureza como produtos do crescimento evolucionário espontâneo; outra forma de pensar é aquela infinitesimal, daí também postular uma doutrina do *sinequismo* [*synchism*], termo que demarca

²⁴⁶ PEIRCE, C. “The three normative sciences”, in: *idem*, CP 5.120-50.

a tendência a considerar tudo como contínuo, colaborando também para a compreensão da imortalidade, e podendo até superar a cisão entre ciência e religião; e ainda outra forma de pensar que, segundo Peirce, também colabora para o contorno de um melhor sistema de filosofia, é o *agapismo* [*agapism*], ou a disposição especulativa de ver o universo como um movimento de afetuosa autocorreção e amoroso autocontrole. Para os objetivos dessa tese, o sinequismo nos chama especial atenção. Não convém aqui nos demorarmos nas citações demasiado conhecidas da herança peirciana, pois não pretendemos nutrir a tese com redundâncias daquilo que todos já conhecem²⁴⁷.

Como aquecimento mnemônico, basta lembrarmos seu ensaio *A lei da mente*²⁴⁸, quando ele fabula uma “batalha de amor em sonho” entre as *ideias*, semelhante ao vaivém de Polifino ao mundo onírico. Peirce fala da individualidade das ideias, de sua continuidade, e do infinito em geral; analisa o tempo e os sentimentos que possuem continuidade intensiva (metonímica), bem como os que possuem a extensiva (metafórica); trata da afeição entre ideias, que só podem ser conectadas pela continuidade; a lei da mente segue as formas da (ana)lógica, a incerteza da ação mental. No ano seguinte, em outro artigo intitulado *Imortalidade à luz do sinequismo*, caracteriza essa forma de pensar assim:

“O sinequismo nega que haja quaisquer diferenças incomensuráveis entre os fenômenos; e exatamente por isso, não pode haver diferença incomensurável alguma entre a vigília e o sono. Quando alguém dorme, não está tão amplamente adormecido quanto gostaria de pensar que está. (...) O sinequismo reconhece que a consciência carnal não é senão uma pequena parte do homem. Há, em segundo lugar, a consciência social, pela qual o espírito de um homem está incorporado nos outros, e que continua a viver e a respirar e tem seu ser durante muito mais tempo do que os observadores superficiais pensam.”²⁴⁹ (CP 7.570)

Para reaproximarmos os conceitos de sinequismo e abdução é suficiente destacarmos que anos depois, no texto que constitui a primeira parte de outro livro, sonhado e inacabado, sobre a lógica de retratar a história, Peirce retoma novas explanações acerca dos raciocínios. Diz em *Sobre a lógica de extrair a história a partir de documentos antigos, especialmente testemunhos*²⁵⁰:

²⁴⁷ Uma clássica introdução didática ao sentido do conjunto da obra de Peirce pode ser encontrada, sabemos, em IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noëtós. A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva, 1992. Em especial, para os interesses temáticos desta tese, q.v. capítulo 4 “Idealismo objetivo e o *continuum*”, pp. 55-69. (Também disponível em nova edição: *idem, ibidem*. São Paulo: Paulus, 2015, pp. 87-105).

²⁴⁸ PEIRCE, C. (1892) “The law of mind”, in: *ob.cit.*, CP.6.102-163.

²⁴⁹ PEIRCE, C. (1893) “Immortality in the light of synechism”, in: *ob.cit.*, CP 7.565-578.

²⁵⁰ PEIRCE, C. (1901) “On the logic of drawing history from ancient documents, especially from testimonies”, in: *ob.cit.*, CP 7.164-231.

“Ao aceitar a conclusão que uma explicação é necessária quando emergem fatos contrários ao que esperaríamos, segue daí que a explicação deve ser uma proposição tal que levaria à previsão dos fatos observados, seja como consequências necessárias, seja ao menos como muito prováveis sob as circunstâncias. Uma hipótese, então, deve ser adotada, que seja em si mesma provável, tornando os fatos prováveis. Esse passo, de adotar uma hipótese sugerida pelos fatos, é o que chamo abdução. Eu a considero uma forma de inferência, por problemático que seja sustentar a hipótese.” (CP 7.218)

E ainda, mais adiante no mesmo texto:

“A abdução é meramente preparatória. É o primeiro passo do raciocínio científico, assim como a indução é o raciocínio concludente. (...) A abdução parte dos fatos, sem que em princípio se tenha em vista teoria alguma [conceito], embora seja motivada pela sensação que careça de uma teoria para explicar os fatos surpreendentes.” (CP 7.228)

Na época de Bateson, a edição mais completa sobre Peirce eram os *Collected Papers*. Bateson os tinha em sua biblioteca pessoal, e por onde viajou e morou os levou consigo. Suas filhas são testemunhas disso, e contam que o pai sempre as encorajava a ler os textos de Peirce. Bateson devorou Peirce de modo muito singular, o que tem implicações diretas em suas inferências de *duplo vínculo* e *deuteroaprendizagem*.

III .Relateza em aoristo

Gregory Bateson construiu uma obra heterogênea. É conhecido por certa estranheza em seu estilo de empreender e, principalmente, interpretar suas investigações empíricas, e assim foi por toda sua vida. Em alguns de seus artigos e manuscritos, a maioria republicada na coletânea por ele mesmo organizada *Steps to an ecology of mind* [*Passos a uma ecologia da mente*], 1972²⁵¹, e mais especialmente em seu livro *Mind and nature* [*Mente e natureza*], 1979²⁵², cujo conteúdo é uma resposta sistematizada às dúvidas suscitadas por aquele, Bateson afirma e justifica seu modo de proceder, a partir dos conceitos de abdução e sinequismo de Peirce.

²⁵¹ BATESON, G. (1972) *Steps to an ecology of mind*. 2ª ed. Chicago: C.U.P., 1999. 534pp.

²⁵² BATESON, G. *Mind and Nature. A necessary unity*. Nova Jersey: Hampton Press, 1979. 220pp.

Peirce, sabemos, mostrava em seus textos uma forte preocupação com os métodos já consagrados pelas ciências, das físicas às psíquicas, o que por fim se tornou a obsessão de sua vida: pensar numa *economia metodológica universal para todo e qualquer empreendimento científico*; ou ainda, de que maneira as ciências podem talhar melhor seus objetos epistemológicos, e definir um método específico de investigação, segundo a natureza fenomênica de cada objeto, de modo mais eficiente e seguro possível. Isso resultou em sua *semiótica*, um “metamétodo” que rege o *pas de trois* abdução-dedução-indução para gerar estratégias metodológicas e científicas de resultados práticos aderentes, autocorretivos e confiáveis.

É possível rastrear os trajetos da abdução e do sinequismo na obra epistemológica de Bateson? Desde seus estudos antropológicos sobre a formação de papéis sociais, a cismogênese, entre os Iatmul da Nova Guiné, quando publicou o livro *Naven*, 1936²⁵³; também por suas contribuições ao desenvolvimento da cibernética durante as Conferências Macy, 1946-1953; nas suas pesquisas psicológicas e comunicológicas em Palo Alto, para compreender a formação da esquizofrenia, décadas de 1960-1970; acrescido de seus estudos sobre o processo de aprendizagem dos cefalópodes e dos golfinhos no Havaí, em sua interação com os humanos, décadas de 1970-1980; e por fim, e ainda mais importante, a retomada de suas considerações sobre morfogênese e a ubiquidade do raciocínio analógico, no humano como no meio ambiente. Boa parte dos artigos de Bateson ainda estão inéditos e guardados no *Bateson Archive* de Palo Alto, na Califórnia.

Bateson conjuga as inferências extraídas de suas investigações empíricas sob o nome de *Ecology of mind* [*Ecologia da mente*]. Após observar 1) a dinâmica social de grupos indígenas, 2) a incomunicação entre famílias esquizofrênicas, 3) os processos biológicos de epigênese morfogênica e 4) o adestramento de cefalópodes e golfinhos, ele chegou a formular que as dinâmicas neguentrópicas que organizam esses sistemas estocásticos eram análogas. O *estocástico*, para Bateson, é um processo mental de tradução de uma ideia recém-nascida como imageria, o componente aleatório, numa implementação objetiva perceptível (corpo, ser vivo, imagem etc.) capaz de assegurar, portanto, sua autorreplicação significativa, o componente seletivo. Dito de outra forma, o processo estocástico consiste no aleatório (inovação, incorporação do acaso) sendo demandado e filtrado pelo seletivo (conservação, intervenção do hábito) do processo mental, com a finalidade recursiva de *aprendizagem adaptativa*, o que resulta em depositar pelo mundo indícios variantes de sua biografia signometamórfica.

²⁵³ BATESON, G. (1936) *Naven*. Tr.pt. Magda Lopes. São Paulo: Edusp, 2009; em especial, capítulo 13, pp. 219-39, onde Bateson elabora uma “proto-segunda cibernética”, antes mesmo da primeira cibernética de Norbert Wiener, nas Conferências Macy.

Ou seja, a ecologia da mente é um *pattern which binds* [um arranjo, pauta ou padrão que vincula] por entretecimento infinitesimal, como no sinequismo peirciano; ou também, por níveis tipológicos, como descritos nos *Principia mathematica*²⁵⁴, de Alfred Whitehead e Bertrand Russell, mas não de modo hierárquico como estes lá os defendem, pois, na visão de Bateson, os níveis tipológicos ocorrem por revezamento em ziguezague, ou seja, por *epistemologia recursiva*, entre dois extremos formais mediados por saltos transcontextuais em situações de ambivalência significativa, ou *duplo vínculo*. Com isso, infere que a mente humana fluxiona nessa mesma tensão espiral, costurando o vaivém do raciocínio entre *forma* e *processo*.

Outra terminologia usada por Bateson, para visualizar abduktivamente a integração sagrada dos sistemas da mente e da natureza, é *retroação* e *(re)calibragem*. A primeira é o ato adaptativo dentro das regras de um contexto. A segunda é o ato autocorretivo de comparar conjuntos de regras contextuais, para abstrair leis metacontextuais ou metassistêmicas. A mente se organiza por uma escalada recorrente entre recalibragem e retroação, rumo a esferas de pertinência abstratas para decisões mais amplas, superando as incomunicabilidades²⁵⁵.

Tal carreira contribuiu para que Bateson esboçasse sua obra-prima epistemológica *Where the angels fear to tread* [Onde os anjos temem pisar], no final da década de 1970²⁵⁶, anos depois co-publicada, postumamente, pela filha Mary Catherine Bateson, como *Angels fear: towards an epistemology of the sacred* [Os anjos temem: por uma epistemologia do sagrado], 1987. Sabemos que Bateson usa o termo “sagrado”, e toda imageria daí derivada, de uma maneira analógica ou metaforicamente especial. O sagrado batesoniano significa saber olhar para o ambiente ou mundo dentro do qual estamos em termos de *relatedness* [relateza], tendo clara consciência que a mente não é uma coisa separada da matéria, mas antes um imanente arranjo ou padrão tal *da* e *na* matéria mesma onde processos espirituais se tornam possíveis e viáveis de acontecer. O sagrado é a consciência empática do vínculo profundo entre os eus e os outros:

“O que será preciso para reagirmos a interfaces por caminhos mais complexos? No mínimo, requer modos de ver que afirmem nossa própria complexidade e a complexidade sistêmica do outro, e isso propõe a possibilidade de que eles possam juntos constituir um sistema inclusivo, com uma rede de mentes e elementos do necessariamente misterioso. Tal percepção tanto do eu como do outro é a afirmação do sagrado.”²⁵⁷

²⁵⁴ WHITEHEAD, Alfred, RUSSELL, Bertrand. *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge (R.U.): C.U.P., 1913. 1992pp.

²⁵⁵ BATESON, G. *Mind and nature (ob.cit.)*, pp. 187-202.

²⁵⁶ BATESON, G, BATESON, M. C. (1979) *Angels fear: towards an epistemology of the sacred*. Nova Iorque: Macmillan, 1987. 224pp.

²⁵⁷ BATESON, G, BATESON, M. C. (1979/1986) *Angels fear (ob.cit.)*, p. 176. As citações completas de Bateson sobre epistemologia estão disponíveis no Anexo 1 desta tese.

Importa observar a alquimia Peirce-Bateson sobre as questões filosóficas de nossos modos de questionar o mundo, nunca espontâneos, e quais inferências podem ser aprendidas a partir dessas experiências. Exemplo dessa estranheza de Bateson parece ser sua curiosa tendência a sempre pôr em suspensão nossos hábitos de perguntar²⁵⁸. É uma assinatura estilística em seus textos e aulas: começa apresentando uma pergunta que parece familiar a alguns e estranha a outros, e, durante a argumentação, vai ampliando as complexidades daquela até que, no fim da conversa, volta a repetir a pergunta, mas agora tornando-a mais alienígena aos antes familiarizados e mais óbvia aos antes desconfiados. É o pensar em dupla descrição ou *perguntação em duplo vínculo*. E aqui observamos uma aproximação frutífera para reflexões futuras entre o conceito de relateza em Bateson, aquele de mediance em Augustin Berque²⁵⁹, e o conceito de metaestabilidade da transindividuação de Gilbert Simondon²⁶⁰.

Outro exemplo de suas esquisitices é a expressão icônica que ele elaborou mediante os *metalogues* [*metálogos* ou *metadiálogos*] com uma filha quase imaginária²⁶¹, ressaltando o vínculo que a metáfora e a analogia têm com o processo de aprender a aprender melhor, ou ainda, a *deuteroaprendizagem*; e mais, de como temos nos habituado a elaborar e executar as formulações de nossas dúvidas, e sobre quais poderiam ser as consequências práticas daí decorrentes na comunicação dos conhecimentos assim adquiridos.

Fizemos falar alguns rastros sobre como as hipóteses batesonianas foram construídas cuidadosamente durante sua vida. Mas que tal deixarmos de conversa fiada e irmos logo às citações decisivas? Em *Steps*, Bateson introduz no artigo *Social planning and the concept of deutero-learning* [*Planejamento social e o conceito de deuteroaprendizagem*], 1942, a primeira forma do conceito:

*“A linha de argumentação que viemos seguindo nos trouxe ao ponto em que declarações sobre simples aprendizagem se encontram com declarações sobre gestalt e estrutura contextual, e inferimos a hipótese de que aprender a aprender é um sinônimo para a aquisição daquela classe de hábitos de pensamento abstratos aos quais este artigo diz respeito; que os estados da mente que chamados de livre arbítrio, pensamento instrumental, dominância, passividade etc., são adquiridos mediante um processo que podemos equacionar com aprender a aprender.”*²⁶²

²⁵⁸ É o que se observa em muitos artigos do livro *Steps*, principalmente aqueles que correspondem aos roteiros de aulas de epistemologia e lógica dadas aos estudantes e psicanalistas do “Colégio Invisível” de Palo Alto.

²⁵⁹ Sobre mediance e antropoceno, q.v. BERQUE, Augustin: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1690942631162085/> E também: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1691965987726416/> E <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1693643114225370/>

²⁶⁰ FERRARA, L. D. “A epistemologia política da comunicação”, in: *Compós 2016*. Disponível em: <http://www.compos.org.br>

²⁶¹ BATESON, G. *Metadiálogos*. Tr.pt. Carlos Jesus. Lisboa: Gradiva, 1996. 104pp.

²⁶² BATESON, G. *Steps* (ob.cit.), p. 166.

Num outro artigo de 1969, *The double bind* [O duplo vínculo], Bateson apresenta a conexão possível entre a ideia nascente de duplo vínculo e o conceito já mais elaborado de deuteroaprendizagem como um salto transcontextual:

*“É preciso não apenas aquela mudança de primeira ordem que se adequa à demanda ambiental (ou fisiológica) imediata, mas também mudanças de segunda ordem que vão reduzir o montante de tentativa e erro necessário para conseguir uma mudança de primeira ordem. E assim por diante. Ao sobrepor e interconectar muitos laços de retroação, nós (e todos os outros sistemas biológicos) não apenas resolvemos problemas particulares, mas também formamos hábitos que aplicamos à solução de classes de problemas. (...) Agimos como se uma classe inteira de problemas pudessem ser resolvida em termos de pressuposições e premissas, menores em número que os membros da classe dos problemas. Em outras palavras, nós (organismos) aprendemos a aprender, ou em uma frase mais técnica, nós deuteroaprendemos.”*²⁶³

Se vista como um ápice de incomunicabilidade, a ambivalência comunicativa revelada pelo duplo vínculo significaria estar preso num jogo cujas regras (conceito), de partida, não permitem que o jogador vença jamais, não importa como reaja. Contudo, ele vê no duplo vínculo a brecha mesma do contraditório (rastros), ou a soleira antinômica, mediante a qual é possível atravessar rumo a níveis tipológicos mais abstratos, um gesto estocástico de recalibragem (ideia), e, portanto, um aprender a como se aprende de modo economizante. Diz ele em *Minimal requirements for a theory of schizophrenia* [Requisitos mínimos a uma teoria da esquizofrenia], 1959:

*“Para explicar os fenômenos observados, precisamos sempre considerar um contexto mais amplo do experimento de aprendizagem, e cada transação entre indivíduos é um contexto de aprendizagem. (...) A hipótese do duplo vínculo, então, depende de atribuir certas características ao processo de aprendizado. Se essa hipótese for aproximadamente verdadeira, deve ser dado algum espaço para isso na teoria da aprendizagem.”*²⁶⁴

É crucial, na visão de Bateson, termos uma epistemologia que permita às aventuras do pensamento o fluxo que vai da forma ao processo e vice-versa, ou seja, o vaivém entre

²⁶³ BATESON, G. *Steps (ob.cit.)*, p. 274.

²⁶⁴ BATESON, G. *Steps (ob.cit.)*, p. 245.

contínuo e descontínuo, entre ideia e conceito, entre recalibragem e retroação. Ele explica o valor de adotarmos as noções de duplo vínculo e deuteroaprendizagem porque são uma inferência abdutiva, a formação de hipóteses que, não só se permite, mas se assume como raciocínio capaz de transitar entre diferentes conjuntos de fenômenos surpreendentes, buscando alinhavá-los analogicamente para gerundiver e gerundevir aquele tal estado de coisas. No quinto capítulo de *Mind and nature*, ele justifica assim seu empreendimento epistemológico:

*“Estamos tão acostumados ao universo no qual vivemos e aos nossos métodos de pensar sobre ele que mal conseguimos ver, por exemplo, o quão surpreendente é que a abdução seja possível, que seja possível descrever algum evento ou coisa (p.ex., um homem se barbeando no espelho) e então olhar ao redor do mundo em busca de outros casos que se adequem às mesmas regras que inventamos para nossa descrição. (...) Essa extensão lateral de componentes abstratos da descrição é chamada de abdução, e eu espero que o leitor possa vê-lo com olhos límpidos. A possibilidade mesma de abdução é um tanto estranha e o fenômeno é enormemente mais ubíquo do que se possa, à primeira vista, ter suposto.”*²⁶⁵

Pois bem, é nesse sentido que Bateson interpreta e pratica a abdução, levando em consideração padrões de mudança e contraste, ou seja, das *notícias de diferenças que fazem a diferença*. Daí porque importa a Bateson pensar não apenas em termos quantitativos, em números ou coisas, mas principalmente em termos qualitativos, em escalas e proporções. Após ter em mente a *visualidade* de cada contexto de arranjos que vinculam (cismogênese, esquizofrenia, cibernética, golfinhos, cefalópodes, epigênese, morfogênese etc.), é possível transitar abdutivamente entre eles para lhes extrair alguma *visibilidade*, ou seja, um mapa para esses territórios mentais de duplo vínculo e de deuteroaprendizagem. Nesse sentido, outra grande influência na obra de Bateson foi o físico polonês Alfred Korzybski, cuja obra-prima *Science and sanity* [*Ciência e sanidade*] foi decisiva para fundamentar a teoria da ecologia da mente:

“Uma das funções fundamentais dos processos mentais é distinguir. Distinguimos objetos por certas características, em geral expressas por adjetivos. Se, por uma abstração de ordem superior, consideramos objetos individuais, não em algum isolamento perfeitamente fictício, mas como aparecem empiricamente, como membros de algum agregado ou coleção de objetos, encontramos características que pertencem à coleção, e não a um objeto isolado. Tais características que surgem do fato que o objeto pertence a uma coleção são chamadas de relações. (...)

²⁶⁵ BATESON, G. *Mind and nature* (ob.cit.), p. 142.

Vamos tomar um território real em que as cidades aparecem na seguinte ordem: Paris, Dresden e Varsóvia, quando tomadas de oeste para leste. Se formos construir um mapa desse território e localizar Paris entre Dresden e Varsóvia então:

Território Real: Paris — Dresden — Varsóvia

Mapa: Dresden — Paris — Varsóvia

Deveríamos dizer que o mapa estava errado, ou que era um mapa incorreto, ou que o mapa tem estrutura diferente do território. Se, falando grosseiramente, devêssemos tentar, em nossas viagens, nos orientar por tal mapa, nos dariamos conta de sua enganação. Ele nos desviaria do caminho, e poderíamos desperdiçar uma grande monta de esforço desnecessário. Em alguns casos, mesmo, um mapa de estrutura errada traria sofrimento real e desastre, como, por exemplo, numa guerra, ou no caso de uma ida urgente ao médico.

Dois importantes características dos mapas devem ser notadas. Um mapa não é o território que representa, mas, se correto, tem uma estrutura similar ao território, o que conta para sua utilidade. Se o mapa pudesse ser idealmente correto, ele incluiria, em escala reduzida, o mapa do mapa; o mapa do mapa do mapa, daí por diante, infinitamente; um fato primeiramente notado por Royce.”²⁶⁶

Bateson, no embalo amoroso de Peirce, Whitehead, Russell, Korzybski e outros, nos ensina a pensar nossas perguntas lançadas ao mundo. Se, em lugar de perguntarmos “*para que serve esse signo?*” ou “*como alguém deve reagir a essa interface?*”, passássemos a uma pergunta em duplo vínculo: “*o que é o humano para que possa saber e falar de signo e interface, e o que são signo e interface para que o humano possa conhecê-los?*”. As respostas devem seguir a escala de duplas descrições. O mapa não é o território, mas deve ter uma *estrutura análoga* para que seja útil:

“A definição ancora a noção de mente firmemente na arrumação das partes materiais:

- 1. A mente é um agregado de partes ou componentes interagentes;*
- 2. A interação entre as partes da mente é disparada por diferença;*
- 3. Processo mental requer energia colateral;*
- 4. Processo mental requer cadeias de determinação circular (ou mais complexa);*
- 5. No processo mental, os efeitos da diferença precisam ser considerados transformas (ou seja, versões codificadas) dos eventos que os precederam;*
- 6. A descrição e a classificação desses processos de transformação propiciam uma hierarquia de tipos lógicos imanentes aos fenômenos.*

²⁶⁶ KORZYBSKI, Alfred. (1941) *Science and sanity*. Nova Iorque: Institute of General Semantics, 5ª ed, 1995, p. 168. Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1645947345661614/>

Então definirei Epistemologia como a ciência que estuda o processo do conhecer – a interação da capacidade de responder a diferenças, por um lado, com o mundo material em que essas diferenças de algum modo se originam, por outro lado. Estamos enfim preocupados com uma interface entre Pleroma e Criatura.

Há uma definição mais convencional de epistemologia, que diz simplesmente que epistemologia é o estudo filosófico de como o conhecimento é possível. Prefiro minha definição – como o conhecimento é feito – porque enquadra a Criatura dentro de um total mais amplo, o reino presumivelmente abiótico do Pleroma; e porque minha definição francamente identifica Epistemologia como o estudo dos fenômenos numa interface e como um ramo da história natural.

Permitam-me começar esse estudo mencionando uma característica básica da interface entre Pleroma e Criatura, que talvez ajudará a definir a direção do meu pensamento. Refiro-me à circunstância universal que a interface entre Pleroma e Criatura seja um exemplo do contraste entre “mapa” e “território” – é, eu suponho, o primeiro e mais fundamental exemplo. Esse é o velho contraste para o qual Alfred Korzybski chamou atenção há muito tempo, e continua básico para todas as epistemologias saudáveis e básico para a Epistemologia.”²⁶⁷

Bateson viu muitas outras aproximações entre as obras de Whitehead, Russell, Peirce e Korzybski, bem como entre pioneiros da psicanálise e da psiquiatria. E quanto a essa filosofia da perguntação, ou nova disposição de *perguntação duovinculativa deuteroaprendente*, não deve ter passado despercebido a Bateson o que Peirce, próximo às ideias de Korzybski, já andava dizendo sobre processos mentais e “máquinas lógicas” no final do século XIX:

“Toda máquina pensante, que quer dizer, toda máquina tem duas impotências inerentes. Em primeiro lugar, está destituída de toda originalidade, de toda iniciativa. Ela não consegue encontrar seus próprios problemas; não pode alimentar a si mesma. Ela não pode se direcionar entre diferentes procedimentos distintos. (...). Em segundo lugar, a capacidade de uma máquina tem limitações absolutas; ela foi forjada para fazer uma certa coisa, e não pode fazer nada mais. Por exemplo, as máquinas lógicas até então inventadas não podem lidar senão com um número limitado de letras distintas. A mente desamparada também é limitada para isso e para outras coisas; mas a mente que trabalha com um lápis e um monte de papel não tem tal limitação. Ela segue adiante, e qualquer limite que possa ser atribuído à sua capacidade hoje pode ser superado amanhã.”²⁶⁸

²⁶⁷ BATESON, G, BATESON, M. C. (1979/1986) *Angels fear (ob.cit.)*, pp. 18-20.

Tradução disponível: <https://www.facebook.com/groups/1425990030990681/permalink/1649476748642007/>

²⁶⁸ PEIRCE, C. “Logical machines”, in: *The American Journal of Psychology*, vol. I, 1887, p. 168.

Há muito mais sobre Peirce e Bateson que poderíamos conversar nesta tese, mas que pelo bem do didatismo e concisão (e da sanidade mental), deixaremos propositalmente inacabado, para servir de inspiração a futuras reflexões. Encerramos esta etapa do percurso lembrando o viés epistemológico oblíquo que a alquimia dialógica Peirce-Bateson assume.

Nossa primeira orientação pode ser encontrada na obra de Peirce, que nos propõe um pensamento pragmaticista e cosmológico, constituído de três tendências da mente: o tiquismo, o sinequismo e o agapismo. O primeiro postula a integração do casual, como característica da realidade; o segundo aponta para a continuidade daquela integração, segundo sua adequação evolucionária ao contexto habitual da realidade; o terceiro está relacionado à capacidade de autocorreção dos processos de integração entre o aleatório e o seletivo. Tanto a abdução quanto o sinequismo em especial são de interesse decisivo para nossa investigação, porque nos mantêm em alerta para a dimensão falibilista e indecidível do conhecimento, e para a continuidade evolucionária das ideias, mediante o encadeamento infinitesimal de seus efeitos práticos sobre uma mente capaz de percebê-los e conhecê-los.

A adoção da postura abdutiva e sinequista de Peirce permite caracterizar a emergência de semioses e de novos padrões de hábitos em seu potencial de espontaneidade originária. A segunda orientação encontramos em Bateson, visto que sua postura epistemológica busca acompanhar o crescimento exponencial da informação, ou seja, das diferenças que fazem a diferença. Além do aspecto existencial e político que isso implica, interessa a nossos objetivos de tese salientar também a dimensão estética aqui envolvida. Para Bateson, deveríamos dirigir nossos interesses de entendimento e conhecimento segundo a curiosidade pelo mundo do qual somos parte, evitando os atropelos e as taras por controle. Tal empenho nos traria como recompensa não o poder, mas a beleza.

A sugestão de um olhar mais estético (curiosidade e beleza) que ontológico (controle e poder), como Bateson gostava de ensinar aos seus discípulos do Colégio Invisível, e insistia nesse tópico em vários de seus áudios de aula gravados²⁶⁹, nos põe na trilha rumo ao embalo amoroso de um epistemologiário em aoristo, ou ainda, *por uma há-comunicandibilidades outra*. Isso nos faz lembrar de uma carta que Vilém Flusser, já morando em Robion, na França, enviou para seu primo David Flusser, que morava em Jerusalém, próximo das festividades natalinas de 1990, comentando, entre outras, a urgência de recorrermos mais à estética que à ontologia:

²⁶⁹ Para uma lista considerável de áudios de sala de aula gravados e disponíveis, q.v. <https://archive.org/search.php?query=Gregory%20Bateson>

“Queridos Gusto e Hanna,
 obrigado por sua afetuosa carta de 29/10, que recebemos ao retornar da desagradável Alemanha reunificada. Entraremos em contato com Jochanan e sua esposa o mais rápido possível (gostamos muito dele). A Dinah já está há uma semana em Haia (“ministra” na embaixada brasileira), e o Mischa chega próximo do fim do ano, também o Viki e a família, e talvez até nós passemos alguns dias por lá. Fui convidado como professor visitante na Universidade de Rubr durante o semestre de verão, e penso talvez em aceitar, pois fica bem perto da Holanda. Mas agora às “Coisas” (como diria Husserl): Die alte Wasserleitung [A velha tubulação]: Eu a li há poucos dias, logo na publicação da Überflusser, e a acho uma importante contribuição à ontologia da pós-moderno. Dia 28, em Frankfurt (Städelschule), vou participar de um simpósio sobre a confusão terminológica do assunto Realidade, e vou citar seu artigo. E logo pretendo escrever um artigo para a ARTFORUM NY, com o título Not ontology, but aesthetics [Não ontologia, mas estética]. Já recebeu sua Überflusser? O que achou da comunicação de Rötzer? E da de Louis Bec? É uma pena que vocês ainda não se conheçam, precisam vir ambos a Robion. Provisoriamente: pretendo escrever um ensaio sobre Projeção (Arremesso) em contraste com a Subjetividade (Submissão), que Deus me dê tempo e força. Em três partes: Maneira, Momento, Memento. A primeira parte discute a Mão, o Manuseio, a Manipulação, a Manifestação, etc. A mão como órgão que supera a condição biológica. Ao analisar o manuseio de modo fenomenológico (inclusive digitar, apalpar, compreender, atingir, virar, aplicar, usar), chega-se à alavanca como concebida, aplicada e utilizada para elevação, e para erguer o mundo além do comum. Em suma, a alavanca como A Máquina mesmo de arremesso para fora deste mundo (olam hazé in olam habà, physis in topos uranikos, Percepção em Projeções Sintéticas). Enfim, por enquanto estamos nessa, mas lá vai momentaneamente para você uma pergunta que fiz ao meu médico judeu: pode-se dizer que fomos arremessados aqui por uma ainda mais forte mão do além (bejad chazakà), assim provisoriamente existentes, quase que um projeto faraônico utópico, e que nós ainda não chegamos? Judeus são Projeções (designs) de um provisório Ainda-não-humano? E por isso se parecem com caricaturas?

Gusto, sinto tanta saudade de você. Não me recordo do nome de seu segundo neto, mas Edith e eu desejamos a todos vocês um ano novo de paz e satisfação. Agora há graças a Deus muitos Flussers, embora nossos avós não estejam mais entre nós. A propósito: fui convidado para ir à Praga, para palestrar sobre vídeo na Escola de Artes. O homem que me convidou mora na Malirská 15. Onde mesmo nossos avós moraram? Malirská 4?

Nós dois desejamos tudo de bom para vocês.”²⁷⁰

²⁷⁰ FLUSSER, Vilém, apud ZIELINSKI, S. Entwerfen und Entbergen. Aspekte einer Genealogie der Projektion. Colônia: Walter König, 2010, p. 4.

No início do segundo capítulo nos perguntávamos se não seria um bom resumo da história do pensamento ocidental aquela versão que assinala mais nossa construção de um paradigma da *competição* do que um da *cooperação*, ou ainda, uma “formação da subjetividade” que preza mais o poder e o controle do que o entendimento e a beleza. Compartilhamos o interesse em superar a ingenuidade iniciática desta proposta de pesquisa ao nos deparar com a estranha ambivalência comunicativa dos seres imaginários, e afirmando que a epistemologia instrumental, ainda em vigência nos atuais estudos de comunicologia, não só parece incompetente para dar suporte à investigação sobre nosso problema, como também age institucionalmente de modo a preterir ou boicotar qualquer pretensão de quaisquer outras epistemologias melhorzinhas.

O saldo dessa aventura do pensamento nos colocou em mãos algumas sensibilidades a desenvolver daqui em diante: compreender o que há de politicamente estratégico em aprender a aprender, entendendo o que têm arqueologicamente a ver as noções de *conceito*, *rastro* e *ideia*, e a “ver nas trevas”, lançando luz desde dentro ao assistir à luz inalcançável que aceleradamente se afasta de nós. Aprender em que medida metonímias e metáforas entram em jogo quiasmático na arqueologia semiótica aqui praticada, e por que precisaríamos de uma epistemologia menos instrumental, a fim de adotar alguma epistemologia mais estética e política em suas implicações aos avanços da comunicologia como campo científico autônomo, e não mais subsumido às ciências sociais aplicadas.

E se agora temos mais clareza sobre quais dedutivismos e indutivismos exatamente estamos buscando superar, por sabê-los inadequados não só ao nosso objeto epistemológico em investigação, mas, principalmente, em longo prazo, no que concerne às políticas de investimentos em pesquisas de comunicação; se já temos, enfim, um retrato mais preciso de nossa herança eugênica, contra a qual projetaremos nosso monstro vampirotêutico, então já podemos enunciar, com Gregory e Vilém:

– Despertem o Kraken!

No rastro das presenças imaginárias

Considerações finais | *Por uma há-comunicandibilidades outra*

Lá estava eu, plácido e ensimesmado, como um *hobbit* do condado, deitado na relva e fumando cachimbo no bosque dos protegidos desassossegos de luxo sobre o “*looking*” das personagens fantásticas e, de repente, me sobreveio um alvoroço bélico-acadêmico, no qual me vi inescapavelmente capturado, como numa rede de arrasto. Pobre “Bilbo Bolseiro” eu, tudo que pude escrever dessa aventura foi a obra “*There and back again*” [*Lá e de volta outra vez*].

Enquanto foi tentando decifrar o sabá, Carlo Ginzburg escavou o que ele crê ser a matriz ancestral da maioria dos rituais religiosos em grande parte da Eurásia: a viagem ou travessia de ida e volta ao mundo dos mortos. Ginzburg vê algo análogo a isso no percurso investigativo próprio da arqueologia micro-histórica: ir e voltar do passado, das camadas em tempo e em espaço profundos, entrando nos rastros ao sair por meio deles.

Essa aventura do pensamento começou no escopo da ideia de seres imaginários e dos vieses habituais de sua configuração visual, para depois entrar numa outra fase de maior complexidade, perguntando também pelos modos e tipos de conhecimentos oriundos dos há-comunicandos-entre-nós em contínuos tensionamentos mediativos e interativos.

Caso não tivéssemos de lidar com a epistemologia instrumental, que em nada ajuda a lidar com as ambivalências comunicativas em que esbarramos nesse processo de pesquisa, bastaria que a tese tivesse se dedicado à prática tentativa do segundo capítulo. Não obstante, se quisermos defender a aurora de uma ideia num mundo de visões já abarrotado de visões de mundo, será forçoso, como destacamos, empunhar com uma das mãos a pena que desenha a flor da ideia, e desembainhar com a outra mão a espada que ataca os candidatos a detraí-la ainda em seu berço.

Pelo bom senso didático, a disposição retórica decidiu que seria estratégico, como num brinquedo ou boneca matriosca, preparar um primeiro capítulo que nos pusesse em contato com o que significam as distintas tratativas dos componentes de uma questão de pesquisa, bem como um terceiro capítulo que expusesse o dialogismo entre alguns conceitos de Peirce e Bateson, como porosidade cognitiva alternativa às limitações e sabotagens da epistemologia instrumental. No fim das contas, esta tese mais parece uma tesinha em sonho, blindada por uma tesona em vigília.

E haja tesão epistemológico para irmos no embalo amoroso dos vários autores oblíquos, enquanto, delirantes, seguíamos a lira pelo fio da meada das três subquestões: *que é epistemologia oblíqua, por que precisamos de crença, e como nascem as ideias*. É o momento agora de fazermos uma revisão de nossas três hipóteses ou pressupostos de trabalho, comentando em que medida cada uma delas se sustenta ou falha, perante tudo o que foi investigado e deuteropreendido nos capítulos precedentes. A medida de nossos erros ou insuficiências, isso fica para que o leitor julgue, a partir de sua própria experiência.

Nossa pergunta-gatilho foi: como se constitui o olhar oblíquo da epistemologia da comunicação, desde a articulação entre conceito e ideia, e da ressonância entre ideia e rastro, entendidas como componentes da pergunta. Assumindo que a epistemologia oblíqua da comunicação é nossa invariável de pesquisa, figuramos três hipóteses ou pressupostos de trabalho, como respostas provisórias ao problema.

A primeira hipótese apresenta a noção de imaginário como uma praça e não como um armazém; ou seja, mais próximo do caldeirão alquímico da memória que do armário farmacêutico do arquivo. Afirmar que o imaginário opera como propagação de conceitos e provocação de ideias nos permite abordar a dinâmica *conceito-rastro-ideia* e o campo magnético daí oriundo, a epistemologia oblíqua, buscando descrevê-los em termos de uma fluxiva “*sendo-estando-logia*”, e não mais de uma fixada “*é-logia*”: não ontologia, mas estética; ou ainda, descrição e estudo em aoristo-gerúndio. Se o percurso do primeiro capítulo foi capaz de esclarecer a diferença entre pôr em gerúndio os componentes (aderir-ao-mundo-em-fluxo) em lugar de hierarquizá-los em aplicações transmissivas e constatações redundantes (pôr-o-mundo-em-fixado), estamos a meio caminho andado de demonstrar a validade desta hipótese.

A segunda hipótese atribui uma dimensão animista a ideias e conceitos, aceitando que, de certa maneira, eles têm uma vida material ou realidade técnica que independe do que pensamos deles, mas que dependem de nós como nós de uma rede de propagação mental. Gilbert Simondon entende a tecnicidade como ambiente da transindividuação humana.

Declarar que ideias e conceitos cooperam entre si na continuidade de suas configurações semióticas e na efetivação de imaginários nos abre espaço para detectar possíveis vínculos de significação ainda latentes nas ambivalências comunicativas. Os vários vínculos possíveis que oferecemos como exemplos no segundo capítulo entre ciborgues, alienígenas, bruxas, vampiros, lobisomens, fengchuis e dragões, longe de serem exaustivos, nos alertam para as tantas camadas de produção de sentido que estão soterradas em tempos e espaços profundos, mas que podem voltar a brilhar e falar se nos dispusermos a rastreá-los. Entre deslizamentos metonímicos (as aproximações em painéis mnemônicos) e os deslocamentos metafóricos (os voos em inconsciente dronótico), viemos a repensar nossa própria definição de ambivalência comunicativa: de “*o que vale ao mesmo tempo como convite transcendente e pertencimento imanente*” para “*o que vai se defasando em duplos vínculos metaestáveis, oportunizando deuteroprendizagem preindividual-transindividual*”.

A terceira hipótese é mais complicada. Ao enunciar que a epistemologia oblíqua se constitui como rastreamento sincrodiacrônico, a fim de ensejar acontecimentos entre sistemas de ideias e de conceitos, ainda não estamos certos que exercer epistemologia oblíqua ou praticar rastreamento sincrodiacrônico é mesmo capaz de ensejar acontecimentos entre sistemas de ideias e de conceitos. O terceiro capítulo nos sugere uma filosofia da perguntação subjacente ao dialogismo de viés oblíquo entre Peirce e Bateson, e isso nos leva a inferir consequências estéticas e políticas das *ressonâncias sincrodiacrônicas*: uma compreensão do duplo vínculo agora como a controvérsia ou paradoxo que desequilibra a comunicação, e não mais como estabilização das incomunicações esquizogênicas. Há certa dificuldade em se trabalhar com ambivalências comunicativas: onde estariam as ambivalências dos conceitos, ou elas seriam acontecimentalizadas mediante ideias em rastros? Ou ainda, há o desafio de prosseguir no encaço para remontar arqueologicamente o acontecimento como antinomia ambivalente. E aqui nos deparamos com uma quarta e nova hipótese que esta tese desenvolve *a posteriori*: a semiose em sistema aberto *ideia-rastro-ideia-rastro...* põe em devir a criação de conceitos e a produção de conhecimentos e pode nos ajudar a ensejar a “verdade de um acontecimento”. Quando a controvérsia se dá por resolvida, facilmente ela se lineariza e se simetriza, isto é, assume identidade. Mas as ambivalências controversas existem para serem vividas como diferença, e não resolvidas como identidade, portanto.

Outra consequência política seria a filosofia da perguntação em duplo vínculo: é como brincar com uma boneca matriosca, onde vamos escavando, camada a camada, quais questões de interesse ou relações de poder andam atuando na tomada de decisão das questões de fato. Ensaíamos um exame deste tipo ao comentar sobre o ramo do realismo especulativo

chamado de ontologia orientada a objeto: para além das questões de fato que objetos podem se conectar entre si, facilitando algumas atividades humanas, há em jogo as questões de interesse do imperialismo tecnológico, assim como já temos sido culturalmente colonizados pelos equipamentos de trabalho e de entretenimento, que são desenvolvidos segundo certo monopólio homogeneizante do pensamento economizante-projetual, em detrimento da heterogeneidade mediática e interativa de tanto outros caminhos projetuais possíveis.

Tivemos a oportunidade de elaborar uma minicolecção de perguntações em duplo vínculo durante esta aventura do pensamento:

- 1) *Como vai se mediando e interagindo o antropó para que possa idear o monstro e como vai se ideando o monstro para que o antropó se medeie e interaja?*
- 2) *O que os dispositivos de poder fazem à cidade e às pessoas mediadas por ela e o que a cidade e as pessoas em interação nela fazem com os dispositivos de poder?*
- 3) *Como a palavra sabá foi se revestindo de outros significados e quais outros significados convergiram para revestir a palavra sabá?*
- 4) *Como a mídia vai deturpando monstros para assegurar a eugenesia e como a eugenesia vai se assegurando pela mídia que deturpa monstros?*
- 5) *Por quais interesses os dados empíricos são escolhidos e lidos como fatos válidos e quem se interessa em escolher e ler tais dados empíricos como fatos válidos?*
- 6) *O que é o humano para que possa saber e falar de signo e interface, e o que são signo e interface para que o humano possa conhecê-los?*

Uma filosofia da perguntação nos revigora em modo de deuteroprendizagem por duplo vínculo, aquela caçadora espreita *dedutiva+indutiva* compossível que circunscreve um salto transcontextual em heurística inferencial *abductiva*. Ideias nascem do aprender a aprender que duplos vínculos não são armadilhas do incomunicar, mas brechas para uma há-comunicandibilidades outra, que vai se transindividuando por entre nós em metaestabilidade. E assim os circuitos de conceitos e ideias estabelecem hábitos de amplificação semiósica em contínua recalibragem, pelo serpenteio dos rastreamentos.

O potencial oblíquo que uma filosofia da perguntação pode nos proporcionar pede de nós certa disposição afetiva, estética, cognitiva e política; ou ainda, uma desenvoltura hábil em se haver com as escorregadias ambivalências comunicativas, para superarmos de vez as pragas dedutivistas e indutivistas. Este conjunto de hábeis desenvolturas ou sensibilidades são o nosso Kraken vampirotêutico despertado: a *saciperereza cigana dos espectros rampantes*.

Percorremos aquelas questões didaticamente vertebrantes *por que supomos possível um olhar oblíquo desde a dinâmica entre conceito-rastro-ideia*, e *por que precisamos de crenças identitárias*, até *como nasce uma ideia*, para demonstramos experimentalmente como funciona a perguntação duplovinculante rumo a heurísticas abduativas. Tal deuteroaprendizagem é uma importante consequência política que constitui nosso objeto epistemológico, os fluxos de articulações e de ressonâncias das ambivalências, pois nos oportuniza pensar a pergunta em duplo vínculo, para além e a despeito de toda instituição de incomunicabilidade. A alternativa que oferecemos como uma solução é aquela disposição para desenvolvurarmos em nós algo dos *Sacis-pererês*, das *Capitus ciganas*, dos *Espectros do banquete*, e dos *Barões rampantes*.

Monteiro Lobato foi um dos grandes colecionadores de fábulas folclóricas brasileiras. Personagem inesquecível de suas histórias é o negrinho Saci-pererê, diabrete bipolar, ora amigável ora antipático, raramente faz amizade com humanos. Gosta de perturbar pessoas, principalmente durante à noite e, às vezes, alguns animais, como as vacas e os cavalos nos celeiros. Fuma cachimbo de preto velho e, embora pernetta, pula de modo ágil e se move pelas matas como um redemoinho de vento. É amigo da megasserpente Boitatá, protetora das águas e das árvores. Vale ter algo do jogo de cintura do Saci-pererê em nós, em especial sua capacidade sempre bem-humorada de saltitar entre territórios discursivos já estabelecidos para levantar alguma provocação ou inquietude, ou mesmo desconstrução.

Machado de Assis ideou uma das fabulações mais polêmicas da literatura. A única certeza que o escritor nos dá é que nem Bentinho, nem ninguém, jamais terá certeza se foi ou não traído por Capitu. Ela, sempre com seu profundo e inexplicável “olhar de cigana oblíqua e dissimulada” (foi daqui que sacamos a “oblíqua” para cunhar o termo *epistemologia oblíqua*), sempre de tudo diferente, conforme cada situação; mas às vezes também “olhar de ressaca”, talvez pelo tédio profundo do casamento não tão desejado. A narrativa vai se desenrolando sem fim na ambivalência de muitos fatos contra e a favor da paranoia de Dom Casmurro, algo próximo daquelas acusações de feitiçaria que os homens adoravam projetar sobre as mulheres a que eles amam odiar. Vale ter algo do olhar cigano oblíquo de Capitu em nós, pois é uma forma de não deixarmos que as controvérsias se estabilizem em identidades cristalizadas e em mentes exauridas.

William Shakespeare tinha gosto pelos multivariados matizes anônimos da alma que se esforçam em se fazer apresentar e representar com alguma precisão, por meio de palavras, sem deixar de contemplar suas fusões e conversões oníricas. Há uma personagem que perpassa transversalmente várias das dramaturgias do Bardo, como um fantasma capaz de atravessar paredes sincrodiacrônicas até entre as páginas de suas tragédias: o Espectro do

banquete. Hamlet e Macbeth, por exemplo, que o digam. O espectro surge em momentos de empolgação fora da realidade, é um “pé frio” que vem lembrar das verdades que ficaram soterradas. Vale ter algo da melancolia mnemônica dos espectros do banquete em nós, porquanto se mostram aptos em fazer ressurgir e brilhar, com sua aparição sombria, aqueles rastros outrora deliberadamente olvidados, ao dilatar nossas pupilas.

Por fim, Italo Calvino, no qual nos deteremos mais um pouco. Entre 1952 e 1959, Calvino publicou sua trilogia sobre os nossos ancestrais. Uma das fabulosas figuras, o *Visconde bipartido*, sofre um trauma de guerra durante uma cruzada medieval e apenas uma de suas metades, a do “sujeito”, volta para seu vilarejo, até que tempos depois, a outra parte, a do “objeto”, reaparece buliçosamente na vila, e as duas metades passam a transformar a vida de todos os aldeões numa confusão de ordens que se esbarram. O que isso poderia nos dizer sobre o dualismo cartesiano, um de nossos ancestrais?

A segunda figura é um belíssimo e desejável cavaleiro, com sua armadura branca tão impecável e reluzente por fora, mas... completamente oco por dentro: o *Cavaleiro inexistente*, que só existe enquanto aparência, e que não sabe o que fazer caso tenha de se livrar de sua armadura. O que isso nos ensina da intencionalidade da redução fenomenológica, outro ancestral nosso?

A terceira e mais fabulosa figura desenvolveu uma indiferença ativa ao bom-mocismo iluminista e positivista, quando decidiu ir morar nas árvores e nunca mais descer, para a vergonha de sua fidalga família: o *Barão rampante* troca correspondências com os Voltaires, Rousseaus e D’Alemberts de seu tempo, contrastivamente para mostrar que outra forma de viver, empoleirada, mas não empolada, é possível: o que isso poderia nos esclarecer sobre o charminho emburrado dos utilitaristas?

É que Cosme Rondó não pisa em chão firme, mas em tudo tenta se resolver sobre o balanço das copas e durante o movimento do vento e, nesse ínterim, vai saltando pelos galhos, escorregando, construindo, despencando, se ferindo nos espinhos, adotando cachorros “ótimos máximos”, apoiando revoluções libertárias, se apaixonando e se frustrando... enfim, sempre se levantando, sacodindo a folheira e dando a volta por cima... das árvores; mas não porque se acha superior às pessoas, e sim porque quer ver o mundo por tantos ângulos e vieses outros.

Esse mesmo sopro de motivação pode ser detectado no saber e no sabor das entrelinhas e das estrelinhas que compõem o olhar oblíquo de cigana. Um olhar oblíquo muito semelhante aos *olhos de madeira* de Carlo Ginzburg ou da *imaginação exata* de Enzo

Melandri. Vale ter algo da desenvoltura rampante de Rondó em nós, pois desenvolve no candidato a “arborícola cognitivo” a aceitação das continuidades e impermanências do mundo dentro do qual fluxamos.

Sendo-estando no rastreando: isso pede uma postura de espectro rampante competente em exercer sua plena saciperereza cigana, se queremos realmente buscar experiências políticas heterogêneas por mundos outros compossíveis, como na canção composta pela banda Cordel do Fogo Encantado, com o nome *Sobre as folhas*, ou ainda *O barão nas árvores*:

*“ Contarei a história do barão
Que comia na mesa com seu pai
Era herdeiro primeiro dos currais
Mas gritou num jantar
"Não quero nada! Nada!"
Nesse dia subiu num grande galbo
Nunca mais o barão pisou na terra

Passou anos e anos na floresta
Andou léguas e léguas sobre as folhas
Construiu sua casa feito ninbo
Beijou sua mulher perto das nuvens
Um concreto bordado nas alturas
Com manobras de amor no precipício

Quando amanheceu entre dois prédios
De pastilhas brancas e tantos andares
Um guindaste bem mais distante
A luz, a sombra, a luz, vermelha, da roupa, da aurora...

Soube nessa madrugada do homem
Que não quis os minérios do pai
E não quis os segredos farpados da mãe
Subiu numa planta, no alto da pedra
Bem perto daqui,
E ficou por lá. ”*

A vantagem da epistemologia oblíqua para o campo científico da comunicabilidade em prontidão, e definição de seu objeto científico, pode ser concluída, como já dito, nos seguintes termos: da dinâmica entre conceitos, rastros e ideias, o olhar oblíquo da epistemologia da comunicação se constitui como *monstrogênese*. A epistemologia oblíqua consiste em aprender a aprender, mediante ressonâncias sincrodiacrônicas que vêm à tona a partir da imaginação das ideias, da percepção dos rastros e da cognição dos conceitos: voo sonhático e sabático em inconsciente dronótico.

Nesta tese, deuteroprendemos o mapear epistemológico obliquista como uma *gerundivisão*, visão em gerúndio, ou pensamento diagramático em aoristo: visão-aoristo, enfim; portanto, não mais uma *(pre)(pro)visão*, que é próprio do provar ou evidenciar identifiquista; é, antes, um gesto de *gerundiver* e *gerundevir* a monstrificação como acontecimentalização de mundos outros.

A epistemologia oblíqua opera por deuteroprendizagem monstrificante, ao recalibrar continuamente os arranjos vinculantes de conceitos, rastros e ideias, serpenteando pelas brechas e limiares da solidariedade quiasmática entre os polos tensivos da metonímia e da metáfora, pelas passagens e soleiras de altermundos possíveis, acontecimentalizando virtuais corpos-sem-órgãos de uma antro-pós-logia por vir. A epistemologia oblíqua é uma cartografia gerundividente, que demanda certas habilidades ou disposições para ser praticada: saber saltar e atravessar territórios como se fôssemos drones em redemoinhos de vento (Sacis-pererês), saber olhar e considerar os distintos fenômenos em suas controvérsias e variantes nuances indecidíveis (Capitus ciganas), saber atravessar sincrodiacronicamente e testemunhar aqueles momentos em que heterogeneamente inventamos e descartamos invenções (Espectros dos banquetes), saber se arriscar e surfar pelas copas arbóreas fechadas dos discursos já instituídos, em busca da viabilização de clareiras florestais que permitam novas constituições da individuação e do entendimento (Barões rampantes).

A epistemologia oblíqua se apresenta como esfera metonímico-metafórica, ou seja, como uma ambiência retórica que nada tem a ver com classificação de figuras de linguagem, e sim uma que promove associações e revinculações significativas, ao mesmo tempo por deslizamentos e proxêmicas metonímicas e por intercâmbios e equivalências metafóricas: e, neste circuito em aberto, conceituar, rastrear e idear surgem como os componentes da dinâmica ou articulação daí gerada e, por sua vez, também geradores de rearranjos discursivos vinculantes, bem como do pensamento diagramático que os acompanha, como no gesto de mapear territórios.

O campo magnético que emerge da tensionalidade entre metonímia e metáfora, nosso terceiro incluído – e, portanto, distinto daquele princípio lógico do “terceiro excluído” aristotélico – é um quiasma que viabiliza circulações e propicia comércios entre semelhanças e contiguidades: a possibilidade do nascimento, enfim, de ideias e conhecimentos inovadores.

A epistemologia oblíqua pode, portanto, contribuir para o campo científico da comunicação como *saciperereza cigana de espectros rampantes*, aquela cartografia gerundividente dos *há-monstrificandos-iconofagiando-se-entre-nós*, ou o comunicar em gerundivendos. Enfim, a epistemologia oblíqua da comunicabilidade em prontidão: *conhe-ser-se* como *gerun-devir-se* altermonstramente num espectro rampante cheio das proezas de *sacipererezas* ciganas em contínua deuteroprendizagem por entre as brechas abertas pelos duplos vínculos, pela amplificação de heurísticas abduativas, pela indecidibilidade sinequista das ambivalências comunicativas em seus fluxos de articulação e ressonância sincrodiacrônica. Talvez este seja um experimento estético e político que valha o epistemológico em aoristo.

Esta tese é uma aventura do pensamento investido na compreensão dos devires e derivas do comunicar entre mediações e interações, ao percorrer as dinâmicas de duplo vínculo da deuteroprendizagem, rica em potencial de produção original, e por vezes insuspeita, de conhecimento. Esse comunicar pode se apresentar em sua forma de gerúndio, o comunicando, talvez mais adequado no plural, os *há-comunicandos* entre mediações e interações. A experiência cognitiva aqui chamada de oblíqua se insere no quadro dos debates sobre epistemologia da comunicação e nova comunicologia, e oferece em contribuição uma proposta epistemológica como *saciperereza cigana dos espectros rampantes*.

No rastro das presenças imaginárias

Documentação consulta

- AGAMBEN, Giorgio. (2006) *O que é o contemporâneo, e outros ensaios*. Tr.pt. Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- _____. *Signatura rerum. Sul metodo*. Turim: Bollati Boringhieri, 2008.
- _____. “Archeologia di un’Archeologia” [Prefácio à obra de Enzo Melandri], in: (1968) *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull’analogia*. Macerata: Quodlibet, 2012, pp. vi-xxxvi.
- _____. “Per una teoria della potenza destituente”, in: *L’uso dei corpi*. Homo Sacer IV, 2. Vicenza: Neri Pozza, 2014, pp. 333-351.
- ARISTÓTELES. (± 350-40 a.C.) *Órganon*. Tr.pt. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2009.
- _____. (± 340 a.C.) *Tópicos*. Tr.pt. Levi Condinho. Lisboa: INCM, 2007.
- _____. (± 340-30 a.C.) *Metafísica*. Tr.pt. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. (± 340-30 a.C.) *Política*. Tr.pt. Mário Kury. Brasília: UnB, 1985.
- ARRIETA, Miguel, GIL, Gonzalo. (2005) *Historias, leyendas y brujas de Asturias*. 2ª ed. (ilust.). Gijón: Ediciones Trea, 2008.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. (1899) *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: Garnier, 1900.
- _____. “Viver!?”. in: *Várias histórias*. Rio de Janeiro: Editora Jackson, 1959, pp. 251-66.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. *A era da iconofagia. Ensaios de comunicação e cultura*. São Paulo: Hacker, 2005.
- _____. *A serpente, a maçã e o holograma. Esboços para uma teoria da mídia*. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *O pensamento sentado. Sobre glúteos, cadeiras e imagens*. São Leopoldo: Unisinos, 2012.
- _____. *A era da iconofagia. Reflexões sobre imagem, comunicação, mídia e cultura*. São Paulo: Paulus, 2014.
- BAKHTIN, Mikhail. (1929) *Marxismo e filosofia da linguagem*. Tr.pt. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 3ª ed. São Paulo: Hucitec, 1986.
- _____. (1963) *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tr.pt. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BANDERIER, Gilles. *Les vampires: aux origines du mythe*. Paris: Millon, 2015.
- BARING-GOULD, Sabine. *The book of were-wolves*. S.l.: Independent Publishing, 1918.
- BAROJA, Julio Caro. (1966) *Las brujas y su mundo*. Madri: Alianza, 2010.

- BARSTOW, Anne Llewellyn. (1994) *Chacina das feiticeiras*. Tr.pt. Ismênia Tupy. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- BATESON, Gregory. (1936) *Naven*. Tr.pt. Magda Lopes. São Paulo: Edusp, 2009.
- _____. (1972) *Steps to an ecology of mind*. Chicago: C.U.P., 1999.
- _____. *Mind and Nature. A necessary unity*. Nova Jersey: Hampton Press, 1979.
- _____. *A sacred unity: further steps to an ecology of mind*. Ronald Donaldson (ed.). Los Angeles: Bessie Book, 1991.
- _____. *An ecology of mind* [documentário]. N. Bateson e M. C. Bateson (eds.). Produção Bullfrog Films, 2011. 60 min DVD.
- _____. *Metadiálogos*. Tr.pt. Carlos Jesus. Lisboa: Gradiva, 1996.
- BATESON, Gregory, BATESON, Mary Catherine. (1979) *Angels fear: towards an epistemology of the sacred*. Nova Iorque: Macmillan, 1987.
- BATESON, Gregory, RÜSCH, Jürgen. (1951) *Communication: the social matrix of psychiatry*. Nova Iorque: W.W. Norton & Co, 1968.
- BATTISTINI, Matilde. *Astrologia, magia e alchimia*. Milão: Mondadori, 2004.
- BECK, Hans Ulrich. *Traum Enzyklopädie*. Munique: Wilhelm Fink, 2010.
- BERQUE, Augustin. (1990) *Médiance, de milieux en paysages*. Paris: Belin, 2000.
- _____. *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Paris: Belin, 2002.
- BENJAMIN, Walter. (1916/1925) *Origem do drama trágico alemão*. Tr.pt. João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. (1921) *O anjo da história*. Tr.pt. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- _____. (1921) *O capitalismo como religião*. Tr.pt. Nélio Schneider e Renato Pompeu. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. (1923) *Briefe I*. Edição e notas de G. Scholem e T. Adorno. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- _____. (1931) *Magia e técnica, arte e política*. Tr.pr. Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- _____. (1927-1940) *Das Passagen-Werk*. 2 Bande. Frankfurt: Suhrkamp, 1982.
- BÍBLIA de JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. Também disponível: <http://www.sbb.org.br/> .
- BOGOST, Ian. *Alien phenomenology, or what it's like to be a thing*. Minnesota: U.M.P., 2012.
- BORGES, Jorge Luís. (1952) *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.
- _____. (1968) *O livro dos seres imaginários*. Tr.pt. Heloisa Jahn. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- BORGES, Marília. *Comunicando a cidade em quadrinhos: do narrar ao fabular nos romances gráficos de Will Eisner*. São Paulo: COS-PUCSP (Doutorado), 2012.
- BRAGA, José Luiz. “Comunicação, disciplina indiciária”, in: *Revista Matrizes*, 1, 2008, pp. 73-88.
- _____. “Nem rara, nem ausente – tentativa”, in: *Revista Matrizes*, 4, 2010, pp. 65-81.
- _____. “Comunicação é aquilo que transforma linguagens”, in: *Revista Alceu*, 10, 2010, pp. 41-54.
- _____. “Constituição do campo da Comunicação”, in: *Revista Verso e Reverso*, 25, 2011, pp. 62-77.
- _____. “Interação como contexto da Comunicação”, in: *Revista Matrizes*, 6, 2012, pp. 25-41.
- BRETAS, Alexia. *A constelação do sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- BOUIX, Christopher. *Hocus pocus. Á l'école des sorciers em Grèce et à Rome*. Paris : Belles Lettres, 2012.
- BRYANT, Levi. *The democracy of objects*. Ann Arbor: Michigan Publishing, 2013.
- BUARQUE, Chico. Rosa dos ventos. In: *Rosa dos ventos* (de Maria Bethânia). S.l.: CDBP, 1971. Faixa 17 LP.
- CALVINO, Italo. *I nostri antenati (Il visconte dimezzato, 1951 / Il barone rampante, 1957 / Il cavaliere inesistente, 1959)*. Milão: Mondadori, 2012.

- CASSOU-NOGUÈS, Pierre. *Une histoire de machines, de vampires et de fous*. Paris: Vrin, 2007.
- CASTIGLIONI, Arturo. *Incantesimo e magia*. Milão: Mondadori, 1934.
- CAYMMI, Dorival. O bem do mar. In: *Caymmi e o mar*. S.l.: Odeon, 1957. Faixa 12 LP.
- CHAMAYOU, Grégoire. *Teoria do drone*. Tr.pt. Célia Euvaldo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- CHAN, Román Piña. *Quetzalcoátl, serpiente emplumada*. México: FCE, 1977.
- CLARK, Stuart. (1999) *Pensando com demônios. A ideia de bruxaria no início da Europa moderna*. Tr.pt. Celso Paciornik. São Paulo: Edusp, 2006.
- COLONNA, Francesco. *Hypnerotomachia Poliphili* [romance]. Veneza: Aldo Manúcio, 1499.
- CREMO, Michael, THOMPSON, Richard. *Forbidden archeology: the hidden history of the human race*. Los Angeles: Bhaktivedanta Publishing, 1998.
- CRONENBERG, David. *Cosmopolis* [filme]. Produção de Alfama Films, Prospero Pictures e Kinology. Los Angeles: Distribution Company, 2012. 109 min DVD.
- DÄNIKEN, Erich von. (1968) *Eram os deuses astronautas?* Tr.pr. Else Camus. São Paulo: Melhoramentos, 2002.
- _____. (1999) *A odisseia dos deuses. A história alienígena da Grécia antiga*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2003.
- DANOWSKI, Déborah, CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- DELEUZE, Gilles. (1972-1990) *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *L'anti-oedipe*. Paris: Minuit, 1972.
- _____. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. (1980) *Mil platôs*. Vol. 3. Tr.pt. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Editora 34, 1996.
- DERRIDA, Jacques, FOUCAULT, Michel. *Três tempos sobre a história da loucura*. Maria Cristina Franco Ferraz (org.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- _____. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- _____. *Force de loi*. Paris: Galilée, 1994.
- _____. *Foi et Savoir*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *Trace et archive, image et art*. Paris: INA, 2002.
- _____. *Genèses, généalogies, genres et le génie – Les secrets de l'archive*. Paris: Galilée, 2003.
- DEUSER, Herman. (1998) “Semiótica categorial e pragmatismo”, in: *Filósofos do século XIX*. Tr.pt. Dankwart Bernsmüller. M. Fleischer e J. Hennigfeld (orgs.). São Leopoldo: Unisinos, 2006, pp. 272-97.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Invention de l'hystérie. Charcot et l'iconographie photographique de la Salpêtrière*. Paris: Macula, 1982.
- _____. (1982) *A invenção da histeria. Charcot e a iconografia fotográfica de Salpêtrière*. Tr.pt. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- _____. *Devant l'image*. Paris: Minuit, 1990.
- _____. *Survivance des lucioles*. Paris: Minuit, 2009.
- DUCLOS, Denis. *Le complexe du loup-garou*. Paris: La Découverte, 1994.
- DUPUY, Jean-Pierre. *Aux origines des sciences cognitives*. Paris: La Découverte, 1994.
- DURKHEIM, Émile. (1897) *Le suicide. Étude de sociologie*. Paris: PUF, 2013.

- FERRARA, Lucrecia D'Alessio. *Design em espaços*. São Paulo: Rosari, 2002.
- _____. *Espaços comunicantes*. São Paulo: Annablume, 2007.
- _____. *Comunicação Espaço Cultura*. São Paulo: Annablume, 2008.
- _____. *Os nomes da comunicação*. São Paulo: Annablume, 2012.
- _____. “A Comunicação: da epistemologia ao empírico”, in: *Compós 2014*.
- _____. *Comunicação Mediações Interações*. São Paulo: Paulus, 2015.
- _____. “A epistemologia política da comunicação”, in: *Compós 2016*.
- _____. *Cidade, entre mediações e interações* [ePub]. São Paulo: Paulus, 2016.
- FLUSSER, Vilém. “Considerações em torno dos termos alemães «auseinander» e «zusammen»”, in: *Revista brasileira de filosofia*. Vol XIV, fasc. 56. São Paulo: IBF, 1964, pp. 545-52.
- _____. (1964-1990) *Ficções filosóficas*. São Paulo: Edusp, 1998.
- _____. “Para uma teoria da tradução”, in: *Revista brasileira de filosofia*. Vol XIX, fasc. 73. São Paulo: IBF, 1969, pp. 16-22.
- _____. “Em busca do significado”. in: *Rumos da filosofia atual no Brasil em autorretratos*. Stanislaus Ladusâns (org.). Vol. 1. São Paulo: Loyola, 1976, pp. 493-506.
- _____. *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas cidades, 1983.
- _____. (1983) *Filosofia da caixa preta. Ensaio para uma futura filosofia da fotografia*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- _____. (1991) *Comunicologia. Reflexões sobre o futuro*. Tr.pt. Teresa Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- _____. *Ensaio sobre a fotografia. Para uma filosofia da técnica*. Lisboa: Relógio D'água, 1998.
- _____. *Fenomenologia do brasileiro: em busca de um novo homem*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.
- _____. “Retradução como método de trabalho [Rückübersetzung als Arbeitsmethode]”, in: Flusser Archiv, (cópia datilografada) s.d., (apud GULDIN, R.). *Philosophieren zwischen den Sprachen: Vilém Flussers Werk*. Paderborn: Fink Wilhelm, 2005, pp. 247-50.
- _____. (apud ZIELINSKI, S.). *Entwerfen und Entbergen. Aspekte einer Genealogie der Projektion*. Colônia: Walter König, 2010.
- FLUSSER, Vilém, BEC, Louis. (1987) *Vampyrotheutis infernalis*. São Paulo: Annablume, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- _____. (1966-1967) *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: N-1, 2013.
- _____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. “Des espaces autres”, in: *L'architettura, cronache e storia*, Vol. XIII, n. 150, 1968, pp. 822-3.
- _____. *Ditos e escritos III. Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tr.pt. Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2009.
- _____. *Ditos e escritos VII: história da medicina*. Tr.pt. Vera Ribeiro. São Paulo: Forense, 2011.
- GENETTE, Gérard. “Métonymie chez Proust”, in: *Figures III*. Paris: Seuil, 1972, pp. 41-63.
- GINZBURG, Carlo. *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi, 1966
- _____. *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino: Einaudi, 1976.
- _____. *Mitti emblemi spie: morfologia e storia*. Torino: Einaudi, 1986.
- _____. *Storia noturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989.
- _____. (1989) *História noturna. Decifrando o sabá*. Tr.pt. Nilson Louzada. São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- _____. *Il filo e le tracce: vero falso finto*. Milão: Feltrinelli, 2006.
- GODWIN, Joscelyn. *Athanasius Kircher. A renaissance man and the quest for lost knowledge*. Londres: Thames and Hudson, 1979.

- GREINER, Christine. *Leituras do corpo no Japão e suas diásporas cognitivas*. São Paulo: N-1, 2015.
- GROYS, Boris. *Über das Neue: Versuch einer Kulturökonomie*. Munique: Carl Hanser, 1998.
- _____. *Unter Verdacht. Eine Phänomenologie der Medien*. Munique: Carl Hanser, 2000.
- _____. *Politik der Unsterblichkeit*. Munique: Carl Hanser, 2002.
- _____. “Unsterbliche Körper, oder die materialistische Metanoia”, in: *Benjamin-Agamben*. Colônia: Königshausen, 2010, pp. 49-58.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. (2005) *Elogio da beleza atlética*. Tr.pt. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- HAN, Byung-Chul. *Duft der Zeit: Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. Berlin: Transcript, 2005.
- _____. *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2010.
- _____. *Transparenzgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.
- _____. *Agonie des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz, 2012.
- _____. *Digitale Rationalität und das Ende des kommunikativen Handelns*. Berlin: Matthes & Seitz, 2013.
- _____. *Im Schwarm: Ansichten des Digitalen*. Berlin: Matthes & Seitz, 2013.
- _____. *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt: S. Fischer, 2014.
- _____. *Die Errettung des Schönen*. Frankfurt: S. Fischer, 2015.
- _____. “Tut mir leid, aber das sind Tatsachen”, in: *Zeit Online*. Acesso: 17 out 2015.
- HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. London: Free Association, 1991.
- HARMAN, Graham. *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*. Edimburgo: E.U.P., 2015.
- HEIDEGGER, Martin. (1927) *Ser e tempo*. Tr.pt. Márcia Schuback. 2 vols. Petrópolis: Vozes, 2006.
- HELLER, Bruno, MACDONALD, William, MILLIUS, John. *Rome* [série de televisão]. Produção de HD Vision Studios. Londres: BBC/HBO, 2005-2007. 2 Temporadas DVD/BLU.
- HITCHCOCK, Susan. (2007) *Frankenstein: as muitas faces de um monstro*. Tr.pt. Henrique Monteiro. São Paulo: Larousse, 2010.
- HUMPHREYS, Juliana. *Forjado em sangue: a ancestralidade do vampiro cinematográfico*. São Paulo: COS/PUCSP (Doutorado), 2013.
- IBRI, Ivo Assad. *Kósmos Noéticos. A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- _____. *Kósmos Noéticos. A arquitetura metafísica de Charles S. Peirce*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2015.
- JANDL, Ernst. *Gesammelte Werke. Gedichte, Stücke, Prosa*. Munique: Luchterhand, 1997.
- JENKINS, Mark. *Vampire forensics. Uncovering the origins of an enduring legend*.
- JOUTEUR, Isabelle. *Monstres et merveilles. Créatures prodigieuses de l'Antiquité*. Paris : Belles Lettres, 2009.
- KANDEL, Eric. *In search of memory: The emergence of a new science of mind*. Nova Iorque: Norton & Co., 2007.
- KANT, Immanuel. (1793) “Folhas soltas”, in: *Os progressos da metafísica*. Tr.pt. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, pp. 121-41.
- KELLER, Albert. *Allgemeine Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1982.
- KENKŌ, Yoshida. *Essays in idleness: the tsurezuregusa of Kenkō*. Tr.in. Donald Keene. Nova Iorque: Columbia University Press, 1967.
- KENKŌ/CHŌMEI. *Essays in idleness and hōjōki*. Tr.in. Meredith McKinney. Londres: Penguin, 2013.

- KNIGHT, Christopher. *Before the pyramids. Cracking archeology's greatest mysteries*. Londres: Watkins, 2009.
- KORODY, Nicholas. “Timothy Morton on haunted architecture, dark ecology, and other objects”, in: *Architect*. Acesso: 24 mar 2016.
- KORZYBSKI, Alfred. (1941) *Science and sanity*. Nova Iorque: Institute of General Semantics, 5ª ed, 1995.
- KRACAUER, Siegfried. *Theory of film. The redemption of physical reality*. Nova Iorque: O.U.P., 1960
- _____. (1963) *O ornamento das massas*. Tr.pt. Carlos Machado e Marlene Holzhausen. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- _____. *History. The last things before the last*. Nova Iorque: O.U.P., 1969.
- KRAMER, Heinrich, SPRENGER, James. (1484) *Malleus maleficarum*. Tr.pt. Paulo Fróes. Rio de Janeiro: Record, 2014.
- KRÄMER, Sybille. “Das Medium als Spur und als Apparat”, in: *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeit-vorstellungen und neue Medien*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998, pp. 73-94.
- _____. “Immanenz und Transzendenz der Spur: Das epistemologische Doppelleben der Spur”, in: *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, pp. 155-81.
- _____. “Was also ist eine Spur? Und worin besteht ihre epistemologische Rolle? Eine Bestantsaufnahmen” in: *Spur. Spurenlesen als Orientierungstechnik und Wissenskunst*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, pp. 11-27.
- _____. *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008.
- LACLAU, Ernesto. *The rhetorical foundations of society*. Londres: Verso, 2014.
- LATOUR, Bruno. *Reassembling the social: an introduction to actor-network theory*. Oxford: O.U.P., 2005.
- _____. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Decouverte, 2007.
- LAZZARATO, Maurizio. *Puissances de l'invention*. Paris: Seuil, 2002.
- _____. (2004) *As revoluções do capitalismo*. Tr.pt. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LECOUTEUX, Claude. *Histoire des vampires: autopsie d'un mythe*. Paris: Imago, 1999.
- LIPSET, David. (1980) *Gregory Bateson. El legado de um hombre de ciencia*. México: FCE, 1991.
- LOBATO, Monteiro. (1918) *O saci-pererê: resultado de um inquérito*. São Paulo: Globo, 2008.
- MAETERLINCK, Maurice. *La vie de la nature*. Paris: Complexe, 1912.
- MARCONDES FILHO, Ciro. *Nova teoria da comunicação*. 7 vols. São Paulo: Paulus, 2004-2013.
- MAUTNER, Thomas. *The Penguin dictionary of philosophy*. Londres: Penguin, 1997.
- MCLUHAN, Marshall. (1959-1979) *Understanding Me: Lectures and Interviews*. Massachussets: MIT, 2005.
- _____. (1970) *Essential McLuhan*. Londres: Routledge, 1997.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- MELANDRI, Enzo. (1968) *La línea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet, 2012.
- _____. (1988) *Contro il simbolico. Dieci lezioni di filosofia*. Macerata: Quodlibet, 2007.
- MESSIAS, Adriano. *Todos os monstros da terra: bestiários do cinema e da literatura*. São Paulo: COS/PUCSP (Doutorado), 2014.
- MIL E UMA NOITES, As. Tr.pt. Antoine Galand. 2 vols. São Paulo: Saraiva, 2015.
- MINCU, Marin. (1992) *O diário de Drácula*. Tr.pt. Talita Tibola. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- MONASTERSKY, Richard. “Anthropocene: the human age”, in : *Nature Online*, vol. 519, n. 7542, EISSN 1476-4687, 11 de março de 2015. Acesso: 12 ago 2015.
- MORA, José Ferrater. (1994) *Dicionário de filosofia*. Tr.pt Maria Gonçalves et alli. 4 vols. São Paulo: Loyola, 2004.
- MORTON, Timothy. *Hyperobjects: philosophy and ecology at the end of the world*. Minnesota: U.M.P., 2013.

- NEGRI, Antonio (org.). *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*. Roma: Manifestolibri, 2001.
- NEGRI, Antonio. “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, in: *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. G. Giorgi e F. Rodríguez (orgs.). Buenos Aires: Paidós, 2007, pp. 93-139.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Leipzig: E.W. Fritzsche, 1874.
- NOGUEIRA, Carlos. *Bruxaria e história. As práticas mágicas do Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.
- _____. *O nascimento da bruxaria*. São Paulo: Imaginário, 2005.
- OLIVEIRA, Leandro. *Imagens fantasmas e o imaginário da putaria*. Brasília: Facom/UnB (Mestrado), 2015.
- ONFRAY, Michel. *Contre-histoire de la philosophie: les sagesses antiques*. Tome 1. Paris: Grasset & Fasquelle, 2006.
- ORTEGA Y GASSET, José. (1923) *El tema de nuestro tiempo*. Madri: Alianza, 1983.
- _____. “Abejas milenarias”, in: *Revista de Occidente*, Madri, agosto 1924, pp. 176-81.
- _____. (1939) *Meditación de la técnica*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- _____. (1940) *Que és conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- OXFORD Advanced Learner’s Dictionary. Verbetes: *image, imagery, imagism, imagistic*. Oxford (RU): OUP, 2011.
- PEIRCE, Charles. “Logical machines”, in: *The American Journal of Psychology*, vol. I, 1887, pp. 165-70.
- _____. *The Collected Papers of C. S. Peirce*, (1931-1936) vols. 1-6, C. Hartshorne e P. Weiss (orgs); (1958) vols. 7-8, A. W. Burks (org). Cambridge (EUA): H.U.P.
- PESSOA, Fernando. *Poemas de Álvaro de Campos*. Obra poética VI. São Paulo: L&PM, 2004.
- PLATÃO. (± 368 a.C.) *República*. Tr.pt. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- _____. (± 380-60 a.C.) *Diálogos: Teeteto – Crátilo*. 3ª ed. Tr.pt. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.
- _____. (± 368 a.C.) *Timeu – Crítias*. Tr.pt. Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.
- POKORNY, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. S.l.: Francke Verlag, 2005.
- PROUST, Marcel. (1913-1927) *À la recherche du temps perdu* [romance]. Vol. único. Paris: Gallimard, 1999.
- RAWET, Samuel. *Ensaíos reunidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- RICKEN, Friedo. *Lexicon der Erkenntnistheorie und Metaphysik*. Munique: C.H. Beck, 1984.
- ROSA, João Guimarães. (1956) *Grande Sertão: Veredas* [romance]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- ROSE, Nikolas. *A política da própria vida*. Tr.pt. Paulo Valério. São Paulo: Paulus, 2013.
- RUSSELL, Jeffrey, ALEXANDER, Brooks. *A new history of witchcraft*. Londres: Thames & Hudson, 2007.
- SAGAN, Carl. (1995) *Um mundo infestado de demônios*. Tr.pt. Ana Bastos e Luís Bastos. Lisboa: Gradiva, 2012.
- SANTAELLA, Lucia. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003.
- _____. *Comunicação ubíqua*. São Paulo: Paulus, 2013.
- SANTAELLA, Lucia, FELINTO, Erick. *O explorador de abismos. Vilém Flusser e o pós-humanismo*. São Paulo: Paulus, 2012.
- SHAKESPEARE, William. (1564-1616) *The complete works*. Nova Iorque: Barnes & Nobles, 1994.
- SHIPLEY, Joseph. *The origins of english words. A discursive dictionary of indo-european roots*. Baltimore: John Hopkins, 1984.
- SIMMEL, Georg. (1911) *Hauptprobleme der Philosophie. Philosophische Kultur*. Band 14. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

- SIMONDON, Gilbert. (1958) *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Paris: Millon, 2013.
- _____. (1966) *Imagination et invention*. Chatou: La Transparence, 2008.
- _____. *Entretien sur la mécanologie* (à Jean Le Moyne). Québec: L'office du film du Québec, 1968. Total de 60min.
- SIRICHAROEN, Waralak. "Ontologies and object models in object oriented software engineering", in: *IAENG International Journal of Computer Science*, 33:1, IJCS_33_1_4, 2007.
- SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *A ciência do comum. Notas para o método comunicacional*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- _____. *As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SPIELBERG, Steven. *Minority report: a nova lei* [filme]. Produção de Cruise/Wagner. Los Angeles: Twentieth Century Fox, 2002. 145 min DVD.
- SUMMERS, Montague. *Vampires and vampirism*. Nova Iorque: Dutton, 1929.
- TOLKIEN, J.R.R. (1937) *The hobbit, or There and back again*. Londres: Houghton Mifflin, 2012.
- UEXKÜLL, Jakob von. *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlim: Springer, 1909.
- UEXKÜLL, Jakob von, KRISZAT, Georg. *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*. Hamburgo: Rowohlt, 1959.
- UEXKÜLL, Thure von. "A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll", in: *Revista Galáxia*, n. 07, abril 2004. Tr.pt. Eduardo Fernandes Araújo. São Paulo: EDUC, pp. 19-48.
- VELOSO, Caetano. Oração ao tempo. In: *Cinema transcendental*. S.l.: Verve Records, 1979. Faixa 02 LP.
- VERMEIR, Koen. "The hidden history of the cyborg. A historio-philosophical essay on the magic of technology", in: *Variantology 1. On deep time relations of arts, sciences and technologies*. Siegfried Zielinski and Silvia M. Wagnermaier (eds.). Colônia: Walther König, 2005, pp. 223-47.
- VERONESE, Sandro. *La forza del passato* [romance]. Milão: Bompiani, 2000.
- WARBURG, Abraham. (1928-1929) *Die Bilderatlas Mnemosyne*. Berlim: Akademie, 2012.
- _____. *Werk in einem Band*. Berlim: Suhrkamp, 2010.
- WATSUJI, Tetsurō. (1927) *Climate and culture. A philosophical study*. Tr.in. G. Bownas. Tóquio: Hokuseido, 1961.
- _____. *Antropología del paisaje. El peso de los días*. Tr.es. J. Maisá e A. Mataix. Salamanca: Sigueme, 2006.
- _____. *Fâdo: le milieu humain*. Tr.fr. A. Berque. Paris: CNRS, 2011.
- WHITEHEAD, Alfred, RUSSELL, Bertrand. *Principia Mathematica*. 3 vols. Cambridge (R.U.): C.U.P., 1913.
- ZIELINSKI, Siegfried. (2002) *Arqueologia da mídia. Em busca do tempo remoto das técnicas do ver e do ouvir*. Tr.pt. Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2006.
- _____. *Entwerfen und Entbergen. Aspekte einer Genealogie der Projektion*. Colônia: Walter König, 2010.
- _____. *Variantology. On deep time relations of arts, sciences and technologies*. 5 vols. Colônia: Walther König, 2005-2011.
- _____. *Variantologie. Zur Tiefenzeit der Beziehungen von Kunst, Wissenschaft und Technik*. Berlim: Kadmos, 2013.
- _____. *[... After the media]*. Minneapolis: Univocal, 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj. "Objects, objects everywhere: A critique of object oriented ontology", in: *Žižek and dialectical materialism*. Londres: Macmillan, 2016, pp. 177-92.

No rastro das presenças imaginárias

Anexo 1 | *Citações de Gregory Bateson*

Este anexo apresenta uma seleção quase exaustiva de citações de Gregory Bateson sobre os temas correlatos: *Abdução, Indução, Dedução, Analogia, Aprendizagem, Epistemologia*.

As seleções levaram em consideração as quatro obras mais importantes de Bateson sobre tais assuntos epistemológicos.

Sumário interno das páginas deste Anexo 1:

- A. **Steps to an ecology of mind**, 1972
(páginas 142 a 154)
- B. **Mind and nature: a necessary unity**, 1979
(páginas 155 a 159)
- C. **Angels fear: towards an epistemology of the sacres**, 1987
(páginas 160 a 165)
- D. **A sacred unity: further steps to an ecology of mind**, 1991
(páginas 166)

A. STEPS TO AN ECOLOGY OF MIND, 1972.**DEDUÇÃO, INDUÇÃO:**

A01) *The logical categories of learning and communication, 1964/1968/1971.*

“It should also be noted that the structure of this essay is *inductive* in the sense that the hierarchy of orders of learning is presented to the reader from the bottom upward, from level zero to level III. But it is not intended that the explanations of the phenomenal world which the model affords shall be unidirectional. In explaining the model to the reader, a unidirectional approach was necessary, but within the model it is assumed that higher levels are explanatory of lower levels and vice versa. It is also assumed that a similar reflexive relation—both inductive and deductive—obtains among ideas and items of learning as these exist in the lives of the creatures which we study.” (p.308).

A02) *Cybernetic explanation, 1967.*

“Because the subject matter of cybernetics is the propositional or informational aspect of the events and objects in the natural world, this science is forced to procedures rather different from those of the other sciences. The differentiation, for example, between map and territory, which the semanticists insist that scientists shall respect in their writings must, in cybernetics, be watched for in the very phenomena about which the scientist writes. Expectably, communicating organisms and badly programmed computers will mistake map for territory; and the language of the scientist must be able to cope with such anomalies. In human behavioral systems, especially in religion and ritual and wherever primary process dominates the scene, the name often is the thing named. The bread *is* the Body, and the wine *is* the Blood.

Similarly, the whole matter of induction and deduction —and our doctrinaire preferences for one or the other—will take on a new significance when we recognize inductive and deductive steps not only in our own argument but in the relationships among data.

Of especial interest in this connection is the relationship between context and its content. A phoneme exists as such only in combination with other phonemes which make up a word. The word is the context of the phoneme. But the word only exists as such—only has “meaning”—in the larger context of the utterance, which again has meaning only in a relationship.” (p. 408)

A03) *The science of mind and order, 1971.*

“In desperation, I constructed a diagram to describe what I conceive to be the task of the scientist. By use of this diagram, it became clear that a difference between my habits of thought and those of my students sprang from the fact that they were trained to think and argue *inductively* from data to hypotheses but never to test hypotheses against knowledge derived by *deduction* from the fundamentals of science or philosophy.” (p. xxv)

A04) *The science of mind and order, 1971.*

“Many investigators, especially in the behavioral sciences, seem to believe that scientific advance is predominantly inductive and should be inductive. In terms of the diagram, they believe that progress is made by study of the “raw” data, leading to new heuristic concepts. The heuristic concepts are then to be regarded as “working hypotheses” and tested against more data. Gradually, it is hoped, the heuristic concepts will be corrected and improved until

at last they are worthy of a place in the list of fundamentals. About fifty years of work in which thousands of clever men have had their share have, in fact, produced a rich crop of several hundred heuristic concepts, but, alas, scarcely a single principle worthy of a place in the list of fundamentals.” (p. xxvii)

A05) *The science of mind and order, 1971.*

“I believe that it is simply not true that the fundamentals of science began in induction from experience, and I suggest that in the search for a bridgehead among the fundamentals we should go back to the very beginnings of scientific and philosophic thought; certainly to a period before science, philosophy, and religion had become separate activities separately pursued by professionals in separate disciplines.” (p. xxvii)

A06) *The science of mind and order, 1971.*

“In fact, the multiplication of dormitive hypotheses is a symptom of excessive preference for induction, and this preference must always lead to something like the present state of the behavioral sciences — a mass of quasi-theoretical speculation unconnected with any core of fundamental knowledge.” (p. xxviii)

A07) *The science of mind and order, 1971.*

“It is necessary, therefore, to look again among the fundamentals for an appropriate set of ideas against which we can test our heuristic hypotheses.

But some will argue that the time is not yet ripe; that surely the fundamentals of science were all arrived at by inductive reasoning from experience, so we should continue with induction until we get a fundamental answer. // I believe that it is simply not true that the fundamentals of science began in induction from experience, and I suggest that in the search for a bridgehead among the fundamentals we should go back to the very beginnings of scientific and philosophic thought; certainly to a period before science, philosophy, and religion had become separate activities separately pursued by professionals in separate disciplines.” (p. xxix)

A08) *The science of mind and order, 1971.*

“Returning now to the question of whether the fundamentals of science and/or philosophy were, at the primitive level, arrived at by inductive reasoning from empirical data, we find that the answer is not simple. It is difficult to see how the dichotomy between substance and form could be arrived at by inductive argument. No man, after all, has ever seen or experienced formless and unsorted matter; just as no man has ever seen or experienced a "random" event. If, therefore, the notion of a universe "without form and void" was arrived at by induction, it was by a monstrous — and perhaps erroneous — jump of extrapolation.

And even so, it is not clear that the starting point from which the primitive philosophers took off was observation. It is at least equally likely that dichotomy between form and substance was an unconscious *deduction* from the subject-predicate relation in the structure of primitive language. This, however, is a matter beyond the reach of useful speculation.” (p. xxxii)

ANALOGIA:

A09) *Experiments in thinking about observed ethnological material, 1940.*

“There is another way, too, in which that mysticism has helped — a way which is especially relevant to my thesis. I want to emphasize that whenever we pride ourselves upon finding a

newer, stricter way of thought or exposition; when-ever we start insisting too hard upon "operationalism" or symbolic logic or any other of these very essential systems of tramlines, we lose something of the ability to think new thoughts. And equally, of course, whenever we rebel against the sterile rigidity of formal thought and exposition and let our ideas run wild, we likewise lose. As I see it, the advances in scientific thought come from *a combination of loose and strict thinking*, and this combination is the most precious tool of science.

My mystical view of phenomena contributed specifically to build up this double habit of mind—it led me into wild "hunches" and, at the same time, compelled more formal thinking about those hunches. It encouraged looseness of thought and then immediately insisted that that looseness be measured up against a rigid concreteness. The point is that the first hunch from analogy is wild, and then, the moment I begin to work out the analogy, I am brought up against the rigid formulations which have been devised in the field from which I borrow the analogy." (p. 75)

A10) *Experiments in thinking about observed ethnological material, 1940.*

"You will note that here I overrode my analogy at one point and that this matter is still not perfectly clear. When a transverse fission or a lateral budding occurs in a transversely segmented animal, the products of that bud or fission are *identical*, the posterior half which was held in check by the anterior is relieved of this control and develops into a normal, complete animal. I am therefore not in step with my analogy when I regard the differentiation which accompanies fission in a hierarchical society as comparable with that which exists before fission in a transversely segmented animal. This divergence from the analogy will surely be worth investigation; it will take us into a more precise study of the asymmetrical relations which obtain between the units in the two cases and raise questions about the reactions of the subordinate member to its position in the asymmetry. This aspect of the matter I have not yet examined." (p. 78)

A11) *Experiments in thinking about observed ethnological material, 1940.*

"Necessity was the mother of invention. I decided that I ought to be able to defend the position that comparative anatomy was a muddled waste of time, and so I set to work to attack the whole emphasis on homology in zoological theory. As you probably will know, zoologists conventionally deal in two sorts of comparability between *organs*—*homology* and *analogy*. Organs are said to be "homologous" when it can be shown that they have similar structure or bear similar structural relations to other organs, e.g., the trunk of the elephant is homologous with the nose and lip of a man because it has the same formal relation to other parts—eyes, etc.; but the trunk of an elephant is analogous to the hand of a man because both have the same uses. Fifteen years ago comparative anatomy revolved endlessly around these two sorts of comparability, which incidentally are good examples of what I mean by "abstractions which define the terms of a comparison between entities." (p. 80)

A12) *Experiments in thinking about observed ethnological material, 1940.*

"So far as I was concerned, however, the idea was new and I had thought of it myself. I felt that I had discovered how to think. That was in 1926, and this same old clue—recipe, if you like — has remained with me ever since. I did not realize that I had a recipe; and it was not until ten years later that I fully grasped the significance of this analogy-homology-homonomy business." (p. 81)

A13) (Comentário sobre a Parte II: *Form and Pattern in Anthropology*):

“Since World War II, it has been fashionable to engage in "interdisciplinary" research, and this usually means, for example, that an ecologist will need a geologist to tell him about the rocks and soils of the particular terrain which he is investigating. But there is another sense in which scientific work may claim to be interdisciplinary.

The man who studies the arrangement of leaves and branches in the growth of a flowering plant may note an analogy between the formal relations between stems, leaves, and buds, and the formal relations that obtain between different sorts of words in a sentence. He will think of a "leaf" not as something flat and green but as something related in a particular way to the stem from which it grows and to the secondary stem (or bud) which is formed in the angle between leaf and primary stem. Similarly, the modern linguist thinks of a "noun" not as the "name of a person, place, or thing," but as a member of a class of words de-fined by their *relationship* in sentence structure to "verbs" and other parts.

Those who think first of the "things" which are related (the "relata") will dismiss any analogy between grammar and the anatomy of plants as far-fetched. After all, a leaf and a noun do not at all resemble each other in outward appearance. But if we think first of the relationships and consider the relata as defined solely by their relationships, then we begin to wonder. Is there a profound analogy between grammar and anatomy? Is there an interdisciplinary science which should concern itself with such analogies? What would such a science claim as its subject matter? And why should we expect such far-flung analogies to have significance?

In dealing with any analogy, it is important to define exactly what is claimed when we say that the analogy is meaningful. In the present example, it is not claimed that a noun should look like a leaf. It is not even claimed that the relation between leaf and stem is the same as the relation between noun and verb. What is claimed is, first, that in both anatomy and grammar the parts are to be classified according to the relations between them. In both fields, the *relations* are to be thought of as somehow primary, the relata as secondary. Beyond this, it is claimed that the relations are of the sort generated by processes of information exchange.

In other words, the mysterious and polymorphic relation between *context* and *content* obtains in both anatomy and linguistics; and evolutionists of the nineteenth century, preoccupied with what were called "homologies," were, in fact, studying precisely the contextual structures of biological development.” (pp. 153-4)

APRENDIZAGEM:

A14) *Morale and national character, 1942.*

“It is possible, in fact, to argue that since the same circumstances *never* occur for individuals of different cultural background, it is therefore unnecessary to invoke such abstractions as national character. This argument breaks down, I believe, when it is pointed out that, in stressing circumstance rather than character, we would be ignoring the known facts about *learning*. Perhaps the best documented generalization in the field of psychology is that, at any given moment, the behavioral characteristics of any mammal, and especially of man, depend upon the previous experience and behavior of that individual. Thus in presuming that character, as well as circumstance, must be taken into account, we are not multiplying entities beyond necessity; we *know* of the significance of learned character from other types of data, and it is this knowledge which compels us to consider the additional "entity." (p. 89)

A15) *Social planning and the concept of deutero-learning**, 1942

“*This- article was my comment on Margaret Mead's article "The Comparative Study of Culture and the Purposive Cultivation of Democratic Values," published as Chapter IV of *Science, Philosophy and Religion, Second Symposium*, copyright 1942 by the Conference on Science, Philosophy and Religion, New York. It is here reprinted by permission of the Conference and of Harper & Row, Inc.

I have italicized a parenthesis in footnote 5 which pre-figures the concept of the "double bind." (p.159)

A16) *Social planning and the concept of deutero-learning*, 1942.

“The classification of contexts of experimental learning is as yet very incomplete, but certain definite advances have been made.⁵ It is possible to classify the principal contexts of positive learning (as distinct from negative learning or inhibition, learning *not* to do things) under four heads, as follows: (...)

⁵ Various classifications have been devised for purposes of exposition. Here I follow that of Hilgard and Marquis (E. R. Hilgard and D. G. Marquis, *Conditioning and Learning*, New York, Appleton Century Co., 1940). These authors subject their own classification to a brilliant critical analysis, and to this analysis I am indebted for one of the formative ideas upon which this paper is based. They insist that any learning context can be described in terms of any theory of learning, if we are willing to stretch and overemphasize certain aspects of the context to fit onto the Procrustean bed of the theory. I have taken this notion as a cornerstone of my thinking, substituting "apperceptive habits" for "theories of learning," and arguing that almost any sequence of events can be stretched and warped and punctuated to fit in with any type of apperceptive habit. (*We may suppose that experimental neurosis is what happens when the subject fails to achieve this assimilation.*) (...)" (p. 171)

A17) *Social planning and the concept of deutero-learning*, 1942.

“This is not the simple type of question which is posed in most psychological laboratories, "Under what circumstances will a dog learn to salivate in response to a bell?" or, "What variables govern success in rote learning?" Our question is one degree more abstract, and, in a sense, bridges the gap between the experimental work on simple learning and the approach of the gestalt psychologists. We are asking, "How does the dog acquire a habit of punctuating or apperceiving the infinitely complex stream of events (including his own behavior) so that this stream appears to be made up of one type of short sequences rather than an-other?" Or, substituting the scientist for the dog, we might ask, "What circumstances determine that a given scientist will punctuate the stream of events so as to conclude that all is predetermined, while another will see the stream of events as so regular as to be susceptible of control?"

Or, again, on the same level of abstraction let us ask—and this question is very relevant to the promotion of democracy—“What circumstances promote that specific habitual phrasing of the universe which we call ‘free will’ and those others which we call ‘responsibility,’ ‘constructiveness,’ ‘energy,’ ‘passivity,’ ‘dominance,’ and the rest?” For all these abstract qualities, the essential stock-in-trade of the educators, can be seen as various habits of punctuating the stream of experience so that it takes on one or another sort of coherence and sense. They are abstractions which begin to assume some operational meaning when we see them take their place on a conceptual level between the statements of simple learning and those of gestalt psychology.” (pp. 162-3)

A18) *Social planning and the concept of deuterolearning, 1942.*

“The line of argument which we have followed has brought us to a point at which statements about simple learning meet statements about gestalt and contextual structure, and we have reached the hypothesis that "learning to learn" is a synonym for the acquisition of that class of abstract habits of thought with which this paper is concerned; that the states of mind which we call "free will," instrumental thinking, dominance, passivity, etc., are acquired by a process which we may equate with "learning to learn."

This hypothesis is to some extent new to psychologists as well as to laymen, and therefore I must digress at this point to supply technical readers with a more precise statement of my meaning. I must demonstrate at least my willingness to state this bridge between simple learning and gestalt in operational terms. Let us coin two words, "proto-learning" and "deuterolearning," to avoid the labor of defining operationally all the other terms in the field (transfer of learning, generalization, etc., etc.). Let us say that there are two sorts of gradient discernible in all continued learning.

The gradient at any point on a simple learning curve (e.g., a curve of rote learning) we will say chiefly represents rate of proto-learning. If, however, we inflict a series of similar learning experiments on the same subject, we shall find that in each successive experiment the subject has a somewhat steeper proto-learning gradient, that he learns somewhat more rapidly. This progressive change in rate of proto-learning we will call "deuterolearning." (pp. 166-7)

A19) *Social planning and the concept of deuterolearning, 1942.*

“Apart from rote learning, it is much more difficult to de-fine what we mean by saying that one learning context is "similar" to another, unless we are content to refer the matter back to the experimentalists by saying that learning contexts shall be considered to be "similar" one to another whenever it can be shown experimentally that experience of learning in one context does, as a matter of fact, promote speed of learning in another, and asking the experimentalists to find out for us what sort of classification they can build up by use of this criterion. We may hope that they will do this; but we cannot hope for immediate answers to our questions, because there are very serious difficulties in the way of such experimentation. Experiments in simple learning are already difficult enough to control and to perform with critical exactness, and experiments in deuterolearning are likely to prove almost impossible.

There is, however, an alternative course open to us. When we equated "learning to learn" with acquiring apperceptive habits, this did not exclude the possibility that such habits might be acquired in other ways. To suggest that the only method of acquiring one of these habits is through repeated experience of learning contexts of a given kind would be logically analogous to saying that the only way to roast pig is by burning the house down. It is obvious that in human education such habits are acquired in very various ways. We are not concerned with a hypothetical isolated individual in contact with an impersonal events stream, but rather with real individuals who have complex emotional patterns of relationship with other individuals. In such a real world, the individual will be led to acquire or reject apperceptive habits by the very complex phenomena of personal example, tone of voice, hostility, love, etc. Many such habits, too, will be conveyed to him, not through his own naked experience of the stream of events, for no human beings (not even scientists) are naked in this sense. The events stream is mediated to them through language, art, technology, and other cultural media which are structured at every point by tramlines of apperceptive habit.” (pp. 169-70)

A20) *Toward a theory of schizophrenia, 1956.*

“*Learning*. The simplest level of this phenomenon is exemplified by a situation in which a subject receives a message and acts appropriately on it: "I heard the clock strike and knew it was time for lunch. So I went to the table." In learning experiments the analogue of this sequence of events is observed by the experimenter and commonly treated as a single message of a higher type. When the dog salivates between buzzer and meat powder, this sequence is accepted by the experimenter as a message indicating that "The dog has *learned* that buzzer means meat powder." But this is not the end of the hierarchy of types involved. The experimental subject may become more skilled in learning. He may *learn to learn*, and it is not inconceivable that still higher orders of learning may occur in human beings.” (p. 204)

A21) *Minimal requirements for a theory of schizophrenia, 1959.*

“To explain the observed phenomena we *always* have to consider the wider context of the learning experiment, and *every* transaction between persons is a context of learning.

The double bind hypothesis, then, depends upon attributing certain characteristics to the learning process. If this hypothesis is even approximately true, room must be made for it within the theory of learning. In particular, learning theory must be made discontinuous so as to accommodate the discontinuities of the hierarchy of the contexts of learning to which I have referred.

Moreover, these discontinuities are of a peculiar nature. I have said that the larger context may change the sign of the reinforcement proposed by a given message, and evidently the larger context may also change the mode—may place the message in the category of humor, metaphor, etc. The setting may make the message inappropriate. The message may be out of tune with the larger context, and so on. But there are limits to these modifications. The context may tell the recipient anything *about* the message, but it cannot ever destroy or directly contradict the latter. "I was lying when I said 'The cat is on the mat' " tells the vis-a-vis nothing about the location of the cat. It tells him only something about the reliability of his previous information. There is a gulf between context and message (or between metamessage and message) which is of the same nature as the gulf between a thing and the word or sign which stands for it, or between the members of a class and the name of the class. The context (metamessage) *classifies* the message, but can never meet it on equal terms.

In order to fit these discontinuities into learning theory, it is necessary to enlarge the scope of what is to be included within the concept of *learning*. What the experimenters have described as "learning" are in general changes in what an organism does in response to a given signal. The experimenter observes, for example, that at first the buzzer evokes no regular response, but that after repeated trials in which the buzzer has been followed by meat powder, the animal will begin to salivate whenever it hears the buzzer. We may say loosely that the animal has begun to attach significance or meaning to the buzzer.

A change has occurred. In order to construct a hierarchic series, we pick on the word "change." Series such as we are interested in are in general built in two ways. Within the field of pure communications theory, the steps of a hierarchic series may be constructed by successive use of the word "about," or "meta." Our hierarchic series will then consist of message, metamessage, metametamessage, and so on. Where we deal with phenomena marginal to communications theory, similar hierarchies may be constructed by the piling up of "change" upon "change." In classical physics, the sequence: position; velocity (i.e., change in position); acceleration (i.e., change in velocity or change in change of position); change of acceleration, etc., is an example of such a hierarchy.” (pp. 246-8)

A22) *The group dynamics of schizophrenia, 1960.*

“Up to this point the realm of communication appears to be more and more complex, more flexible, and less amenable to analysis. Now the introduction of the group concept—the consideration of many persons—suddenly simplifies this confused realm of slipping and sliding meanings. If we shake up a number of irregular stones in a bag, or subject them to an almost random beating by the waves on the seashore, even at the crudely physical level, there will be a gradual simplification of the system—the stones will resemble each other. In the end, they will all become spherical, but in practice we usually encounter them as partly rounded pebbles. Certain forms of homogenization result from multiple impact even at the crude physical level, and when the impacting entities are organisms capable of complex learning and communication, the total system operates rapidly toward either uniformity or toward systematic differentiation—an increase of simplicity—which we call organization. If there are differences between the impacting entities, these differences will undergo change, either in the direction of reducing the difference, or in the direction of achieving a mutual fitting or complementarity. Among groups of people, whether the direction of change is toward homogeneity or toward complementarity, the achievement is a sharing of premises regarding the meaning and appropriateness of messages and other acts in the context of the relationship.” (p. 233)

A23) *The double bind, 1969.*

“But sauce for the goose is also sauce for the gander, and what is said above about geneticists places an obligation upon me to make clear what components of transcontextual process could be provided by double bind experience. It is appropriate therefore to re-examine the theory of deuterolearning upon which double bind theory is based.

All biological systems (organisms and social or ecological organizations of organisms) are capable of adaptive change. But adaptive change takes many forms, such as response, learning, ecological succession, biological evolution, cultural evolution, etc., according to the size and complexity of the system which we choose to consider. Whatever the system, adaptive change depends upon *feedback loops*, be it those provided by natural selection or those of individual reinforcement. In all cases, then, there must be a process of *trial and error* and a mechanism of *comparison*.

But trial and error must always involve error, and error is always biologically and/or psychically expensive. It follows therefore that adaptive change must always be *hierarchical*.

There is needed not only that first-order change which suits the immediate environmental (or physiological) demand but also second-order changes which will reduce the amount of trial and error needed to achieve the first-order change. And so on. By superposing and interconnecting many feedback loops, we (and all other biological systems) not only solve particular problems but also form *habits* which we apply to the solution of *classes* of problems.

We act as though a whole class of problems could be solved in terms of assumptions or premises, fewer in number than the members of the class of problems. In other words, we (organisms) *learn to learn*, or in the more technical phrase, we deutero-learn.” (pp. 273-4)

A24) *The logical categories of learning and communication, 1964/1968/1971.*

“In ordinary, nontechnical parlance, the word “learn” is often applied to what is here called “zero learning,” i.e., to the simple receipt of information from an external event, in such a way that a similar event at a later (and appropriate) time will convey the same information: I “learn” from the factory whistle that it is twelve o’clock.” (p. 284)

A25) *The logical categories of learning and communication, 1964/1968/1971.*

“If now we accept the overall notion that all learning (other than zero learning) is in some degree stochastic (i.e., contains components of "trial and error"), it follows that an ordering of the processes of learning can be built upon an hierarchic classification of the types of error which are to be corrected in the various learning processes. Zero learning will then be the label for the immediate base of all those acts (simple and complex) which are not subject to correction by trial and error. Learning I will be an appropriate label for the revision of choice within an unchanged set of alternatives; Learning II will be the label for the revision of the *set* from which the choice is to be made; and so on.” (p. 287)

A26) *The logical categories of learning and communication, 1964/1968/1971.*

“What has been said above has cleared the ground for the consideration of the next level or logical type of "learning" which we shall here call Learning II. Various terms have been proposed in the literature for various phenomena of this order. "Deutero-learning," "set learning," "learning to learn," and "transfer of learning" may be mentioned.

We recapitulate and extend the definitions so far given:

Zero learning is characterized by *specificity of response*, which —right or wrong— is not subject to correction.

Learning I is *change in specificity of response* by correction of errors of choice within a set of alternatives.

Learning II is *change in the process of Learning I*, e.g., a corrective change in the set of alternatives from which choice is made, or it is a change in how the sequence of experience is punctuated.

Learning III is *change in the process of Learning II*, e.g., a corrective change in the system of *sets* of alternatives from which choice is made. (We shall see later that to demand this level of performance of some men and some mammals is sometimes pathogenic.)

Learning IV would be *change in Learning III*, but probably does not occur in any adult living organism on this earth. Evolutionary process has, however, created organisms whose ontogeny brings them to Level III. The combination of phylogenesis with ontogenesis, in fact, achieves Level IV.

Our immediate task is to give substance to the definition of Learning II as "change in Learning I," and it is for this that the ground has been prepared. Briefly, I believe that the phenomena of Learning II can all be included under the rubric of changes in the manner in which the stream of action and experience is segmented or punctuated into contexts together with changes in the use of context markers.” (pp. 292-3)

A27) *The logical categories of learning and communication, 1964/1968/1971.*

“What has been said above about the self-validating character of premises acquired by Learning II indicates that Learning III is likely to be difficult and rare even in human beings. Expectably, it will also be difficult for scientists, who are only human, to imagine or describe this process. But it is claimed that something of the sort does from time to time occur in psychotherapy, religious conversion, and in other sequences in which there is profound reorganization of character.

Zen Buddhists, Occidental mystics, and some psychiatrists assert that these matters are totally beyond the reach of language. But, in spite of this warning, let me begin to speculate about what must (logically) be the case.

First a distinction must be drawn: it was noted above that the experiments in reversal learning demonstrate Learning II whenever there is measurable learning *about* the fact of reversal. It is possible to learn (Learning I) a given premise at a given time and to learn the converse premise at a later time without acquiring the knack of reversal learning. In such a case, there will be no improvement from one reversal to the next. One item of Learning I has simply re-placed another item of Learning I without any achievement of Learning II. If, on the other hand, improvement occurs with successive reversals, this is evidence for Learning II.

If we apply the same sort of logic to the relation between Learning II and Learning III, we are led to expect that there might be replacement of premises at the level of Learning II *without* the achievement of any Learning III.

Preliminary to any discussion of Learning III, it is there-fore necessary to discriminate between mere replacement without Learning III and that facilitation of replacement which would be truly Learning III.” (pp. 301-2)

A28) *Redundancy and coding, 1968 (texto escrito a pedido de Thomas Sebeok).*

“For every organism there are limitations and regularities which define what will be learned and under what circumstances this learning will occur. These regularities and patterns become basic premises for the individual adaptation and social organization of any species.” (p. 422)

A29) *Effects of conscious purpose on human adaptation, 1968.*

“But *“plus c'est la meme chose, plus ça change.”* This converse of the French aphorism seems to be the more exact description of biological and ecological systems. A constancy of some variable is maintained by changing other variables. This is characteristic of the engine with a governor: the constancy of rate of rotation is maintained by altering the fuel supply. *Mutatis mutandis*, the same logic underlies evolutionary progress: those mutational changes will be perpetuated which contribute to the constancy of that complex variable which we call “survival.” The same logic also applies to learning, social change, etc. The ongoing truth of certain descriptive propositions is maintained by altering other propositions.” (p. 447)

EPISTEMOLOGIA:

A30) *A theory of play and fantasy, 1954.*

“This research was planned and started with a hypothesis to guide our investigations, the task of the investigators being to collect relevant observational data and, in the process, to amplify and modify the hypothesis.

The hypothesis will here be described as it has grown in our thinking. Earlier fundamental work of Whitehead, Russell, Wittgenstein, Carnap, Whorf, etc., as well as my own attempt [*The social matrix of psychiatry, with J. Ruesch*] to use this earlier thinking as an epistemological base for psychiatric theory, led to a series of generalizations (...)” (p. 177)

A31) *Minimal requirements for a theory of schizophrenia, 1959.*

“But even these “common-sense” assumptions break away from the classical rules of scientific epistemology. We have learned from the paradigm of the freely falling body—and from many similar paradigms in many other sciences—to approach scientific problems in a peculiar way: the problems are to be simplified by ignoring—or postponing consideration of—the possibility that the larger context may influence the smaller. Our hypothesis runs

counter to this rule, and is focused precisely upon the determining relations between larger and smaller contexts.

Even more shocking is the fact that our hypothesis suggests — but does not stand or fall with the suggestion—that there may be an infinite regress of such relevant contexts.

In all of this, the hypothesis requires and reinforces that revision in scientific thought which has been occurring in many fields, from physics to biology. The observer must be included within the focus of observation, and what can be studied is always a relationship or an infinite regress of relationships. Never a "thing." (pp. 245-6)

A32) *Style, grace, and information in primitive art, 1967.*

“In the cliché system of Anglo-Saxons, it is commonly assumed that it would be somehow better if what is unconscious were made conscious. Freud, even, is said to have said, "Where id was, there ego shall be," as though such an increase in conscious knowledge and control would be both possible and, of course, an improvement. This view is the product of an almost totally distorted epistemology and a totally distorted view of what sort of thing a man, or any other organism, is.” (p. 136)

A33) *The cybernetics of “self”: a theory of alcoholism, 1971.*

“Philosophers have recognized and separated two sorts of problem. There are first the problems of how things are, what is a person, and what sort of a world this is. These are the problems of ontology. Second, there are the problems of how we know anything, or more specifically, how we know what sort of a world it is and what sort of creatures we are that can know something (or perhaps nothing) of this matter. These are the problems of epistemology. To these questions, both ontological and epistemological, philosophers try to find true answers.” (p. 313)

A34) *The cybernetics of “self”: a theory of alcoholism, 1971.*

“In the natural history of the living human being, ontology and epistemology cannot be separated. His (commonly unconscious) beliefs about what sort of world it is will determine how he sees it and acts within it, and his ways of perceiving and acting will determine his beliefs about its nature. The living man is thus bound within a net of epistemological and ontological premises which — regardless of ultimate truth or falsity — become partially selfvalidating for him.

It is awkward to refer constantly to both epistemology and ontology and incorrect to suggest that they are separable in human natural history. There seems to be no convenient word to cover the combination of these two concepts. The nearest approximations are "cognitive structure" or "character structure," but these terms fail to suggest that what is important is a body of habitual assumptions or premises implicit in the relationship between man and environment, and that these premises may be true or false. I shall therefore use the single term "epistemology" in this essay to cover both aspects of the net of premises which govern adaptation (or maladaptation) to the human and physical environment. In George Kelly's vocabulary, these are the rules by which an individual "construes" his experience.” (p. 314)

A35) *Form, substance and difference, 1970.*

“Now, at last, with the discovery of cybernetics, systems theory, information theory, and so on, we begin to have a formal base enabling us to think about mind and enabling us to think about all these problems in a way which was totally heterodox from about 1850 through to World War II. What I have to talk about is how the great dichotomy of epistemology has shifted under the impact of cybernetics and information theory.

We can now say –or at any rate, can begin to say– what we think a mind is. In the next twenty years there will be other ways of saying it and, because the discoveries are new, I can only give you my personal version. The old versions are surely wrong, but which of the revised pictures will survive, we do not know.” (p. 456)

A36) *Form, substance and difference, 1970.*

“This is not new, and for historic background we go again to the alchemists and Gnostics. Carl Jung once wrote a very curious little book, which I recommend to all of you. It is called *Septem Sermones ad Mortuos*, Seven Sermons to the Dead. In his *Memoirs, Dreams and Reflections*, Jung tells us that his house was full of ghosts, and they were noisy. They bothered him, they bothered his wife, and they bothered the children. In the vulgar jargon of psychiatry, we might say that everybody in the house was as psychotic as hooty owls, and for quite good reason. If you get your epistemology confused, you go psychotic, and Jung was going through an epistemological crisis. So he sat down at his desk and picked up a pen and started to write. When he started to write the ghosts all disappeared, and he wrote this little book. From this he dates all his later insight. He signed it "Basilides," who was a famous Gnostic in Alexandria in the second century.

He points out that there are two worlds. We might call them two worlds of explanation. He names them the *pleroma* and the *creatura*, these being Gnostic terms. The *pleroma* is the world in which events are caused by forces and impacts and in which there are no "distinctions." Or, as I would say, no "differences." In the *creatura*, effects are brought about precisely by difference. In fact, this is the same old dichotomy between mind and substance.” (pp. 461-2)

A37) *Form, substance and difference, 1970.*

“The cybernetic epistemology which I have offered you would suggest a new approach. The individual mind is immanent but not only in the body. It is immanent also in pathways and messages outside the body; and there is a larger Mind of which the individual mind is only a sub-system. This larger Mind is comparable to God and is perhaps what some people mean by "God," but it is still immanent in the total interconnected social system and planetary ecology.” (p. 467)

A38) *Pathologies of epistemology, 1969/1972.*

“First, I would like you to join me in a little experiment. Let me ask you for a show of hands. How many of you will agree that *you see me*? I see a number of hands—so I guess insanity loves company. Of course, *you* don't "really" see *me*. What you "see" is a bunch of pieces of information about me, which you synthesize into a picture image of me. You make that image. It's that simple.

The proposition "I see you" or "You see me" is a proposition which contains within it what I am calling "epistemology." It contains within it assumptions about how we get information, what sort of stuff information is, and so forth. When you say you "see" me and put up your hand in an innocent way, you are, in fact, agreeing to certain propositions about the nature of knowing and the nature of the universe in which we live and how we know about it.” (p. 486)

A39) *Pathologies of epistemology, 1969/1972.*

“Now we begin to see some of the epistemological fallacies of Occidental civilization. In accordance with the general climate of thinking in mid-nineteenth-century England, Darwin proposed a theory of natural selection and evolution in which the unit of survival was either the family line or the species or subspecies or something of the sort. But today it is quite obvious that this is not the unit of survival in the real biological world. The unit of survival is *organism plus environment*. We are learning by bitter experience that the organism which destroys its environment destroys itself.

If, now, we correct the Darwinian unit of survival to include the environment and the interaction between organism and environment, a very strange and surprising identity emerges: *the unit of evolutionary survival turns out to be identical with the unit of mind.*

Formerly we thought of a hierarchy of taxa—individual, family line, subspecies, species, etc.—as units of survival. We now see a different hierarchy of units—gene-in-organism, organism-in-environment, ecosystem, etc. Ecology, in the widest sense, turns out to be the study of the interaction and survival of ideas and programs (i.e., differences, complexes of differences, etc.) in circuits.” (p. 491)

A40) *Ecology and flexibility in urban civilization, 1970.*

“In a simple learning experiment (or any other experience), an organism, especially a human being, acquires a vast variety of information. He learns something about the smell of the lab; he learns something about the patterns of the experimenter's behavior; he learns something about his own capacity to learn and how it feels to be "right" or "wrong"; he learns that there is "right" and "wrong" in the world. And so on.

If he now is subjected to another learning experiment (or experience), he will acquire some new items of information: some of the items of the first experiment will be repeated or affirmed; some will be contradicted.

In a word, some of the ideas acquired in the first experience will *survive* the second experience, and natural selection will tautologically insist that those ideas which survive will survive longer than those which do not survive. But in mental evolution, there is also an economy of flexibility.

Ideas which survive repeated use are actually handled in a special way which is different from the way in which the mind handles new ideas. The phenomenon of *habit formation* sorts out the ideas' which survive repeated use and puts them in a more or less separate category. These trusted ideas then become available for immediate use with-out thoughtful inspection, while the more flexible parts of the mind can be saved for use on newer matters.

In other words, the *frequency* of use of a given idea becomes a determinant of its survival in that ecology of ideas which we call Mind; and beyond that the survival of a frequently used idea is further promoted by the fact that habit formation tends to remove the idea from the field of critical inspection.” (p. 509)

B. MIND AND NATURE, 1979.**ABDUÇÃO, DEDUÇÃO, INDUÇÃO:****B01)** Capítulo 2: *Every schoolboy knows... / 1. Science never proves anything*

“Science sometimes improves hypotheses and sometimes disproves them. But proof would be another matter and perhaps never occurs except in the realms of totally abstract tautology. We can sometimes say that if such and such abstract suppositions or postulates are given, then such and such must follow absolutely. But the truth about what can be perceived or arrived at by induction from perception is something else again.

Let us say that truth would mean a precise correspondence between our description and what we describe or between our total network of abstractions and deductions and some total understanding of the outside world. Truth in this sense is not obtainable. And even if we ignore the barriers of coding, the circumstance that our description will be in words or figures or pictures but that what we describe is going to be in flesh and blood and action—even disregarding that hurdle of translation, we shall never be able to claim final knowledge of anything whatsoever.” (p. 27)

B02) Capítulo 3: *Multiple versions of the world / 9. The case of “description”, “tautology”, and “explanation”*

“Now, the central postulate of our tautology is that reversal in one dimension always generates the stereo-opposite. From this postulate, it follows – can you doubt it? – that reversal in two dimensions will generate the opposite of the opposite (i.e., will take us back to the form from which we started). Reversal in three dimensions will again generate the stereo-opposite. And so on.

We now flesh out our explanation by the process which the American logician, C. S. Peirce called *abduction*, that is, by finding other relevant phenomena and arguing that these, too, are cases under our rule and can be mapped onto the same tautology.” (p. 84)

B03) Capítulo 3: *Multiple versions of the world/9. The case of “description”, “tautology”, and “explanation”*

“We can imagine the candidate spending the rest of his life fractionating opium in a biochemistry lab and successively identifying in which fraction the so-called dormitive principle remained.

A better answer to the doctors’ question [*La malade imaginaire, de Molière*] would involve, not the opium alone, but a relationship between the opium and the people. In other words, the dormitive explanation actually falsifies the true facts of the case, but what is, I believe, important is that dormitive explanations still *permit abduction*. Having enunciated a generality that opium contains a dormitive principle, it is then possible to use this type of phrasing for a very large number of other phenomena. We can say, for example, that adrenalin contains an enlivening principle and reserpine a tranquilizing principle. This will give us, albeit inaccurately and epistemologically unacceptably, handles with which to grab at a very large number of phenomena that appear to be formally comparable. And, indeed, they are formally comparable to this extent, that invoking a principle *inside one component* is in fact the error that is made in every one of these cases.

The fact remains that as a matter of natural history –and we are as interested in natural history as we are in strict epistemology– abduction is a great comfort to people, and formal explanation is often a bore. "Man thinks in two kinds of terms: one, the natural terms, shared with beasts; the other, the conventional terms (the logicals) enjoyed by man alone." [William of Ockham]" (pp. 85-6)

B04) Capítulo 5: *Multiple versions of relationship* (intro)

“If you want to talk about, say, "pride," you must talk about two persons or two groups and what happens between them. A is admired by B; B's admiration is conditional and may turn to contempt. And so on. You can then define a particular species of pride by reference to a particular pattern of interaction.

The same is true of "dependency," "courage", "passive-aggressive behavior", "fatalism", and the like. All characterological adjectives are to be reduced or expanded to derive their definitions from patterns of interchange, i.e., from combinations of double description.” (p.133)

B05) Capítulo 5: *Multiple versions of relationship / 1. “Know thyself”*

“Let us place these data in a wider theoretical frame. Let us do a little abduction, seeking other cases which will be analogous to play in the sense of belonging under the same rule. Notice that play, as a label, does not limit or define the acts that make up play. Play is applicable only to certain broad premises of the interchange. In ordinary parlance, "play" is not the name of an act or action; it is the name of a frame for action. We may expect, then, that play is not subject to the regular rules of reinforcement. Indeed, anybody who has tried to stop some children playing knows how it feels when his efforts simply get included in the shape of the game.

So to find other cases under the same rule (or chunk of theory), we look for integrations of behavior which a) do not define the actions which are their content; and b) do not obey the ordinary reinforcement rules.

Two cases come immediately to mind: "exploration" and "crime". Others worth thinking about are "Type A behavior" (which the psychosomatic doctors regard as partly etiological for essential hypertension), "paranoia", "schizophrenia", and so on.

Let us examine "exploration" to see wherein it is a context for, or a product of, some sort of double description.” (p. 139)

B06) Capítulo 5: *Multiple versions of relationship / 3. Abduction*

“We are so accustomed to the universe in which we live and to our puny methods of thinking about it that we can hardly see that it is, for example, surprising that abduction is possible, that it is possible to describe some event or thing (e.g., a man shaving in a mirror) and then to look around the world for other cases to fit the same rules that we devised for our description. We can look at the anatomy of a frog and then look around to find other instances of the same abstract relations recurring in other creatures, including, in this case, ourselves.

This lateral extension of abstract components of description is called *abduction*, and I hope the reader may see it with a fresh eye. The very possibility of abduction is a little uncanny, and the phenomenon is enormously more widespread than he or she might, at first thought, have supposed.” (p. 142)

B07) Capítulo 5: *Multiple versions of relationship / 3. Abduction*

“Every abduction may be seen as a double or multiple description of some object or event or sequence. If I examine the social organization of an Australian tribe and the sketch of natural relations upon which the totemism is based, I can see these two bodies of knowledge as related abductively, as both falling under the same rules. In each case, it is assumed that certain formal characteristics of one component will be mirrored in the other.

This repetition has certain very effective implications. It carries injunctions, for the people concerned. Their ideas about nature, however fantastic, are supported by their social system; conversely, the social system is supported by their ideas of nature. It thus becomes very difficult for the people, so doubly guided, to change their view either of nature or of the social system. For the benefits of stability, they pay the price of rigidity, living, as all human beings must, in an enormously complex network of mutually supporting presuppositions. The converse of this statement is that change will require various sorts of relaxation or contradiction within the system of presuppositions. What seems to be the case is that there are, in nature and correspondingly reflected in our processes of thought, great regions within which abductive systems obtain.” (p. 143)

ANALOGIA:**B08)** *Introduction*

“And "context" is linked to another undefined notion called "meaning". Without context, words and actions have no meaning at all. This is true not only of human communication in words but also of all communication whatsoever, of all mental process, of all mind, including that which tells the sea anemone how to grow and the amoeba what he should do next.

I am drawing an analogy between context in the superficial and partly conscious business of personal relations and context in the much deeper, more archaic processes of embryology and homology. I am asserting that whatever the word context means, it is an appropriate word, the necessary word, in the description of all these distantly related processes.

Let us look at homology backwards. Conventionally, people prove that evolution occurred by citing cases of homology. Let me do the reverse. Let me assume that evolution occurred and go on to ask about the nature of homology. Let us ask what some organ is according to the light shed upon it by evolutionary theory.” (p. 15)

B09) Capítulo 5: *Multiple versions of relationship / 2. Totemism*

“For many peoples, their thinking about the social system of which they are the parts is shaped (literally in-formed) by an analogy between that system of which they are the parts and the larger ecological and biological system in which the animals and plants and the people are all parts. The analogy is partly exact and partly fanciful and partly made real –validated– by actions that the fantasy dictates. The fantasy then becomes morphogenetic; that is, it becomes a determinant of the shape of the society.

This analogy between the social system and the natural world is the religion that anthropologists call *totemism*. As analogy, it is both more appropriate and more healthy [sic] than the analogy, familiar to us, which would liken people and society to nineteenth-century machines.” (p. 140)

APRENDIZAGEM:

B10) Capítulo 4: *Criteria of mental process*

“I propose that the mind-body problem is soluble along lines similar to those here outlined. The criteria of mind that seem to me to work together to supply this solution are here listed to give the reader a preliminary survey of what is proposed.

1. A mind is an aggregate of interacting parts or components.
2. The interaction between parts of mind is triggered by difference, difference is a non-substantial phenomenon not located in space or time; difference is related to negentropy and entropy rather than to energy.
3. Mental process requires collateral energy.
4. Mental process requires circular (or more complex) chains of determination.
5. In mental process, the effects of difference are to be regarded as transforms (i.e., coded versions) of events which preceded them. The rules of such transformation must be comparatively stable (i.e., more stable than the content) but are themselves subject to transformation.
6. The description and classification of these processes of transformation disclose a hierarchy of logical types immanent in the phenomena.

I shall argue that the phenomena which we call thought, evolution, ecology, life, learning, and the like occur only in systems that satisfy criteria.” (p. 92)

B11) Capítulo 5: *Multiple versions of relationship* (intro)

“As binocular vision gives the possibility of a new order of information (about depth), so the understanding (conscious and unconscious) of behavior through relationship gives a new logical type of learning. (In *Steps to an Ecology of Mind*, I have called this Learning II, or deutero-learning.)

The whole matter is a little difficult to grasp because we have been taught to think of learning as a two-unit affair: The teacher "taught," and the student (or the experimental animal) "learned". But that lineal model became obsolete when we learned about cybernetic circuits of interaction. The minimum unit of interaction contains three components. (In this, the old experimenters were right, in spite of their blindness to differences in logical levels.)

Call the three components *stimulus*, *response*, and *reinforcement*. Of these three, the second is the reinforcement of the first, and the third is reinforcement of the second. Response by learner reinforces the stimulus provided by teacher. And so on.” (p. 134)

B12) Capítulo 6: *The great stochastic processes* (intro)

“We face, then, two great stochastic systems that are partly in interaction and partly isolated from each other. One system is within the individual and is called learning; the other is immanent in heredity and in populations and is called evolution. One is a matter of the single lifetime; the other is a matter of multiple generations of many individuals.

The task of this chapter is to show how these two stochastic systems, working at different levels of logical typing, fit together into a single ongoing biosphere that could not endure if either somatic or genetic change were fundamentally different from what it is. The *unity* of the combined system is *necessary*.” (p. 149)

B13) Capítulo 6: *The great stochastic processes / 2. Use and Disuse*

“In terms of the jargon of this book, there is a hierarchy of somatic adjustment dealing with particular and immediate demands at the superficial (most concrete) level and dealing with more general adjustment at deeper (more abstract) levels. The matter is exactly parallel to the hierarchy of learning in which proto-learning deals with the narrow fact or action, and deutero-learning deals with contexts and classes of context.” (p. 156)

B14) Capítulo 7: *From classification to process*

“I shall further suggest that the very nature of perception follows this paradigm; that learning is to be modeled on the same sort of zigzag paradigm; that in the social world, the relation between love and marriage or education and status necessarily follow a similar paradigm; that in evolution, the relation between somatic and phylogenetic change and the relation between the random and the selected have this zigzag form. I shall suggest that similar relations obtain at a more abstract level between speciation and variation, between continuity and discontinuity and between number and quantity.” (p. 195)

EPISTEMOLOGIA:

B15) *Introduction*

“It began to seem that the old-fashioned and still-established ideas about epistemology, especially human epistemology, were a reflection of an obsolete physics and contrasted in a curious way with the little we seem to know about living things. It was as if members of the species, man, were supposed to be totally unique and totally materialistic against the background of a living universe which was generalized (rather than unique) and spiritual (rather than materialistic).” (pp. 5)

B16) Capítulo 2: *Every schoolboy knows... / 2. The processes of image formation are unconscious*

“The *processes* of perception are inaccessible; only the *products* are conscious and, of course, it is the products that are necessary. The two general facts –first, that I am unconscious of the process of making the images which I consciously see and, second, that in these unconscious processes, I use a whole range of presuppositions which become built into the finished image– are, for me, the beginning of empirical epistemology.” (p. 32)

B17) Capítulo 3: *Multiple versions of the world / 9. The case of “description”...*

“Finally, all that comparing of comparisons was built up to prepare author and reader for thought about problems of Natural Mind. There, too, we shall encounter creative comparison. It is the Platonic thesis of the book that epistemology is an indivisible, integrated metascience whose subject matter is the world of evolution, thought, adaptation, embryology, and genetics –the science of mind in the widest sense of the word. The comparing of these phenomena (comparing thought with evolution and epigenesis with both) is the *manner of search* of the science called “epistemology.”” (p. 87)

C. ANGELS FEAR, 1987.**ABDUÇÃO, DEDUÇÃO, INDUÇÃO:****C01) Capítulo 4: *The model***

“A model has several uses: first, to provide a language sufficiently schematic and precise so that *relations* within the subject that is being modelled can be examined by comparing them with relations within the model. Occidental languages, in general, do not lend themselves to the discussion of relations. We start by naming the parts and after that the relations between the parts appear as predicates attached usually to a single part –not the two or more parts among which the relation existed. What is required is precise talk about relations, and a model will sometimes facilitate this. This is the first purpose of a model.

A second purpose of a model appears when we have a vocabulary or relations, for then the model will *generate questions*. One can then look at the subject which is being modelled with these specific questions in mind – and perhaps find answers to them.

Finally, a model becomes a tool for comparative study of different fields of phenomena. It is above all the tool of *abduction*, drawing from phenomena in different fields that which is shared among them.” (p. 37)

C02) Capítulo 9: *Defences of faith*

“The road to explanation lies first through abduction and thence to mapping the phenomena onto tautology. I have argued elsewhere that individual mind and phylogenetic evolution are a useful abductive pair – are mutually cases under similar tautological rules. If you want to explain a psychological phenomenon, go look at biological evolution; and if you want to explain some phenomenon in evolution, try to find formal psychological analogies, and take a look at your own experience of what it is to have – or be – a mind. Epistemology, the pattern which connects, is, after all, one, not many.” (p. 90)

C03) Capítulo 16: *Innocence and experience*

“The mental world is necessarily marked and divided by many interfaces into many subsystems, and therefore to understand the workings of that mental world we can proceed step by step. The mental world is vastly bigger than we are, but we do have various —tricks that enable us to grasp something of its vastness and its detail. Of these tricks the best known are induction, generalization, and abduction. We gather information about details, we fit the pieces of information together to make pictures or configurations, we summarize them in statements of structure. We then compare our configurations to show how they can be classified as falling under the same or related rules. It is this last step, for which I use the term *abduction*, that is the glue that holds all science (and all religion?) together.” (pp. 174-5)

C04) Capítulo 17: *So what's is a meta for?* (texto de Mary Catherine Bateson)

“The theme of metaphor runs right through Gregory’s work. Indeed, the idea that engrossing him in his last weeks was the idea of syllogisms of metaphor (—syllogisms in grass, see chapter 2). The use of syllogisms of metaphor, which he called abduction, was for him a basic intellectual strategy, the search for insight through analogy, as when he analyzed the process of evolution as analogous to the process of thought. His intention, of course, was to assert significant similarity, of the kind that permits further inferences, rather than identity. What we have in his equation of thought and evolution is an assertion of *homology* –

a formal similarity that suggests a relationship, like that between a human hand and the wing of a bat, the metaphorical recycling of an old idea. It is often said in anthropology that cultural evolution has replaced biological evolution – can we perhaps say that the human version of mental process is precisely the recycling of an old idea? It was crucial for him, after emphasizing abduction as central for science for years, to begin to see it as bridge to religion and a way to approach the question of how religion – and play – might have their own order of truth. Since he never spelled out that connection fully, the problem of this book has been to arrange the pieces of his thought and imagine links between them.” (p. 192)

C05) Capítulo 17: *So what's is a meta for?* (texto de Mary Catherine Bateson)

“This book is really a double argument, an example, like so much else that Gregory wrote, of double description. It moves in a sort of pincer maneuver from formal abstract thought on the one hand and natural history (including ethnography and biology) on the other, closing in on the questions of aesthetics and the sacred. This double argument echoes two important and recurrent religious ideas: one, that deity can best be identified with timeless abstract truths; the other, that deity pervades all of nature, perhaps *is* nature of life. Gregory is affirming and at the same time denying both of these, identifying deity with the abstract relationships recognizable in nature –not the pigs and coconut palms but the fearful symmetry of both and of the tiger as well.

He is also drawing on another argument that has become newly important in the last fifty years or so, after a few centuries in which it was believed that science would answer all possible questions, namely the argument that there are limits on what science can know. It has become common to refer to Werner Heisenberg and the —uncertainty principle to argue that the existence of limitations on knowledge makes particular kinds of nondemonstrable belief more credible. Yet few of those who assert casually the limits on scientific knowledge have troubled to understand them, but simply take them as license for speculative or occult thinking. Instead Gregory was asking the functional question of how organisms adapt to the necessary limits of communication/knowledge, and what are the economies that make it possible to do much with little ... metaphor, abduction, homology ... religion. Gregory's answer to the question —why religion? is, like Durkheim's, a functional one, but it is one that treats religion as addressing unavoidable epistemological problems: the limitations of knowledge, the unavoidable gaps in every description, the paradoxes produced by recursiveness. He suggests that certainly through human history, and perhaps necessarily into the future, religion has been the only kind of cognitive system that could provide a model for the *integration* and *complexity* of the natural world, because these are the characteristics that must persistently elude even the most meticulous efforts to describe.” (pp. 199-200)

C06) Glossary

“[Por M.C. Bateson]: **Abduction:** That form of reasoning in which a recognizable similarity between A and B proposes the possibility of further similarity. Often contrasted by GB with two other, more familiar types of reasoning, deduction, and induction.]” (pp. 206-7)

APRENDIZAGEM:**C07) Introduction**

“I was ready for cybernetics when this epistemology was proposed by Norbert Wiener, Warren McCulloch, and others at the famous Macy Conferences. Because I already had the idea of positive feedback (which I was calling schismogenesis), the ideas of self-regulation and negative feedback fell for me immediately into place. I was off and running with paradoxes of purpose and final cause more than half-resolved, and aware that their resolution would require a step beyond the premises within which I had been trained.

In addition, I went to the Cybernetics Conferences with another notion which I had developed during World War II and which turned out to fit with a central idea in cybernetics. This was the recognition of what I called *deutero-learning*, or learning to learn.

I had come to understand that —learning to learn and —learning to deal with and expect a given kind of context for adaptive action and —character change due to experience are three synonyms for a single genus of phenomena, which I grouped together under the term *deutero-learning*. This was a first mapping of behavioural phenomena onto a scheme closely related to Bertrand Russell’s hierarchy of logical types, and, like the idea of schismogenesis, was easily attuned to the cybernetic ideas of the 1940s. [The *Principia* of Russell and Whitehead provided a systematic way of handling logical hierarchies such as the relationship between an item, the class of items to which it belongs, and the class of classes. The application of these ideas to behaviour laid the groundwork for thinking about how, in learning, experience is generalized to some class of contexts, and about the way in which some messages modify the meaning of others by labelling them as belonging to particular classes of messages].” (pp. 12-3)

C08) Capítulo 4: The model

“From this wide definition the next step is to achieve some classification of learnings and some explanation of this classification, which shall constitute what I call Learning Theory*. [The development of such a theory involves grouping together a number of phenomena often distinguished from each other, such as adaptation, addiction, and habit formation, and then distinguishing between different kinds of learning in terms of logical type. Above the level of zero-learning, learning consists in change in systemic characteristics as a result of experience – form affected by flux, structure affected by process. But notably in organisms such change is typically made in pursuit of some *constancy*, some previously defined goal.]”

*Previous essays of mine on this subject include “Social Planning and the Concept of Deutero-Learning” and “The Logical Categories of Learning and Communication,” both in *Steps*, and “The Message of Reinforcement,” in *Language Behavior*, compiled by J Akin, G. Myer, and J. Stewart (The Hague, Mouton, 1971), 62-72.” (p. 46)

C09) Glossary

“[Por MC Bateson]: **Learning:** GB included within the notion of —learning all those events in which a system responds to some external stimulus, including as a limiting case examples in which the system adjusts but is unchanged (e.g. a thermostat switching on the heat in response to falling temperature: zero learning), but focusing on those cases in which the system is modified in response to the information received. The concept thus becomes an umbrella concept to include adaptation, character formation, habituation, acclimation, addiction, etc., as well as more familiar forms of learning, and can refer to different logical

types. Notably, learning in which the learning capacity of the system is modified (deutero-learning) is referred to as learning II, being of a higher logical type than learning in which the organism is changed without an alteration in learning capacity.]” (p. 209)

EPISTEMOLOGIA:

C10) Capítulo 2: *The world of mental process*

“Before we proceed further, I want to elaborate on the contrast made by Carl Gustav Jung between *Creatura* and *Pleroma*. This will give us an alternative starting point for epistemology, one that will be a much healthier first step than the separation of mind from matter attributed to René Descartes. In place of the old Cartesian dualism, which proposed mind and matter as distinct substances, I want to talk about the nature of mental process, or *thought* and the material world.

I am going to include within the category *mental process* a number of phenomena which most people do not think of as processes of thought. For example, I shall include the processes by which you and I achieve our anatomy – the injunctions, false starts and self-corrections, obediences to circumstance, and so on, by which the differentiation and development of the embryo is achieved. —Embryology is for me a mental process. And I shall also include the still more mysterious processes by which it comes about that the formal relations of *our* anatomy are recognizable in the anthropoid ape, the horse, and the whale – what zoologists call *homology* – i.e. along with embryology I shall include *evolution* within the term “mental process.” (p. 16)

C11) Capítulo 2: *The world of mental process*

“When we distinguish *Creatura* from *Pleroma* by some first, primary act of distinguishing, we are founding the science of *Epistemology*, rules of thought. And our Epistemology is a *good* epistemology insofar as the regularities of *Pleroma* can be correctly, appropriately translated in our thought, and insofar as our understanding of *Creatura*, namely of all of embryology, biological evolution, ecology, thought, love and hate, and human organization – all of which require rather different kinds of description than those we use in describing the inanimate material world – can grow and sit on top of (can be comfortably deductive from) that primary step in Epistemology. I think that Descartes’ first epistemological steps – the separation of —mind from— matter and the *cogito* -- established bad premises, perhaps ultimately lethal premises, for Epistemology, and I believe that Jung’s statement of connection between *Pleroma* and *Creatura* is a much healthier first step. Jung’s epistemology starts from comparison of difference – not from *matter*.

So I will define epistemology as the science that studies the process of knowing – the interaction of the capacity to respond to differences, on the one hand, with the material world in which those differences somehow originate, on the other. We are concerned then with an *interface* between *Pleroma* and *Creatura*.

There is a more conventional definition of epistemology, which simply says that epistemology is the philosophic study of how knowledge is *possible*. I prefer my definition – how knowing is *done* – because it frames *Creatura* within the larger total, the presumably lifeless realm of *Pleroma*; and because my definition bluntly identifies Epistemology as the study of phenomena at an interface and as a branch of natural history.

Let me begin this study by mentioning a basic characteristic of the interface between Pleroma and Creatura, which will perhaps help to define the direction of my thinking. I mean the universal circumstance that the interface between Pleroma and Creatura is an example of the contrast between “map” and “territory” – is, I suppose, the primary and most fundamental example. This is the old contrast to which Alfred Korzybski long ago called attention [“The map is not the territory”], and it remains basic for all healthy epistemologies and basic to Epistemology.” (p. 20)

C12) Capítulo 5: *Neither supernatural nor mechanical*

“The dimly felt obsolescence is central to – and at the root of – the epistemological nightmare of the twentieth century. It should now be possible to find a more stable theoretical stance. We need such a stance to limit the excesses both of the materialists and these who flirt with the supernatural. And further, we need a revised philosophy and epistemology to reduce the intolerance that divides the two camps. — “*A plague on both your houses!*” Mercurio exclaims as he dies.” (p. 52)

C13) Capítulo 5: *Neither supernatural nor mechanical*

“When the scientist makes this addition, he departs from the nature of the balance in a very profound way. He changes the basic epistemology of his tool. The balance itself is not a device for measuring weights, it is a device for comparing forces exerted by weights through levers. The beam is a lever and if the lengths of the beam on each side of the fulcrum are equal and if the weights are equal in the pans, then it is possible to say there is no difference between the weights in the pans. A more exact translation of what the balance tells us would be: The ration between the weights in the pans is unity. What I am getting at is that the balance is primarily a device for measuring ratios, that it is only secondarily a device for detecting subtractive differences; and that these are very different concepts. Our entire epistemology will take different shape as we look for subtractive or ratio differences.” (pp. 62-3)

C14) Capítulo 8: *Let not thy left hand know*

“In the processes we call perceiving, knowing, and acting, a certain decorum must be followed, and when these quite obscure rules are not observed, the validity of our mental processes is jeopardized. Above all, these rules concern the preservation of the fine lines dividing the sacred from the secular, the aesthetic from the appetitive, the deliberate from the unconscious, and thought from feeling.

I do not know whether abstract philosophy will support the necessity of these dividing lines, but I am sure that these divisions are a usual feature of human epistemologies and that they are component in the natural history of human knowledge and action. Similar dividing lines are surely to be found in all human cultures, though surely each culture will have its unique ways of handling the resulting paradoxes. I introduce the fact of these divisions, then, as evidence that the domain of Epistemology – of mental explanation – is ordered, real, and must be examined.” (p. 69)

C15) Capítulo 9: *Defences of faith*

“This illusion is created by levers under the table. When the subject moves the peephole sideways, the objects are also moved: the cigarettes were moved in tandem to appear stationary, as the distant mountains do from the train. This made them appear distant. The matches were moved in the reverse direction so as to be left behind by the subject’s motion, and this made them appear nearby. Parallax was reversed and the subject then made the size of the images appropriate to the reversal. In a word, your machinery of perception, *how* you

perceive, is governed by a system of presuppositions I call your epistemology: a whole philosophy deep in your mind but beyond your consciousness.

Of course, you do not have to move your head every time you need to know about depth. You have other presuppositions you can rely on for this purpose. First, the contrast between what you see with one eye and what you see with the other will be available to compare with the contrast you get by moving your head. After that you can cross-check with a whole series of presuppositions not quite so firmly held as those of parallax – that if things appear to overlap, the thing that is partly concealed is further from you than the thing that conceals it; that if similar things to be of different sizes, the one that appears bigger is closer; and so on.

[The Ames' experiments can be used to demonstrate two important notions, first that the images we experience are not —out there, and second that we are, perhaps necessarily, unaware of what is going on in our own minds. We think we see, but actually we create images, all unconsciously. What then is one to make of Descartes' famous conclusion, *cogito, ergo sum?*]" (pp. 93-4)

C16) Capítulo 16: *Innocence and experience*

“What do we think a man is? What is it to be human? What are these other systems that we encounter and how are they related?

Side by side with the riddle I want to offer you an ideal – not perhaps ultimately achievable but at least a dream we may try to approximate. The ideal is that our technologies, our medical and agricultural procedures, our social arrangements should somehow *fit* with the best answers that we can give to the Riddle of the Sphinx.

I do not think, you see, that an action or a word is its own sufficient definition. I believe that an action or the label put on an experience must always be seen, as we say, in *context*. And the context of every action is the whole network of epistemology and the state of all the systems involved, with the history that leads up to that state. What we believe ourselves to be should be compatible with what we believe of the world around us.

Notice that the ideal I offer you comes close to being a *religious* hope or ideal. We are not going to get far unless we acknowledge that the whole of science and technology, like medicine from Hippocrates downward, springs out of and impinges on religion. In two ways all health practitioners are religious – necessarily accepting some system of ethics and necessarily subscribing to some the theory of body-mind-relations, a mythology, for better or worse. [This should perhaps also be true of all those who act on living systems.] To achieve the ideal I have offered, all we have to do is to be consistent. Alas, to be consistent is excessively difficult and perhaps impossible.” (p. 177)

D. SACRED UNITY: FURTHER STEPS TO AN ECOLOGY OF MIND, 1991.

ABDUÇÃO, DEDUÇÃO, INDUÇÃO, EPISTEMOLOGIA:

D01) Capítulo 12: *Was the double-bind theory misunderstood? 1977.*

“(...) I do not need schizophrenic patients and unhappy families to give my thinking empirical roots. I can use art, poetry, or porpoises, or the cultures of New Guinea and Manhattan, or my own dreams, or the comparative anatomy of flowering plants. After all, I am not limited to inductive processes of argument. I can use deduction and, especially, abduction. It is abduction which enables me to draw my instances of a given regularity from a vast range of different universes of experience. If I were better trained as a mathematician, I would have additional powers of judgement, power to choose between sense and nonsense.” (p. 150)

D02) Capítulo 16: *A formal approach to explicit, implicit, and embodied ideas. 1976.*

“(...) It seemed to me that the view of the world, the epistemology, which lay behind double-bind theory needed *abductive* support (“Abduction” was Peirce’s word for that part of the process of inquiry which proposes that a given set of phenomena is a case under previously proposed rule.)” (p. 186)

D03) Capítulo 17: *The birth of a matrix, or double-bind and epistemology. 1977.*

“The methodology of theory has another name: “epistemology,” and those who enjoy such matters may find pleasure by adding one more step to the above ladder of alternations between studies of typology and studies of processes. I have discussed another such alternating ladder. This was the hierarchic alternation of “calibration” and “feedback” in biological and social systems. The typology-process ladder and the calibration-feedback ladder are by abduction, surely, cases under the same rule. Comparing the two ladders should lead to stating the rule.” (p. 197)

No rastro das presenças imaginárias

Anexo 2 | *Painéis mnemônicos*

Painéis também disponíveis no cartão de memória anexo a esta tese, bem como em: <https://rastrosite.wordpress.com/>. (Fonte: *Google, Instagram, Pinterest, Tumblr, Bing*).

- PM01 | Magia midiática: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/magia-midiatica/>
- PM02 | Da bruxaria à feitiçaria: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/da-bruxaria-a-feiticaria/>
- PM03 | Bruxaria wicca: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/bruxaria-wicca/>
- PM04 | Bruxaria upir: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/bruxaria-upir/>
- PM05 | Licantropia do sabá: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/licantropia-do-saba/>
- PM06 | Lobisomens adoráveis: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/lobisomens-adoraveis/>
- PM07 | Síndromes licantrópicas: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/sindromes-licantropicas/>
- PM08 | Lobisomens e vampiros: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/17/lobisomens-e-vampiros/>
- PM09 | Vamps pra amar e casar: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/vampiros-para-amar-e-casar/>
- PM10 | O vampiro antimáquina: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/o-vampiro-antimaquina/>
- PM11 | Síndromes vampíricas: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/sindromes-vampiricas/>
- PM12 | Jiang-shi, o suga-vida: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/jiang-shi-o-suga-vida-chines/>
- PM13 | Robossexualidade vem aí: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/a-robossexualidade-vem-ai/>
- PM14 | Ciborgues e androides: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/ciborgues-e-androides/>
- PM15 | Máquinas inteligentes: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/maquinas-inteligentes/>
- PM16 | Extraterrestres mutantes: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-hibridos/>
- PM17 | Extraterrestres felinos: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-felinos/>
- PM18 | Extraterrestres sáurios: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-saurios/>
- PM19 | Extraterrestres cinzas: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/extraterrestres-cinzas/>
- PM20 | Óvnis e ébes medievais: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/ovnis-e-ebes-medievais/>
- PM21 | Alien ou Kraken? : <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/alien-ou-kraken/>
- PM22 | Alienígenas astronautas: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/alienigenas/>
- PM23 | Uróboro ou Urógono? : <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/16/uroboro-ou-urogono/>
- PM24 | Saci-pererê e Boitatá: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/saci-perere-e-boitata/>
- PM25 | Megasserpentes: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/megasserpentes-amerindias/>
- PM26 | Basilisco semítico: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/basilisco-semitico/>
- PM27 | Wyvern germânico: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/wyvern-germanico/>
- PM28 | Draco mediterrâneo: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/draco-mediterraneo/>
- PM29 | Lung chinês: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/08/lung-chines/>
- PM30 | Lungs fengchúicos: <https://rastrosite.wordpress.com/2016/03/07/lungs-fengchuicos/>

PM01: Magia midiática

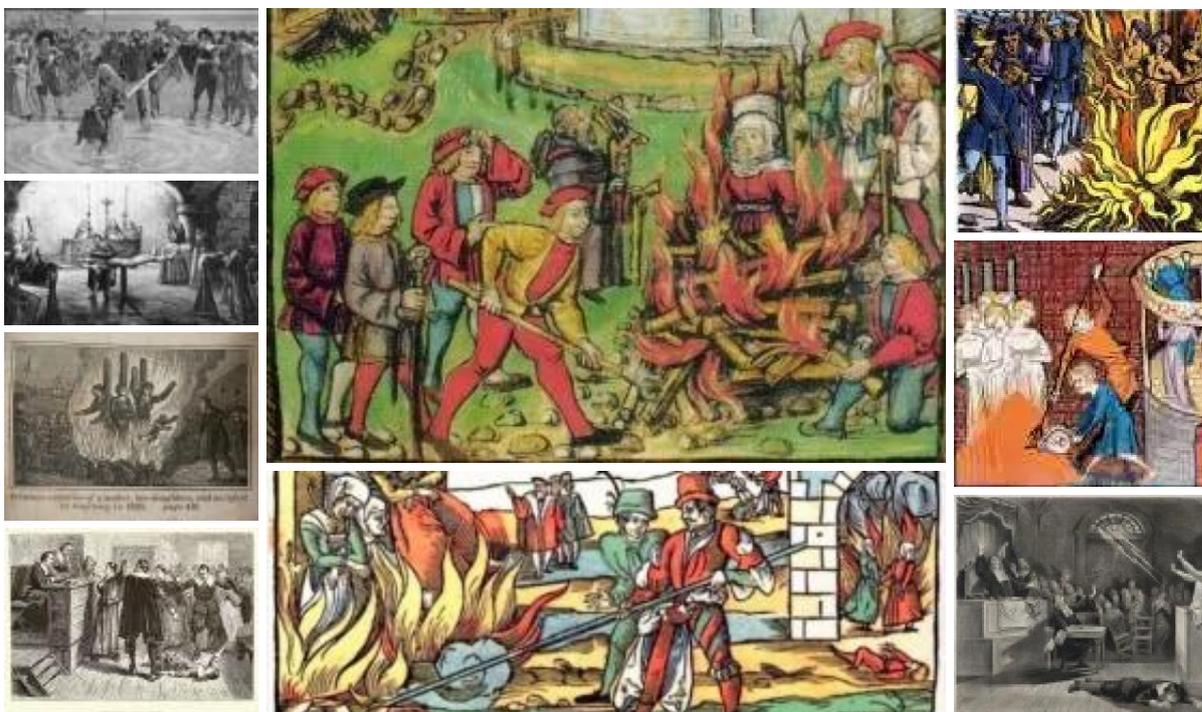


A Male Witch is called a Witch. Not a wizard, not a warlock, not a sorcerer, Not a magician just Witch.



PAINEL MNEMÔNICO 01: estereótipos midiáticos contemporâneos da bruxaria

PM02: Da bruxaria à feitiçaria



PAINEL MNEMÔNICO 02: como a feitiçaria foi forjada pelo cristianismo

PM03: Bruxaria wicca



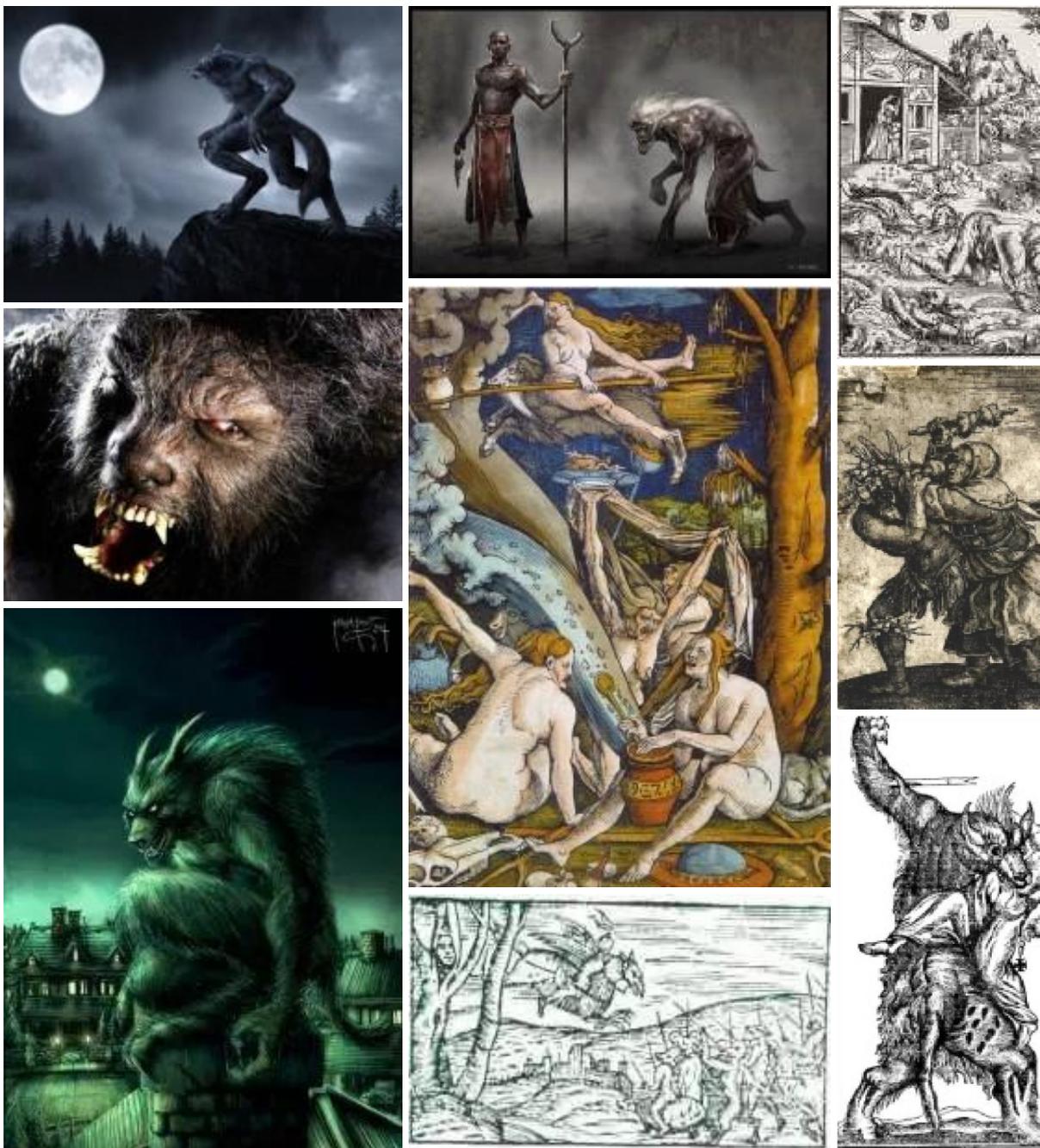
PAINEL MNEMÔNICO 03: cerimônias wicca do Norte europeu

PM04: Bruxaria upir



PAINEL MNEMÔNICO 04: cerimônias upir do Leste europeu

PM05: Licantropia do sabá



PAINEL MNEMÔNICO 05: xamãs virando lobisomens contra bruxas upires

PM06: Lobisomens adoráveis



PAINEL MNEMÔNICO 06: estereótipos midiáticos contemporâneos da licantropia

PM08: Lobisomens e vampiros



PAINEL MNEMÔNICO 08: rixa midiática entre lobisomens e vampiros, graças à bruxa upir

PM09: Vampiros para amar e casar



PAINEL MNEMÔNICO 09: estereótipos midiáticos contemporâneos do vampirismo

PM11: Síndromes vampíricas



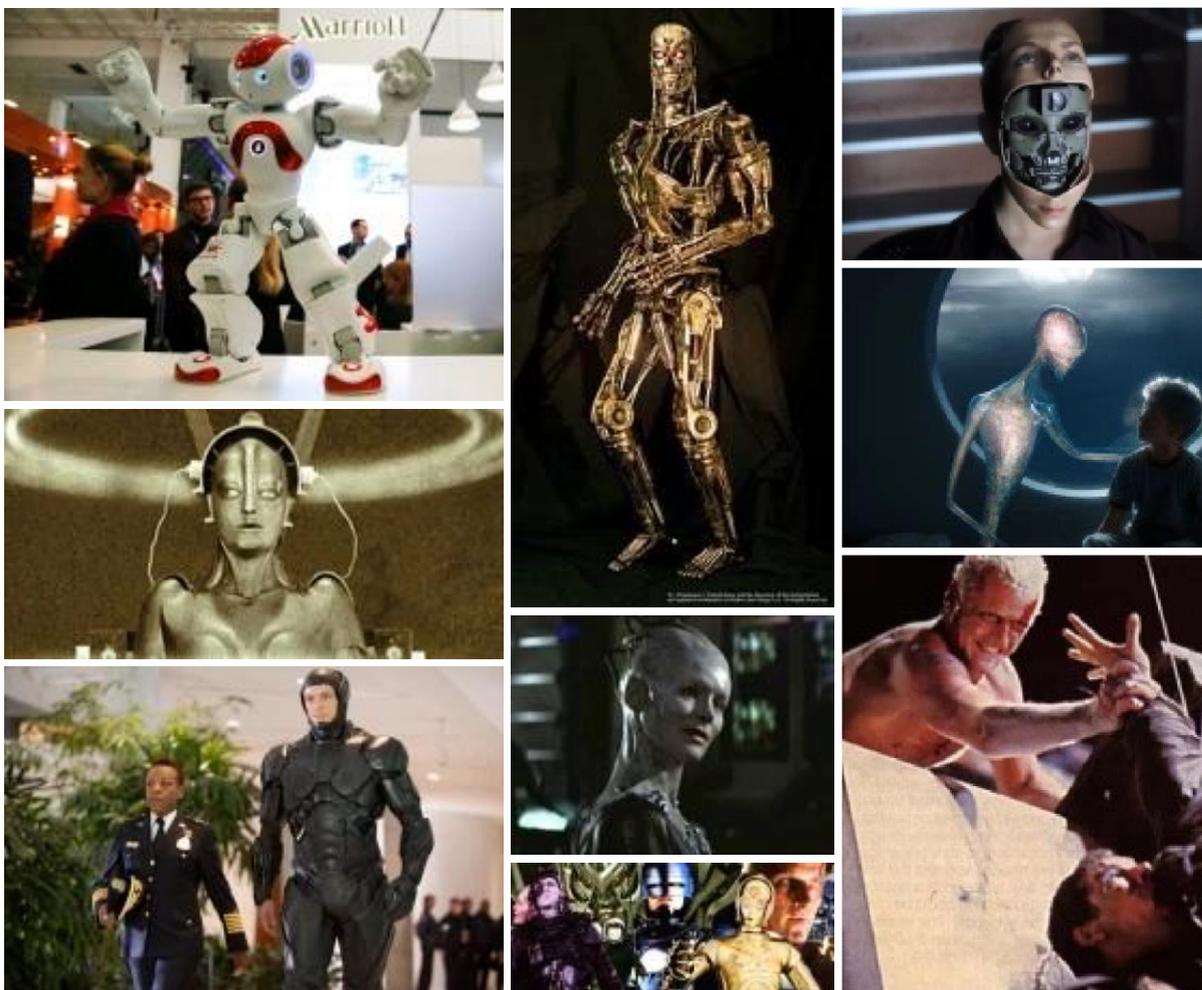
PAINEL MNEMÔNICO 11: condição médica síndrome de gunther (porfiria)

PM12: Jiang-shi, o suga-vida



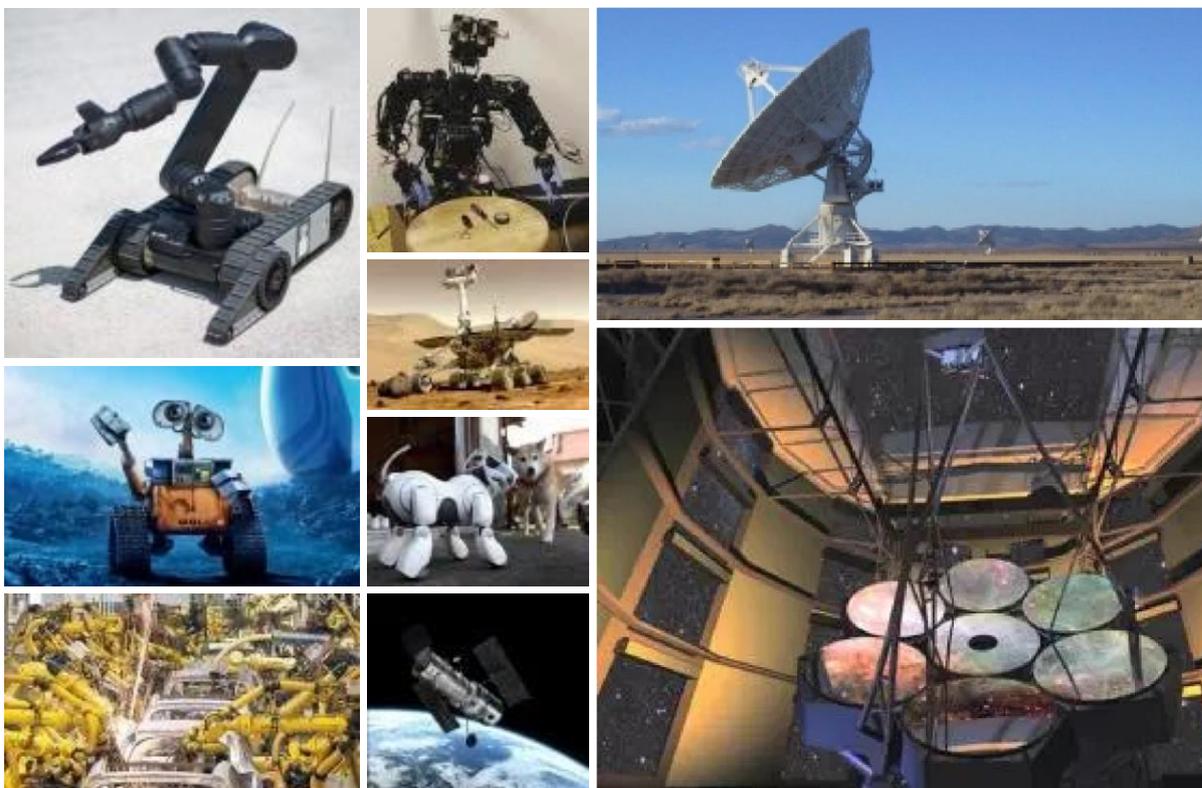
PAINEL MNEMÔNICO 12: figuras vampíricas orientais, sugadoras do shi

PM14: Ciborgues e andróides



PAINEL MNEMÔNICO 14: avatares & ciborgues emaranhados

PM15: Máquinas inteligentes



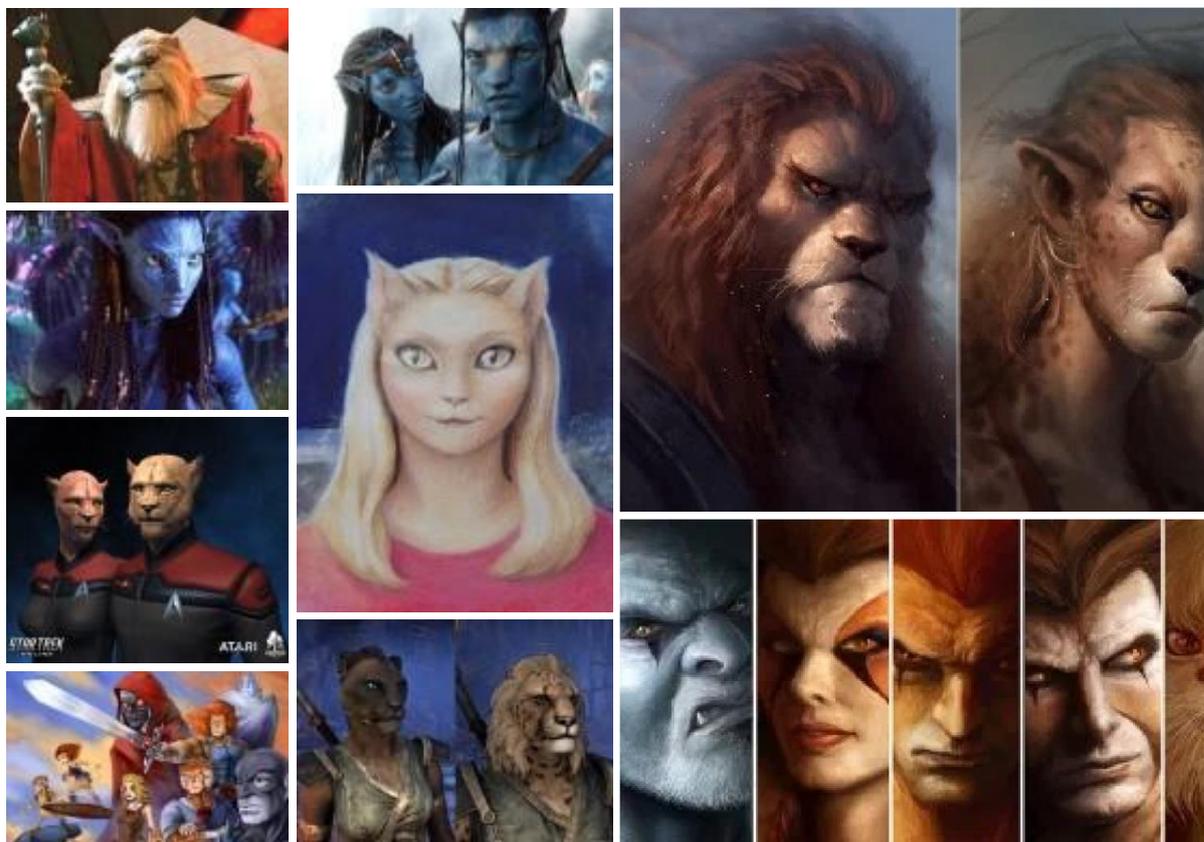
PAINEL MNEMÔNICO 15: no princípio era a alavanca, e o homem criou o robô

PM16: Extraterrestres mutantes



PAINEL MNEMÔNICO 16: H.R. Giger ideou um modo de vida que pós-vive mediante outras

PM17: Extraterrestres felinos



PAINEL MNEMÔNICO 17: variação felina do imaginário alienígena hibridizante

PM18: Extraterrestres sáurios



PAINEL MNEMÔNICO 18: variação sáurica do imaginário alienígena hibridizante

PM19: Extraterrestres cinzas



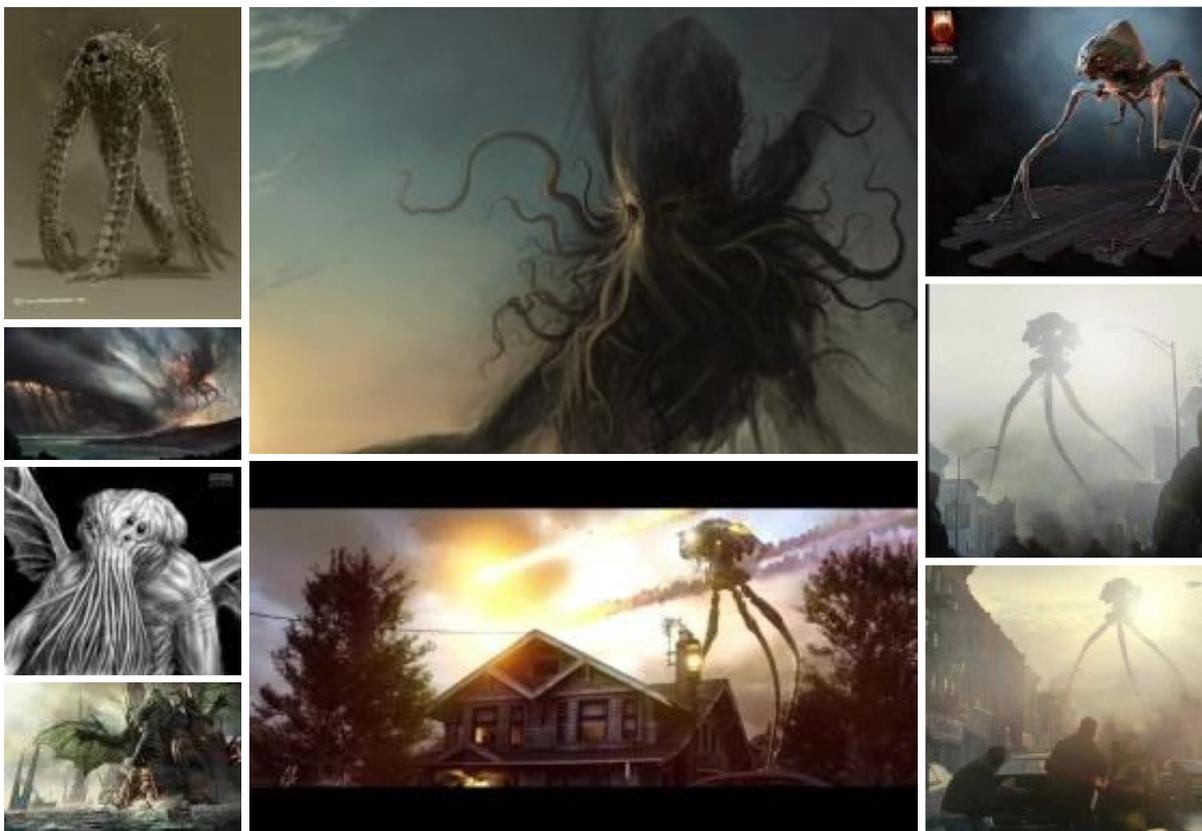
PAINEL MNEMÔNICO 19: variação cinzenta do imaginário alienígena hibridizante

PM20: Óvnis e ébes medievais



PAINEL MNEMÔNICO 20: registros de visitas extraterrestres no medievo europeu

PM21: Alien ou Kraken?



PAINEL MNEMÔNICO 21: krakens oriundos do espaço profundo ou do fundo da terra

PM22: Alienígenas astronautas



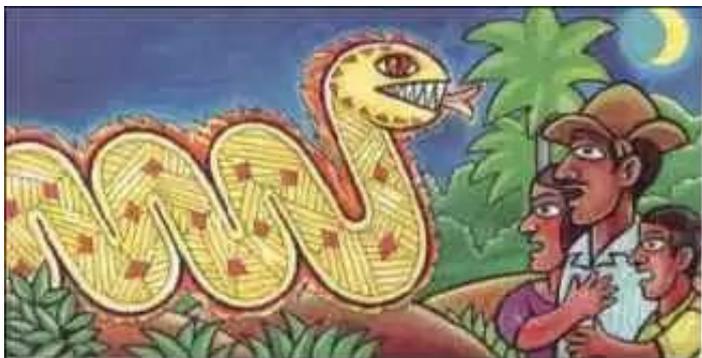
PAINEL MNEMÔNICO 22: eram os deuses astronautas da antiguidade?

PM23: Uróboro ou Urógono?



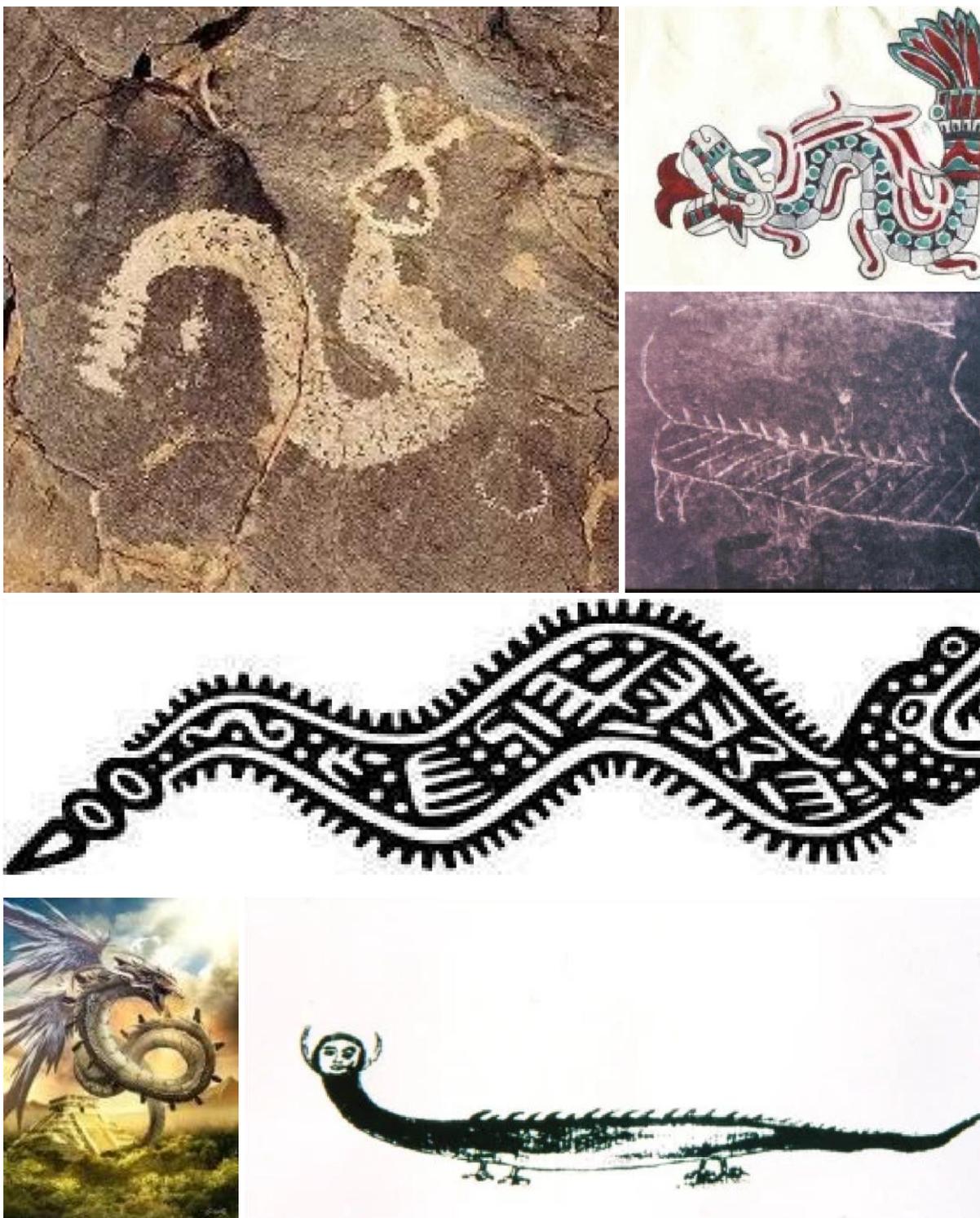
PAINEL MNEMÔNICO 23: e se a cauda não estiver entrando, e sim saindo?

PM24: Saci-pererê e Boitatá



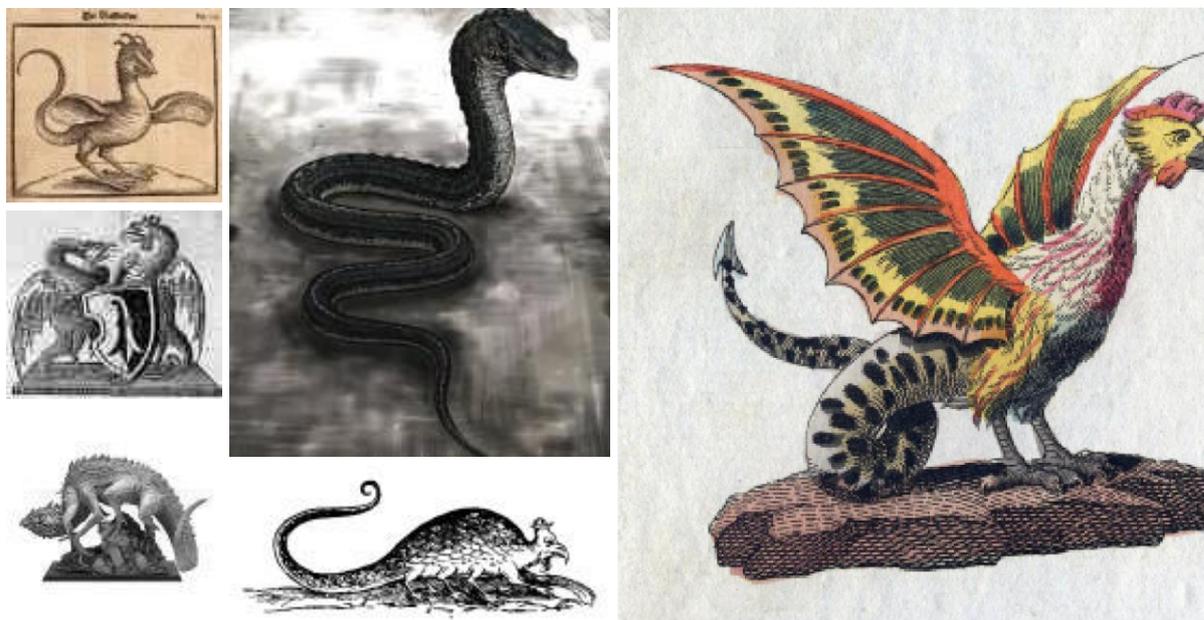
PAINEL MNEMÔNICO 24: Dois espíritos protetores das florestas

PM25: Megasserpentes ameríndias



PAINEL MNEMÔNICO 25: a onipresente figura das grandes serpentes em várias culturas

PM26: Basilisco semítico



PAINEL MNEMÔNICO 26: uma megasserpente nascida das culturas desérticas

PM27: Wyvern germânico



PAINEL MNEMÔNICO 27: uma megasserpente nascida das culturas árticas

PM28: Draco mediterrâneo



PAINEL MNEMÔNICO 28: uma megasserpente nascida das culturas mediterrâneas

PM29: Lung chinês



PAINEL MNEMÔNICO 29: uma megasserpente nascida das culturas asiáticas

PM30: Lungs fengchúicos



PAINEL MNEMÔNICO 30: *fūdosei* ou *médiance* é uma fengchuilogia

Zerbrochen sind die harmonischen Krüge,
Partidos estão os vasos harmoniosos,

die Teller mit dem Griechengesicht,
os pratos com a face grega,

die vergoldeten Köpfe der Klassiker –
as cabeças douradas dos clássicos –

aber der Ton und das Wasser drehen sich weiter
mas o barro e a água continuam a girar

in den Hütten der Töpfer
nos casebres dos oleiros

ERNST JANDL, *Zeichen* [Signos], 1955.