

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL MESTRADO**

**CAMILA VON HOLDEFER KEHL**

**TORNAR PRESENTE:**

**O pragmatismo de William James no Chthuluceno de Donna Haraway**

**São Leopoldo**

**2022**

CAMILA VON HOLDEFER KEHL

**TORNAR PRESENTE:**

**O pragmatismo de William James no Chthuluceno de Donna Haraway**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Orientadora: Profa. Dra. Sofia Inês Albornoz Stein

São Leopoldo

2022

K26t Kehl, Camila von Holdefer.  
Tornar presente : o pragmatismo de William James no  
Chthuluceno de Donna Haraway / Camila von Holdefer  
Kehl. – 2022.  
86 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio  
dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.  
“Orientadora: Profa. Dra. Sofia Inês Albornoz Stein.”

1. James, William, 1842-1910. 2. Haraway, Donna  
Jeanne, 1944-. 3. Empirismo radical. 4. Pragmatismo.  
5. Antropoceno. I. Título.

CDU 165.741  
CDD 144.3

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Bibliotecária: Amanda Schuster – CRB 10/2517)

CAMILA VON HOLDEFER KEHL

**TORNAR PRESENTE:**

**O pragmatismo de William James no Chthuluceno de Donna Haraway**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovado em 11 de agosto de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Gabriel Ferreira da Silva – UNISINOS

---

Profa. Dra. Cíntia Roso Oliveira – UPF

## **AGRADECIMENTOS À CAPES**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

## RESUMO

Este trabalho procura delinear que obtemos quando analisamos o pragmatismo e o empirismo radical de William James à luz de algumas das exortações mais recentes da filósofa e bióloga Donna Haraway, e vice-versa. Como alternativa à noção ou narrativa de Antropoceno — ou seja, a *época do ser humano*, na qual as ações antropogênicas teriam tido um efeito aterrador e irreversível nas condições de vida do planeta — Haraway propõe o Chthuleno, que, uma vez que não admite os extremos do pessimismo e do otimismo, demandaria nossa reflexão e nossa atuação. Já o pragmatismo jamesiano é, em termos simplificados, um método para testar as consequências práticas de certas filosofias, noções ou conceitos. O empirismo radical, mais difícil de definir, postula um instante de *experiência pura* em que as distinções comuns, ou os tradicionais dualismos, ainda não se deram. A ideia de *presente* acolhe, portanto, tanto a ideia da *experiência pura* em que essas divisões ainda não foram feitas quanto nossa capacidade, em um sentido mais metafórico, de levar a cabo uma reflexão que torna *presentes* as consequências práticas de nossas ações, e que remete à própria necessidade de ponderação no Chthuluceno. Como veremos, o empirismo radical e o pragmatismo enquanto método sem dúvida podem respaldar, ampliar e potencializar a narrativa ou a noção de Chthuluceno proposta por Donna Haraway em *Staying with the Trouble*. Isso não significa que ambos permaneçam idênticos. A rejeição da categoria de *crença* por parte de Haraway terá de ser revista, bem como a inspiração baconiana do pragmatismo de James.

**Palavras-chave:** william james, donna haraway, empirismo radical, pragmatismo, antropoceno

## ABSTRACT

This work seeks to delineate what we obtain when we analyze William James's pragmatism and radical empiricism through some of the most recent exhortations of the philosopher and biologist Donna Haraway, and vice versa. As an alternative to the notion or narrative of the Anthropocene — that is, the *epoch of the humans*, in which anthropogenic actions would have had a terrifying and irreversible effect on the conditions of life on the planet — Haraway proposes the Chthulucene, which, since it does not admit the extremes of pessimism and optimism, would demand our reflection and action. Jamesian pragmatism is, in simplified terms, a method for testing the practical consequences of certain philosophies, notions or concepts. Radical empiricism, which is more difficult to define, posits it as an instant of pure experience in which common distinctions, or traditional dualisms, have not yet taken place. The idea of the *present* therefore welcomes both the idea of *pure experience* in which these divisions have not yet been made and our ability, in a more metaphorical sense, to carry out a reflection that makes *present* the practical consequences of our actions, and which refers to the very need for weighting in the Chthulucene. As we will see, radical empiricism and pragmatism as a method can undoubtedly support, amplify and enhance the narrative or notion of Chthulucene proposed by Donna Haraway in *Staying with the Trouble*. This does not mean that both remain identical. Haraway's rejection of the category of *belief* will have to be revised, as will the Baconian inspiration of James's pragmatism.

**Keywords:** william james, donna haraway, radical empiricism, pragmatism, anthropocene

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO .....	9
1.1	Antropoceno ou Chthuluceno.....	10
1.2	Um problema filosófico .....	14
1.3	William James.....	16
1.4	Precedentes e escopo.....	20
2	AS DUAS CULTURAS.....	22
3	O CHTHULUCENO .....	32
4	PRAGMATISMO.....	44
4.1	O pragmatismo no Chthuluceno.....	56
4.2	Inspiração baconiana .....	66
5	EMPIRISMO RADICAL .....	70
5.1	Os fatos emocionais .....	71
5.2	Presente .....	74
5.3	Pragmatismo e empirismo radical .....	80
	CONCLUSÃO.....	82
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	85

*The really vital question for us all is, What is this world going to be? What is life eventually to make of itself? The centre of gravity of philosophy must therefore alter its place. The earth of things, long thrown into shadow by the glories of the upper ether, must resume its rights.*

— William James

## 1 INTRODUÇÃO

*Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* [Pragmatismo: Um novo nome para alguns antigos jeitos de pensar], um dos textos mais célebres de William James (1842-1910), tem sua origem em uma série de palestras proferidas pelo autor no Lowell Institute, na Universidade de Columbia, entre novembro de 1906 e janeiro de 1907. A certa altura, James pede aos ouvintes — e leitores — que visualizem um mundo que chega ao fim. “Imagine que ele acaba neste exato instante, e que não tem futuro; então permita que um teísta e um materialista forneçam explicações rivais para a história [deste suposto mundo]”, insta James (1987, p. 528).<sup>1</sup> O teísta recorrerá a Deus para explicar sua criação e seu funcionamento; já o materialista recorrerá àquilo que James chama de “forças cegas” da física (1987, p. 528). Por último, diz James, deixe um pragmatista escolher entre as duas teorias. *Como*, pergunta ele, *o pragmatista poderia aplicar seu teste se o mundo já está completo?* Para o pragmatista, afinal de contas, ideias e conceitos são postos à prova na própria experiência — e é nela que revelam suas distinções. No cenário imaginado pelo autor, contudo, não há nem experiência nem, portanto, possíveis distinções a serem identificadas entre tais ideias e conceitos. “Ambas as teorias revelaram todas as suas consequências”, que, diz James, “são idênticas” (1987, p. 528). Assim, para o pragmatista, as teorias do teísta e do materialista significariam exatamente a mesma coisa.

A pergunta a que esta dissertação procura responder está diretamente vinculada à passagem citada acima. *O que obtemos quando analisamos o pragmatismo de William James* — indissociável de seu empirismo radical — *à luz de algumas das exortações mais recentes da filósofa e bióloga Donna Haraway, e vice-versa?* A pergunta é lançada não fora do tempo, como a própria convocação do pensamento de Haraway deixa claro, mas em um momento específico que exige, entre outras condutas e estratégias, que reflitamos para além dos dualismos, e que interroguemos, portanto, os antigos pares natureza/cultura, mental/material, sujeito/objeto e humano/não humano.

Haraway, como sabem aqueles que já entraram em contato com suas ideias, identifica como poucos as circunstâncias e os desafios de um presente imerso na incerteza — um presente que requer, nas palavras da autora, uma “*conexão inventiva como prática*” (2016b, p. 1). “É mais do que mudança climática”, escreve Haraway (2016b, p. 100). “Trata-se do ônus extraordinário de produtos químicos tóxicos, da mineração, de resíduos

---

<sup>1</sup> Com duas exceções, devidamente assinaladas, todas as traduções dos escritos de William James e Donna Haraway são minhas.

nucleares, do esgotamento de lagos e rios abaixo e acima do solo, do empobrecimento de ecossistemas” e do extermínio de pessoas e outras criaturas, e “em padrões sistematicamente conectados” que fazem com que sistemas maiores estejam sob a ameaça de um colapso (2016b, p. 100).

O *experimento mental* — se é que se pode chamá-lo assim — de James em *Pragmatismo* nada tem a ver, é claro, com a mutação ambiental que se encontra na raiz deste trabalho.<sup>2</sup> O autor apenas pede que ouvintes e leitores visualizem um mundo que chegou ao fim como forma de explicitar o ponto central do método pragmatista. Este nos diz — para resumi-lo de maneira extremamente simplificada, uma vez que o retomaremos mais adiante — que devemos avaliar nossos conceitos e ideias a partir de seus resultados práticos, pois é aí que as diferenças entre uns e outros se revelam. O mais importante nesta introdução, no entanto, é entender que o pragmatismo não tem qualquer função em um mundo inteiramente dado, ou, o que aqui significa a mesma coisa, em um mundo que chegou ao fim.

O pragmatista é alguém que conta, portanto, com a *abertura*. O mundo é, para ele, um mundo *em aberto*, um mundo ainda *por se fazer*. No livro *William James's Pluralism*, Wayne Viney nos lembra que James era incapaz de conceber um mundo “inteiramente conectado” e “rigidamente fechado” (2022, p. 3). Em um mundo assim, “as ações humanas não poderiam ter qualquer influência real em absolutamente nada” (VINEY, 2022, p. 3).

## 1.1 Antropoceno ou Chthuluceno

Para compreender o contexto mais amplo no qual esta pesquisa procura se inserir, precisamos primeiro entender a noção de Antropoceno — ou antes a mutação ambiental que está na raiz do Antropoceno. Sabemos que a história da Terra é dividida em eras, períodos e épocas. Estamos na era Cenozoica, período Quaternário. Embora ainda não

---

<sup>2</sup> Ao longo desta dissertação, utilizo a expressão “mutação ambiental” por reconhecer a inadequação de se falar de “crise”. Para Bruno Latour, “falar de ‘crise’ seria ainda outro modo de nos tranquilizar, dizendo ‘isso logo vai passar’, a crise ‘logo estará superada’. [...] De acordo com os especialistas, melhor seria falar de uma ‘mutação’” (2020, p. 21). Ou seja, passamos de uma crise para “o que seria preciso denominar *uma profunda mutação em nossa relação com o mundo*” (2020, p. 24, grifos do autor). Já a palavra “ambiental” não deve ajudar a reforçar o corte natureza/cultura, ou seja, não deve dar a entender que a mutação não atinge os seres humanos. Não podemos, ainda nas palavras de Bruno Latour, “nos pôr à distância das perturbações que nos ameaçam” (2020, p. 21).

tenhamos deixado o Holoceno para trás, alguns defendem que este deve substituído oficialmente pelo Antropoceno — a época do *antropos*, do ser humano.

O termo *Antropoceno* foi cunhado ainda na década de 1980 pelo biólogo estadunidense Eugene Stoermer, da Universidade de Michigan; sua ampla disseminação, no entanto, só ocorreu depois de Stoermer tê-lo empregado, no ano de 2000, em conjunto com Paul Crutzen, um químico holandês ganhador do Nobel. A intenção dos pesquisadores era destacar o fato de que as condições mais ou menos estáveis do Holoceno haviam chegado ao fim, dando lugar a uma época imprevisível. Ou, nas palavras de Donna Haraway, o termo foi introduzido como forma de aludir “às evidências crescentes dos efeitos transformadores das atividades humanas na terra” (2016b, p. 44).

O fato é que a nova composição da atmosfera, graças sobretudo ao aumento dos níveis de dióxido de carbono, pareceu aos dois pesquisadores tão ameaçadora para a vida no planeta que sua conclusão foi taxativa: um novo estágio começava na história da Terra, um no qual a humanidade emergia como a influência mais poderosa a atuar para modificar o equilíbrio ecológico global (ENGELKE & MCNEILL, 2014, p. 1).<sup>3</sup> Crutzen e Stoermer situaram o início do Antropoceno no século XVIII, quando a Revolução Industrial teria levado à intensificação da queima de combustíveis fósseis.

“Por volta de 2008, vários cientistas no mundo inteiro haviam adotado o ainda-não-oficial mas cada vez mais indispensável termo”, escreve Haraway (2016b, p. 45). A adoção do Antropoceno como época oficial continua a ser debatida pelos cientistas, que têm, antes de tudo, de identificar uma série de indícios estratigráficos dos eventos descritos a fim de elaborar uma linha do tempo geológica.<sup>4</sup>

Já o uso do termo em diversas áreas, incluindo nas artes e nas ciências humanas, tem a dupla função de delinear uma conjuntura preocupante e de oferecer uma caracterização à luz da qual refletir a respeito de suas causas e de suas implicações. O Antropoceno é, assim, tanto uma *noção*, no sentido de uma ideia geral e conveniente capaz de sintetizar um certo conteúdo, quanto uma *narrativa* igualmente útil, capaz de explicar a constituição e a organização de determinado contexto ou estado de coisas — e na medida em que nem sempre é possível, aqui, separar uma da outra, visto que as distinções funcionais entre a *noção*

---

<sup>3</sup> Haraway, é importante frisar, não é muito otimista quanto a possíveis políticas ou tecnologias que visam à redução imediata das emissões de carbono. A autora subscreve muitas das conclusões apresentadas por Michael Klare, professor do Hampshire College, em “The Third Carbon Age”. Klare afirma que, a despeito dos crescentes investimentos de nações e corporações em energias renováveis, há uma série de medidas estratégicas sendo tomadas para que se extraia das profundezas da terra “até a última caloria de carbono fóssil” (HARAWAY, 2016b, p. 46).

<sup>4</sup> Ver ELLIS, 2018, p. 34-51.

e a *narrativa* do Antropoceno não necessariamente se mostram claras, ambas as designações serão utilizadas nesta dissertação.

Segundo Donna Haraway, “uma miríade de projetos de pesquisa, performances, instalações e conferências” consideraram “o termo [Antropoceno] obrigatório” (2016b, p. 45-6). Para Jason W. Moore, a noção de Antropoceno “se cristalizou gradualmente: ‘ação humana’ mais ‘natureza’ igual a ‘crise planetária’” (2016, p. 3). No entanto, mesmo no âmbito das artes e das ciências humanas — entre as quais estimulou uma produção intelectual volumosa e original, abrindo caminho para o diálogo entre as disciplinas — o Antropoceno está longe de ser um consenso. Acadêmicos de diversas áreas tendem a concordar que seu uso é válido, embora um punhado de alternativas tenham começado a surgir.

É fundamental deixar claro que Donna Haraway vê certa utilidade na popularização do termo Antropoceno, ainda que não o considere o mais adequado. A palavra já está “bem enraizada”, escreve, “e parece menos controversa” do que algumas das alternativas, incluindo a dela própria; Haraway crê, portanto, “que vamos continuar a precisar” do Antropoceno (2016b, p. 47).

Mas é certo que a autora identifica na ideia geral do Antropoceno dois componentes contraditórios e igualmente incapacitantes. Um deles é fatalista, e prenuncia uma catástrofe iminente que não pode ser evitada — que, e não há nenhuma contradição aqui, não nos estimularia nem a viver plenamente o presente nem a imaginar alternativas viáveis de futuro. Ficaríamos, portanto, paralisados. O outro componente é excessivamente otimista, e deposita uma confiança cega na ciência e na tecnologia — o que nos daria uma falsa esperança de que as adversidades impostas pela mutação ambiental podem ser freadas ou revertidas dentro de alguns anos, e sem que nossas visões e práticas tenham de sofrer qualquer tipo de transformação. Ficaríamos, portanto, acomodados. Assegurar a própria viabilidade da reflexão e da ação, como desde já fica claro, é de extrema importância para Haraway — tanto quanto o é para William James.

Donna Haraway ainda sublinha, em outra de suas objeções à noção de Antropoceno, que as ações da humanidade, o *antropos*, não podem ser tomadas como um todo homogêneo. “A história da Espécie-Homem como o agente do Antropoceno é quase risível”, escreve ela (2016b, p. 47). Ou seja, alguns países e grupos sociais teriam contribuído de forma mais acentuada para a mutação ambiental. De forma análoga, muitas das soluções que precisaremos buscar são pontuais e locais.

Assim, o Chthuluceno de Donna Haraway — a proposta da autora para fazer frente às deficiências da narrativa do Antropoceno — procura sobretudo *estabelecer um campo de reflexão e de ação* que favoreça o desenvolvimento das avaliações e das respostas necessárias aos inúmeros problemas que a mutação ambiental nos impõe. Para tanto, o Chthuluceno compreende uma série de — na falta de um termo mais adequado — “chaves de pensamento” inter-relacionadas, ou que contêm a ideia de inter-relação no próprio cerne. Tais chaves ajudam a estabelecer a narrativa do Chthuluceno. Em uma delas, Haraway apresenta o que chama de *pensamento tentacular*, que defende acima de tudo que a compartimentalização de saberes e o individualismo devem ser abandonadas o quanto antes: precisamos, na ciência, na política e na filosofia, *fazer-com*.

De modo geral, Donna Haraway está interessada no que Jason W. Moore — o que denota a dificuldade de se encontrar uma terminologia adequada para descrever e abordar as ideias da autora — chamou de “modos de pensamento”, ou seja, “filosofias, conceitos e histórias” que nos ajudariam a “*dar sentido* a um presente global cada vez mais explosivo e incerto” (2016, p. 1-2, grifos meus). Voltaremos a isso no terceiro capítulo. Aqui cabe, no entanto, um esclarecimento fundamental: os textos reunidos em *Staying with the Trouble* compõem, como sugere Moore, não uma reflexão filosófica rigorosa e detalhada — e refiro-me a uma reflexão que procurasse oferecer uma resposta estruturada e pormenorizada para um problema filosófico específico e sobretudo bem delimitado —, mas, na forma de uma alternativa ao Antropoceno, um *diagnóstico preciso*, estruturado a partir das já mencionadas chaves de pensamento.

Defendo que o Chthuluceno de Haraway é, enquanto noção ou narrativa, muito mais eficaz quando se trata de favorecer a reflexão e a ação. É por essa razão que tomei, aqui, um caminho que considero mais complexo e tortuoso, recusando de saída a possibilidade de uma leitura da filosofia de William James a partir do próprio Antropoceno. Concordo com Haraway quando esta postula que o Antropoceno favorece o entorpecimento e a inação, de modo que seria improdutivo tentar relacioná-lo à filosofia jamesiana. Também defendo que o Chthuluceno, construído a partir das importantes chaves de pensamento propostas em *Staying with the Trouble*, pode, justamente porque se mostra criativo, rico e oportuno, mas sobretudo *dinâmico*, vir a se beneficiar de uma filosofia tão dinâmica quanto, e que ainda é capaz de lhe oferecer sustentação e direcionamento. Como espero conseguir provar ao longo desta dissertação, identifico no empirismo radical jamesiano — que, mais uma vez, considero indissociável do pragmatismo enquanto método — uma filosofia capaz de fazer avançar algumas das propostas da autora.

Vejo os escritos de Donna Haraway como, e não há aqui nenhuma crítica, um composto volátil que devemos estabilizar a fim de melhor manipulá-lo, possibilitando, neste caso, o próprio contato que será estabelecido entre as ideias da autora e a filosofia de William James. Foi o que procurei fazer aqui, sem, espero, diminuir a energia e a força de tais ideias. Pelo contrário: meu objetivo não é outro senão potencializá-las.

## 1.2 Um problema filosófico

Estamos, é certo, no terreno dos problemas e dos debates filosóficos, notadamente do empirismo, mas também da ontologia. O caso é que a filosofia de William James vem, aqui, se inscrever em um contexto específico e atual. Tal contexto é, como estabelecemos em 1.1., o do Antropoceno/Chthuluceno. Levo em conta aqui que o Chthuluceno é ele mesmo — diferente do Antropoceno — um campo de ação, sem o qual o método pragmatista jamais poderia ser eficaz.

Podemos, assim, delimitar o escopo desta dissertação. Este trabalho se propõe meramente a oferecer uma pequena contribuição ao debate envolvendo a epistemologia e a ontologia no contexto da mutação ambiental, ou seja, envolvendo a maneira como entendemos e nos referimos à percepção e à busca de conhecimento — o que impacta nossa ação e, portanto, o futuro de uma terra devastada.

É fundamental ressaltar aqui que, para Ruth Anna Putnam não apenas o pragmatismo, mas *também* o empirismo radical é (a) uma ontologia, uma (b) teoria da percepção e uma (c) teoria da intencionalidade que, juntas, ajudam a explicar “como é que vivemos em um mundo comum e como podemos comunicar-nos a respeito desse mundo comum” (2010, p. 17-8).

Este trabalho não tem a pretensão, o que seria descabido, de encontrar *qualquer solução definitiva* para uma conjuntura tão ampla e cheia de desafios, como as próprias ideias que abordamos aqui deixam claro — nem a filosofia jamesiana nem os caminhos apontados por Haraway têm qualquer pretensão de postular o que *é necessário*, no sentido mesmo da adoção de posições e ações específicas e definidas, embora insistam na importância da *reflexão*, da *hesitação* e do questionamento constante das consequências práticas de nossas ideias e posturas, tanto as antigas quanto as novas. A filosofia de James aponta meramente um caminho possível, e, como veremos ainda nesta introdução, já empreendido por outros pesquisadores.

O problema é, portanto, extremamente amplo. O diagnóstico e as respostas que Haraway e James são capazes de oferecer só podem ser tateantes e parciais, *como seus próprios trabalhos sugerem*. Mas são um início.

Para compreender este trabalho, é fundamental compreender — e por isso reitero este ponto — que os seres humanos fizeram *muito mais* do que transformar a atmosfera e o clima da Terra. Erle C. Ellis, em um livro que se propõe a introduzir a noção de Antropoceno, destaca que se trata de “um processo multidimensional” (2018, p. 55). De fato há indícios claros, escreve Ellis, que “confirmam que os humanos estão transformando a Terra de maneiras inéditas” (2018, p. 2-3). Além da crise climática global, os exemplos fornecidos pelo autor incluem a acidificação dos oceanos, a alteração dos ciclos globais de carbono, nitrogênio e outros elementos, a transformação de florestas e outros habitats naturais em fazendas e cidades, a poluição generalizada, a precipitação radioativa, o acúmulo de plástico, a alteração do curso de rios e a extinção em massa de espécies (ELLIS, 2018, p. 2-3). A mutação ambiental, portanto, é mais do que apenas um desequilíbrio causado pela queima de combustíveis fósseis: *ela transforma nossa maneira de entender e de habitar o mundo*. Segundo Isabelle Stengers, “estamos, nessa nova época, diante não apenas de uma natureza ‘que deve ser protegida’ contra os danos causados pelos homens, mas também de uma natureza capaz de incomodar, de uma vez por todas, nossos saberes e nossas vidas” (2015, p. 11).

“A crise ecológica é com frequência apresentada como a descoberta eternamente retomada de que ‘o homem *pertence à natureza*’”, escreve Bruno Latour (2020, p. 33, grifos do autor). Não é novidade que, nas palavras de Philippe Descola, “a maior parte dos objetos que nos rodeiam, *incluindo nós mesmos*, encontram-se nesta situação intermediária: são naturais e culturais ao mesmo tempo” (2016, p. 8, grifos meus). Não existe, evidentemente, um mundo natural sem seres humanos (LATOUR, 2020, p. 18).

Tal é o pano de fundo que precisaremos delinear no capítulo dois — a partir do pensamento de Philippe Descola, Pierre Hadot, Bruno Latour e C. P. Snow —, e que deriva em primeiro lugar do corte absoluto entre natureza e cultura. Friso que este segundo capítulo não procura de modo algum esboçar conclusões, soluções ou respostas, mas somente uma síntese — extremamente simplificada, visto que não se propõe a ir além de um contexto básico e atual — que nos permita compreender os desafios a partir dos quais Donna Haraway lança suas ideias. Cabe ressaltar que, sem a argumentação ali desenvolvida, o entendimento do atual cenário, e portanto dos atuais desafios, não seria inteiramente possível. Ainda no segundo capítulo, encontraremos mais detalhes a respeito

do Antropoceno. No terceiro capítulo, veremos os pontos mais importantes da alternativa proposta por Haraway, o Chthuluceno. Para tanto, recorreremos também aos trabalhos de Isabelle Stengers e Jason W. Moore.

Donna Haraway nos ensina que o Chthuluceno é “cheio de heranças” (2016b, p. 2). Nesta pesquisa, os conteúdos do pragmatismo e do empirismo radical jamesianos não deixam de representar algumas das heranças que podem nos ajudar a, como nos diz o título do livro de Haraway, *permanecer com o problema*. Assim, no quarto capítulo, examinaremos — a partir do contexto esboçado anteriormente — o desenvolvimento do pragmatismo por William James. É, de novo, diante da convocação que o Chthuluceno nos faz, e das próprias possibilidades de reflexão e ação que este nos abre, que o pensamento do autor será analisado. Dois trabalhos tardios de James serão levados em conta nesta pesquisa: o conhecido e já mencionado *Pragmatismo* e os textos que compõem os *Essays in Radical Empiricism* [Ensaio em empirismo radical]. Este último será — também a partir das exigências e desafios do Chthuluceno — examinado brevemente no quinto capítulo.

Observo ainda que, quando se lê o empirismo radical de William James à luz das ideias de Haraway, e vice-versa, surgem também atritos entre os dois autores. Nem as propostas de Haraway nem a filosofia jamesiana permanecerão, uma vez em contato, idênticos ao que eram.

### 1.3 William James

Antes de prosseguirmos, gostaria de esboçar alguns comentários preliminares acerca do pragmatismo — ou da incompreensão que cerca a obra de autores como William James e John Dewey (1859-1952), e que acabou por estimular uma visão tão comum quanto deturpada. Para muitos, o pragmatismo é sinônimo de utilitarismo.<sup>5</sup> Outros denunciam sua associação com o mercantilismo estadunidense. Há ainda quem identifique nele certo grau de individualismo, conformismo e conservadorismo. David Lapoujade, em seu livro sobre o pensamento de William James, critica os que enxergam uma conexão entre o pragmatismo e uma suposta “filosofia do capitalismo selvagem” na qual “o lucro,

---

<sup>5</sup> James, é verdade, salienta que o pragmatismo se “harmoniza” com o utilitarismo em sua “ênfase em aspectos práticos” (1987, p. 510). Isso não quer dizer, no entanto, que um possa ser reduzido ao outro. Na mesma passagem, o autor sublinha ainda a afinidade do pragmatismo com o nominalismo (porque “sempre apela aos particulares”) e com o positivismo (em seu “desdém por soluções verbais, questões inúteis e abstrações metafísicas”).

a saúde e a força são as únicas verdades” (2017, p. 9). Alfred North Whitehead (1861-1947), no prefácio a *Process and Reality* [Processo e realidade], menciona a “acusação de anti-intelectualismo” de que James e Dewey têm sido alvo (1985, p. xii).<sup>6</sup> James Campbell (2017), um dos grandes comentadores da obra jamesiana, lembra dos professores de filosofia que minimizaram a importância do autor de *Pragmatismo* ao dizer que suas ideias eram equivocadas ou vagas. São clichês cuja reprodução é autorizada pelo desconhecimento, e que (a) impedem que alguns leitores e pesquisadores se familiarizem com uma corrente filosófica que pode fazer avançar uma série de discussões urgentes e (b) tornam ainda mais necessários os estudos que — superado o que de início é um desencorajamento — procuram restabelecer, em toda a sua diversidade e em mais de uma disciplina, a complexidade de tais autores.

Este cenário pode e deve ser modificado. Penso na exortação de Ruth Anna Putnam para que *se leve o pragmatismo a sério*. “Levar o pragmatismo a sério”, argumenta a autora, significa “desenvolver uma filosofia que nos permitirá lidar de forma mais eficaz com os grandes problemas com os quais a humanidade se defronta” (2017, p. 14). Nessa possibilidade reside minha principal motivação para tentar vincular a filosofia de James ao Chthuluceno de Donna Haraway. Além disso, diz Ruth Anna Putnam, levar o pragmatismo a sério é entender que se vive

em um mundo que se compartilha com outros, outros com os quais se coopera na dúvida, outros com os quais se pode competir por recursos escassos ou com os quais se pode cooperar na busca pela conquista objetivos comuns. É ver-se não como espectador, mas como agente no mundo. E isso significa confrontar-se com frequência com a pergunta, “O que se deve fazer?” (PUTNAM, R. A., 2017, p. 17).

David Lapoujade destaca que o pragmatismo é, em primeiro lugar, “*um método de avaliação prática*”. Ele examina as ideias, os conceitos, as filosofias, não do ponto de vista da sua coerência interna ou da sua racionalidade, mas em função da sua ‘consequência prática’” (2017, p. 13, grifos do autor). Ou seja, o pragmatismo torna necessário “avaliar as ideias *segundo seu objetivo de nos fazer agir ou pensar*” (2017, p. 13, grifos meus). Em segundo lugar, escreve Lapoujade, o método pragmatista é “uma ferramenta de construção” (2017, p. 13). Se de início ele nos faz encarar a validade ou a eficácia de uma ideia, em um momento posterior ele nos ajuda a “*fabricar ideias para agir ou pensar*”, ou seja, nos auxilia “a *escolher*, entre as filosofias, as religiões, os ideais sociais, aqueles que

---

<sup>6</sup> Whitehead tinha, aliás, James em alta conta: em *Science and the Modern World*, chega a se referir ao autor de *Pragmatismo* como “gênio adorável” [*adorable genius*] (WHITEHEAD, 1948, p. 2).

mais favorecem nossa ação ou pensamento” (2017, p. 13, grifos meus). Para David Lapoujade, então, o pragmatismo

não é uma filosofia, mas um método para escolher entre filosofias. Porém, o que ele tem que fazer — desta vez como ferramenta de construção — é nos ajudar a fabricar ideias que possam servir à ação ou ao pensamento. Ele se torna, dessa maneira, uma ferramenta de criação. *Como se fazem as ideias e o que fazemos com as ideias*, esses são os dois eixos do método pragmatista [de James]. De um ponto de vista muito geral, o pragmatista, portanto, concebe as ideias como causa para a ação que nos permite criar e avaliar (LAPOUJADE, 2017, p. 14, grifos do autor).

Lapoujade também salienta — o que ecoa o primeiro parágrafo desta introdução — que, na filosofia jamesiana, “a realidade se faz; a realidade está por fazer” (2017, p. 14). “É como se houvesse uma exigência moral do devir: o mundo não se faz sem estar ao mesmo tempo por fazer. Isso significa que a ação, longe de ser a solução universal, tornou-se um problema. Um problema porque [...] agir e pensar tornam-se riscos”, escreve Lapoujade (2017, p. 14). Há, dentro do contexto no qual esta dissertação procura se mover, ainda mais riscos em quaisquer ações. Precisamos, portanto, de um método que nos ajude.

O próprio William James salientou, no início de *Pragmatismo*, que é possível dizer-se um pragmatista sem subscrever o que ele então chamou de “doutrina” do empirismo radical (JAMES, 1987, p. 481-2). Mas, como veremos, as duas coisas se encontram a tal ponto entrelaçadas que a ressalva do autor tem de ser relativizada. Na introdução a *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Alan Malachowski observa que James sempre pareceu inclinado a substituir a palavra “pragmatismo” ou por “humanismo” ou por “empirismo radical” (2013, p. 3).

A doutrina do empirismo radical é composta, segundo o próprio James, de (a) um postulado, (b) uma declaração de fato e (c) uma conclusão geral. O postulado é o de que as únicas coisas passíveis de serem debatidas pelos filósofos são as que podem ser definidas em termos extraídos da experiência; o fato declarado é o de que se pode ter acesso, tanto quanto às próprias coisas, às *relações* entre as coisas, sejam elas conjuntivas ou disjuntivas, pela experiência direta; a conclusão geral afirma que as diferentes partes da experiência são mantidas juntas graças a essas mesmas relações (JAMES, 1977, p. 136). As três definições são fundamentais, e é necessário não perdê-las de vista ao longo deste trabalho. Friso ainda que empirismo radical de James não acolhe nem o materialismo nem o idealismo: antes aposta em uma intersecção, ou seja, na *experiência pura* que privilegia

o acontecimento, ou o próprio ponto de encontro em que sujeito e objeto ainda não se distinguem e existem apenas virtualmente.

Como muitos comentadores já destacaram, a obra jamesiana de fato apresenta diferentes graus de complexidade, bem como contradições, inconsistências, lacunas e guinadas. James foi, como se sabe, um filósofo tão original quanto *assistemático*. No entanto, o empirismo radical é declaradamente uma *Weltanschauung* do autor — como ele mesmo afirma no texto “A World of Pure Experience” [Um mundo de experiência pura] (1977a).<sup>7</sup> John J. McDermott, um dos maiores comentadores da obra jamesiana, responsável pela edição de uma das mais importantes reuniões póstumas de seus escritos, reconhece que o empirismo radical é corretamente considerado uma *dimensão indispensável* do pensamento jamesiano (MCDERMOTT, 1977, p. x, grifos meus).

Estaria a *Weltanschauung* de William James tão distante assim dos debates contemporâneos ancorados nos desafios impostos pela mutação ambiental? Na famosa palestra “On a Certain Blindness in Human Beings” [Sobre uma certa cegueira nos seres humanos] (1977c), o autor aponta para nossa incapacidade de perceber, num sentido básico de *empatia*, os sentimentos e disposições de outras criaturas, tanto as humanas quanto as não humanas.<sup>8</sup> James fornece o exemplo dos cães, dos quais somos tão próximos — embora não possamos compreender de todo o que é importante para eles, assim como eles tampouco podem compreender o que é importante para nós.<sup>9</sup> Nesse espírito, James comenta textos de Stevenson, Wordsworth, Shelley, Tolstói e Whitman. Por fim, escreve James:

Nossos julgamentos acerca do valor das coisas, pequenas ou grandes, dependem dos *sentimentos* que as coisas despertam em nós. [No momento em que] julgamos uma coisa valiosa em consequência da *ideia* que fazemos dela, isso só se dá porque a ideia em si já está associada a um sentimento. Se fôssemos radicalmente insensíveis, e se as ideias fossem a única coisa com que nossa mente fosse capaz de se ocupar [*entertain*], perderíamos todas as nossas simpatias [*likes*] e antipatias [*dislikes*] (JAMES, 1977q, p. 629).

---

<sup>7</sup> “Certo ou errado, cheguei ao ponto em que dificilmente consigo ver as coisas [a partir de] outro padrão”, escreve James, referindo-se ao empirismo radical (1977a, p. 195). No mesmo texto, James emprega, a certa altura, justamente o método pragmatista a fim de esboçar um argumento elementar — relativo ao conhecimento conceitual — no interior do empirismo radical. Como veremos mais adiante, então, é extremamente difícil dissociar o método pragmatista do empirismo radical.

<sup>8</sup> O texto da palestra foi publicado no Brasil com o título de *Vale a pena viver* (Editora Nós, 2020).

<sup>9</sup> Donna Haraway escreveu longos textos sobre a relação de companheirismo e de aprendizado entre os seres humanos e os cães, inclusive em *Staying with the Trouble*. Ver ainda *When Species Meet* (2008) e *The Companion Species Manifesto* (2016).

A passagem acima é indissociável do empirismo radical — sobretudo do empirismo radical enquanto *Weltanschauung*. No mesmo texto, James fala em “sentido místico de significado oculto” [*mystic sense of hidden meaning*] (1977c, p. 635), “senso de significação ilimitada nas coisas naturais [*sense of limitless significance in natural things*] (1977c, p. 635), “presença oculta na natureza” [*hidden presence in nature*] (1977c, p. 636). São, é claro, termos de cunho místico, como tantos comentadores apontam, mas não precisam ser dispensados como alheios à produção que se convencionou chamar de “técnica”. Não apenas *não são* construções alheias ao restante da obra do autor como James não está falando de outra coisa senão de emoções — parte fundamental do empirismo radical.

#### 1.4 Precedentes e escopo

Não há, é claro, apenas *uma* maneira pela qual o pragmatismo e o empirismo radical de William James podem ser lidos a partir das ideias que Donna Haraway desenvolve em *Staying with the Trouble*, e vice-versa. Estamos diante de escritos bastante amplos que podem ser abordados e relacionados de maneiras muito distintas, de modo que o resultado de sua convergência é capaz de assumir diversas formas. O próprio título desta dissertação poderia ser outro, sem dúvida, a depender do ponto no qual a ênfase recaísse. Como veremos ao longo do desenvolvimento desta dissertação, o *presente* me pareceu, tanto no Chthuluceno de Haraway quanto no interior da filosofia jamesiana, mais do que um simples detalhe.

Por fim, devo deixar claro que a proposta de ler a filosofia jamesiana em uma chave ambiental não é inédita. No artigo “Do we love the creatures of the future enough? William James’s strenuous mood and the environmental crisis” [Amamos suficientemente as criaturas do futuro? O ânimo vigoroso de William James e a crise ambiental] (2022), J. M. Albrecht analisa o pensamento de William James em conjunto com o do conservacionista estadunidense Aldo Leopold (1887-1948).<sup>10</sup> Albrecht, no entanto, busca na dimensão mais propriamente *moral* da filosofia jamesiana uma solução para o diagnóstico, sem dúvida correto, segundo o qual a “atividade humana está degradando ecossistemas mundo afora em uma escala e em um ritmo sem precedentes, representando uma grave ameaça à vida humana e não humana em nosso planeta” (ALBRECHT, 2022, p. 530). Albrecht diz estar interessado não em entender *os motivos* pelos quais devemos levar o

---

<sup>10</sup> Agradeço à minha orientadora, professora Sofia Stein, pelo auxílio na busca de uma tradução de *strenuous mood* que mantivesse as ressonâncias pretendidas por James.

bem-estar de outros atores, humanos e não humanos, em consideração, mas sim em *como* podemos fazê-lo — o que pressupõe também um enfoque pragmatista, ainda que aliado, aqui, ao argumento moral. Em um nível meramente intelectual, argumenta Albrecht, é fácil compreender a razão pela qual, digamos, é importante preservar a biodiversidade; muito mais difícil é fazer com que a compreensão tenha algum impacto em nossas escolhas e ações. Daí a necessidade de cultivar o que James chamou de *ânimo vigoroso* — orientado sobretudo para resultados futuros —, que o filósofo via como uma espécie de *força de vontade* atrelada à esfera moral. “A contribuição mais importante de James para o movimento ambientalista”, escreve Albrecht (2022, p. 532), “reside em sua análise da psicologia do esforço moral: no papel que ideias, ações e condições sociais desempenham no cultivo do ânimo vigoroso.”

É uma contribuição importante, sem dúvida, como — uma vez que prefiro não hierarquizá-las — tantas outras oferecidas por James, e que começam a ser lidas à luz dos desafios impostos pela mutação ambiental. O próprio Albrecht — depois de observar que o pensamento de John Dewey tem sido mais utilizado quando questões ambientais estão em jogo — menciona o livro *Livestock: Food, Fiber, and Friends* [Gado: comida, fibra e amigos] (2018), de Erin Mckenna, que vai buscar no pragmatismo desenvolvido por autores estadunidenses, incluindo o jamesiano, as bases para analisar as relações entre humanos e não humanos na agropecuária. Na mesma linha, podemos citar também o interessante trabalho de Michel Weber, *The Political Vindication of Radical Empiricism* [A justificativa política do empirismo radical] (2016), que recorre justamente ao núcleo da obra de William James a fim de, em conjunto com a filosofia do processo de Whitehead, fazer avançar algumas discussões que também têm suas raízes na mutação ambiental.

Esta dissertação, é verdade, é um trabalho muito mais amplo, no sentido de recorte, do que o resultante de uma pesquisa que procurasse investigar ou resolver uma questão circunscrita a um ou dois conceitos. Tenho consciência de que muito do que delineio aqui depende, tanto quanto do domínio de certos conteúdos filosóficos — conceitos, noções e categorias —, de uma tentativa de *criar algo novo* a partir de um encontro que considero não apenas frutífero como importante.

## 2 AS DUAS CULTURAS

*A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos.*

— Ailton Krenak

A proposta deste capítulo é, como já adiantamos na introdução, tão somente delinear o contexto mais amplo no qual o Chthuluceno proposto por Donna Haraway em *Staying with the Trouble* vem se inserir. Nosso ponto de partida é o corte brutal entre natureza e cultura, ou natureza e sociedade — que, todavia, *não* será retomado aqui em profundidade ou mesmo desde suas origens, uma vez que tal abordagem não apenas exigiria uma retrospectiva mais propriamente histórica que excederia em muito o escopo desta dissertação como o assunto é, do próprio ponto de vista filosófico, extremamente complexo e controverso, tendo sido reconstruído e analisado de forma parcial até mesmo pelos melhores historiadores e comentadores do campo. Em um segundo momento, examinaremos o famoso texto em que de C. P. Snow apresentou a ideia de duas culturas, o que nos levará, por fim, a uma brevíssima descrição do Antropoceno.

Sem este pano de fundo, ou seja, sem essa brevíssima revisão de posições e discussões tão atuais quanto conhecidas, não podemos compreender plenamente as propostas e chaves de pensamento apresentadas por Haraway. E, se não pudermos compreender sua urgência e sua atualidade, além da acurácia de seu diagnóstico, a própria releitura do pragmatismo e do empirismo radical de William James — a própria necessidade, aliás, que motivou tal releitura — acabam se perdendo. Trata-se, portanto, de traçar as linhas gerais no interior das quais nossa proposta — saber o que podemos obter quando realizamos uma releitura de James à luz das ideias de Haraway, e vice-versa — vem se inserir.

Em *Outras naturezas, outras culturas* (2016), fruto de uma conferência realizada em fevereiro de 2007, Philippe Descola evoca uma imagem que começou a tomar forma na Europa do século XVII — a que, como resultado da Revolução Científica, mostraria a natureza como “um grande relógio, do qual podemos desmontar o mecanismo” (2016, p. 23). É precisamente das consequências duradouras e desfavoráveis que se seguiram à disseminação dessa imagem mecanicista que tratamos aqui. Segundo argumenta Pierre Hadot em *O véu de Ísis* (2006), a proximidade entre *mecânica* e *matemática* é antiga, de modo que as explicações que procuram dar conta da natureza a partir de equações derivam precisamente daí. Nas palavras do próprio autor, trata-se “de uma física matemática que

se afeiçoa aos dados quantificáveis e mensuráveis dos fenômenos e se esforça em formular sob a força de equações as leis que os regem (2006, p. 148).

Hadot, depois de advertir que “é preciso ser muito prudente quando se quer definir a mentalidade de toda uma época”, salienta que foram Bacon, Descartes, Galileu e Newton que “descobriram o meio de avançar de modo decisivo e definitivo nesse projeto de dominação da natureza apegando-se à análise do que pode ser medido e quantificado nos fenômenos sensíveis” (2006, p. 144).<sup>11</sup> De Bacon trataremos no quarto capítulo, ao explicitar, a partir de um livro de John Dewey, uma conexão desfavorável do pragmatismo jamesiano. Já Descartes instaurou, entre outras tantas cisões desnecessárias, também um corte entre humanos e não humanos — legitimando, em última instância, a crueldade contra estes últimos.<sup>12</sup>

Dali em diante, nas palavras de Pierre Hadot, “é a máquina, e não mais o organismo vivo, o modelo que serve para conceber e explicar a natureza” (2006, p. 147). Tal transição é explicada em detalhes por Carolyn Merchant no já clássico *The Death of Nature* (1989). Para Merchant, ao deixarmos de ver a Terra como um organismo vivo e

---

<sup>11</sup> A prudência de Pierre Hadot também leva a uma ressalva. Segundo o autor, “a atitude dominadora da ciência moderna não é nova”, mas antes espelha “uma tendência prometeica [uma atitude extrativista que, em *O véu de Ísis*, o autor contrapõe à atitude órfica, mais voltada para uma espécie de harmonia] já existia “havia muito” (2006, p. 144). No próprio *Gênesis*, frisa Hadot, “Deus ordenava ao homem que dominasse a terra” (2006, p. 144).

<sup>12</sup> Em *O homem e o mundo natural*, Keith Thomas conclui que “a doutrina cartesiana produziu o efeito de deLgradar ainda mais os bichos, em contraste com os seres humanos” (THOMAS, 2010, p. 44). Escreve Thomas: “Mas o mais forte argumento em favor da posição cartesiana era que ela constituía a melhor racionalização possível para o modo como o homem realmente tratava os animais. A visão alternativa deixava espaço para a culpa do homem, ao reconhecer que os animais podiam sofrer e efetivamente sofriram; e suscitava dúvidas sobre os motivos de um Deus capaz de permitir que os bichos sofressem misérias não merecidas em tal escala. O cartesianismo, ao contrário, absolvía Deus da acusação de causar dor injusta às bestas inocentes ao permitir que os homens as maltratassem; também justificava o predomínio do homem, ao libertá-lo, como Descartes afirmava, de ‘qualquer suspeita de crime, por mais frequentemente que pudesse comer ou matar os animais’. Ao negar a imortalidade dos bichos, ele afastava qualquer dúvida remanescente quanto ao direito do homem a explorar a criação bruta” (THOMAS, 2010, p. 45). Ele se refere sobretudo à conhecida passagem do *Discurso do Método*, na qual Descartes escreve o seguinte a respeito dos animais: “É também coisa mui digna de nota que, embora existam muitos animais que demonstram mais indústria do que nós em algumas de suas ações, vê-se todavia que não a demonstram nem um pouco em muitas outras: de modo que aquilo que fazem de melhor do que nós não prova que tenham espírito; pois, por esse critério, tê-lo-iam mais do que qualquer de nós e procederiam melhor em tudo; mas antes que não o têm, e que é a natureza que atua neles segundo a disposição de seus órgãos: assim como um relógio, que é composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas, e medir o tempo, mais justamente do que nós com toda a nossa prudência. [...] De resto, eu me alonguei um pouco aqui sobre o tema da alma, pois, após o erro dos que negam Deus, que penso haver refutado suficientemente mais acima, não há outro que afaste mais os espíritos fracos do caminho reto da virtude do que imaginar que a alma dos animais seja da mesma natureza que a nossa, e que, por conseguinte, nada temos a temer, nem a esperar, depois dessa vida, não mais do que as moscas e as formigas; ao passo que, sabendo-se o quanto diferem, compreende-se muito mais as razões que provam que a nossa [alma] é de uma natureza inteiramente independente do corpo e, por conseguinte, que não está de modo algum sujeita a morrer com ele; depois, como não se veem outras causas que a destruam, somos naturalmente levados a julgar por isso que ela é imortal” (DESCARTES, 2010, p. 106-7).

sensível, como ocorreu ao longo da Revolução Científica, para concebê-la, ao contrário, como um todo composto de matéria inerte, pavimentamos o caminho para a destruição. E a mudança, no entender da autora, começou justamente com a *descrição* do mundo — Merchant acredita que o descritivo pressupõe o normativo, ou seja, que já nos leva a agir, de modo que a cultura muda quando a linguagem muda também. Haraway tem uma opinião semelhante.

Philippe Descola estabelece a mesma associação ao pontuar que “*não foi o desenvolvimento das ciências que mudou a ideia que temos da natureza, mas o contrário: o desenvolvimento científico só foi possível quando a natureza passou a ser algo exterior aos humanos*” (2016, p. 41, grifos meus). Ou seja, “tomando distância e inventando a natureza, os humanos [...] fizeram dela um campo de experimentos” (2016, p. 41).

Descola nota que, para que seja possível falar de *natureza*, “é preciso que o homem tome distância do meio ambiente no qual está mergulhado, é preciso que se sinta *exterior e superior* ao mundo que o cerca” (2016, p. 22, grifos meus). Como resultado dessa mudança, frisa Descola, houve “um extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, mas também a exploração desenfreada de uma natureza composta, a partir de então, de objetos sem ligação com os humanos: plantas, animais, terras, águas e rochas”, agora convertidos “em meros recursos que podemos usar e dos quais podemos tirar proveito” (2016, p. 23). Desse ponto em diante, a natureza é vista sobretudo como “fonte de riqueza” (2016, p. 23). Descola frisa que já há algum tempo “começamos a ter a medida do preço extremamente alto que será preciso pagar pela exploração imoderada de nosso meio ambiente” (2016, p. 24). Eis a consequência de uma divisão que estipulou que a natureza seria “um domínio à parte, exterior”, que “toda causa [poderia] ser estudada cientificamente” e que tudo poderia ser “rentabilizado a serviço dos homens” (2016, p. 24).

Há uma série de limitações e impasses que se originam daí, e que afetam a maneira como construímos e concebemos o conhecimento. Um dos trabalhos mais conhecidos a abordar a separação entre natureza e cultura é *Jamais fomos modernos*, de Bruno Latour, publicado originalmente em 1991. O foco do livro é justamente uma delimitação de áreas de conhecimento que espelhariam a divisão entre natureza e cultura (ou sociedade). “Nossa vida intelectual é decididamente mal construída. A epistemologia, as ciências sociais, as ciências do texto, todas têm uma reputação, contanto que permaneçam distintas”, escreve o autor (2013, p. 11). No geral, uma questão pertence *ou* ao domínio da natureza *ou* ao da política *ou* ao do discurso. A natureza seria responsabilidade daqueles que Latour

chama diversas vezes de “epistemólogos”, e estaria restrita ao que costumamos conceber como esfera dos fatos. A definição de “política” é ampla, podendo remeter à sociologia, à psicologia ou à economia, e integra aquilo que Latour chama, de forma bastante genérica, de “contexto social” (2013, p. 10). Já no domínio do discurso entrariam questões “da representação, da linguagem, dos textos”, além de “retórica, estratégia textual, escrita, contextualização e semiótica” (2013, p. 10-1).

A divisão estanque, argumenta Latour, não só nos impõe uma série de dificuldades como sequer dá conta de explicar os inúmeros contextos em que os diferentes campos se atravessam e se implicam. No entanto, e este é o argumento central de Latour, só poderia haver uma antropologia do mundo moderno — no sentido mesmo de uma etnografia — que conectasse todas as esferas se nunca tivéssemos sido modernos, ou seja, caso o corte que divide natureza e cultura, ou natureza e sociedade, nunca tivesse sido feito.

Hoje há, de acordo com o que Latour escreve em *Cogitamus* (2016), duas interpretações opostas:

A primeira supõe [...] uma ruptura radical com o passado, ruptura graças à qual o subjetivo e o objetivo, o político e o científico, os humanos e os não humanos se distinguem cada vez mais entre si; eu chamaria essa interpretação de relato *de emancipação e modernização* [...]. Uma segunda interpretação acarreta, ao contrário, que em cada estágio se dá uma implicação cada vez maior, cada vez mais íntima, em uma escala cada vez mais ampla, através de desvios cada vez mais longos, entre as técnicas, as ciências e as políticas, cada vez mais difíceis de desemaranhar... Chamo essa segunda visão de relato *de vinculação e ecologização* (LATOURE, 2016, p. 66, grifos do autor).

Crítico ferrenho da maneira como nossa vida intelectual se constitui, Latour defende, segundo a interpretação da *vinculação e ecologização*, que não há como separar as diferentes abordagens. A fim de reuni-las, ele propõe também a noção de *rede*. As redes de Latour são “ao mesmo tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade” (2013, p. 12). São “tramas sociotécnicas” que uniriam as ciências e as técnicas a todo restante.

As críticas de Bruno Latour, bem como suas tentativas de reunir as diferentes esferas do conhecimento a fim de que não nos limitemos a discutir domínios inteiramente distintos, são cada vez mais compreensíveis e urgentes. O corte absoluto se sustenta cada vez menos diante dos desafios do Antropoceno, que vem aliar, e de forma irreversível, a história humana à história natural. É possível, afinal, discutir as mudanças climáticas sem discutir também — para nos limitarmos a apenas um ponto — políticas públicas? De novo, essa constatação nada mais é do que um truísmo. Ela tampouco se sobressai como

um problema recente, e envolve milhares de outras questões — Latour, dá a certa altura, o exemplo do desenvolvimento e do uso da pílula anticoncepcional, implicada em discussões que de modo algum se limitaram, ou limitam, ao universo do laboratório.

Segundo Jason W. Moore — e nos deteremos em mais alguns detalhes de sua argumentação na segunda parte deste capítulo —, igualar a humanidade a “um agente geológico” é o mesmo que “transgredir um dos limites intelectuais mais fundamentais da humanidade” (2016, p. 3). “Os acadêmicos chamam isso de ‘as duas culturas’, a das ciências naturais e humanas”, diz Moore (2016, p. 3). É outro modo de falar da mesma distinção que Latour aborda.

Moore faz, na verdade, referência ao livro *As duas culturas*, de C. P. Snow, publicado originalmente em 1959 — trata-se, portanto, de uma contribuição recente. No entender de Snow, que se diz favorável à unificação, “tentativas de dividir tudo em dois devem ser recebidas com muita suspeita” (2015, p. 26). De modo geral, Snow aborda o então crescente distanciamento, para ele incompreensível, entre aqueles que chama de “literatos” e os que chama de “cientistas”. Nas palavras do autor, transitar entre os dois polos seria “como cruzar um oceano” (2015, p. 19) ou “um abismo de incompreensão mútua” (2015, p. 21).

É curioso, porém, que Snow não se dê conta de que uma segunda separação se origina da primeira, ou seja, de que é justamente do fosso que se abriu entre cientistas e literatos que emerge a visão, respaldada por ele, que só admite a glorificação *ou* a demonização de certos avanços tecnológicos e industriais. Em outras palavras, uma visão que demanda que se escolha entre uma noção cada vez mais anacrônica de progresso, defendida pelos cientistas, e um cenário tal como idealizado por Henry Thoreau em *Walden* (publicado originalmente em 1854), defendido pelos literatos.<sup>13</sup> Snow, que se mostra favorável ao desenvolvimento irrestrito, não parece divisar a necessidade ou mesmo a possibilidade de se conceber também aí um meio-termo.<sup>14</sup> Ao longo da argumentação do

---

<sup>13</sup> Snow de fato se refere a Thoreau de forma depreciativa como um dos intelectuais avessos à modernização, que “tentaram vários tipos de fantasias que não tiveram mais efeito do que um grito de horror” (2015, p. 44). É curioso que a crítica de Snow aparentemente prescindia da própria leitura de *Walden*, onde Thoreau escreve que “somos navegadores tão ruins que nossos pensamentos, na maioria das vezes, frequentam uma costa sem porto, versados apenas nas angras da poesia, ou se dirigem aos portos de entrada públicos, e adentram as docas secas da ciência, onde são meramente reformados para este mundo, e nenhuma corrente natural concorre para individualizá-los” (2020, p. 251).

<sup>14</sup> C. P. Snow acreditava firmemente na modernização, no sentido de industrialização irrefreada. Ele chega a deplorar a romantização da condição do trabalhador rural, mas, em certo sentido, faz o mesmo com o trabalhador da indústria. Para Bruno Latour, a “crença na modernização hoje não soa muito bem nem na arte, nem na economia, nem na política, nem na ciência, nem na técnica” (2013, p. 15.) Isso não significa, é claro, que Latour seja avesso à modernização — pelo contrário. O caso é que Latour também diz desconfiar

autor, os literatos despontam, sem surpresa alguma, como luditas — a possibilidade de convertê-los em admiradores de uma imagem um tanto ingênua da modernização é parte do impulso conciliador que levou o autor a tentar esboçar uma solução para o problema das duas culturas. Aos literatos caberia apenas vencer uma resistência derivada em boa medida da própria ignorância.

*As duas culturas* é sobretudo um produto (a) da Guerra Fria e (b) de uma época que ainda não havia começado a revisar as injustiças do colonialismo. E, embora tenha tido (e ainda tenha) uma importância considerável, trata-se de uma importância inflada. *As duas culturas* é não apenas um livro repleto de contradições e simplificações, mas um livro repleto de contradições e simplificações que envelheceu mal. Nos estertores da década de 1950, Snow listou entre as ameaças mais urgentes “a guerra atômica, a superpopulação e o fosso entre os ricos e os pobres” (2015, p. 68). Hoje sabemos que o número de urgências só cresce, agora para englobar os diversos desafios resultantes de, entre outros fatores, um extrativismo desenfreado. E, como destaca Isabelle Stengers em *No tempo das catástrofes*, precisamos “questionar a capacidade” daquilo que hoje chamamos de *desenvolvimento* de responder a esses desafios (2015, p. 8). Stengers está, é claro, igualando o desenvolvimento ao crescimento econômico irrefletido, e se refere, portanto, ao “caráter intrinsecamente ‘insustentável’ desse desenvolvimento” — bem como à impossibilidade de que ele venha a solucionar os problemas “que ele mesmo ajudou a criar” (2015, p. 9). É importante repetir, aqui, que Haraway critica duas atitudes opostas que estão implícitas na noção de Antropoceno: (a) a completa ausência de esperança que nos conduziria ao desespero e à inação, e (b) o otimismo ingênuo que depositaria no desenvolvimento das ciências e das técnicas, ou seja, na própria continuidade do desenvolvimento econômico, a esperança de uma solução que nos pareceria quase milagrosa. Este diagnóstico, que considero certo, é crucial para esta dissertação. É sobretudo a ele que a filosofia jamesiana responderá.

Assim, quando se consideram alguns dos aspectos da argumentação de C. P. Snow que hoje parecem menos razoáveis, é possível perceber que a situação atual, se de fato não é nova, ao menos apresenta alguns agravantes — agravantes que têm, e em mais de um sentido, alterado certos aspectos da discussão. É Isabelle Stengers quem alerta para a

---

tanto dos “tecnófilos” quanto dos “tecnófobos” (2016, p. 54). Quando se trata do “Novo Regime Climático”, de acordo com o que diz Latour em *Diante de Gaia*, haveria “uma escolha existencial” a ser feita: “manter a modernização apesar de tudo; cambalear rumo a uma mudança ecológica, por mais dolorosa que seja; ou ainda negar a situação e fugir, em um escapismo cada vez mais descabido” (2020, p. 9).

necessidade de “resistir à tentação de uma oposição brutal entre as ciências e os saberes chamados de ‘não científicos’, cuja articulação será necessária se tivermos de aprender como *responder ao que já começou*” (2015, p. 38, grifos meus). Devemos, afirma Stengers, questionar “a perspectiva de crescimento” que costuma ser “identificada com o progresso”; devemos questionar o “caráter irresponsável e egoísta” de nosso “modo de consumo” (2015, p. 11). Precisamos ainda, afirma Stengers, “reinventar modos de produção e de cooperação que escapem às evidências do crescimento e da competição” (2015, p. 15).

A romancista e ensaísta Siri Hustvedt, que se diz “desapontada” com o livro de Snow em *A Woman Looking at Men Looking at Women* [Uma mulher que olha para os homens que olham para as mulheres] (2016, p. x), tem razão ao afirmar que o pêndulo da argumentação do autor de fato está do lado dos cientistas. Na leitura arguta da autora, Snow desponta como um sujeito “convencido de que a ciência detém a chave para salvar o mundo” (2016, p. x). A confiança de Snow na ciência enquanto discurso da verdade — como espelho das relações do mundo — levou à crença na superação de desafios que ela poderia garantir. E contudo, apesar dos defeitos de sua argumentação, acrescenta Hustvedt, Snow identifica “um problema que só se tornou mais urgente no último meio século” (2016, p. x). E isso porque, embora esteja errado ao sugerir que só se pode endossar *ou* o desenvolvimentismo *ou* o ludismo, Snow tem razão quando afirma que é necessária toda uma comunidade que entenda o suficiente de ciência para ter ideia do que os cientistas estão dizendo (SNOW, 2015, p. 58). Só assim essa comunidade poderá tomar parte, e de forma responsável e informada, em discussões urgentes. O mesmo pode ser estendido à tecnologia e a tudo o que ela pressupõe e implica.

Em *Cogitamus*, Bruno Latour também critica uma sociedade dividida entre “literatos” e “matemáticos” (2016, p. 13). As “humanidades científicas”, campo no qual Latour atua, “consistem em aprender a considerar *toda a obra*, e não apenas um de seus atos” (2016, p. 23).<sup>15</sup> Não surpreende que Donna Haraway reforce a mesma necessidade — a de se olhar para a totalidade da obra. “Sozinhos, em nossos diferentes tipos de especialização e experiência, sabemos muito e ao mesmo tempo sabemos muito pouco, *e então sucumbimos à desesperança ou à esperança, e nenhuma delas é uma atitude*

---

<sup>15</sup> “Por que então não dizer que dou um curso de epistemologia?”, pergunta Latour (2016, p. 25). Ele argumenta que, na França, o termo é usado sobretudo por quem se posiciona ao lado da *purificação*, aquela que quer remover das ciências “toda conexão com o restante das disciplinas” (2016, p. 25-6).

*sensível*”, escreve ela (2016b, p. 4, grifos meus). Nosso tempo, defende Haraway, requer “colaborações e combinações inesperadas” (2016b, p. 4).

Creio que algumas dessas colaborações e combinações inesperadas podem partir da filosofia, sobretudo do pragmatismo e do empirismo radical jamesiano — é o que argumento nesta dissertação. Sua importância é, de fato, inquestionável. Seguindo uma trilha aberta por Alfred North Whitehead, Latour distingue entre os empiristas *subtrativos* e os empiristas *aditivos*. Escreve ele:

Os primeiros estão interessados no estabelecimento de suas próprias afirmações, mas apenas sob a condição de que o que afirmam diminua o número de alternativas e limite a quantidade de vozes que busquem participar da conversa. Eles estão atrás da simplificação e da aceleração — e por vezes até mesmo da própria eliminação — das narrativas e, se possível, também gostariam de silenciar os contadores de histórias. Os empiristas aditivos estão igualmente interessados em fatos objetivos e na consolidação de seus enunciados, mas gostam de acrescentar, de complicar, de criar distinções e, sempre que possível, de avançar com mais calma; acima de tudo, hesitam e, assim, multiplicam as vozes que podem ser ouvidas. *São empiristas, mas à moda de William James: se tudo o que buscam é o que emana da experiência, certamente não buscam nada menos do que a experiência.* Como Isabelle Stengers [...] gosta de dizer, a ciência se rebaixa quando se vale de seus sucessos para eliminar outras explicações (LATOUR, 2021, p. 11-2, grifos meus).

“Quando se é um empirista ativo”, escreve Latour, “é preciso resistir a todas as formas de subtração: o eliminativismo daqueles que procuram expulsar os amadores, mas também o eliminativismo daqueles que sonham em evitar por completo a ciência — duas formas de obscurantismo complementares e em competição” (2021, p. 13).<sup>16</sup>

É Philippe Descola quem sublinha o fato de que confundimos ciência com cosmologia. Cosmologia seria uma visão de mundo, a “maneira como pensamos que nosso mundo está organizado” (p. 47). Quando, diz o autor,

afirmamos que o mundo se compõe de entidades naturais, de humanos e de objetos artificiais, enunciados os princípios de uma cosmologia particular, isto é, da nossa. Outros povos não estabelecem tais distinções e veem o mundo segundo outras cosmologias. Nossa cosmologia tornou possível a ciência, mas é preciso entender que essa cosmologia não é em si mesma o produto de uma atividade científica. Ela é uma maneira de distribuir as entidades do mundo, ela é o fruto de uma certa época, que permitiu que as ciências se desenvolvessem (DESCOLA, 2016, p. 47-8).

---

<sup>16</sup> Em *Investigação sobre os modos de existência* (2019), Bruno Latour recorre diretamente à obra de William James a fim abordar o pluralismo, um conceito que, para Latour, teria a experiência como fio condutor. Não entraremos nos meandros do livro — longo e complexo, e que, além do mais, leva em consideração uma obra de James não abordada diretamente aqui, ou seja, *A Pluralistic Universe* [Um universo pluralista].

Descola frisa que foi a ciência que possibilitou que tomássemos consciência das mudanças climáticas, “graças aos glaciologistas, climatologistas, geólogos e matemáticos que produzem modelos” (2016, p. 48). O autor não questiona, portanto, a eficácia das ciências, porém contesta o fato de a cosmologia que tornou as ciências possíveis seja ela própria científica. Bruno Latour vai na mesma linha:

É impossível compreender o que nos ocorre sem passar pelas ciências — antes de tudo, foram elas que nos alertaram. No entanto, para compreendê-las, é impossível continuar com a imagem dada pela antiga epistemologia — de agora em diante, as ciências se encontram tão misturadas com toda a cultura que sua compreensão passa pelas humanidades (LATOURE, 2020, p. 20).

É uma ideia central da presente pesquisa: que *a compreensão dos desafios que temos pela frente passa pelas humanidades*, sobretudo pela filosofia. Isabelle Stengers é categórica: “Não se pode dar como certo que as ciências, ao menos como as conhecemos, tenham capacidade para responder às ameaças do futuro” (2015, p. 19). Não sozinhas, ao menos. Em *No tempo das catástrofes*, Stengers apresenta, também como uma espécie de chave de pensamento, a ideia da “intrusão de Gaia”. Gaia não é a Terra tal como a conhecemos, mas uma figura bem mais complexa cujo nome foi tomado de empréstimo da mitologia. Gaia — batizada por James Lovelock e Lynn Margulis no início dos anos 1970 — é basicamente um “agenciamento de relações” (STENGERS, 2015, p. 38). Stengers desenvolve a ideia de Lovelock e Margulis, apresentando-a, no livro citado, como algo que exige uma reação imediata. “Nomear Gaia e caracterizar como intrusão os desastres que se anunciam, é crucial salientar, depende de uma operação pragmática”, escreve ela (2015, p. 37).<sup>17</sup> De modo que a narrativa da intrusão de Gaia tem o sentido de “*nos fazer sentir e pensar no que o nome suscita*” (2015, p. 37, grifos da autora).

Para Donna Haraway, a Gaia de Stengers é “um poder devastador que se intromete em nossas categorias de pensamento, que se intromete no próprio pensamento” (2016b, p. 43). Gaia, escreve Haraway, “não é um recurso a ser explorado”, tampouco uma mãe benévola que nutre, mas “um fenômeno complexo e sistêmico que compõe um planeta vivo” (2016b, p. 43). Na avaliação de Haraway, “a intrusão de Gaia em nossos assuntos

---

<sup>17</sup> Há, de fato, uma distinção entre pragmático/pragmatista, mas o livro foi traduzido do francês desta maneira — quando o mais adequado teria sido *pragmatista*. Em *Companions in Conversation* (2016a), uma entrevista que Haraway concedeu a Cary Wolf, a autora fala das influências de Isabelle Stengers, uma pensadora que, para ela, teria um “ouvido melhor” que o de Bruno Latour e uma “sensibilidade” mais aguçada (2016a, p. 290). Além de Ilya Prigogine, autor com quem Stengers colaborou no livro *A nova aliança* (1991), Stengers deveria muito a Deleuze e Whitehead. Mas outro nome desponta: William James. “James é terrivelmente importante para ela”, afirma Haraway (2016a, p. 290). Para Wolf, Stengers é uma pensadora pragmatista. Haraway concorda, uma vez que, segundo ela, Stengers está interessada *em práticas*.

é um evento radicalmente materialista” (2016b, p. 43). Essa intrusão, salienta Haraway, ameaça “não a viabilidade da vida na terra em si mesma — os micróbios vão sobreviver, para dizer o mínimo —, mas ameaça a viabilidade da vida na terra para diversos tipos, espécies, agrupamentos e indivíduos em um ‘evento’ que já está sendo chamado de Sexta Grande Extinção” (2016b, p. 43). Vale lembrar que, para Latour — o que não deixa de ecoar o que diz Haraway — Gaia não é “a deusa-mãe. Ela não é mãe de coisa nenhuma. Não é sequer um todo, um existente global. É simplesmente a consequência das sucessivas invenções dos viventes que acabaram transformando as condições físico-químicas da Terra geológica inicial” (2020, p. 10).

A ideia de Gaia não desempenha qualquer papel nesta pesquisa, de modo que não será retomada mais adiante; mas há uma razão, além do fato de ter sido ampliada por uma filósofa inspirada pelo pragmatismo jamesiano, pela qual a introduzi rapidamente. Segundo Donna Haraway, “Gaia é melhor situada no Chthuluceno” (2016b, p. 51). Já podemos, portanto, ter um breve vislumbre daquilo que, para Haraway, significa substituir o Antropoceno pelo Chthuluceno — uma vez que, de acordo com a própria Stengers, Gaia nos ajuda a “despertar [nossas] capacidades de resistir” (2015, p. 9). Friso que, para Stengers, os argumentos reunidos em *No tempo das catástrofes*, incluindo a ideia da intrusão de Gaia, visam a impedir que coloquemos “o futuro que se prepara sob o signo da barbárie” (2015, p. 12). Como Haraway, Stengers nos incentiva a “criar uma vida que explora conexões com novas potências de agir, imaginar e pensar” (2015, p. 15).

Precisamos também, as duas autoras sugerem, da *sensibilidade* — no sentido básico, de novo, de abertura e empatia — a fim de avaliar o melhor modo de responder aos desafios do presente. Em parte, a noção de Antropoceno é capaz de operar algumas mudanças na maneira como compreendemos o impacto das ações humanas na mutação ambiental — o que não necessariamente recusa o corte entre natureza e cultura —, bem como em nossa comunicação; nossa sensibilidade, porém, nem sempre é afetada, ou até mesmo requisitada, quando o utilizamos como ferramenta ou ponto de partida para certas reflexões.

Em muitos aspectos, o Chthuluceno contará a mesmíssima história. Mas sem derrotismo e sem esperanças infundadas, o que faz toda a diferença.

### 3 O CHTHULUCENO

*Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim.*

— Ailton Krenak

A fim de estabelecer os fundamentos para a releitura do pragmatismo e do empirismo radical jamesiano, reconstruo brevemente os pontos centrais de *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016b), o livro de Donna Haraway que interessa a esta pesquisa.

Retomo, antes de tudo, a ressalva já esboçada na introdução. Ainda que a precisão de Haraway ao identificar os desafios do presente seja inquestionável, sua escrita nem sempre reflete ou prioriza o mesmo tipo de rigor. Linhas de raciocínio abandonadas, repetições exaustivas das mesmas exortações e explicações parciais ou insuficientes são comuns. Há nisso, em parte, algo que é característico dos textos reunidos em *Staying with the Trouble*: a própria proposição e utilização daquilo que chamei de *chaves de pensamento*, que — ainda que não propiciem o desenvolvimento de uma reflexão mais ou menos contínua, estruturada e consistente como a de William James, no sentido mesmo de uma reflexão voltada para a resolução elaborada e sistemática de um problema filosófico delimitado — servem como dispositivos que, se bem utilizados, e uma vez que partem de um diagnóstico certo, podem nos ajudar a refletir e a agir. São esses dispositivos que, claro, tornam esta dissertação possível, uma vez que minha intenção era justamente confrontá-los com o núcleo da filosofia jamesiana. Minha proposta é, assim, potencializar a força e a eficácia das chaves de pensamento de Haraway a partir da estrutura que deve, aqui, ajudar a ampará-las — ou seja, a partir do pragmatismo e do empirismo radical de James.

Donna Haraway sem dúvida concordaria com Isabelle Stengers quando esta escreve que as palavras “podem fazer pensar, produzir formas de comunicação um tanto novas, chacoalhar alguns hábitos” (2015, p. 15).<sup>18</sup> É isso que Haraway está defendendo ao propor

---

<sup>18</sup> A questão do hábito desempenha um papel importante na obra de William James, que a desenvolveu sobretudo, mas não apenas, no monumental *The Principles of Psychology* (1890). De novo, este é um dos caminhos tomados por J. M. Albrecht no artigo — que também utiliza o pensamento jamesiano em um viés ambiental — citado na introdução desta dissertação. Albrecht, no entanto, privilegia o viés *moral* a partir da noção jamesiana de *ânimo vigoroso*.

a alternativa do Chthuluceno, que se destaca sobretudo enquanto *narrativa*, e ao oferecer, é claro, as chaves de pensamento que a acompanham. Estas chaves também remetem à capacidade das palavras de nos fazer pensar, de transformar a forma como nos posicionamos e nos comunicamos.

O próprio Antropoceno constitui uma narrativa. Segundo Erle C. Ellis, que escreveu um dos melhores e mais detalhados livros sobre o tema, o “Antropoceno é tanto uma nova narrativa relacionando humanos e natureza quanto um novo paradigma científico audacioso — uma Segunda Revolução Copernicana — com potencial de revisar radicalmente a maneira como pensamos o que significa ser humano” (2018, p. 4). O uso que Ellis faz da palavra é adequado, uma vez que, como apontado na introdução deste trabalho, uma narrativa tem o poder de moldar e/ou direcionar nossos pensamentos e ações. “As sociedades humanas sempre utilizaram narrativas para explicar as origens de sua população e suas relações com o mundo e com seus diversos atores — de animais e plantas a seres e forças mais místicos”, escreve Ellis (2018, p. 4). A narrativa do Antropoceno está, nas palavras do autor, “remodelando as ciências, estimulando as humanidades e destacando as políticas [de se viver] em um planeta transformado por humanos” (2018, p. 15). Vale lembrar o que, de fato, está em jogo quando se fala da narrativa do Antropoceno, na qual as mudanças

ambientais e sociais do último meio século *contam uma história poderosa* da transformação da Terra pelas sociedades humanas. A superfície terrestre foi alterada pelo desmatamento [devido à] agricultura e aos assentamentos. Rios foram represados e cursos hidrológicos foram desviados pela hidrosfera. Os humanos remodelaram a biosfera ao transportar flora e fauna mundo afora e ao levar espécies à extinção através da perda do habitat e da exploração excessiva. Os ciclos bioquímicos de carbono, nitrogênio e outros elementos-chave foram transformados pela queima de combustível fóssil, pela sintetização industrial de fertilizantes de nitrogênio e por outras atividades humanas, cujos impactos variam de uma poluição disseminada à mudança climática. Como resultado, os humanos deixaram sua marca em praticamente cada esfera do sistema terrestre. O clima da Terra pode já ter chegado, de forma irreversível, a um estado sem precedentes com consequências desconhecidas e talvez catastróficas para as sociedades humanas (ELLIS, 2018, p. 72, grifos meus).

Trata-se, é certo, de uma narrativa tão importante quanto desoladora. Se por um lado ela nos ajuda a definir um estado de coisas, por outro não favorece a ação — e isso porque conduz aos extremos ou da esperança ou do desespero. A partir daí, Donna Haraway propõe a narrativa do *Chthuluceno*, sua alternativa à do Antropoceno. Nos textos reunidos em *Staying with the Trouble*, Haraway expõe sua “impaciência” com os limites do Antropoceno e com a inércia que estes acarretariam, pois o que está em jogo aqui é, de fato, a própria viabilidade de diferentes reações e respostas a um presente turbulento

(2016b, p. 3). De um lado, Haraway ironiza a fé, que caracteriza como “cômica”, ou na tecnologia ou em um deus que viria, e sem que precisássemos alterar condutas e práticas destrutivas, em nosso socorro (2016b, p. 3). Bastaria cruzar os braços e esperar por uma saída quase milagrosa. De outro, ela ironiza a sensação — que seria ainda mais nociva e mais difícil de rejeitar — de que está tudo acabado, “é tarde demais, não há qualquer sentido em tentar melhorar o que quer que seja” (2016b, p. 3). Não resta, no segundo caso, o menor resquício de *confiança* na ação, mesmo que esta seja, por uma razão ou outra, levada a cabo. “Alguns cientistas que conheço expressam esse tipo de cinismo amargurado, embora de fato trabalhem para fazer uma diferença positiva tanto para as pessoas quanto para outras criaturas”, escreve Haraway (2016b, p. 3). Aos olhos da autora, tal esforço para tornar as coisas melhores é incompatível com a atitude de desânimo e pessimismo que “desencoraja os outros” (2016b, p. 3). Voltaremos a este ponto — a este aparente contrassenso — quando discutirmos o pragmatismo de William James. Por ora, basta apontar que, para Haraway, há “*uma linha tênue* entre reconhecer a extensão e a seriedade dos problemas e sucumbir ao futurismo abstrato e seus efeitos de sublime desespero e suas políticas de sublime indiferença” (2016b, p. 4, grifos meus).

Haraway observa que uma narrativa lhe “ajuda a lembrar do que [ela] achava que sabia, ou introduz [para ela] um novo conhecimento” (2016b, p. 29). Eis a importância da narrativa do Chthuluceno enquanto substituta do Antropoceno, mas não só. Haraway também tem em mente outro tipo de narrativa aqui: aquela que, em um sentido talvez mais comum de história contada, descreve ou esboça soluções reais ou possíveis para problemas pontuais, e, o que é igualmente importante, apresenta novas perspectivas e configurações que ampliam nosso entendimento e refinam nossa sensibilidade diante de certas situações. Ou seja, tanto o relato de um acontecimento real quanto a fabulação especulativa interessam à autora. Não que sejam coisas mutuamente excludentes: no fundo, Haraway procura “por histórias reais que também sejam ficção especulativa” (2016b, p. 10).<sup>19</sup> *Staying with the Trouble* é a própria concretização de tal visão, uma vez que se constitui basicamente da reunião de algumas dessas histórias reais.

---

<sup>19</sup> “SF” é uma sigla que surge com frequência ao longo de *Staying with the Trouble*, e que costuma ganhar um certo destaque em alguns enfoques da obra de Donna Haraway — mas que tem, para os propósitos desta dissertação, uma relevância limitada, uma vez que seus significados e seu usos correspondem em larga medida ao interesse da autora por narrativas ou práticas que estabelecem e rastreiam conexões entre diferentes atores e sentidos. As SF compreendem, assim, a *science fiction* [ficção científica], *speculative fabulation* [ficção especulativa], *string figures* [cama de gato, o jogo infantil em que um elástico forma diversas figuras, o que alude, aqui, ao emaranhado da teia da vida, às suas conexões e às possibilidades de rastreá-las], *speculative feminism* [feminismo especulativo] e *science fact* [fato científico]. Tudo isso resume bem os interesses de Haraway — para onde sua atenção está e esteve voltada e o que ela considera relevante. Cada SF

Há dois motivos pelos quais, para além do próprio Chthuluceno, é importante destacar o apreço de Donna Haraway pelas narrativas. Precisamos, em primeiro lugar, compreender a natureza do livro em questão, no qual as ideias que nos interessam surgem de forma fragmentada em meio a tais histórias — de modo que têm de ser, aqui, como que destiladas e unificadas. Em segundo lugar, o que é de extrema importância, devemos levar em conta que, quando Haraway se diz uma entusiasta dos “mundos possíveis”, ela se refere não apenas ao sentido imaginativo que aponta para a ficção especulativa, mas também ao sentido de transformação *realista*, ou seja, factível, não raro inspirado pelos já mencionados relatos verídicos (2016b, p. 31). Haraway afirma estar “profundamente comprometida com as possibilidades mais modestas de *reversão parcial*” dos danos causados pelas ações humanas (2016b, p. 10, grifos meus). Não temos, portanto, como desfazer algumas de nossas más escolhas. É também isso o que significa *permanecer com o problema*, como nos insta o título do livro de Haraway: não esperar soluções mágicas, tampouco diminuir o valor ou a importância de soluções mais modestas.

Se nem o pessimismo nem o otimismo ingênuo são úteis no Chthuluceno de Donna Haraway, isso significa que *não* estamos situados em qualquer tipo de limbo. “Não nos encontramos”, afirma a autora, “a meio do caminho entre um passado edênico ou terrível nem entre futuros apocalípticos ou salvadores” (2016b, p. 1). A ideia de que estaríamos imobilizados entre extremos gera um pânico desnecessário e infrutífero, além de resultar em uma falta de comprometimento que tomaria o lugar, nas palavras de Donna Haraway, das necessárias “práticas atentas de pensamento, amor, fúria e cuidado”, (2016b, p. 56). A fúria é autoexplicativa: sem, em certos casos, o componente da revolta, altamente mobilizador, é difícil ver surgir a vontade de superar certos desafios e impasses que o Chthuluceno nos impõe.

Assim, se o Antropoceno nos conduz “ao cinismo [e] ao derrotismo” e às conhecidas previsões de que *é tarde demais*, o Chthuluceno demandaria ou favoreceria uma postura diferente (2016b, p. 56). Como alternativa ao Antropoceno, porém mais sensível, imaginativo e ponderado do que este, o Chthuluceno serviria ao propósito de reformular nossa maneira de perceber, refletir e agir, de inventariar, descrever e criar. O principal

---

corresponde a um método para seguir e observar o encadeamento de eventos e fatos, mais ou menos como as redes em Latour, a fim de “[permanecermos] com o problema em lugares e tempos reais e particulares” (HARAWAY, 2016b, p. 3). Sublinho, portanto, as SF, ainda que não as retomemos em outras passagens deste trabalho.

objetivo por trás da proposta de Haraway é (a) compreender melhor a situação em que nos encontramos e (b) favorecer a busca de respostas e saídas engenhosas, inclusivas e eficazes, ou, em outras palavras, *favorecer o pensamento e a ação*. Como a maior parte dos neologismos da autora, o termo é de fato surpreendente. No entanto, sobretudo quando se leva em conta a narrativa que ele pretende ampliar ou até mesmo substituir, ou seja, a do Antropoceno, assimilar seu sentido exato não é difícil:

*Chthuluceno* é uma palavra simples. É uma combinação de duas raízes gregas (*khtôn* e *kainos*) que, juntas, nomeiam um tipo de tempo-espaço [*timeplace*] para aprender a permanecer com o problema de viver e morrer de forma responsável [*in response-ability*] em uma terra deteriorada. *Kainos* significa agora, um tempo de inícios, um tempo de continuidade, ou de futuros. Nada em *kainos* deve significar passados, presentes ou futuros convencionais. Não há nada em tempos de começos que insista em eliminar o que veio antes, ou, de fato, em eliminar o que vem depois. *Kainos* pode ser cheio de heranças, de lembranças, e cheio de porvires [...]. Entendo *kainos* no sentido de uma presença intensa e contínua, com hifas infundindo todo tipo de temporalidades e materialidades (HARAWAY, 2016b, p. 2).<sup>20</sup>

*Permanecer com o problema* também requer, assim, que aprendamos a estar *verdadeiramente presentes* (HARAWAY, 2016b, p. 1). Devemos ser capazes de oferecer respostas eficazes aos desafios que se apresentam — e *à medida* que estes se apresentam. Há, inclusive na filosofia, uma ideia arraigada segundo a qual devemos construir um *futuro* seguro; devemos impedir algo nefasto de acontecer *no futuro*; devemos abrir espaço e oferecer boas condições de existência para as *futuras* gerações. O Chthuluceno, pelo contrário, destaca a necessidade, e até mesmo a urgência, de agirmos *no presente*, e levando este mesmo presente em conta — ou seja, visando ao bem-estar imediato de seres humanos e não humanos. Isso não significa, é claro, que não haja espaço no Chthuluceno para a preocupação com o futuro. *Kainos*, como Haraway destaca na passagem citada acima, significa *agora*, mas também, o que é fundamental aqui, *continuidade*. A obrigação de *permanecermos com o problema* indica, contudo, um tipo distinto de relação com o futuro. Não estamos no mesmo terreno de Hans Jonas (2011), cuja ética e cuja filosofia da ação estão voltadas *em primeiro lugar* para as gerações vindouras.<sup>21</sup> Em Donna

---

<sup>20</sup> Como no caso de tantos outros dos neologismos de Donna Haraway, não há uma tradução exata que capture por completo o sentido de *response-ability* — o de uma responsabilidade associada à habilidade de reagir prontamente a situações de urgência. Já *hifas* são os filamentos que ligam o micélio aos fungos. Vale destacar que a linguagem extraída da biologia é muito comum nos escritos de Haraway.

<sup>21</sup> Refiro-me ao livro *O princípio da responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*, no qual Jonas emprega a ética kantiana como “imperativo [categórico que] se estende em direção a um previsível futuro concreto, que constitui a dimensão inacabada de nossa responsabilidade” (2011, p. 49). Como o título deixa claro, a inquietação do autor tem sua origem em uma tecnologia que “se converteu em ameaça” (2011, p. 21). Haraway, vale lembrar, também está longe de ser tecnófoba.

Haraway, a insistência na necessidade de se pensar e agir *no presente* não invalida, ou não deveria invalidar — se pensarmos e agirmos com responsabilidade —, a preocupação com o futuro. E de um futuro, para utilizar as palavras de Isabelle Stengers (2015) às quais já aludimos, que *não seja bárbaro*.

Podemos, então, *permanecer com o problema* na medida em que exercitamos nossa capacidade de *reflexão*, indispensável quando se trata de embasar e conduzir a ação. A reflexão, para Donna Haraway, (a) envolve a sensibilidade e a imaginação e (b) está atrelada à responsabilidade. Além disso, da maneira como a autora a compreende, a reflexão ainda amplia os sentidos da noção de *presente*, fundamental nesta dissertação. A certa altura, Haraway cita o livro de Hannah Arendt sobre Adolf Eichmann — ou sobre a “incapacidade” deste último de pensar (2016b, p. 36).<sup>22</sup> Arendt, argumenta Haraway, enxergou Eichmann não como um monstro, mas como um sujeito que era “incapaz de *tornar presente* para ele mesmo aquilo que estava ausente, aquilo que não era ele mesmo” (2016b, p. 36, grifos meus). Há algumas implicações aqui: Eichmann, segundo sugere Haraway, não exercitava, em sua tendência à irreflexão, nem a sensibilidade — no sentido mesmo de *empatia* que William James lhe atribui, algo que examinaremos mais detidamente no quinto capítulo — nem a imaginação. Em outras palavras, não havia, na postura ou conduta de Eichmann, em sua recusa em traçar as consequências das próprias ações, nada além de irresponsabilidade.

Hannah Arendt também pode nos ajudar a delinear de modo mais detalhado, e a título de introdução, o duplo sentido que a noção de *presente* assume neste trabalho — o que será elaborado no capítulo cinco, quando examinarmos o empirismo radical jamesiano. Em *A vida do espírito* (2014), livro que não chega a ser mencionado por Haraway, Arendt retoma e desenvolve alguns dos tópicos já abordados por ela em *Eichmann em Jerusalém*. Um deles é o pensamento, atividade que, no entender de Arendt, “transcende a pura imediatez” (2014, p. 92). Pensar — em um sentido específico de reflexão ou ponderação, anteceda esta a ação ou não — é, segundo Arendt, “*ter presente* para si o que se encontra ausente dos sentidos” (2014, p. 94, grifos meus). Aqui, além do próprio empirismo radical, o método pragmatista jamesiano desempenha um papel fundamental; é ele que determina a absoluta necessidade de colocarmos velhas ideias à prova, o que nos levaria a abandonar ou a reformular aquelas que se mostram mesmo que meramente insignificantes. É uma posição muito similar à de Hannah Arendt, sobretudo quando esta

---

<sup>22</sup> *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*.

afirma que “clichês, frases feitas, adesão a códigos de expressão e conduta convencionais e padronizados têm a função socialmente reconhecida de proteger-nos da realidade, ou seja, da *exigência de atenção do pensamento* feita por todos os fatos e acontecimentos em virtude de sua mera existência” (2014, p. 18-9, grifos meus).

Donna Haraway insiste na mesma conduta questionadora. Seguindo a antropóloga Marilyn Strathern, Haraway observa que “importa quais ideias utilizamos para pensar outras ideias” (2016b, p. 12). Importam, além disso, as histórias a partir das quais contamos outras histórias e os pensamentos a partir dos quais pensamos outros pensamentos (HARAWAY, 2016b, p. 10). Haraway também acredita, portanto, que devemos reavaliar, e de maneira constante, nossas ideias e histórias mais arraigadas — e aquilo que sabemos ou julgamos saber. Velhas ideias e velhas histórias conduzem às mesmas conclusões, às mesmas posturas, aos mesmos padrões de comportamentos, às mesmas ações e aos mesmos erros. Ou seja, as urgências do Antropoceno e do Chthuluceno demandam um tipo de pensamento “que vai além de categorias e capacidades herdadas”, e, o que é extremamente importante, exige que o façamos de maneiras concretas (2016b, p. 7). Mais uma vez, acredito que o pragmatismo jamesiano oferece tal possibilidade de revisão e de concretude, como veremos no capítulo seguinte.

O próprio Chthuluceno exige, segundo Donna Haraway, práticas de pensamento e de cuidado e formas de relação com o mundo inalcançáveis para os *herdeiros de Eichmann* — ou seja, para aqueles que têm a mesma tendência à irreflexão (HARAWAY, 2016b, p. 37). Tais práticas e relações também têm, aqui, um sentido de *hesitação*.

Isso nos leva à segunda inspiração do termo Chthuluceno: o nome científico de uma pequena aranha, *Pimoida cthulhu*, “que vive debaixo de troncos em florestas de sequoias nos condados de Sonoma e Mendocino” no estado da Califórnia, onde Haraway vive (2016b, p. 31). Modificando a grafia para *Pimoida chthulu*, a autora chegou, então, ao Chthuluceno (*khtôn*, vale lembrar, é a segunda raiz grega). A aranha também denomina uma das chaves de pensamento de Donna Haraway: os *chthônicos*, *seres tentaculares* que auxiliam no que ela chamou de *pensamento tentacular*. Podemos, nesse ponto, compreender melhor o que são, na obra de Donna Haraway, as chaves de pensamento: palavras que ampliam ou deslocam determinado conteúdo semântico e etimológico, e que passam, a partir daí, a conter ideias e imagens que nos ajudam a organizar a compreender novos atores e novos contextos, urgências e necessidades, dilemas e possíveis soluções. As chaves de pensamento não estariam fora do lugar, como noções e como figuras de linguagem que são, em um artigo acadêmico ou em uma narrativa de ficção científica. Eis a beleza,

em certo sentido, do pensamento de Haraway: defender que ambos, o artigo acadêmico e a narrativa de ficção científica, cada um com suas particularidades e sua importância, nos ajudam a refletir. Tanto um como a outra são, afinal, capazes de ampliar nosso entendimento e nossa sensibilidade, e portanto de embasar posturas e decisões.

Quando falamos em seres *chthônicos*, estes, segundo Donna Haraway, são quaisquer seres que têm — e nos lembram disso constantemente — uma existência material e localizada em dado instante e lugar do tempo e do espaço, ou, e aqui utilizo uma formulação de William James que será retomada no quinto capítulo, ocupam “um espaço definido” no “sistema final da realidade” (1977d, p. 279). Os *chthônicos* são, ou deveriam ser, os habitantes do Chthuluceno de Haraway, uma vez que têm compromissos e responsabilidades específicos — tanto no contexto mais amplo da mutação ambiental quanto no contexto individual em que cada um está inserido. Os *chthônicos*, na definição da autora, testam caminhos e consequências e *recusam determinismos* (HARAWAY, 2016b, p. 31). Ou seja, os atores humanos do Chthuluceno hesitam (reforço que para Bruno Latour (2021), em uma passagem citada anteriormente neste trabalho, empiristas ao estilo de William James *preferem avançar com mais calma*) e não têm respostas prontas. Daí a ser imperativa, para todos os *chthônicos* ou chthuluceneanos, a prática do *pensamento tentacular*. “Lembro que *tentáculo* vem do latim *tentaculum*, que significa ‘antena’, e *tentare*, que significa ‘sentir’ e ‘tentar’”, escreve Haraway (2016b, p. 31). A autora se refere à necessidade, imposta pelo próprio Chthuluceno, de se colocar certas configurações, noções e conceitos à prova — o que também requer o exercício da sensibilidade e da imaginação. Ou seja, há aí uma exigência complexa a que o próprio pragmatismo jamesiano enquanto método, aliado ao empirismo radical, podem, ao menos em parte, responder. Nada disso está, de novo, ao alcance daqueles a quem a própria Haraway chamou de *herdeiros de Eichmann*.

A pequena *Pimoida cthulhu*, justamente pelo local onde é encontrada, lembra a Haraway não apenas que os seres ocupam um lugar definido no espaço, mas que — e aqui a própria morfologia da aranha (com pernas que são como tentáculos capazes não só de sondar e explorar, mas também de alcançar e tocar) nos ajuda a compreender de que modo ela auxilia nas chaves de pensamento da autora — estabelecem uma série de *relações concretas*. “Nada está conectado a tudo; tudo está conectado a alguma coisa”, escreve Donna Haraway (2016b, p. 31).

Também os humanos são, dentre tantos outros modos de classificação e categorização possíveis e necessários, divididos histórica e geograficamente. Na visão de

Haraway, o esforço de nos situarmos a partir de contextos e relações concretos é de extrema importância. Embora o Antropoceno enquanto noção/narrativa não seja a melhor escolha, a autora não acredita que ideia por trás dele esteja de todo equivocada. Haraway reconhece plenamente, portanto, a responsabilidade humana, ou seja, a do *antropos*. “Não há dúvidas de que os processos antropogênicos tiveram efeitos planetários”, escreve ela (2016b, p. 99). Nas palavras da autora, o

Ártico está aquecendo a um ritmo quase duas vezes superior ao da média global. O gelo do oceano, as geleiras e o pergelissolo [*permafrost*] derretem; pessoas, animais, micróbios e plantas não podem mais confiar nas estações, nem, de fato, nas formas da matéria temporalmente designadas como sólidas ou líquidas, cruciais para suas percepções e meios de seguir com a vida (HARAWAY, 2016b, p. 73).

Contudo, na visão da autora, devemos levar em conta os efeitos bioculturais, biotécnicos e biopolíticos de pessoas *historicamente situadas* em relação e em conjunto com os efeitos da ação de outras espécies e de forças bióticas e abióticas (HARAWAY, 2016b, p. 99). Em primeiro lugar, aquilo a que chamaríamos individualmente de natureza e aquilo a que chamaríamos individualmente de cultura estão, portanto, mesclados no Chthuluceno; não há como falar de um ou de outro separadamente. Trata-se daquilo que Haraway denomina “semiótica material”, que “é sempre situada”, e está, portanto, “em algum lugar, e não em lugar algum [*someplace and not noplac*] (2016b, p. 4). Isso também significa que as consequências e responsabilidades da mutação ambiental do Chthuluceno não são idênticas para toda a humanidade — não são idênticas, digamos, quando pensamos em países ricos e pobres.<sup>23</sup> Para Haraway, “as diferenças importam — em ecologias,

---

<sup>23</sup> Outra alternativa ao Antropoceno, proposta e desenvolvida por Andreas Malm e Jason W. Moore, foi batizada de *Capitaloceno*. A própria Donna Haraway (cujo trabalho integra a coletânea *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* [Antropoceno ou Capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo] (2016) organizada por Moore) utilizou o termo durante algum tempo. O Capitaloceno compartilha um mesmo ponto de partida com as outras duas noções/narrativas: a constatação de que a ação humana alterou em definitivo as condições de vida no planeta, ameaçando a estabilidade biosférica. Como o Chthuluceno, o Capitaloceno reconhece e assimila no próprio cerne a importância de “filosofias, conceitos e histórias” a partir dos quais tentamos compreender ou dar sentido a determinadas situações (MOORE, 2016, p. 1). O Capitaloceno ainda postula que falar em *sociedade* sem falar em *natureza* e falar em *natureza* sem falar em *humanidade* é um equívoco que nos impede de fazer avançar certas discussões. A noção/narrativa do Capitaloceno contém, no entanto — e é aqui que se diferencia das outras duas —, o argumento de que a natureza é, para o capitalismo, extremamente *barata* [*cheap*], dado que teria seu valor diminuído em todos os sentidos, inclusive no sentido ético e político (MOORE, 2016, p. 2-3). O Capitaloceno também contém em si a ideia de que a divisão natureza/sociedade é conivente com uma série de explorações e exclusões *humanas* — de mulheres, de populações de países coloniais e de pessoas não brancas —, uma vez que o capitalismo é um sistema que explora *também* a *natureza humana*. Assim, grandes temas históricos como o imperialismo e a industrialização são tomados como meros processos *sociais*, embora não seja possível separá-los das questões a que chamaríamos *ambientais*. É por isso que Moore situa o início do Capitaloceno não na Revolução Industrial, como na narrativa original do Antropoceno apresentada por Crutzen e Stoermer — e na qual a *humanidade*, tomada de modo amplo, seria o agente iniciador da queima de combustíveis fósseis,

economias, espécies, vidas” (2016b, p. 29). São, segundo a autora, “os detalhes [que] conectam *seres reais a responsabilidades reais*” (2016b, p. 29, grifos meus).

A necessidade de hesitação e o mapeamento das conexões não são, no entanto, os únicos sentidos que a noção de *pensamento tentacular* compreende: esta também contém em si a ideia de *colaboração*. Sozinhos, diz Donna Haraway, e aqui está uma parte importante desta dissertação, “nos nossos tipos distintos de especialização [*expertise*] e experiência [*experience*], sabemos muito e muito pouco ao mesmo tempo” — o que não é “uma atitude sensível” (2016b, p. 4). O emprego da palavra “experiência” é mais uma vez significativo, já que não se trata, é claro, somente de um conhecimento teórico que pudesse ser tomado em oposição a determinadas práticas. Essa ideia de colaboração entre disciplinas, cuja importância crucial foi esboçada no capítulo dois, será retomada no capítulo quatro, quando analisarmos o pragmatismo jamesiano.

Nesse sentido, portanto, o pensamento tentacular proposto por Donna Haraway requer que façamos “colaborações e combinações inesperadas” (2016b, p. 4). Porém, como a maior parte das ideias propostas pela autora, tais colaborações e combinações também se desdobram e se estendem para além de certas fronteiras — aqui, para além das fronteiras entre as disciplinas. “O que acontece quando o excepcionalismo humano e o individualismo limitado, essas antigas visões da filosofia e da política econômica ocidental, se tornam impensáveis nas melhores ciências, sejam elas naturais ou sociais?”, questiona ela (2016b, p. 30). Nossas colaborações e combinações inesperadas devem, é certo, incluir os não humanos em toda a sua diversidade.

A questão do individualismo assume contornos interessante no pensamento de Haraway — e, embora o assunto seja de menor importância nesta pesquisa, convém examiná-lo brevemente. Como bióloga, Donna Haraway se refere constantemente ao próprio emaranhado [*tangle*] da vida. O que acontece, pergunta ela, quando a biologia não consegue fazer seu trabalho com indivíduos *mais* contexto, “quando organismos *mais* meio ambientes, ou genes *mais* do que quer que estes necessitem, não dão mais conta da riqueza transbordante dos conhecimentos biológicos, se é que alguma vez deram?” (2016b, p. 30). Fazemos combinações o tempo inteiro: “coisas e seres vivos podem estar do lado de fora e de dentro do corpo de humanos e de não humanos” (2016b, p. 16). Ou seja, o

---

e não forças como o capital e a divisão de classes —, mas no surgimento do dualismo cartesiano e de suas consequências e na própria redefinição do modo como pensamos e organizamos a terra e o trabalho [*land and labor*], que teve seu início no século XVI (MOORE, 2016b, p. 94). O Capitaloceno é, portanto, a “Era do Capital”, e vê uma ligação indissolúvel entre poder, capital e natureza. “O Capitaloceno significa *capitalismo como forma de organização da natureza*”, escreve Moore (2016, p. 6, grifos meus).

Chthuluceno não é *autopoiético*, no sentido de um algo que se faz isoladamente, mas sim *simpoiético*, de *fazer-com*. “Nada faz a si mesmo; nada é de fato autopoiético ou auto-organizado”, escreve Haraway (2016b, p. 58). “As criaturas interpenetram uma à outra, [...] devoram uma à outra, têm indigestão, e em parte digerem e em parte assimilam uma à outra, e portanto estabelecem arranjos simpoiéticos que de outro modo são conhecidos como células, organismos e agrupamentos ecológicos” (2016b, p. 58). Ou seja, entidades *simpoiéticas* estabelecem uma série de relações às quais devemos ficar atentos. Estamos todos, frisa Haraway, presos em “teias e processos” impossíveis de ser separados (2016b, p. 35). É por esse motivo que devemos superar a noção “de organismos independentes em meio ambientes, ou seja, de unidades de interação *mais* contextos/regras” (2016b, p. 33).

Os emaranhados *simpoiéticos* — de criaturas que, mesmo que não tenham consciência, estão *se constituindo* com outras — também assumem um sentido de *colaboração* menos atrelado à biologia, e mais próximo, portanto, da própria ideia de *pensamento tentacular*. As colaborações entre humanos são fundamentais, mas não bastam; simplesmente não podemos mais, observa Haraway, nos imaginar como indivíduos e sociedades de indivíduos *em mundos constituídos apenas por humanos*. Ao contrário do Antropoceno e do Capitaloceno (ver nota de rodapé número 23), o Chthuluceno se constitui de “narrativas multiespécies “e “de práticas de se *tornar-com* [...] em tempos precários em que o mundo não está encerrado e o céu — ainda — não caiu” (2016b, p. 55).<sup>24</sup> Sublinho o fato, que nos remete imediatamente ao trecho *Pragmatismo* com o qual iniciamos a introdução desta dissertação, de que, para Donna Haraway, a ideia de que *o mundo não está finalizado* é fundamental — e não apenas no sentido determinista, mas também em um sentido próximo ao de qualquer narrativa apocalíptica.

Para Haraway, assim, “os seres humanos *não são* os únicos atores importantes no Chthuluceno” (2016b, p. 55, grifos meus). É necessário que criemos “conexões que importam” com aquelas que a autora tem chamado de “espécies companheiras”, o que nos ajudaria a rejeitar o excepcionalismo humano à la Heidegger sem recorrer ao pós-humanismo (2016b, p. 10).<sup>25 26</sup>

---

<sup>24</sup> Donna Haraway faz, aqui, uma referência implícita ao livro *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*, de Bruce Albert e Davi Kopenawa (São Paulo: Companhia das Letras, 2021, tradução de Beatriz Perrone-Moisés).

<sup>25</sup> O tema das *espécies companheiras* é caro à autora. Ver *When Species Meet* (2008) e *The Companion Species Manifesto* (2016).

<sup>26</sup> O *pós-humanismo* está, de modo geral, relacionado a quaisquer tentativas de superar o antropocentrismo.

Por fim, “renovar os poderes biodiversos da terra é um trabalho *simpoiético*” que ocorre no Chthuluceno (2016b, p. 55, grifo meu). Nossas ações impactam não apenas outros seres humanos, mas também as diversas criaturas que submetemos a extermínios e extinções e, portanto, a uma ausência de futuro — e a ênfase na importância destas criaturas, que *não é meramente relacional*, também diferencia a visão de Haraway da de Hans Jonas, uma vez que este último pretende salvaguardar sobretudo as futuras gerações *humanas*, ou, o que dá no mesmo, as condições biológicas que propiciariam acima de tudo a existência de futuras gerações humanas.

Vários atores humanos e não humanos são, portanto, necessários em cada fibra dos tecidos da história do Chthuluceno (HARAWAY, 2016b, p. 55). Somos, escreve Haraway, “criaturas mortais combinadas em uma miríade de configurações inacabadas de lugares, tempos, matérias e significados” (2016b, p. 1).

Como Bruno Latour, Donna Haraway entende a necessidade de mudar o atual curso da história, o que requer que aprendamos a narrar e a pensar de outras maneiras. No Antropoceno, argumenta Latour — citado por Haraway — não podemos recorrer à providência, à ciência ou à noção de progresso para resolver todos os nossos problemas. Devemos, isso sim, questionar velhas construções e velhas oposições. Nesse sentido, substituir a narrativa/noção do Antropoceno pela do Chthuluceno parece muito mais produtivo, uma vez que podemos, a partir dela, avaliar os desafios atuais sem *os mitos auto-indulgentes do apocalipse* (HARAWAY, 2016b, p. 35).

#### 4 PRAGMATISMO

*Quem pode dizer o que é o mundo? O mundo  
Está em fluxo.*

— Louise Glück

A certa altura de *Pragmatismo*, William James menciona um antigo aluno seu, um jovem que sempre partiu do princípio de que, quando se está em uma sala de aula estudando filosofia, é necessário manter outros tipos de relações com o universo — diferentes das relações comuns que são deixadas do lado de fora. “O mundo das experiências pessoais e concretas”, ironiza James, é “emaranhado [*tangled*], enlameado [*muddy*], doloroso e confuso; já o “mundo ao qual seu professor de filosofia lhe introduz é simples, limpo e nobre” (1987, p. 495). Na visão desse aluno — que representa uma espécie de estereótipo da visão racionalista —, a filosofia seria algo *totalmente alheio à existência concreta*. Haveria nela um refinamento, ou um desejo de refinamento. James passa então a provocar o leitor, instando-o a olhar para o entono, para o “universo gigantesco de fatos concretos”, muitos deles terríveis, e se perguntar onde, afinal, estaria tal refinamento (1987, p. 496).

Até mesmo os termos utilizados aqui (*tangled* e *muddy*) estão próximos da proposta de Donna Haraway. Ela própria diz que aquilo que produz é uma espécie de “teoria na lama” [*theory in the mud*] (2016b, p. 31); isso significa que sua própria escrita “funciona e opera somente na terra, na lama [*mud*]” (2016b, p. 120). Todos chthônicos do Chthuluceno são, para Haraway, “seres da lama [*mud*]” (2016b, p. 11). A *lama* é, assim, um sinônimo daquilo que é terrestre, rasteiro e material, mas também de *composto*. A palavra composto [*compost*] assume dois significados profundamente interligados em *Staying with the Trouble*: um aponta para o húmus ou adubo do solo, o que, de novo, alude àquilo que é material e terrestre; o outro aponta para as combinações e colaborações entre todo tipo de criaturas terrenas, humanas e não humanas — na formulação de Haraway, portanto, *com-post* (2016b, p. 11). A autora insiste, do início ao fim do livro, que a teia da vida é *emaranhada* [*tangled*]. (Eis a razão pela qual examinamos brevemente a questão do individualismo, ou de sua impossibilidade, no capítulo anterior.) Estamos, salienta Haraway, presos em um “emaranhado de práticas” [*tangle of practices*] (2016, p. 128). É nossa obrigação complexificá-las e reorganizá-las, mas também observá-las, rastreá-las e refletir a respeito delas. Trata-se, no Chthuluceno, de olhar para seres concretos em

lugares determinados e elaborar soluções factíveis e pontuais à medida que os desafios se apresentam.

Há, porém, um argumento ainda mais importante aqui. O universo real é aberto, diz James, “mas o racionalismo constrói sistemas, e os sistemas têm de ser fechados” (1987, p. 498).<sup>27</sup> O pensamento de Donna Haraway é absolutamente incompatível com um sistema fechado; o mundo é, para ela, tão aberto quanto o é para William James. Para ambos os autores, o pensamento e a ação — sem que haja, de novo, uma oposição entre as duas coisas — se dão na prática, na lama e no emaranhado da vida.

Mas o que isso *significa*? Vejamos.

James inicia a argumentação em *Pragmatismo* abordando aquilo a que chamou de *temperamentos*, que são o que nos liga — não apenas em um sentido acadêmico — à própria filosofia. Devo fazer uma ressalva aqui: James argumenta que a filosofia que importa para cada um de nós é não um assunto técnico, mas algo que corresponderia a uma espécie de busca de um *sentido* do que a vida de fato significa. De acordo com uma das passagens mais citadas de *Pragmatismo*, a filosofia “é ao mesmo tempo um dos objetivos humanos mais sublimes e mais triviais” (1987, p. 488). Trata-se do que James Campbell chamou, em *Experiencing William James: Belief in a Pluralistic World* [Experienciando William James: a crença em um mundo pluralista], de uma tentativa do pragmatismo jamesiano de reunir “cultura e filosofia” — algo que alguns filósofos tenderiam a rejeitar e outros a defender (CAMPBELL, 2017, p. 113).

É a partir dessa visão da filosofia como um esforço não necessariamente acadêmico, portanto, ou *mais* do que acadêmico, que James aborda a questão dos temperamentos. Para ele, ignorar a existência dos temperamentos tornaria as discussões filosóficas *insineras* (JAMES, 1987, p. 489). Isso porque o ser humano — qualquer indivíduo, e não apenas o filósofo — *confia* no próprio temperamento, e deseja, assim, uma filosofia que se ajuste a ele. Mas, uma vez que não tratamos da questão do temperamento abertamente, dificilmente sabemos quais são nossas preferências no que James chamou de “assuntos abstratos” (1987, p. 489).

O contraste filosófico entre os dois temperamentos que James tem em mente é expressado, de forma reconhecidamente simplificada, pelo par *racionalista e empirista*. A maioria de nós não tem um temperamento filosófico definido — “somos uma mistura de ingredientes opostos”, cada um, de acordo com o autor, presente em pequenas quantida-

---

<sup>27</sup> James dá o exemplo de Leibniz na *Teodiceia* — uma reflexão, no entender do autor, infrutífera, contraditória e absurda.

des (1987, p. 489).<sup>28</sup> De modo geral, o empirista é alguém que ama os fatos brutos em toda a sua diversidade; já o racionalista é devotado a “princípios abstratos e eternos” (1987, p. 490). Como ninguém pode viver sem fatos e sem princípios, trata-se, de novo, de uma mera diferença de *ênfase*: ou se é mais empirista, ou mais racionalista.

Na (deliberada) simplificação jamesiana, o racionalismo é sempre monista, partindo do todo e dos universais. O empirismo começa pelas partes, e faz do todo uma espécie de *coleção* — ou seja, não é infundado denominá-lo *pluralista*. Aos racionalistas, a quem chama de *tender-minded*, William James atribui as seguintes características secundárias: guiam-se por princípios; são intelectualistas; são idealistas; são otimistas;<sup>29</sup> são religiosos; são partidários do livre-arbítrio; são monistas; são dogmáticos (JAMES, 1987, p. 191). Aos empiristas, a quem chama de *tough-minded*, o autor atribui as seguintes características: guiam-se por princípios; são sensacionalistas [se pautam por sensações ou percepções]; são materialistas; são pessimistas; não são religiosos; são fatalistas; são pluralistas; são céticos (JAMES, 1987, p. 491).<sup>30</sup> James então defende que o antagonismo entre os dois temperamentos *moldou a atmosfera filosófica* desde seus primórdios, incluindo a da época em que ele próprio escreve.

James tem a ciência em mente quando diz que “nunca houve tantos homens de tendência decididamente empirista” quanto no presente, ou seja, na primeira década do século XX — isso porque seus filhos, na visão de James, “quase nascem científicos” [*are almost born scientific*] (1987, p. 492). A estima pelos fatos, defende James, não teria neutralizado a religiosidade, uma vez que “é ela mesma quase religiosa. Nossa índole científica é devota” (1987, p. 492). O progresso da ciência pareceu alargar o universo material; como resultado, deu-se o florescimento da perspectiva naturalista e positivista. Se, no entanto, nos voltamos para a filosofia racionalista, escapamos do materialismo dominante, mas perdemos o contato com as partes *concretas* da vida.

O que precisamos é, segundo James, de uma filosofia que exercite nossos poderes de abstração intelectual, mas que guarde alguma conexão com o mundo das vidas humanas finitas (JAMES, 1987, p. 495). Ou seja, que combine tanto “*a lealdade científica aos*

---

<sup>28</sup> Os termos tornariam o contraste entre os dois temperamentos “simples e sólido”, bem mais “simples e sólido do que os homens a quem os termos normalmente são predicados”, uma vez que “toda sorte de permutação e combinação é possível na natureza humana” (JAMES, 1987, p. 490). Ou seja, James reconhece esse exercício como arbitrário — um mero movimento em direção à elaboração de seu argumento.

<sup>29</sup> James não desenvolve o que quer dizer por *otimista*, embora o uso possivelmente tenha a ver com o problema do mal — se é encontrado nas partes ou no todo, e tanto na realidade em si quanto num sentido metafísico. Esta questão não será, no entanto, abordada aqui.

<sup>30</sup> Há hoje uma divisão relativamente comum entre as *hard sciences*, como a física, a matemática e a química, e as *soft sciences*, ou ciências humanas. Aqui, *hard* × *soft* têm um significado similar a *tough* × *tender*.

*fatos e o desejo de levá-los em conta*”, além do “espírito de adaptação”, quanto a “antiga confiança nos valores humanos” (1987, p. 495, grifos meus).

Embora sejam termos extremamente vagos, é bastante evidente o que James, através do pragmatismo, está tentando fazer: uma espécie de *mediação entre os dois temperamentos*. Ou — e não há nenhum anacronismo em delinear este paralelo, uma vez que William James e C. P. Snow se referiram, ainda que em épocas distintas, à mesmíssima cisão — entre *as duas culturas* mencionadas no segundo capítulo desta dissertação. “Enquanto as pressões intelectuais e sociais na academia têm forçado os indivíduos na direção de extremos mais puros mas mais onerosos [*costly*], James oferece o pragmatismo como uma ponte que conecta os valores de ambos os lados”, escreve Campbell (2017, p. 123)

Antes de prosseguirmos, uma brevíssima contextualização. No final dos anos 1860 e início dos anos 1870, novas ideias haviam acabado de cruzar o Atlântico e de chegar ao Metaphysical Club — um clube de discussão formado, nos primeiros tempos, por William James, Chauncey Wright, Oliver Wendell Holmes, Charles Sanders Peirce, Nicholas St. John Green e John Fiske, e que se reunia em Cambridge, Massachusetts. Entre essas novas ideias estavam o positivismo de Auguste Comte (1798-1857) — com a noção de que a filosofia deveria tomar a ciência como um de seus temas de investigação — e o livro *A origem das espécies* de Charles Darwin (1809-1882).<sup>31</sup> O próprio James estudou química, anatomia e fisiologia, e iniciou a carreira acadêmica como professor desta última — além de ter desenvolvido longas pesquisas na área da psicologia, embora esta fosse, naquele tempo, indissociável da filosofia.<sup>32</sup> Não há nada no pensamento de James, portanto, que seja *refratário* à ciência.

O pragmatismo representou um rompimento significativo com determinadas tendências de pensamento do passado. De certa forma, os pragmatistas atuam justamente na *intersecção* do idealismo e do empirismo, embora o segundo tenha tido um papel bem mais importante para autores como Charles S. Peirce (1839-1914) e William James. (Podemos ver, portanto, onde a ênfase recaiu em seu temperamento.) Houve, porém, alguns rompimentos significativos em relação ao empirismo britânico de John Locke (1632-1704) e de David Hume (1711-1776). Basta dizer que, no geral, os pragmatistas tendem ao holismo, fazendo com que sua visão englobe, nas palavras de Cheryl Misak, “ciência,

---

<sup>31</sup> Scott L. Pratt, no livro *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy* (Pragmatismo nativo: repensando as origens da filosofia estadunidense), amplia a narrativa estabelecida segundo a qual os pragmatistas clássicos teriam bebido apenas de fontes europeias. Para Pratt, há uma inequívoca herança dos povos originários da América do Norte no pensamento pragmatista.

<sup>32</sup> Ver RICHARDSON, 2007, p. 17.

lógica, matemática, arte, religião, ética e política” (2013, p. xi). (A tendência holista é, como já ficou claro em nossa abordagem às duas culturas e aos próprios desafios do Chthuluceno de Donna Haraway, a melhor alternativa em tempos de mutação ambiental.) Outra quebra importante em relação à filosofia dos empiristas britânicos reside no fato de que os pragmatistas tentaram, com base em outra herança — a do transcendentalismo de Ralph Waldo Emerson (1803-1882) —, ampliar o conceito de *experiência*.<sup>33</sup> Nas palavras de Campbell, “James acredita que o pragmatismo pode ser bem-sucedido ao combinar os produtos das margens empirista e racionalista porque [este método] força as partes envolvidas a sair de seus campos de batalha intelectuais e conceituais para o reino da experiência normal” (2017, p. 124).

O pragmatismo — da palavra grega *πρᾶγμα*, que significa *ação*, da qual derivam nossas palavras *prática* e *prático* —, diz William James, é acima de tudo um *método* capaz de resolver disputas metafísicas “que de outra maneira poderiam ser intermináveis” (1987, p. 506).<sup>34</sup> Diante de tais disputas, argumenta o autor, “o método pragmatista consiste em tentar interpretar cada noção *traçando suas respectivas consequências práticas*” (1987, p. 506, grifos meus). Devemos pensar na diferença entre as consequências de determinada ideia; se não houver diferença alguma, então, esclarece James, “as alternativas significam praticamente a mesma coisa” e a disputa é, poranto, vazia (1987, p. 506). Apenas diferenças de *ordem prática*, James defende, podem assinalar a seriedade ou a ociosidade de uma disputa.

O pragmatismo é, para James, uma “tendência contemporânea” na qual ele “acredita”, embora destaque que não há nada de novo em seus pressupostos — o pragmatismo simplesmente se popularizou, diz James, na época em que está escrevendo (1987, p. 487). A palavra *pragmatismo* já havia sido introduzida por Charles S. Peirce no famoso artigo “How to Make Our Ideas Clear” [Como tornar as nossas ideias claras], de janeiro de 1878, embora William James se vangloriasse de tê-la popularizado — no entender de James, o termo passou despercebido por vinte anos, até sua própria palestra na Universidade da Califórnia em 1898, quando este então “se espalhou” (1987, p. 507).<sup>35</sup> “Peirce, depois de

---

<sup>33</sup> Ainda de acordo com Misak, os pragmatistas foram a primeira geração de filósofos estadunidenses a pôr alguma distância entre filosofia e religião. Antes do pragmatismo vieram o puritanismo do período colonial, o realismo de senso comum, o hegelianismo de St. Louis e o próprio transcendentalismo (MISAK, 2013, p. 7).

<sup>34</sup> Lembro que o próprio William James dizia não gostar da denominação “movimento pragmatista”, mas acreditava que era tarde demais para mudá-la.

<sup>35</sup> Trata-se da palestra publicada sob o título de “Philosophical Conceptions and Practical Results”, disponível em MCDERMOTT, 1977, p. 345-62.

apontar que nossas *crenças* são de fato regras para a ação, disse que, para desenvolver o significado de um pensamento, precisamos apenas determinar qual o efeito [*conduct*] este está apto a produzir: tal efeito é, para nós, seu único significado”, escreve James (1987, p. 506; grifo meu na palavra “crenças”, o que será compreendido mais adiante, em 4.1).

Quando pensamos em certo objeto, defende James, precisamos pensar em seus possíveis *efeitos práticos* — que vão desde sensações até reações. “Nossa concepção desses efeitos, sejam imediatos ou remotos, é para nós, então, o todo da nossa concepção do objeto”, escreve James (1987, p. 506-7).<sup>36</sup>

Não há, James observa, qualquer diferença em uma verdade abstrata, seja ela qual for, que não se manifeste em uma diferença nos fatos concretos e nos efeitos desses fatos, e que não impacte “alguém, de algum modo, em algum lugar e em algum tempo” (1987, p. 508). “Toda a função da filosofia deveria ser encontrar a diferença distinta que fará para você e para mim, em instantes definidos da nossa experiência”, se esta ou aquela fórmula for verdadeira, escreve James (1987, p. 507).

De modo que a ideia de conhecimentos situados de Donna Haraway — ou de problemas pontuais e concretos que demandam soluções pontuais e concretas no Chthuluceno — está extremamente próxima do que defende o pragmatismo jamesiano. Na excelente formulação de Campbell, o que James propõe é “um uso metódico da experiência” (2017, p. 125). Isso porque o pragmatismo de James seria, nas palavras de Campbell, “mais uma maneira de fazer filosofia do que uma filosofia propriamente dita” (2017, p. 126). Ele está absolutamente correto. São da mesma opinião R. A. Putnam (2017), Lapoujade (2017). John Kaag também defende que “não há, aos olhos de um pragmatista, algo como um ponto de vista de lugar algum [*from nowhere*], uma posição elevada a partir da qual avaliar alegações de verdade [*truth claims*]” (2020, p. 162). Para um pragmatista, a filosofia se dá na experiência: ela é levada a cabo no interior da experiência, e é julgada por sua capacidade de interpretá-la e enriquecê-la (KAAG, 2020, p. 162).

O próprio James esclarece que o pragmatismo é *apenas um método*, e que, portanto, *não defende nenhum resultado específico*. O pragmatismo é tão somente, na definição jamesiana, “uma atitude de orientação” (1987, p. 510). Ou seja, trata-se da atitude de ignorar “coisas primeiras, princípios, ‘categorias’, supostas necessidades”, e de acolher “as

---

<sup>36</sup> James de fato alterou alguns dos postulados de Peirce, o que fez com que este último modificasse o nome da própria doutrina para “pragmaticismo”. Não entraremos em tais disputas aqui. CAMPBELL (2017), no entanto, as resumiu muito bem, sobretudo nos capítulos dois e três. Ao contrário de alguns comentadores que veremos em seguida, Campbell não só não toma partido como procura apontar as semelhanças entre os pensamentos de ambos os autores.

coisas últimas, frutos, consequências, fatos” (1987, p. 510). James argumenta, então, que o pragmatismo ecoa o nominalismo ao apelar para os particulares; ecoa o utilitarismo ao enfatizar os aspectos práticos; e ecoa o positivismo no desdém por questões inúteis e por abstrações metafísicas que não tenham qualquer contato com a experiência concreta (JAMES, 1987, p. 510).<sup>37</sup>

Consequentemente, o sucesso do método pragmatismo, como James salienta, oferecerá uma alternativa, mesmo que parcial ou inicial, à já mencionada divisão de temperamentos na filosofia — ou à separação entre as duas culturas. “A ciência e a metafísica iriam se aproximar muito mais, iriam, de fato, trabalhar a quatro mãos”, argumenta o autor (1987, p. 509). Poderíamos, para citar um exemplo, partir dos princípios universais e pô-los à prova. Pensemos, diz James, em palavras como “Deus, Matéria, Razão, o Absoluto, Energia” etc. (1987, p. 509). James defende que, quando utilizamos o método pragmatista, devemos levar em consideração o valor *real* de tais palavras — ou seja, devemos colocá-las em funcionamento no fluxo de determinada experiência. Estas nos parecerão, então, “menos uma solução” do que uma deixa para que se *pense para além delas*, e, mais ainda, parecerão “uma indicação das formas pelas quais as realidades existentes podem ser *mudadas*” (1987, p. 509, grifos do autor). Teorias, defende James, se tornam assim “instrumentos, e não respostas a enigmas” (1987, p. 509). “Não nos fiamos nelas [nas teorias], vamos além delas, e por vezes *transformamos a natureza com a ajuda delas*. O pragmatismo flexibiliza as teorias” e as *põe em funcionamento* (1987, p. 510).

Tendemos a enxergar leis matemáticas, lógicas e naturais — em sua simplificação e beleza — “como se tivéssemos decifrado [...] os pensamentos do Altíssimo”, escreve James (1987, p. 511). O pragmatismo, claro, não defende tal coisa. A própria ciência da época de James já demonstrava que certas fórmulas e noções não passam de aproximações, “e tantas formulações rivais são propostas em todos os ramos da ciência que os investigadores se acostumaram à noção de que *nenhuma teoria é uma transcrição absoluta da realidade*” (1987, p. 511). A ciência é uma linguagem, e a linguagem, frisa James, aceita uma série de expressões distintas — de modo que “a arbitrariedade humana” teria enxergado “necessidade divina” na “lógica científica” (1987, p. 511).

A verdade, escreve James, significa

---

<sup>37</sup> O método pragmatista, sustenta James, dá as costas a vários hábitos arraigados dos filósofos. Tais hábitos seriam “as “soluções verbais”, os “fundamentos a priori ruins” [*bad a priori reasons*], os “princípios fixos” e os “sistemas fechados”, além dos “pretensos absolutos e [das pretensas] origens” (1987, p. 509). O pragmatista privilegiaria “a concretude”, os “fatos” e a “ação” (1987, p. 509). O pragmatista se oporia ao “dogma, à artificialidade e à pretensão de finalidade na verdade” (1987, p. 509).

somente isso, *que ideias (que são em si mesmas apenas parte de nossa experiência) se tornam verdadeiras apenas na medida em que nos auxiliam a estabelecer uma relação satisfatória com outras partes de nossa experiência*, a sintetizá-las e a nos mover através delas por meio de atalhos conceituais em vez de seguir uma sucessão interminável de fenômenos particulares. Qualquer ideia que pode nos levar adiante, por assim dizer; qualquer ideia que vai nos carregar [...] de uma parte de nossa experiência à outra, conectando as coisas de forma satisfatória, atuando com segurança, simplificando, poupando trabalho [é importante] (JAMES, 1987, p. 512, grifos do autor).

Trata-se, portanto, na visão jamesiana, de uma verdade *instrumental*, de uma generalização útil. É como se todas as ideias tivessem potencial para ser ideias *intermediárias*, no sentido mesmo de poderem nos levar a novas ideias — e portanto a transformações *reais*. Acolhemos crenças diferentes apenas na medida em que há o mínimo de modificação em nossas crenças antigas, diz James. Mesmo “a mais violenta” das mudanças de opinião deixa várias opiniões antigas intactas (1987, p. 513). As novas verdades são, portanto, um meio-do-caminho, uma forma de transição que garante, como *precisa* garantir, algum tipo de continuidade. James, aliás, critica nosso modo usual de lidar com “fenômenos tão novos que exigiriam sérios rearranjos de nossas pré-concepções”, e que consistiria em simplesmente ignorá-los (1987, p. 513). O pragmatismo não permite tal atitude, e não tolera, portanto, os herdeiros de Eichmann.

Segundo James, “a maior inimiga de qualquer uma de nossas verdades pode ser o restante de nossas verdades. As verdades têm definitivamente esse instinto desesperado de autopreservação e o desejo de extinguir o que quer que as contradiga” (1987, p. 521). Por isso a continuidade é importante — para que novas ideias não representem um rompimento absoluto, e portanto improvável, com as antigas ideias. Ao mesmo tempo, para *permanecermos com o problema* não podemos ignorá-lo de todo.

Assim, uma nova opinião conta como verdade na medida em que se conforma ao desejo do indivíduo de assimilar o novo em sua experiência, a *partir de suas crenças já armazenadas* (JAMES, 1987, p. 514). Conectamos antigas partes da experiência às novas — o que nada mais é do que a própria experiência das relações no núcleo do empirismo radical, como veremos no capítulo cinco.

Este será, então, nas palavras de James, “o escopo do pragmatismo — em primeiro lugar um método; e em segundo lugar uma teoria genética do que se entende por verdade” (1987, p. 515). Aqui entra, mais uma vez, a questão dos dois temperamentos. O pragmatista fala de *verdades*, diz o autor, no *plural*. Para o racionalista, tais verdades não são verdades *de fato*, mas meramente *subjetivas*. “Em oposição a elas, a verdade objetiva

deve ser algo não utilitário, altivo, refinado, remoto, augusto, elevado. Deve ser uma correspondência absoluta de nossos pensamentos com uma realidade igualmente absoluta”, escreve James (1987, p. 516). No entanto, o pragmatista observa a verdade a partir da maneira como esta opera em determinados casos (JAMES, 1987, p. 516). Ela se constrói, de novo, na própria *experiência*. Em contrapartida, “o racionalista é incapaz de reconhecer a concretude de onde sua própria abstração é extraída”, diz James (1987, p. 516). O racionalista acusa os pragmatistas de negarem a verdade, ao passo que estes apenas *traçam o motivo de as pessoas a seguirem*.

Para David Lapoujade, que resume e esclarece bem a questão, “o pragmatismo renova nossa concepção de verdade” (2017, p. 56). Isso porque, segundo o autor, “a tradição filosófica — principalmente o racionalismo — pensa a verdade a partir de um modelo preexistente, para o qual a ideia deve ser reportada” (2017, p. 56). Então, diz Lapoujade, “naquilo que James chama genericamente de ‘racionalismo’, a relação de verdade é pensada sob o modelo das verdades eternas” (2017, p. 57). A originalidade do pragmatismo estaria, portanto, em “considerar a verdade não a partir das ideias eternas, mas das ideias novas” (2017, p. 57). A verdade só seria uma propriedade inerente à ideia se fosse concebida sem movimento, ou seja, de maneira abstrata (LAPOUJADE, 2017, p. 56). Escreve Lapoujade:

Dizer que o pragmatismo repudia o modelo das verdades eternas significa igualmente dizer que ele se apresenta como uma ampla e poderosa crítica da representação, e isto por três razões essenciais. As ideias não são reproduções ou representações, primeiro porque elas são *ações*, segundo porque elas são *transições*, e principalmente porque elas são *criações* (LAPOUJADE, 2017, p. 57).

Na ciência experimental, por exemplo, interpretar o inobservado pelo observado não é, argumenta James, uma relação *estática* de correspondência entre nossa mente e a realidade, mas uma troca “rica e ativa” entre nossos pensamentos particulares e o universo maior de outras experiências no qual estes desempenham algum papel e têm alguma utilidade (1987, p. 517). Vale a pena, aqui, recorrermos a uma passagem de Isaac Nevo para compreendermos melhor a questão do que, afinal, *é* o pragmatismo. Para Nevo, o pragmatismo consiste na visão de que “a cognição humana é, mais do que mera contemplação, uma questão de prática”, inseparável, portanto, das trocas do indivíduo com o meio que este conhece (2013, p. 84). Escreve Nevo:

Considerando que filósofos tradicionais buscaram um ponto de vista tão genérico que pudesse capturar a realidade como um todo em um único olhar unificado, e considerando que o sujeito conhecedor fora consequentemente entendido como um mero observador nos limites externos daquela realidade, o pragmatismo

renuncia à visão de que tal ponto de vista é possível ou necessário para quaisquer propósitos teóricos. Por essa razão, o sujeito do conhecimento não é um mero “espectador”, mas antes um agente, construindo os objetos de sua cognição em vez de recebê-los passivamente do “exterior” (NEVO, 2013, p. 84).

Já Ruth Anna Putnam argumenta que, “para a maioria dos filósofos desde Platão, e particularmente desde Descartes, os conhecedores são espectadores da realidade que procuram conhecer. Para os pragmatistas, ao contrário, os conhecedores são *agentes*; eles interagem com a realidade que vêm a conhecer” (2017, p. 124, grifo meu). Trata-se de apreender esta realidade tanto quanto de *transformá-la*. Eis a razão pela qual o método pragmatista se ajustaria perfeitamente ao campo de ação exigido pelo Chthuluceno de Donna Haraway — com, reitero, suas exigências de múltiplas respostas e de colaborações variadas entre agentes bióticos e abióticos.

Devemos esclarecer que o pramatismo *não* assume o viés meramente materialista do empirismo comum. Em sua tentativa de servir como uma ponte entre os dois temperamentos, o pragmatismo não se opõe de modo algum às abstrações, contanto que se olhe para seus resultados práticos, e contanto que estes últimos nos *levem a algum lugar*. O pragmatismo, porém, tampouco aprova degradação da matéria enquanto algo “nojento, grosseiro, rude, enlameado [*muddy*]”, e em oposição ao espírito como algo “puro, elevado, nobre” (JAMES, 1987, p. 527). A a matéria, defende James, também pode ser “infinitamente sutil” (1987, p. 527).

Isso significa que, em um mundo ainda em aberto — diferente, portanto, do experimento mental citado na introdução desta dissertação, no qual o mundo já havia chegado ao fim —, um pragmatista poderia, se fosse o caso, escolher entre o que James chamou de materialismo ou teísmo enquanto princípio. *Retrospectivamente*, o materialismo e o teísmo não têm diferença alguma. *Prospectivamente*, sim.

Temos, assim, o pragmatismo como ferramenta de criação, como a citação de David Lapoujade na introdução desta dissertação já adianta. Nesse sentido, escreve Lapoujade, a

ideia ou o conceito se tornam verdadeiros quando eles são verificados. O termo verificação não deve nos confundir. Não se trata de um processo retroativo de confirmação; *a verificação é o ato de criação da ideia*. A verdade é um processo. Por que as ideias são inseparáveis de um processo de verificação? Exatamente porque elas são ao mesmo tempo crenças e criações. Como crenças, elas não têm certeza daquilo que colocam; como criações, elas não sabem antecipadamente aquilo que vão produzir. Por isso, não podemos saber se uma ideia é verdadeira antes de termos experimentado sua validade. [...] Nossas ideias novas são igualmente hipóteses que devem ser testadas em suas consequências. As consequências são, portanto, efetivamente indissociáveis do processo de verificação. Desse modo, verificar não consiste em expor a verdade contida inicialmente na ideia,

mas sim em criar essa mesma verdade (LAPOUJADE, 2017, p. 58, grifos do autor).<sup>38</sup>

No entanto, não é difícil encontrar comentadores que, embora utilizem termos mais brandos, dividem o pragmatismo entre o “bom” e o “mau” — ou, o que tem aqui o mesmo efeito, os próprios autores pragmatistas entre os “bons” e os “maus”. Esse juízo tem, de fato, um viés moralista, e isso porque se atém menos às discordâncias teóricas em relação a este ou àquele filósofo do que à *imagem geral* do pragmatismo. Trata-se, em certo sentido, de um desdobramento da incompreensão que esboçamos na introdução desta dissertação. Assim, o “bom” pragmatismo seria representado sobretudo por Charles S. Peirce, que manteria “a objetividade” em vista em seu projeto epistemológico; o “mau”, representado sobretudo por (é claro) William James, abriria mão por completo, nessa visão distorcida e pouco aprofundada, da objetividade.

De fato há diferenças substanciais entre os pragmatistas clássicos que devem ser levadas em consideração pelos comentadores; ainda assim, a insistência em ressaltar a bifurcação na própria trajetória do movimento pragmatista, dando mais ênfase às diferenças do que às semelhanças, parece uma forma pouco produtiva de se fazer exegese ou história da filosofia.

Nicholas Rescher, em *Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*, chega ao ponto de fazer uma distinção entre o “pragmatismo de esquerda”, notório pela “flexibilidade e diversidade”, e ao qual se filiariam William James, F. C. S. Schiller e Richard Rorty, e o “pragmatismo de direita”, que seria ele próprio uma “fonte de estabilidade”, ao qual se filiariam Charles Peirce, Hilary Putnam e Susan Haack (2000, p. 64). Este último foi batizado em virtude de sua “natureza essencialmente conservadora” (2000, p. 69). O título do livro já deixa claro que há lados, e qual Rescher escolhe. Embora haja pontos em comum entre elas, Rescher garante que “as duas abordagens representam tendências diametralmente opostas de pensamento” (2000, p. 64). Escreve Rescher:

O pragmatismo de esquerda é inexoravelmente atraído pela abordagem jame-siana daquilo “que funciona para a satisfação dos diversos desejos e preferências da pessoa”. O da direita, ao contrário, está preocupado com o que é eficiente/eficaz para a satisfação de necessidades universais (aspirações humanas genéricas). O primeiro enxerga a finalidade da iniciativa como uma questão de flexibilizar as coisas [*loosening things up*], de superar restrições limitadoras; o outro, como uma questão de tornar as coisas mais rigorosas [*tightening things up*], de proporcionar e implementar padrões racionalmente aceitáveis de força lógica pessoal e adequação (RESCHER, 2000, p. 64-5).

---

<sup>38</sup> Aponto para a maneira como, aqui, a *crença* está delineada — ou seja, como parte do processo de criação e de verificação. Voltaremos a isso logo mais, em 4.1.

No que consistiriam as assim chamadas “aspirações humanas genéricas” capazes de unir nações, classes e grupos sociais? Rescher não diz. Trata-se de uma antiga visão do pensamento de James, defendida apenas por quem não se aprofundou nas propostas do autor. Rescher defende que o “pragmatismo de esquerda” — que ele também chama de “pós-modernista” — procura “libertar nosso pensamento de restrições impessoais com o objetivo de atingir um resultado” que seria “subjetivista, personalista e relativista” (2000, p. 65). Tudo isso se baseia no que Rescher enxerga, sem ter entendido a proposta jamesiana, como o “abandono do ideal da objetividade” (2000, p. 65). Rescher defende que o pragmatismo jamesiano dispensaria “a insistência tradicional da teoria do conhecimento para que se julgue assuntos a partir de padrões impessoais” (2000, p. 65). Em detrimento de um “projeto universal”, o pragmatismo “de esquerda” abraçaria a satisfação “de uma pessoa ou grupo” (2000, p. 65). Trata-se, para Rescher, da eficácia pragmatista “relativizada” a partir de questões de “gosto individual”, de “preferência pessoal” ou de “convenção social” (2000, p. 65). Rescher termina chamando o pragmatismo “de esquerda” de “arrogante”, opondo-o ao que enxerga como uma ideia de cooperação (2000, p. 69).

Já em *The American Pragmatists*, que é sobretudo um livro de história da filosofia, Cheryl Misak, alinhada a Charles Peirce, chega a dizer que a visão jamesiana da verdade “não fez qualquer favor” ao pragmatismo (2013, p. 155). Misak também defende que, quando se leva em conta a trajetória do pragmatismo, “dois tipos [...] emergem. Um tipo procura reservar um espaço para a objetividade e para nossa aspiração de compreender as coisas corretamente, ao passo que o outro não está nem de longe comprometido com tal coisa” (2013, p. 246). Ao segundo tipo, não é difícil adivinhar, correspondem o pragmatismo de James e Dewey.

Em *Pragmatism, Objectivity, and Experience*, Steven Levine diz, corretamente, que Cheryl Misak “não faz justiça às complexidades das teorias da verdade de James e Dewey” (2021, p. 4). Levine destaca — como já vimos — que a questão da objetividade, para pragmatistas clássicos como James e Dewey, tem a ver com “a maneira pela qual os sujeitos e suas habilidades cognitivas estão situados no, e são limitados pelo, meio ambiente” (LEVINE, 2021, p. 6). Isso significa, nas palavras de Lapoujade, que existe um “mundo exterior [...] do qual não podemos prescindir” (2017, p. 39). Em outras palavras, estamos, como atesta a observação de Ruth Anna Putnam (2017) transcrita na introdução deste trabalho, imersos em um mundo comum ao qual podemos nos referir e a respeito

do qual podemos discutir. Cito, portanto, pois a considero extremamente certa, a defesa de Lapoujade do pragmatismo jamesiano, que discorda veementemente das acusações de relativismo e subjetivismo de que este tem sido alvo:

Para que uma ideia seja satisfatória, isto é, verdadeira, ela deve concordar com o contexto da realidade [...]. A satisfação, em consequência disso, está submetida a condições e não tem nada de arbitrário. [...] [A ideia] só é verdadeira porque ela assegura a ligação entre o estoque de ideias acumuladas durante a experiência e a nova realidade que se apresenta para nós. [Nossas teorias] devem mediar entre todas as verdades prévias e certas experiências novas. [...] Ao contrário do que supõe Russel [que também se opôs ao pragmatismo jamesiano nos termos de Rescher e Misak], não estamos livres para acreditar em qualquer coisa ou para pensar no que for melhor para nós; e como a satisfação acompanha aquilo em que somos obrigados a acreditar, também aí não encontraremos um critério de validação arbitrária (LAPOUJADE, 2017, p. 4-5).

Ou seja, não há, quando tomamos o pragmatismo jamesiano *pele que este se propõe a ser e a realizar*, nada que o aproxime da doutrina distorcida que tem sido alvo das críticas de Rescher e Misak.

Por fim, filósofos e comentadores, diante do pragmatismo de William James, conceberam um sem-número de usos, interpretações, abordagens e chaves de leitura. Além disso, a proposta e a exposição de James nunca deixaram de dar margem a diversas discussões relativas a certas terminologias, a origens e a perspectivas futuras.<sup>39</sup> Minha brevíssima análise é *uma* dentre as inúmeras possíveis, e está comprometida com os desafios e propostas, sintetizados no capítulo anterior, do Chthuluceno de Donna Haraway. São esses também os limites — sem dúvida bastante estreitos — da exposição acima apresentada.

Devo destacar dois pontos fundamentais antes de concluirmos o quarto capítulo; estes foram elaborados separadamente, em 4.1 e 4.2.

#### 4.1 O pragmatismo no Chthuluceno

Com os pontos principais do pragmatismo jamesiano devidamente esboçados, podemos, agora, tratar de uma discordância importante entre o pensamento do autor e algumas das ideias de Donna Haraway.

“Aqueles que ‘acreditam’ [*believe*] que têm respostas para as urgências do presente são terrivelmente perigosos”, escreve Haraway (2016b, p. 41). As aspas em

---

<sup>39</sup> Ver, por exemplo, os livros organizados por MALACHOWSKI (2013) e PUTNAM, R. A. (2010).

*acreditam* não são nada acidentais. A fim de entendê-las, devemos lembrar que, para Haraway — no que ela está correta —, os povos indígenas do mundo inteiro têm uma visão particular dos discursos que dão conta das futuras extinções e extermínios do Antropoceno. A ideia de que o desastre virá não é, para eles, nova; o desastre, na forma de genocídio e devastação, já sobreveio, séculos atrás, e nunca cessou (HARAWAY, 2016b, p. 86). Assim, segundo Haraway, “luto, memória, resiliência e reinvenção” são indissociáveis dos povos originários (2016b, p. 86). É, portanto, a partir de um posicionamento correto e legítimo que a autora afirma que “a recusa da categoria modernista da crença também é crucial para [seu] esforço” na elaboração da noção/narrativa do Chthuluceno (2016b, p. 42). A crença, argumenta Haraway, “não é nem uma categoria indígena nem ‘chthuluceana’”, mas antes seria colonizadora, típica da cristandade e destrutiva, ligada à doutrina e à confissão (2016b, p. 88). Para Haraway, “acreditar não é sensível” (2016b, p. 88).

É sobretudo neste ponto que discordo da autora. É neste ponto também que, diante do atrito inescapável que se cria entre o pensamento de Donna Haraway e o de William James, o primeiro sofre um deslocamento — e isso porque não resta dúvidas de que a rejeição peremptória da categoria de crença leva Haraway, como veremos em seguida, a contradizer ou invalidar o próprio diagnóstico.

James, por outro lado, defendeu uma concepção mais ampla e até mesmo mais filosófica da crença. “Um problema percorre toda a filosofia de James: como o conhecimento, a verdade, a *crença* podem se produzir se o mundo no qual vivemos está sujeito a uma perpétua novidade?”, pergunta David Lapoujade (2017, p. 11 grifo meu). Lapoujade não se refere à crença à toa. Não apenas a crença é uma categoria fundamental para James como, o que não surpreende, suas conotações vão muito além de quaisquer ressonâncias religiosas. Se em *The Will to Believe* (1896) e em *The Varieties of Religious Experience* (1902) James não deixa de examina a crença como uma categoria mais próxima da aceção que Haraway rejeita, em outros trabalhos seu uso não está nem de longe atrelado à uma ideia, difusa ou não, de *fé* em um sentido espiritual. Diversas passagens de *The Principles of Psychology* (1890), obra profundamente influenciada pelo conteúdo das aulas de fisiologia que James ministrava em Harvard, elaboram a *crença* em uma chave

meramente cognitivista.<sup>40</sup> Ou seja, a crença também é, na filosofia jamesiana, constitutiva dos conceitos de conhecimento e realidade (MYERS, 1986, p. 277).<sup>41</sup>

Segundo Gerald E. Myers, assim que James “ampliou sua descrição da crença, a diferença desta em relação ao conhecimento logo emergiu” (1986, p. 278). Podemos identificar, na definição ampliada por James, uma afinidade inequívoca com o pragmatismo enquanto método. Em primeiro lugar, ficou estabelecida uma conexão entre a crença e a emoção. Acreditar passou então a ser, para o autor, sinônimo de sentir-se vivo e *confiante*. Durante o período de depressão que James enfrentou na década de 1870, observa Myers, ele “aprendeu a valorizar a capacidade de acreditar, [devido ao] alívio emocional” que a crença era capaz de proporcionar (1986, p. 278). Volto a frisar que a noção crença, tal como elaborada por James a partir da própria experiência, de forma alguma se limita a uma conotação espiritual ou religiosa. Em seu sentido ampliado, a crença, em James, está intimamente ligada à nossa capacidade de nos ajustarmos a dado ambiente (MYERS, 1986, p. 279).

Não é à toa que, nas palavras de David Lapoujade, a “crise de confiança” na reflexão e na ação “é o signo daqueles que desistiram de *acreditar* neste mundo” (2017, p. 120, grifo meu). Quando atravessamos essas crises — entre as quais a crise suscitada pela mutação ambiental certamente está incluída —, “o mundo de repente perde toda significação. As diversas *conexões que nos ligam a ele vão se rompendo uma após a outra*”, escreve Lapoujade (2017, p. 16, grifos meus). Ou seja, perdemos, com isso, nossa capacidade de nos ajustarmos a determinado ambiente.

Em um contexto de crise, portanto, Lapoujade acredita que o método pragmatista jamesiano é capaz de oferecer uma importante contribuição para que voltemos a *acreditar* na necessidade e na possibilidade de refletir e de agir. “Aquele que não acredita mais, aquele que não confia mais permanece imóvel e sem reação, *desfeito*. É como se tivesse sido atingido por uma morte da sensibilidade”, aponta Lapoujade (2017, p. 16). Reforço

---

<sup>40</sup> Ver, para citar apenas um exemplo, JAMES, 1950, p. 299-324. Saliento que, na época em que James lecionava em Harvard, a psicologia ainda era considerada um ramo da filosofia.

<sup>41</sup> Nas palavras de Gerald E. Myers, um estudo, a partir da filosofia jamesiana, “das condições que desencadeiam [*elicit*] a crença [...] revela que, a menos que as coisas tenham a capacidade de atrair a atenção, de suscitar o interesse emocional, de estimular a vontade, [...] elas nunca suscitarão nossa crença e portanto nunca poderão ser incluídas no que chamamos de realidade. Para James, é apenas um passo entre essa doutrina psicológica e a doutrina filosófica segundo a qual podemos, no geral, confiar nas demandas e respostas de nossa atenção, nossa vontade, nossas emoções e nossas necessidades morais ou estéticas; em resumo, podemos justificar crenças apontando para as demandas e respostas que as desencadeiam” (1986, p. 280). Myers se refere, naturalmente, à doutrina pragmatista.

que a própria Haraway, em uma formulação citada alguns parágrafos acima, diz que “acreditar não é sensível” (2016b, p. 88). Para James e sua concepção ampliada da crença, profundamente dependente de nossas emoções, nada poderia soar mais estranho. Não há crença alguma sem sensibilidade.

Para James, não é possível executar *qualquer tipo de ação sem a crença* — ou seja, não há, sem a crença, nem vontade de agir nem esperança em um desfecho satisfatório. Trata-se do que Lapoujade chamou de crença *enquanto disposição para agir* (LAPOUJADE, 2017, p. 85). Há duas formas de entender tal definição. A primeira, diz Lapoujade, se baseia no puro e simples hábito — que, uma vez que denota um ajuste a dado ambiente, é profundamente dependente “das crenças sólidas, já estabelecidas” (2017, p. 85). É a segunda definição, no entanto, que mais nos interessa aqui. Nela, ao contrário da segurança oferecida pelo hábito, não há qualquer garantia em relação ao resultado de determinada ação. Assim, o que nos leva a agir é, segundo Lapoujade, “a *confiança*, ou aquilo que James chama de *fé*” (2017, p. 86). “Acreditar num resultado que não garante nada exige, porém, uma confiança prévia. De fato, não temos outra escolha a não ser confiar. Melhor dizendo, a confiança é a condição necessária da crença quando esta se arrisca no indeterminado”, escreve Lapoujade (2017, p. 86). A crença exige, assim, a confiança; e confiar é o mesmo que, nas palavras de Lapoujade, “antecipar e ter esperança” (2017, p. 86). “Diferente do hábito, que é exercido em um mundo determinado, a confiança se exerce paradoxalmente em um mundo de indeterminação”, diz Lapoujade (2017, p. 86). Isso significa que necessitamos “de indeterminação para ter confiança, assim como a indeterminação cria nossa necessidade de confiança. O indeterminado ou o virtual é, pois, o centro de nossa prática. Não temos apenas necessidade de confiar em nós mesmos, temos também necessidade de *acreditar* no mundo que se apresenta para nós” (2017, p. 86).

Lapoujade menciona ainda a importância, para James, da própria noção de *fé*. Haveria nisso uma conotação religiosa que englobaria também a crença e, em última instância, a confiança? Com frequência James

foi definido como um teólogo, como um “pragmatista religioso”. Seu pragmatismo seria, no fundo, uma apologia da crença religiosa, como testemunham certos textos. De fato, James não nega que a ideia de Deus possa agir com eficácia sobre certas almas. Desse ponto de vista, a ideia de Deus pode ser julgada pela crítica pragmatista do mesmo modo que a ideia de substância ou a ideia de justiça. É apenas nesse sentido que James é teólogo. Ele se limita a examinar os efeitos da ideia religiosa de um ponto de vista ao mesmo tempo psicológico e pragmatista. Mais do que isso, o termo religião, em James, é um termo genérico para designar qualquer crença em uma realidade invisível (como dizemos, por exemplo, de alguém cuja religião é a justiça).

Existe, porém, uma razão mais determinante que faz com que James não seja um teólogo ou, se preferirmos, não só ou essencialmente teólogo. Aquilo que interessa a ele é exatamente a confiança neste mundo, e não a crença em um outro mundo. Antes de ser religiosa, a crença é ateia. O religioso não pode mais invocar a exclusividade da crença, já que a religião é apenas uma de suas formas. Somos primeiramente crentes deste mundo, inclusive o religioso (LAPOUJADE, 2017, p. 89).

Ou seja, Lapoujade corrobora, sem deixar espaço para dúvidas, o que já havíamos adiantado: que *James não enxerga a crença única e exclusivamente como uma categoria religiosa ou mesmo cristã*. Tampouco há, por fim, nada que ligue indissolavelmente, e de modo geral, a categoria da crença à religião — sobretudo quando se leva em conta os diferentes usos e significados que esta passou a possibilitar e incorporar no interior da reflexão filosófica. Boa parte do empirismo tradicional se baseia em construções que envolvem a categoria da crença; mesmo filósofos cujo pensamento está estreitamente vinculado às ciências cognitivas a utilizam com frequência.

De modo que simplesmente não há substituição possível para a noção de crença. É Lapoujade também quem, ecoando Myers, nos lembra que, para James, “a crença é o sentido da realidade”, querendo dizer com isso que precisamos da crença até mesmo para interpretar um acontecimento como real (2017, p. 39).<sup>42</sup>

Creio ser importante ressaltar, apenas a título de curiosidade, que o pragmatismo não está tão distante assim da visão de mundo que Donna Haraway tinha em mente ao rejeitar — em uma recusa dirigida, em último caso, ao próprio colonialismo e suas consequências — a noção de crença. Em *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*, Scott L. Pratt procura restituir o lugar do pensamento dos povos originários na formação do pragmatismo clássico — entendido por ele como o de Peirce, James e Dewey. É comum, argumenta Pratt, que se veja a história da filosofia e da cultura dos Estados Unidos como “uma história de conquista, de espoliação, de escravidão e de destruição” (2002, p. xi). Embora todas essas coisas tenham de fato ocorrido, isso não significa, ou não deveria significar, o completo apagamento de heranças diferentes das hegemônicas. Uma leitura mais atenta deixa claro, portanto, que as raízes do pensamento que

---

<sup>42</sup> “Quando James diz que a crença é ‘o sentido da realidade’, isso significa, paradoxalmente, que a existência das coisas fora de mim não depende da minha crença. Em outros termos, creio que as coisas existem independentemente da crença que tenho de que elas existam. Assim, dizer ‘creio que as coisas existem fora da percepção que tenho delas’ e dizer ‘as coisas existem fora da percepção que tenho delas’ é dizer praticamente a mesma coisa. A existência de um mundo exterior é portanto um postulado do qual não podemos prescindir. Sim, existe um mundo exterior, objetivo, independente de nós, e que precede a experiência que fazemos dele. As coisas estão lá ‘antes’ de nós. É uma das nossas primeiras crenças. Ela não tem nada de arbitrário; ela não resulta de uma escolha, mas de uma interpretação a qual somos obrigados. Existe alguma coisa no acontecimento que faz com que eu o perceba como sendo independente da minha percepção (mas não como ele seria sem minha percepção)” (LAPOUJADE, 2017, p. 39).

emergiu na antiga colônia britânica escondem uma interação complexa entre os europeus, os povos originários e outros povos (PRATT, 2002, p. xi). Se é inquestionável que houve, no próprio desenvolvimento do pensamento estadunidense, uma profunda influência do pensamento europeu, o mesmo pode ser dito do pensamento dos povos originários.<sup>43</sup> O pragmatismo também é, assim, “um produto da filosofia indígena”, nas palavras de Pratt (2002, p. xi).

De modo bastante resumido, Pratt identifica quatro compromissos [*commitments*] que ligariam o pragmatismo clássico não apenas à *tradição* dos povos originários, mas às práticas e saberes estes desenvolveram como forma de resistência à colonização europeia: *interação, pluralismo, comunidade e crescimento*. Por motivos óbvios, destacarei apenas aquilo que se refere à filosofia de James, embora o enfoque de Pratt também incluía, de novo, o pragmatismo de Peirce e Dewey. Veremos como a leitura de Pratt é capaz de ampliar e enriquecer o que já foi dito a respeito do pragmatismo jamesiano e de suas possibilidades no Chthuluceno de Haraway, conduzindo-nos a uma conclusão mais aprofundada e, arrisco dizer, mais pertinente. Antes de tudo, é importante salientar que a história

das origens do pragmatismo estadunidense é a história de luta [*struggle*] entre pessoas radicalmente diferentes, e o caráter da luta, quando envolve a reflexão a respeito de diferenças, práticas e ideias, é parcialmente filosófico. Alguns participantes escolherão uma resposta cujo objetivo é reduzir as diferenças e tornar mais uniformes nossos modos elementares de nos relacionarmos uns com os outros e com o mundo. Outros irão resistir às tentativas de reducionismo, e irão se esforçar para criar uma filosofia estadunidense alternativa que virá a se tornar, em uma de suas formas, o pragmatismo clássico (PRATT, 2002, p. 19).

Portanto, quando se fala nos compromissos citados anteriormente, também chamados por Pratt de “princípios”, estes se encontrariam no núcleo da obra dos pragmatistas clássicos justamente como “um conjunto de atitudes ou disposições” relativas a nossas diferentes maneiras de nos relacionarmos com o mundo [*to engage the world in certain ways*] (2002, p. 19). Não há, Pratt reforça, qualquer “quebra significativa” entre, “de um lado, a afirmação dos ‘princípios’ e, de outro, as maneiras de agirmos” (2002, p. 19). A prática, portanto, é pressuposta aqui. Alguns desses princípios, Pratt argumenta, já estavam presentes nos próprios modos de vida dos povos originários — mas, por uma

---

<sup>43</sup> Vale dizer que, mais do que devolver ao pensamento dos povos originários seu lugar de direito na genealogia do pragmatismo, o esforço do autor amplia os limites conhecidos do cânone estadunidense a fim de favorecer leituras e interpretações cada vez mais pluralistas (PRATT, 2002, p. xii).

necessidade de limitar nosso escopo, não retomaremos a argumentação propriamente histórica de Pratt aqui.<sup>44</sup>

Vejam os compromissos ou princípios da *interação*, que talvez seja o mais importante. Para Pratt, ao menos, trata-se do aspecto mais destacado do pragmatismo clássico. Este tem relação com a maneira pragmatista de se compreender determinada coisa ou noção, ou seja, a partir de suas *consequências práticas*. De acordo com Pratt, a “máxima pragmatista não é somente um método para examinar ideias”, mas é também, e ao mesmo tempo, “um princípio epistemológico e ontológico” (2002, p. 21). É epistemológico “porque oferece uma maneira de pensar no significado das ideias, ou seja, no que sabemos quando sabemos”, e é ontológico porque o que uma coisa *faz*, ou as qualidades que tem, é também o que ela *é* (2002, p. 21). A interpretação de R. A. Putnam (2017), diga-se, vai na mesma linha. “As coisas *se dão e se dão a conhecer a partir e através* de suas ações no mundo”, escreve Pratt (2002, p. 24, grifos meus). Não é difícil concluir, aqui, o quanto o pragmatismo jamesiano pode se mostrar frutífero no Chthuluceno de Donna Haraway. Não apenas este nos oferece, enquanto princípio epistemológico útil, uma maneira de avaliar antigas e novas ideias, noções, conceitos e visões de mundo como nos auxilia, enquanto ontologia, a conceber e entender os novos atores e configurações necessários no Chthuluceno, ou seja, aquilo que Haraway menciona com frequência ao longo de *Staying with the Trouble* como redes e emaranhados de entidades simpoiéticas. Ou seja, o pragmatismo de James tem potencial para nos ajudar, quando o consideramos também uma ontologia, a encontrar um caminho possível para mapearmos, situarmos e nos referirmos aos diversos “agrupamentos ecológicos” (HARAWAY, 2016b, p. 58) e às “teias e processos” (HARAWAY, 2016b, p. 35) tão difíceis, hoje, até mesmo de divisar. Se esses atores e configurações são aquilo que fazem, ou seja, as consequências práticas de suas *interações*, então podemos encontrar aí diferentes modos de existência.<sup>45</sup>

Do compromisso do pragmatismo propriamente jamesiano com o princípio da *interação* resulta que “o ser, o conhecimento e as atitudes humanas e o mundo no qual os seres humanos vivem, tudo está conectado e unido”, conforme as palavras de Pratt (2002, p. 23). É importante dizer que isso não pressupõe de modo algum uma visão determinista,

---

<sup>44</sup> De modo extremamente resumido, Pratt identifica sobretudo no pensamento de Roger Williams, de Benjamin Franklin, de Cadwallader Colden e de Lydia Maria Child a fonte desses compromissos ou princípios básicos do pragmatismo, tendo estes sido diretamente influenciados pelos saberes e modos de vida dos povos originários.

<sup>45</sup> Essa conclusão também faz referência ao título e ao argumento central do livro de Bruno Latour, *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos* (2019).

mas é, ao contrário, inseparável do que já havíamos visto, por exemplo, em Nevo (2013). Tampouco há aqui um mundo apenas humano, ou no qual apenas os humanos importam, uma vez que a *continuidade* é a chave para que se compreenda o princípio da interação. De um ponto de vista pragmatista, argumenta Pratt, “o princípio da interação e o compromisso resultante com a continuidade comprometem [*undermine*] todas as formas de dualismos. As ditas distinções entre organismos e meio-ambiente, por exemplo, são, quando muito, recursos para uma investigação em vez de categorias ontológicas” (2002, p. 24-5). Assim, a continuidade

emerge naturalmente no processo de conhecer e, de fato, [o ato de] conhecer depende de sermos capazes de tirar vantagem de tal continuidade a fim de conectar o conhecimento retrospectivo com a compreensão prospectiva [característicos do método pragmatista]. O princípio da interação, em resumo, demanda o reconhecimento da *continuidade*. Dessa perspectiva, organismos como árvores e pessoas não são coisas independentes que ocasionalmente afetam [*act on*] uma à outra, mas são, em vez disso, constituídos a partir de suas interações, de modo que são ao mesmo tempo contínuos em relação a seu meio-ambiente (PRATT, 2002, p. 24, grifo meu).

Não à toa, “com o princípio da interação e seus corolários vem o compromisso com o princípio abrangente [*pervasive*] do pluralismo, ontológico, epistemológico e cultural” (PRATT, 2002, p. 25). É o segundo na lista de Pratt, e nos parece autoexplicativo. Sua importância no Chthuluceno de Haraway também se mostra evidente — sobretudo quando o consideramos do ponto de vista ontológico, como já havíamos adiantado.

O terceiro princípio, o de comunidade, tem relação com um reconhecimento explícito, por parte dos pragmatistas clássicos, mas sobretudo por James, do papel central desempenhado pelas comunidades humanas em relação à construção de nosso conhecimento e nossas ontologias — ou seja, as comunidades serviriam mais ou menos como uma base capaz de moldar a própria noção que temos da realidade (PRATT, 2002, p. 28). Como veremos em 4.2, é mais do que necessário ampliar nossa noção de comunidade a fim de incluir também atores e interesses não humanos.

O quarto compromisso ou princípio, o do *crescimento*, não poderia estar mais distante de uma ideia de progresso tecnológico ou científico irrefreado. O crescimento está, aqui, relacionado à repulsa de James por um mundo fechado, determinado. Quando deixamos para trás as ideias de verdades absolutas e de relações capazes de determinar a verdade, não estamos, ao contrário do que muitos comentadores supõem, caindo no relativismo radical, mas antes atestando, e contra um universo fixo, a possibilidade de *crescimento*. O crescimento é um processo contingente de mudança em uma direção particular; seu

resultado é indeterminado, mas ainda dependente de fases anteriores, circunstâncias atuais e interesses futuros (PRATT, 2002, p. 35). Nada mais adequado — e justamente como compromisso ou princípio — ao Chthuluceno, que pede uma atenção responsável, cuidadosa e atenta a um presente problemático a fim de garantirmos a possibilidade de um futuro. Assim, que o crescimento seja o crescimento de um organismo significa que a *continuidade* da vida é um ponto de contato entre a história do organismo e a história do meio-ambiente (PRATT, 2002, p. 35). Há mudança perpétua, e a mudança, argumenta Pratt, ocorre em dado *contexto*. O florescimento da vida em toda a sua diversidade, portanto, depende da continuidade de conexões particulares que promovem esse crescimento.

Aqui é possível lembrar da exortação de Haraway em *Staying with the Trouble: “Make Kin, Not Babies”*, escreve ela (2016b, p. 5-6). O conselho, súplica ou aviso visa a incentivar o estabelecimento de relações próximas da ideia de *parentesco* com diversas criaturas humanas e não humanas, algo que, uma vez que tiraria o foco da reprodução, auxiliaria a reduzir o impacto ambiental da presença e da ação humanas em um planeta sobrecarregado. As feministas, escreve Donna Haraway, têm tomado a dianteira quando se trata de defender a liberdade sexual e reprodutiva das mulheres — além da importância de se criar filhos que possam crescer de forma saudável e segura, tendo seus direitos básicos preservados e assegurados (HARAWAY, 2016b, p. 6). As feministas, além disso, também defendem a possibilidade de as mulheres *não* terem filhos. Haraway compreende que o discurso do controle populacional muitas vezes serve a interesses biopolíticos que nada têm a ver com o bem-estar de crianças e mulheres (HARAWAY, 2016b, p. 6). Ao mesmo tempo — e pode-se argumentar que há aqui uma contradição no pensamento da autora —, ela acredita que *não* temos abordado seriamente a questão do aumento populacional cada vez mais acelerado, já que este assunto pode nos conduzir facilmente a discursos repletos de “racismo, classismo, nacionalismo [...] e imperialismo” (2016b, p. 6). Haraway, contudo, acredita que o risco de se incorrer na discriminação e na intolerância não justifica a interdição do debate, defendendo, assim, a necessidade de se encontrar maneiras de abordar a questão do aumento populacional.

Parece-me que a abertura ao crescimento a que Pratt alude — entendido, de novo, como a possibilidade de continuidade da vida — nos obriga a enxergar a exortação de Haraway com extrema cautela. Trata-se não apenas do risco de endossarmos (a) certos interesses biopolíticos perigosos e (b) aquilo que própria autora (2016b, p. 6) chama de “escândalos” resultantes de determinados meios de controle populacional já colocados em prática, mas do próprio risco de limitar e de circunscrever a continuidade da vida a deter-

minados contextos. Permanecer com o problema pode, portanto, ser menos uma questão de *controle populacional* do que de garantir esse mesmo direito ao bem-estar de que fala Haraway às criaturas do presente e do futuro.

No entanto, mesmo quando se leva em conta os pontos de atrito entre o pensamento dos dois autores, é inquestionável que pragmatismo jamesiano — embora não seja algo como uma solução milagrosa, algo que a própria Haraway rejeitaria com veemência — tem potencial para fazer avançar algumas respostas a problemas diferentes e pontuais em tempos de mutação ambiental. Seus compromissos e seus postulados, tanto em um sentido epistemológico quanto ontológico, nos parecem mais do que adequados não no sentido de dar origem a uma fórmula única e mágica, mas no sentido de, isso sim, propor soluções específicas, hesitantes e tentativas em um mundo ainda em aberto.

Assim, mesmo quando se leva em conta nossa necessidade, destacada por Donna Haraway, de continuar a aprender com os povos originários — ou de resgatar sua influência no pensamento de determinados filósofos, como o fez Pratt —, abandonando, portanto, alguns de nossos paradigmas e pressupostos arraigados, não há mais do que uma arbitrariedade pouco razoável e pouco produtiva na decisão da autora de compreender a crença em uma acepção tão estreita. Mesmo quando levamos em consideração o risco de que a crença surja, aqui, atrelada à esperança vã de que algum tipo de *milagre* venha nos libertar da obrigação, tão urgente quanto inescapável, de modificar uma série de ideias e ações que se mostram incompatíveis com *um futuro que não seja bárbaro*, para usar mais uma vez a formulação da filósofa Isabelle Stengers (2015), a decisão de Haraway ainda assim não nos traz qualquer benefício.

Tampouco a *convicção* ou mesmo a *confiança* dos que dizem acreditar em uma solução possível, que independa do auxílio de quaisquer forças superiores, é motivo suficiente para rejeitarmos a categoria da crença. Basta que rejeitemos os qualificativos *definitiva* ou *cabal* ou *peremptória*, ou até mesmo *global*, quando aplicados a uma suposta solução ou resposta, algo que o próprio método pragmatista jamesiano — e *por princípio* — de fato nos obrigaria a rejeitar. Não podemos provar que nossas posições são *corretas* ou até mesmo, em algumas circunstâncias, *verdadeiras*, mas acreditamos que sejam justificáveis em virtude de seus possíveis resultados. São *resultados práticos* em *um mundo ainda em aberto*.

Haraway oferece um diagnóstico geral e aponta alguns possíveis caminhos, é verdade, mas não soluções ou respostas prontas — justamente porque não existem saídas únicas e milagrosas em uma época instável de mutação ambiental, uma época em que,

aliás, os problemas são inúmeros e variados, de modo que estas deverão ser postas em prática, de novo, à medida que os dilemas se apresentarem. Ainda assim, ao longo do livro, Donna Haraway apresenta diversas narrativas que dão conta de situações pontuais — como uma colaboração que inclui cientistas e artistas e que tem tido êxito na preservação de recifes de coral — e que podem e devem nos servir de inspiração. Todas dependeram da crença em algum momento, antes que seus resultados fossem positivos. Por que rejeitar uma categoria ou noção tão fundamental, justificada, é claro, no próprio fluxo da experiência? Soluções e respostas podem e devem ser propostas provisória e localmente, contanto que possam ser testadas e modificadas. E aí dependemos também da crença.

Também mencionamos, quando abordamos o Chthuluceno de Donna Haraway no terceiro capítulo desta dissertação, os indivíduos que — em um sentido, nesse caso, mais estreito de *pesquisa científica* — continuam trabalhando para encontrar soluções e alternativas para determinados problemas causados pela mutação ambiental, embora sem, na argumentação da autora, *acreditar* de fato naquilo que fazem, justamente porque se deixaram contaminar pelo pessimismo. No entanto, e há aqui uma evidente falha na própria argumentação da autora, de que maneira poderíamos preservar o campo de ação do Chthuluceno, que não admite o derrotismo e o otimismo, sem a confiança e, portanto, sem a crença?

Acreditar que temos respostas prontas e únicas é de fato má ideia. No entanto, acreditar na possibilidade de soluções coletivas e não definitivas que envolvam tanto cientistas quanto cidadãos comuns — seja dentro do ativismo, da divulgação científica, da participação popular em tomadas de decisão de cunho político, na arte, no pensamento filosófico — é, no entanto, fundamental em tempos que pedem novas alianças e novas colaborações. Também nisso, ao propor a ponte entre os dois temperamentos, James estava correto.

## 4.2 Inspiração baconiana

Em *Reconstruction in Philosophy* [Reconstrução na filosofia], John Dewey afirma que, quando James empregou *A New Name for Some Old Ways of Thinking* [um novo nome para alguns antigos jeitos de pensar] como subtítulo de *Pragmatismo*, “não sabia que ele estava pensando explicitamente em Francis Bacon” (2004, p. 22). James não chega a fazer alusão direta à filosofia baconiana em *Pragmatismo*, de modo que devemos confiar na palavra de Dewey — para quem, no fim das contas, Bacon “pode ser tomado

como o profeta de uma concepção pragmatista do conhecimento”, graças à relevância que este conferiria, tanto em relação à própria busca quanto à finalidade de tal conhecimento, ao “aspecto social” (2004, p. 22).

É imperativo associar o pensamento baconiano a uma concepção pragmatista do conhecimento de inclinação jamesiana, sobretudo quando esta é lida em uma chave ambientalista? Se sim, podemos circunscrever sua influência somente ao *aspecto social* da busca por tal conhecimento? E não haveria, no aspecto social destacado por Dewey, uma preocupação desmedida com o humano em detrimento do não humano? Não teria Bacon aprofundado o abismo entre Natureza e Cultura, transformando a primeira, nas palavras de Geneviève Azam (2020, p. 21), em “objeto inerte para ser desventrada, transformada, controlada, dominada”?

Tal filiação, quando analisada a partir do contexto da mutação ambiental esboçado neste trabalho, é sem dúvida questionável — ainda que se leve em conta a importância da contribuição baconiana. “Bacon tem sido elogiado como o criador do conceito do instituto de pesquisa moderno, como um filósofo da ciência industrial, como a inspiração por trás da Royal Society (1660) e como o fundador do método indutivo pelo qual todas as pessoas podem verificar por si mesmas as verdades da ciência ao ler o livro da natureza”, escreve Carolyn Merchant em *The Death of Nature* (1983, p. 164). Na visão da autora, no entanto, Bacon, o “pai da ciência moderna”, advogou um programa de total controle da natureza em benefício humano (1983, p. 164). Para Pierre Hadot, segundo este afirma em *O véu de Ísis*, “o programa de Francis Bacon é um programa de manipulação do meio ambiente e da própria natureza, *precisamente aquela que a nossa época se esforça por realizar*, de um modo que se arrisca a ter consequências desastrosas não somente para a natureza, mas para a humanidade” (2006, p. 143, grifos meus).

No programa baconiano, o método científico, aliado à tecnologia mecânica, criaria um “novo órgão”, ou seja, um novo sistema de investigação capaz de unir o conhecimento ao poder material (MERCHANT, 1983, p. 172). De modo que, escreve Merchant, “o programa baconiano, tão importante na ascensão da ciência ocidental, contém em si um conjunto de atitudes em relação à natureza e ao cientista que reforça as tendências na direção do crescimento e do progresso, inerentes ao capitalismo em seus primórdios” (1983, p. 185). Isso significa que a natureza foi, nas palavras de Azam, “admitida à margem, como um *recurso* para a produção material” (2020, p. 16).<sup>46</sup> Merchant ainda salienta que a

---

<sup>46</sup> Escreve Azam, dirigindo-se à própria Terra: “Os capitães da indústria, colonizadores e desenvolvedores, ao mesmo tempo em que acatam há vários séculos a ideia de uma Natureza entregue à guerra e a uma con-

“utopia mecanicista de Bacon era totalmente compatível com a filosofia mecanicista da natureza que se desenvolveu ao longo do século XVII. O mecanicismo dividiu a natureza em partes atômicas [que eram] passivas e inertes” (1983, p. 185).

As ressonâncias da inspiração baconiana não são, de fato, nada desejáveis. No entanto, se é desonesto ignorar a ligação revelada por John Dewey, dar a ela um peso desmedido parece igualmente equivocado. Na medida em que William James pretendeu sublinhar o que, de novo, haveria de *contribuição social* na proposta baconiana, é possível compreender, a partir da sensibilidade e dos debates da época, o impulso de aliar o pragmatismo a ela. Não é necessário ir além disso e inferir aí uma defesa — aliás, jamais verbalizada por James — de uma postura predatória e extrativista como a advogada por Bacon. Segundo Campbell, o pragmatismo reúne pelo menos quatro temas:

O primeiro é o reconhecimento de *nosso lugar no interior do sistema mais amplo da natureza*. O segundo é o foco na importância da experiência como fornecedora de critérios para a crença e a ação. Terceiro, o pragmatismo enfatiza o papel melhorista que a abertura e a possibilidade desempenham na vida humana. Por fim, há uma preocupação com a vida da comunidade e o papel que esta desempenha no bem-estar humano (CAMPBELL, 2017, p. 113, grifos meus).

Há, é evidente, uma dissonância entre reconhecer nosso lugar “no interior do sistema mais amplo da natureza” e expressar uma preocupação melhorista com a vida e o bem-estar humanos em uma comunidade formada apenas por humanos. Tampouco os princípios, estes mencionados por Pratt, de *interação* e *crescimento* nos levam a pensar apenas no bem-estar *humano* e em coletivos formados tão somente por humanos. Quanto ao princípio de *comunidade*, também citado por Pratt, este pode, isso sim, ver expandidos seus significados implícitos — operando, portanto, um ligeiro deslocamento no método do próprio James, do mesmo modo que operamos um deslocamento importante na proposta de Haraway — a fim de incluir não somente o sentido de *contribuição social* em um *mundo humano*, mas em um contexto de colaboração entre diversas espécies.

A ligação com Bacon — justamente porque não há ali, reiteramos, qualquer elogio da brutalidade extrativista — não altera em nada, então, os usos que podemos fazer do método pragmatista diante das propostas do Chthuluceno de Donna Haraway. William James frisa diversas vezes o fato de que o pragmatismo é *apenas um método*, e que este não defende — e aqui, portanto, está a maior justificativa de nossa recusa da filiação baconiana — *nenhum resultado específico*.

---

corrência impiedosa pela vida, acreditam poder te transformar, sem qualquer dano, numa Terra à disposição, organizada e tranquila” (2020, p. 19).

Mesmo quando unimos o método pragmatista ao diagnóstico e aos caminhos sugeridos por Donna Haraway, que requerem que não percamos jamais de vista, no Chthuluceno, a importância de *permanecemos com o problema* e de *nos fazermos presentes*, ainda assim não há um resultado específico a ser defendido globalmente, e isso porque os desafios têm se mostrado — em escala, tipo e contexto — extremamente diversificados. O que fazemos é, isso sim, uma defesa da importância, também ela postulada pelo próprio pragmatismo jamesiano, e também ela relacionada à ideia de *permanecemos com o problema em um tempo presente*, de *refletirmos* e de *testarmos* noções e caminhos a partir de suas consequências práticas.

## 5 EMPIRISMO RADICAL

Embora este tenha sido delineado e defendido ao longo de diversos artigos reunidos somente após a morte de William James, compreender o empirismo radical — ou antes seus postulados principais, que são o que nos interessa neste trabalho — não é necessariamente uma tarefa complexa. É, em certo sentido, algo mais simples do que entender o pragmatismo e suas controvérsias, uma vez que, de novo, é apenas o *núcleo* do empirismo radical que nos interessa, e não seus inúmeros desdobramentos e desenvolvimentos específicos.

Uma vez que os textos que compõem os *Ensaaios em empirismo radical* não foram originalmente elaborados com o intuito de integrar um livro que pretendesse apresentar e desenvolver um projeto filosófico em capítulos ordenados — são, reitero, artigos escritos e publicados por James em revistas acadêmicas ao longo dos anos —, há, de fato, um boçado de repetições entre um e outro. A cada novo artigo, James retomava alguns dos pontos que já havia abordado anteriormente. Por essa razão, embora tenham uma extensão similar à de *Pragmatismo*, que analisamos no capítulo anterior, o cerne do empirismo radical jamesiano é bastante enxuto. É evidente que seus postulados e pressupostos têm estimulado uma série de discussões especializadas no interior das mais diversas áreas e campos de estudos — mas estas, uma vez que fogem ao nosso escopo, não serão, reitero, levadas em conta nesta dissertação.<sup>47</sup>

Alguns dos *Ensaaios em empirismo radical* se mostram cruciais para nossos propósitos, e serão, portanto, analisados mais detidamente; outros nos parecem secundários e/ou complementares, de modo que serão examinados parcialmente a fim de, como muitas vezes foi o intuito do próprio James, resolver lacunas e indefinições. Há muitos pontos desenvolvidos nos *Ensaaios em empirismo radical*, muitos deles especializados, e nem todos têm relação com o foco desta pesquisa. O ensaio em que James elabora sua concepção da consciência será, para citar um exemplo, mencionado, mas sem que o foco esteja em analisar a própria questão que se coloca, ou seja, a da consciência enquanto *entidade* ou enquanto *função*. Por fim, visando à clareza da exposição, não consideraremos os

---

<sup>47</sup> As discussões, que remontam a Bertrand Russell (1872-1970), envolvendo o assim chamado *monismo neutro* são apenas um dentre uma série de exemplos possíveis de debates para os quais o empirismo radical jamesiano se mostra incontornável, quando não um ponto de partida. Para uma perspectiva atualizada das controvérsias em torno do monismo neutro, ver STEIN, “Uma ciência da mente: elementos mentais como parte de uma arquitetura científica” (*Dissertatio*, dezembro de 2015).

*Ensaaios em empirismo radical* na ordem em que estes foram escritos e publicados, mas antes na ordem que auxilia e favorece nosso viés argumentativo.

Do que se trata, então, o empirismo radical jamesiano? Na formulação precisa e elegante de David Lapoujade, “trata-se de apreender a experiência antes que ela seja concebida segundo as categorias tradicionais da psicologia e da filosofia” (2022, p. 133). De modo que não há, no empirismo radical, nem mesmo uma distinção inicial entre *sujeito* e *objeto*. Existe apenas o instante da *experiência pura*, ou seja, aquele instante no qual todas as divisões ou classificações são meramente *possíveis* — embora ainda não tenham sido efetuadas. Assim, nas palavras de Lapoujade, toda a “engenhosidade de James consiste em voltar para aquém dos dualismos epistemológicos, retornar ao lugar onde as relações se apresentam em estado puro, quando elas ainda não estão divididas em uma dupla qualquer de categorias” (2017, p. 26). A experiência pura é, além do mais, *tudo aquilo que acontece*, qualquer acontecimento, o fogo que queima, um homem que lê num trem. Ela pode até mesmo ser uma reação química estritamente material” (LAPOUJADE, 2017, p. 26).

É Bruce Wilshire quem, referindo-se à experiência pura, salienta que, para James, a ideia de que as “oposições típicas” — ou os dualismos típicos — possam “conter a transbordante realidade do mundo” é “presunçosa e ridícula” (2010, p. 147). Não há, nesse nível da experiência pura, “nem matéria, nem pensamento, nem interior nem exterior” (LAPOUJADE, 2022, p. 128). Há apenas, escreve Lapoujade, um “plano inicialmente neutro” no qual surgem “esboços de pontos de vista” (2022, p. 128). Trata-se, ainda segundo Lapoujade, de “observar como são feitas as perspectivas” (2022, p. 128).

## 5.1 Os fatos emocionais

Publicado originalmente em *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* em maio de 1905, “The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience” [“O lugar dos fatos emocionais em um mundo de experiência pura”]<sup>48</sup> é um dos textos que compõem os *Ensaaios em empirismo radical*. Nele James explica, de modo mais claro do que em qualquer outro, como as emoções operam no interior da doutrina da experiência pura. Longe de invalidar a referida doutrina, defende James, as emoções a reforçam sobremaneira. O autor defende a postulação de uma classificação posterior,

---

<sup>48</sup> Optei, ao traduzir o ensaio, pelo uso de “emocionais” no lugar de “afeccionais” ou “afetivos”.

baseada na necessidade funcional, de um fato como “físico” ou “mental”. Para isso, James deve, é claro, abordar a distinção entre fato e valor — ou seja, os predicados que se baseiam nas reações emocionais que determinada experiência suscita. Ou seja, James tentará mostrar que há, no empirismo radical, espaço para “o grupo híbrido ou ambíguo das nossas experiências emocionais, das nossas emoções e percepções qualificadoras” (1977e, p. 272), e que “subjetividade e a objetividade são questões que dizem respeito não àquilo de que uma experiência é feita originalmente, mas à classificação [posterior] dela” (1977e, p. 272).

Relembrando dois de seus textos anteriores, “Does Consciousness Exist?” [A consciência existe?] e “A World of Pure Experience” [Um mundo de experiência pura], James observa que

pensamentos e coisas são inteiramente homogêneos no que se refere à matéria, e que sua oposição é tão somente de relação e de função. Não há [...] uma substância-pensamento distinta da substância-coisa; o mesmo fragmento idêntico de “experiência pura” (que foi o nome [dado] à *materia prima* geral) é capaz de representar alternadamente um “fato da consciência” ou uma realidade física, dependendo do modo como é encarado em um contexto ou em outro (JAMES, 1977e, p. 271).

Ou seja, tudo depende da nossa *classificação*. “O ponto central da teoria da experiência pura diz que ‘exterior’ e ‘interior’ são nomes de dois grupos nos quais classificamos experiências”, escreve James (1977e, p. 271). Ou seja, “aquela que é em si mesma uma única entidade deveria ser capaz de funcionar de forma distinta em contextos distintos” (1977e, p. 272). Assim, diz James, nos parece que “a condição ambígua ou anfíbia que nossos epítetos de valor ocupam é a coisa mais natural do mundo” (1977e, p. 276).

Escreve James:

As classificações dependem dos nossos propósitos temporários. Para certos propósitos, é conveniente levar em conta as coisas de determinado conjunto de relações, para outros propósitos, as de outro conjunto. Em ambos os casos, os contextos podem ser diferentes. No caso de nossa experiência emocional, não temos nenhum propósito permanente e inabalável que nos obrigue a ser consistentes, de modo que é fácil para nós deixá-la oscilando de forma ambígua, às vezes identificando-a com nossos sentimentos, às vezes com realidades mais físicas, segundo o capricho ou a conveniência do momento. Portanto essas experiências, longe de serem um obstáculo à filosofia da experiência pura, servem como uma excelente corroboração de sua verdade (JAMES, 1977e, p. 272-3).

“Uma porção de experiência de determinado tipo está ali, mas, de início, está ali como ‘puro’ fato”, escreve James (1977e, p. 274). Ela, de novo, ainda não foi classificada.

E no caso

das experiências emocionais que estamos levando em conta, a condição relativamente “pura” se prolonga. Na vida prática, ainda não surgiu nenhuma necessidade urgente de escolha — uma escolha entre tratar os fatos como rigorosamente mentais ou rigorosamente físicos. De modo que permanecem ambivalentes; e, na medida em que a caravana passa, sua ambiguidade é uma de suas maiores conveniências (JAMES, 1977e, p. 274).

A ambiguidade, é claro, se reflete também na maneira como nos referimos a determinadas experiências, o que, para James, não é de modo algum algo negativo. “‘Afirmitudes’ químicas são uma metáfora meramente verbal; e [...] mesmo coisas como forças, tensões e atividades podem em último caso ser consideradas projeções antropomórficas” (1977e, p. 275).<sup>49</sup> Escreve James:

São esses mesmos atributos qualificadores das coisas, seu risco, sua beleza, raridade, utilidade etc., que primeiro despertam nossa atenção. Nas nossas transações com a natureza, são esses atributos que conferem *relevo* aos objetos; e, para que um objeto seja relevante, seja qual for o fato espiritual que possa vir a significar, isso pressupõe que produz ainda efeitos corporais imediatos em nós, alterações de inflexão de voz e tensão, de batimento cardíaco e respiração, de ação vascular e visceral. Os aspectos “interessantes” das coisas não são, portanto, de todo inertes fisicamente, embora estejam em ação somente no pequeno recanto de natureza física que nosso corpo ocupa. Isso, contudo, é o bastante para evitar que sejam classificados como inteiramente desprovidos de objetividade (JAMES, 1977e, p. 276).

É sobretudo por meio do interesse e da importância que as experiências têm para nós, diz James, “das emoções que despertam e dos propósitos que cumprem, por meio, em resumo, de seu *valor afetivo*, que sua atuação nos diversos fluxos de consciência, como ‘pensamentos’ que nos pertencem, é regulada” (1977e, p. 276, grifos meus). Ainda nas palavras de James:

Se “físico” e “mental” significassem dois tipos de natureza intrínseca distintos, dois tipos imediata, intuitiva e infalivelmente discerníveis, e se cada um deles

---

<sup>49</sup> Para Bruno Latour, “não faz sentido acusar romancistas, cientistas ou engenheiros de cometer o pecado do ‘antropomorfismo’ quando eles ‘atribuem uma potência de agir’ ao ‘que não deveria ter’” (2020, p. 113, grifos do autor). Trata-se da velha distinção estanque entre o mundo da linguagem humana e o mundo material, a partir da qual alguns atores são esvaziados da potência de agir. Ou seja, “a ideia de um mundo inerte é em si mesma *um efeito de estilo*, um *gênero* particular, certa maneira de colocar na surdina as potências de agir que não podem ser impedidas de proliferar tão logo se começa a descrever uma situação” (2020, p. 116, grifos do autor). Ou seja, “a ideia de um mundo desanimado é unicamente um modo de encadear as animações *como se* nada se passasse. Mas as potências de agir estão sempre lá, independentemente do que seja feito. A ideia de uma distinção Natureza/Cultura, assim como de humano/não humano, nada tem de uma grande concepção filosófica, de uma profunda ontologia; ela é um *efeito estilístico secundário*, posterior, derivado, por meio do qual se pretende *simplificar* a distribuição de atores designando, em seguida, uns como animados e outros como inanimados. Essa segunda operação só consegue desanimar certos protagonistas chamados de ‘materiais’ ao privá-los de sua atividade e ao *superanimar* alguns outros chamados de ‘humanos’, creditando-lhes admiráveis capacidades de ação — a liberdade, a consciência, a reflexividade, o senso moral, e assim por diante (2020, p. 116, grifos do autor). Para Latour, a própria descrição científica “emprega essa profusão de [verbos de ação]” (2020, p. 109).

estivesse eternamente fixado em qualquer porção de experiência que qualificasse, seria difícil entender como poderia sequer ter surgido qualquer espaço para a dúvida e a ambiguidade. Mas se, ao contrário, tais palavras representam palavras de classificação, a ambiguidade é natural. Porque então, a partir do momento que as relações de uma coisa são suficientemente variadas, estas podem ser classificadas de várias maneiras (JAMES, 1977e, p. 276-7).

As emoções, além disso, *não operam apenas na mente*. Elas também atuam no corpo, diz James:

Nosso corpo é, em si mesmo e por excelência, a instância do ambíguo. Às vezes trato meu corpo como mera parte de uma natureza exterior. Às vezes, de novo, penso nele como “meu”, identifico-o com o “eu”, e em seguida algumas de suas determinações e mudanças localizadas se afiguram ocorrências espirituais. Sua respiração é meu “pensamento”, seus ajustes sensoriais são meus “esforços”, suas agitações viscerais são minhas “emoções”. As controvérsias persistentes que surgiram em relação a declarações como essas (que parecem tão paradoxais, e que ainda assim podem ser feitas com tanta seriedade) provam o quanto é difícil decidir a partir da simples introspecção o que, nas experiências, deve torná-las ou espirituais ou materiais. Sem dúvida não pode haver nada de intrínseco nas experiências individuais. O que deve torná-las ou espirituais ou materiais é seu modo de proceder uma em relação à outra, seu sistema de relações, sua função; e todas essas coisas variam no contexto no qual achamos oportuno analisá-las (JAMES, 1977e, p. 277).

Nada disso é de menor importância em nossa argumentação. Para além de manter a possibilidade de nos referirmos *também* (mas não *apenas*: lembremos que o empirismo radical é *aditivo*, e *não subtrativo*) a entes e coisas de forma subjetiva e afetiva, como a própria empatia nos exige, James nos oferece, aqui, a possibilidade de permanecermos com a ambiguidade entre esses mesmos polos subjetivo-objetivo, e sem que ela seja necessariamente considerada algo negativo. Pelo contrário: a ambiguidade não têm, em James, qualquer conotação indesejável. Ela é parte indissociável do fluxo da experiência, como apontam os comentaristas mais perspicazes.<sup>50</sup>

## 5.2 Presente

Mesmo que nosso foco não seja a consciência, examinar brevemente a maneira como James a enxergava pode nos levar a compreender a questão do presente, tão crucial nesta dissertação.

Em “A ‘consciência’ existe?”, publicado originalmente em *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* em setembro de 1904, William James defende

---

<sup>50</sup> Ver sobretudo MYERS, 1986, e PUTNAM, R. A., 2017.

a inexistência da consciência *enquanto entidade*; para o autor, “aqueles que ainda aderem a ela estão aderindo a um mero eco, o fraco rumor deixado pela ‘alma’ desaparecida no ar da filosofia” (1974, p. 101).<sup>51</sup> James então propõe o “equivalente pragmático” [*pragmatic equivalent*] da consciência, dado em “realidades da experiência” (1974, p. 101). Como tal, a consciência seria apenas uma *função*. Não haveria, portanto, uma essência ou “qualidade do ser” oposta àquela “de que objetos materiais são constituídos” e a partir da qual “nossos pensamentos dos objetos materiais são constituídos”, mas somente “uma *função* na experiência que os pensamentos desempenham” (1974, p. 102, grifo meu). Essa função não é outra senão a de *conhecer*. Assim, para James, “existe uma única matéria-prima [...] no mundo” da qual “todas as coisas são compostas”, chamada de *experiência pura*, e que explicaria o conhecimento (1974, p. 102).

É comum acreditarmos que possuímos uma “consciência imediata da própria consciência” (1974, p. 103). “Quando o mundo dos fatos exteriores cessa de ser apresentado materialmente e nós meramente o relembramos na memória ou o fantasiemos, acredita-se que a consciência [...] é sentida como uma espécie de fluxo interior e impalpável”, escreve James (1974, p. 103). A visão do autor é diferente. A experiência não tem, para James, “duplicidade interna”, mesmo quando estamos fisicamente distantes de algo e meramente o relembramos ou imaginamos (1974, p. 104). Assim, como vimos em “O lugar dos fatos emocionais em um mundo de experiência pura”, uma

porção não separada da experiência, tomada num contexto de associados [*context of associates*], representa o papel do que conhece, de um estado da mente, da “consciência”, enquanto num contexto diferente a mesma porção não separada da experiência representa a parte de uma coisa conhecida, de um “conteúdo” objetivo. Numa palavra, num grupo figura como um pensamento, em outro grupo como uma coisa. E, desde que ela possa figurar em ambos os grupos simultaneamente, temos todo o direito de falar dela como algo subjetivo e objetivo ao mesmo tempo (JAMES, 1974, p. 104).

Ou seja, como o próprio James definiu — e aqui sem dúvida nos lembraremos do trecho de Bruno Latour (2021) citado no segundo capítulo desta dissertação, quando este faz referência aos empiristas *aditivos* e *subtrativos* —, a separação da experiência entre “conteúdo e consciência *não se efetua por meio de subtração, mas por meio de adição*” (1974, p. 104, grifos meus). É por essa razão que a simultaneidade importa tanto aqui. James frisa que não há uma porção da experiência que pertença exclusivamente à

---

<sup>51</sup> No caso de “A ‘consciência’ existe?” [“Does ‘Consciousness’ Exist?”], utilizo excepcionalmente não uma tradução minha, mas a tradução de Pablo Rubén Mariconda, professor da USP, para a coleção Os Pensadores (1974). O original foi consultado a partir da coletânea de escritos de William James editada por John J. McDermott (1977).

consciência, nem uma porção que pertença exclusivamente ao conteúdo. A experiência pura é as *duas coisas ao mesmo tempo*. Toda a filosofia da percepção, argumenta o autor, “foi só um e mesmo debate acerca do paradoxo de que o que é evidentemente uma realidade deveria estar em dois lugares ao mesmo tempo, tanto no espaço exterior como na mente de uma pessoa” (1974, p. 105). Na concepção de William James há, por outro lado, a experiência pura como “um lugar de *intersecção* de dois processos que a ligam a dois diferentes grupos de associados [...] como pertencente *a ambos os grupos*” (1974, p. 105, grifos meus). Os processos distintos podem ser *rastreados* a partir da experiência; e no entanto, antes que esse procedimento seja iniciado, temos apenas, nas palavras de James, “um mero *aquilo*”, ou seja, “o último termo de uma sucessão de sensações, emoções, decisões, movimentos, classificações, expectativas etc., que terminam no presente”, e “o primeiro termo de uma série de operações ‘interiores’ que se estendem no futuro” (1974, p. 105).

Mas o que James quer dizer, aqui, com “processos distintos que podem ser *rastreados* a partir da experiência”, ou com “o primeiro termo de uma série de operações ‘interiores’ que se estendem no futuro”? Neste ponto precisamos, antes de tornar a seguir a linha de raciocínio já iniciada, retornar a um dos *Ensaaios em Empirismo radical* — publicado originalmente em *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* em março de 1905 — intitulado “How Two Minds Can Know One Thing” [“Como duas mentes podem conhecer uma única coisa”].<sup>52</sup> É nele que James explica em detalhes as “operações interiores” que levaríamos a cabo a fim de classificar as experiências inicialmente puras. James, invocando e retomando o próprio ensaio “A consciência existe?”, dá o exemplo de uma caneta, que poderia ser tanto objetiva quanto subjetiva. Uma caneta, escreve James, é “em primeiro lugar, um mero *isso*, um dado, fato, fenômeno, conteúdo ou qualquer outra designação neutra ou ambígua que você prefira utilizar” (1977b, p. 227). James então argumenta:

A caneta, assim compreendida em retrospecto como meu percepto, figura então como um fato da vida “consciente”. Mas isso se dá apenas na medida em que a “apropriação” ocorreu; e a apropriação é *parte do conteúdo de uma experiência posterior* totalmente complementar em relação à caneta original “pura”. Aquela caneta, com potencial de ser tanto objetiva quanto subjetiva, é, no próprio aqui e agora, efetiva e intrinsecamente nenhuma das duas coisas. Ela tem, a fim de ser classificada segundo um ou outro modo específico, de ser vista em retrospecto e usada. Mas seu uso está, por assim dizer, nas mãos da

---

<sup>52</sup> Traduzido em conjunto com minha orientadora, Profa. Dra. Sofia Inês Albornoz Stein. A íntegra pode ser lida na revista *Cognitio*, v. 23 n. 1.

experiência, enquanto *ela* permanece, ao longo da operação, passiva e inalterada (James, 1977b, p. 230, grifos do autor).

Ou seja, tudo depende de nossa *ação de apropriação*, que é retrospectiva. Assim, diz James, “uma experiência pura pode ser postulada com qualquer extensão, seja de tempo ou de campo. Se exercer a *função retrospectiva e de apropriação* em qualquer outra porção de experiência, esta última se insere, assim, no fluxo de consciência” (1977b, p. 232, grifos meus). E vale notar que, para James, “intervalos de tempo não fazem, nessa operação, nenhuma diferença fundamental” (1977b, p. 232, grifos meus).

Podemos, então, retomar nossa argumentação relativa ao *presente*.

Lembranças ou fantasias, diz James, “também são, em sua primeira intenção, simples partes da experiência pura, e, enquanto tais, são simples *aquilo*” (1974, p. 105). Se as tomarmos em sua primeira intenção, ou seja,

ignorando sua relação com possíveis experiências [perceptivas] com as quais elas podem estar ligadas, às quais podem conduzir e nas quais podem terminar, e que, então, podem supostamente “representar”, confinamos o problema a um mundo meramente “pensado” e não diretamente sentido ou percebido. Este mundo, assim como o mundo [percebido], nos aparece, em primeiro lugar, como um caos de experiências, mas se alinha em ordem assim que é traçado. Verificamos que qualquer parte dele que possamos isolar como um exemplo está ligada com distintos grupos de associados, assim como nossas experiências pessoais o estão, e que estes associados se ligam a ele por diferentes relações [...] (JAMES, 1974, p. 106).

De modo que experiências que *não dependem da percepção* também “têm objetividade assim como têm subjetividade” (1974, p. 106). Não há distinção entre consciência e conteúdo. “Em meu pensamento vivo eles se acham diante de mim exatamente como o estariam os objetos percebidos, não importa quão diferentes os dois modos de apreendê-los possam ser”, escreve James (recorrendo a Münsterberg) (1974, p. 107). São realidades dadas, diz James, passíveis de serem conhecidas e descritas. O objeto *ocupa um lugar no mundo exterior*. O intervalo de tempo que se passou “não altera em princípio minha relação com o objeto, não o transforma de um objeto conhecido em um estado mental” (1974, p. 106). As coisas não são mediadas por ideias das coisas. São apenas campos diferentes — um é o das “realidades exteriores”, e outro é o das “imagens mentais” (James, 1974, p. 108). Escreve James:

Enquanto “subjetiva”, dissemos que a experiência representa; enquanto “objetiva”, é representada. O que representa e o que é representado são, aqui, numericamente o mesmo; mas devemos lembrar que nenhum dualismo entre o ser representado e o ser representante reside na experiência *per se*. Em seu estado puro, ou quando isolada, não existe autorrompimento dela em consciência e [algo]

“de” que a consciência é. Sua subjetividade e objetividade são somente atributos funcionais, percebidos somente quando a experiência é “tomada”, isto é, referida duas vezes, considerada dentro de seus dois contextos diferentes respectivamente, por uma nova experiência retrospectiva, da qual toda aquela complicação passada forma o conteúdo puro.

O campo instantâneo do presente é, em todos os tempos, o que chamo a experiência “pura”. Todavia, só virtual ou potencialmente é um objeto ou um sujeito. Enquanto se realiza, ela é, claramente, atualidade desqualificada ou existência, um simples *aquilo*. Nessa imediaticidade *ingênua* é obviamente válida; é *lá, atuamos* sobre ela; e sua duplicação na retrospectiva num estado da mente e numa realidade intencional é somente um dos atos. (JAMES, 1974, p. 109, grifos do autor).

James se atém, então, a uma objeção, como já vimos em “O lugar dos fatos emocionais em um mundo de experiência pura”: a objeção, seguindo Descartes, de que a experiência seria *extensa* enquanto coisa, mas não ocuparia lugar algum enquanto pensamento. Mas, pergunta James, seriam os pensamentos e as coisas tão heterogêneos assim?

Ninguém nega que eles têm algumas categorias em comum. Suas relações com o tempo são idênticas. Ambos, além disso, podem ter partes [...]; e ambos podem ser complexos ou simples. Ambos têm espécies, podem ser comparados, adicionados ou subtraídos e ordenados em ordens seriais. [...] Se o “sujeito” e o “objeto” fossem separados “pelo diâmetro total do ser” e não tivessem nenhum atributo comum, como poderia ser tão difícil dizer, num objeto material apresentado e reconhecido, quais partes penetram através de nossos órgãos dos sentidos e quais partes “saem de nossa própria cabeça”? As sensações e as ideias aperceptivas se fundem aqui tão intimamente que não se pode dizer mais onde uma começa e a outra termina [...]. (JAMES, 1974, p. 111, grifos do autor).

James nos oferece mais, portanto, do que apenas a possibilidade de introduzir a afetividade e a subjetividade em discussões epistemológicas. Há aí uma definição da reflexão a respeito daquilo que não está presente aos sentidos, e que ainda assim não recusa ao ente em questão uma existência objetiva em algum lugar da realidade, que me parece necessária no Chthuluceno de Donna Haraway. Lembremos que, segundo James, experiências que *não dependem da percepção* também “têm objetividade assim como têm subjetividade” (1974, p. 106). O tempo transcorrido tampouco transforma “um objeto conhecido em um estado mental” (1974, p. 106).

E essa experiência inclui a possibilidade de pensar no que não está presente aos sentidos, ou seja, de tornar presente aquilo que não passou, graças ao tempo e à distância, tenham a extensão que tiverem, a ser um mero estado mental. Trata-se de entes com existências concretas em tempos e espaços concretos, e cuja evocação, a partir do empirismo radical jamesiano, nos lembra de nossa absoluta responsabilidade em relação a eles. Não somos herdeiros de Eichmann. Eles não são meras representações em nossa mente. O presente assume, assim, dois sentidos fundamentais nesta dissertação: o da necessidade de

*tornar presente* e o da experiência ainda indivisa do instante da experiência pura, em que as distinções ou classificações ainda não foram (segundo nossos propósitos) feitas. O maior trunfo do empirismo radical jamesiano está em destacar, conforme o caso, a subjetividade e a objetividade.

O empirismo radical é de fato um empirismo que hesita, que não vê, inicialmente os dualismos que tantas vezes nos limitam, e que sobretudo vê a experiência em um fluxo. Se o pragmatismo depende de um mundo em aberto, o empirismo radical o *pressupõe*. Ele complexifica nossa percepção e entendimento, rejeitando uma visão dita “objetiva” que nos afastaria não apenas do próprio fluxo de vida, mas dos entes com os quais precisamos *permanecer com o problema*, e por cujas existência e continuidade também somos responsáveis. Nas palavras de Donna Haraway, somos “criaturas mortais combinadas em uma miríade de configurações inacabadas de lugares, tempos, matérias e significados” (2016b, p. 1). Configurações inacabadas — configurações que são feitas e refeitas a todo instante, e que podem ser elaboradas de diferentes maneiras a partir da hesitação — são justamente o que o empirismo radical jamesiano nos oferece. Vale lembrar que, no *worlding* de Haraway (que utiliza *world*, mundo, como um *verbo* que denota o existir enquanto ação de criar conexões e configurações), “naturezas, culturas, sujeitos e objetos não são preexistentes” (2016b, p. 13). Para o empirismo radical jamesiano tampouco. Trata-se de mundo em permanente fluxo. Na definição de Lapoujade, “destacar o movimento daquilo que está sendo feito implica [...] uma crítica das formas nas quais costumamos distribuir com antecedência os fluxos da vida, de pensamento e de matéria” (2017, p. 12).

Por fim, se James havia feito uma tentativa de estabelecer uma ponte entre o empirismo e o racionalismo — ou entre as duas culturas — em *Pragmatismo*, isso de forma alguma se perde no empirismo radical. Como notou Gerald Myers no livro *William James: His Life and Thought* [William James: Sua vida e seu pensamento]: “Quando tudo o que percebemos e internalizamos parece ser físico, de que maneira podemos evitar conceber o mundo de forma materialista? O empirismo radical foi a resposta metafísica de James” (1986, p. 308). Precisamos dela, da maneira como James a desenvolve e também no contexto a partir do qual a compreendemos — o da mutação ambiental —, para *hesitar* e *complexificar* o modo como nos referimos ao próprio mundo e à nossa experiência. É, de certa forma, o mesmo que *Pragmatismo* nos exige.

### 5.3 Pragmatismo e empirismo radical

William James já havia dito que o pragmatismo e a doutrina do empirismo radical são coisas distintas.<sup>53</sup> No entanto, ao destacar o parentesco entre o pragmatismo e o empirismo — ou seja, o pragmatismo tenderia mais ao empirismo do que ao racionalismo —, James observa que este seria um empirismo menos questionável e “mais radical” (1987, p. 508). Assim, apesar da ressalva do próprio James — e examinaremos melhor a questão no capítulo cinco, pois há mais argumentos em favor da interdependência das propostas —, é possível dizer que o pragmatismo e o empirismo radical estão interligados.

Eis a razão pela qual o pragmatismo enquanto método é indissociável do empirismo radical jamesiano. Já vimos que James afirma, ainda no início de *Pragmatismo*, que é perfeitamente possível dizer-se um pragmatista sem subscrever o que ele chamou, na ocasião, de “doutrina” do empirismo radical. No entanto, os textos que compõem os *Ensaaios em empirismo radical* estão repletos de alusões ao pragmatismo que são muito mais do que simples menções sem importância — pelo contrário, o pragmatismo é convocado justamente para solucionar impasses, de modo que desconsiderá-lo colocaria em risco a própria eficácia do empirismo radical. Cito dois exemplos.

Em *A World of Pure Experience* [Um mundo de experiência pura], publicado originalmente em *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method* de setembro de 1904, James chega a um impasse relativo à própria ideia de verdade tal como desenvolvida em *Pragmatismo*, ou seja, que nossas ideias já deveriam ter algum conteúdo “objetivo”. “Este me parece um espaço excelente para aplicar o método pragmatista”, escreve James (1977a, p. 207). Neste ensaio, o sucesso ou insucesso da aplicação do método pragmatista — que já analisamos — implicará no próprio sucesso ou insucesso da explicação de James referente à realidade de nossa experiência das relações entre as coisas.

*The Experience of Activity* [A experiência da atividade], originalmente uma palestra dada por James na American Psychological Association em dezembro de 1904, é um desses casos.<sup>54</sup> Quando questiona as discussões em torno daquilo que entendemos por *atividade*, James lamenta que ninguém tenha tentado postular as “consequências práticas” da própria visão (1977d, p. 279). Logo em seguida, James diz acreditar que “se o empiris-

---

<sup>53</sup> No prefácio de *Pragmatismo*: “A fim de evitar pelo menos um mal-entendido, deixe-me dizer que não há conexão lógica entre o pragmatismo, como o compreendo, e a doutrina que apresentei recentemente como ‘empirismo radical’. A última anda com as próprias pernas. Pode-se rejeitá-la totalmente e ainda ser um pragmatista” (1987, p. 481-2).

<sup>54</sup> Friso que este texto também compõe os *Ensaaios em Empirismo radical*.

mo radical serve para alguma coisa, ele deve, *com seu método pragmatista e seu princípio da experiência pura*, ser capaz de evitar tais confusões, ou pelo menos simplificá-las de alguma maneira” (1977d, p. 279, grifos meus). Utilizando o método pragmatista, James então é capaz de definir a atividade como “um simples fato de evento ou mudança” [*bare fact of event or change*] (1977d, p. 280). “O significado de atividade é então, no sentido mais amplo e vago, sinônimo do significado de ‘vida’”, conclui James (1977d, p. 280).

O próprio editor dos escritos de James, John J. McDermott, afirma, em um comentário ao final de *The Function of Cognition* [A função da cognição], que “o leitor verá facilmente o quanto da explicação da fundamentação da verdade desenvolvida mais tarde em *Pragmatismo* já estava explícita neste artigo inicial” (1977, p. 151).<sup>55</sup> Ele tem razão. Embora James tenha sido, o que é reconhecido por todos os comentadores, um pensador *assistemático*, isso não significa que não haja entrelaçamentos que tornam impossível dissociar suas duas contribuições mais importantes à filosofia.

---

<sup>55</sup> Este não foi retomado aqui justamente por conter muitos ecos em relação a *Pragmatismo* e aos próprios tópicos já abordados nos demais *Ensaio em empirismo radical*.

## CONCLUSÃO

Começamos este trabalho citando um, se podemos chamá-lo desta maneira, experimento mental proposto por William James em *Pragmatismo*. Nele, o autor pedia aos leitores que imaginassem um mundo que houvesse chegado ao fim, e perguntava enfim se um mundo assim acabado poderia ser modificado ou mesmo impactado por qualquer noção ou conceito. A resposta de James, claro, era um peremptório *não*. Devemos testar noções e conceitos no próprio fluxo da experiência, diz James, e tal postulado norteou esta pesquisa do início ao fim.

No segundo capítulo, esboçamos brevemente um resumo das discussões envolvendo a divisão entre natureza e cultura, e apresentamos as linhas gerais da noção ou narrativa de Antropoceno, a que o Chthuluceno de Donna Haraway pretende substituir. O Chthuluceno — cujos contornos foram delineados no terceiro capítulo — recusa o otimismo e o pessimismo extremos em uma época de mutação ambiental, e estabelece, o que é seu maior trunfo, um campo de ação que nos permite *permanecer com o problema* de encontrar soluções pontuais e específicas para questões pontuais e específicas.

No capítulo quatro, analisamos o pragmatismo de William James e as maneiras pelas quais este pode nos ser útil no Chthuluceno de Donna Haraway, sem, é claro, enxergar nele nenhum tipo de saída milagrosa ou mesmo definitiva. Tratou-se, evidentemente, de uma proposta entre tantas outras possíveis no campo filosófico — quando, reiterno, somos confrontados com as transformações impostas pela mutação ambiental.

No quinto capítulo, examinamos brevemente a questão do empirismo radical jamesiano, e como ele, enquanto empirista aditivo, pode nos fazer hesitar.

Donna Haraway sem dúvida deixou claríssimo, ao longo de *Staying with the Trouble*, que desconfia de ontologias e epistemologias tradicionais quando se trata de encontrar soluções pontuais para os problemas do Chthuluceno — mas, com William James, definitivamente não contamos com ontologias e epistemologias tradicionais.

O empirismo radical de William James, do qual o pragmatismo enquanto método é parte indissociável, sem dúvida pode respaldar, ampliar e potencializar a narrativa ou a noção de Chthuluceno proposta por Donna Haraway em *Staying with the Trouble*. Trata-se sobretudo de *favorecer* a hesitação, a reflexão — e manter, portanto, a própria *complexidade* das coisas.

Mas se o próprio Chthuluceno é, em oposição ao Antropoceno, um campo de ação, uma vez que não sucumbiria nem aos extremos do pessimismo e nem aos do otimismo, o

que dizer de seu uso *no interior* do método pragmatista jamesiano? Pois podemos, é claro, fazer o caminho inverso. Vimos que o Antropoceno é um termo útil, embora contenha (ou seja contido por) suas limitações: a humanidade pode mesmo ser vista como um todo que atuou sistemática e uniformemente para modificar as condições de vida no planeta? Podemos mesmo tomar a atual conjuntura como o resultado da simples equação *humanos + natureza*, sem perceber que somos, nós, o *antropos*, seres naturais? Então, embora partam de um estado de coisas bastante semelhante, a conotação do Antropoceno difere em muito da do Chthuluceno — assim como, creio, os resultados práticos de seu emprego em análises, pesquisas e no próprio debate público. O Chthuluceno carrega em si as ideias de pensamento tentacular e de *fazer-com*, que demandam colaborações multidisciplinares e multiespécies, e rejeita, é claro, o corte absoluto entre natureza e cultura — embora ainda tenhamos de reelaborar nossa maneira de pensar em tal cisão, além de pôr novas noções e conceitos auxiliares em uso a fim de nos referirmos a ela de modo mais claro, uma vez que, como afirmado anteriormente, esta pesquisa nem de longe procurou trazer respostas para questões tão antigas e desafiadoras. Acima de tudo, o Chthuluceno recomenda que *permaneçamos com o problema* — ou seja, que, de acordo com o que já afirmamos muitas vezes ao longo desta pesquisa, não sucumbamos nem ao pessimismo nem ao otimismo exacerbados. Todas essas ideias e conotações podem, me parece, ser muito mais úteis, e ter consequências práticas muito mais favoráveis, além disso, do que o Antropoceno.

E se temos, como afirmei no parágrafo acima, de reelaborar maneiras de pensar na cisão natureza/cultura, me parece que o empirismo radical jamesiano pode, enquanto epistemologia seriamente examinada no interior do debate filosófico, apontar um caminho valioso para tal: pois é, como dissemos, da hesitação e da classificação que admite subjetividades e afetos que partirmos.

Já o pensamento, no sentido em que a própria Donna Haraway o concebe, ou seja, como dependente da sensibilidade e da imaginação, é indispensável no método pragmatista. É ele que nos ajuda a tornar presente aquilo que não está. No entanto, como o empirismo radical nos mostra, o instante *presente* da experiência pura também é extremamente importante. É por isso que o título desta dissertação carrega a palavra presente — em alusão ao instante em que as definições epistemológicas tradicionais ainda não foram feitas e em alusão à necessidade (postulada, ainda que de diferentes formas, por ambos os autores) de *tornar presente* o que não está, de atores a consequências. É dessa maneira que analisamos ideias *a partir de seu funcionamento na realidade*.

Precisamos, para isso, e cada vez mais, da categoria de *crença*. Nas próprias palavras de Donna Haraway, um “outro mundo é não só urgentemente necessário, ele é possível, mas não se estivermos sob o feitiço do desespero, do cinismo ou do otimismo, e do discurso de crença/descrença no Progresso” (2016b, p. 51). Não se trata, aqui, de uma crença/descrença *no progresso*, como sugere Haraway, mas da própria viabilidade de reflexão e ação que procura — e nisso o método pragmatista sem dúvida pode nos auxiliar, conciliando, inclusive, e por mais que estes tenham sido simplificados, os temperamentos antagônicos dos racionalistas e dos empiristas — identificar as consequências reais de velhas e novas ideias. A rejeição de Haraway à crença é, portanto, não apenas totalmente arbitrária como absolutamente contraditória quando considerada à luz de todos os postulados do Chthuluceno. Entre o desespero e a esperança cega reside a *crença* — não em alguma entidade sobrenatural, mas na própria reflexão e ação.

Se Haraway (2016b, p. 98) exige que levemos a cabo “decisões e transformações” necessárias e urgentes a fim de “aprendermos novamente, ou pela primeira vez, como nos tornar menos letais, mais capazes de responder de forma responsável [*response-able*]”, e a fim de que estejamos mais *atentos*, poucas filosofias se adequam tanto a isso quanto o empirismo radical e o pragmatismo de William James.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBRECHT, J. M. “Do We Love the Creatures of the Future Enough? William James’s strenuous mood and the environmental crisis.” In: MARCHETTI, S. *The Jamesian Mind*. Abingdon: Routledge, 2022.

ARENDT, H. *A vida do espírito*. Tradução de Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

AZAM, G. *Carta à Terra: E a Terra responde*. Tradução de Adriana Lisboa. Belo Horizonte: Relicário Edições, 2020.

CAMPBELL, J. *Experiencing William James: Belief in a Pluralistic World*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2017.

DEWEY, J. *Reconstruction in Philosophy*. Boston: Beacon Press, 2004.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. In: CUNHA, N.; GUINSBURG, J.; ROMANO, R. (Orgs.). *Obras escolhidas*. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Tradução de Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

ELLIS, E. C. *Anthropocene: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

GLÜCK, L. *Poemas 2006-2014*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HADOT, P. *O véu de Ísis: Ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

HARAWAY, D. J. *Companions in Conversation*. In: *Manifestly Haraway*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016a.

\_\_\_\_\_. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016b.

HUSTVEDT, S. *A Woman Looking at Men Looking at Women: Essays on Art, Sex, and the Mind*. Nova York: Simon & Schuster, 2016.

JAMES, W. *Pragmatism*. In: KUKLICK, B. (Ed.). *Writings 1902-1910*. Nova York: The Library of America, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Principles of Psychology. Volume 2*. Nova York: Dover Publications, 1950.

\_\_\_\_\_. “A ‘consciência existe?’”. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. In: *Os Pensadores: William James, John Dewey e Thorstein Veblen*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. “A World of Pure Experience.” In: MCDERMOTT, J. J. (Ed.). *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977a.

\_\_\_\_\_. “How Two Minds Can Know One Thing.” In: MCDERMOTT, J. J. (Ed.). *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977b.

\_\_\_\_\_. “On a Certain Blindness in Human Beings.” In: MCDERMOTT, J. J. (Ed.). *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977c.

\_\_\_\_\_. “The Experience of Activity.” In: MCDERMOTT, J. J. (Ed.). *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977d.

\_\_\_\_\_. “The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience.” In: MCDERMOTT, J. J. (Ed.). *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977e.

JONAS, H. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

LAPOUJADE, D. *Ficções do pragmatismo*. Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2022.

\_\_\_\_\_. *William James, a construção da experiência*. Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LATOUR, B. *Cogitamus: Seis cartas sobre as humanidades científicas*. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Editora 34, 2016.

\_\_\_\_\_. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução de Maryalua Meyer. São Paulo: Ubu, 2020.

\_\_\_\_\_. *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos*. Tradução de Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis: Vozes, 2019.

\_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. “As fábulas científicas de uma La Fontaine empírica.” In: DESPRET, V. *O que diriam os animais?* Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu, 2021.

LEVINE, S. *Pragmatism, Objectivity, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

MALACHOWSKI, A. (Ed.). Introdução. *The Cambridge Companion to Pragmatism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- MCDERMOTT, John J. Preface. In: MCDERMOTT, J. J. (Ed.). *The Writings of William James: A Comprehensive Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- MERCHANT, C. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. Nova York: HarperOne, 1989.
- MIZAK, C. *The American Pragmatists*. Nova York: Oxford University Press, 2013.
- MOORE, J. W. Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crises of Capitalism. In: MOORE, J. W. (Org.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. "The Rise of Cheap Nature." In: MOORE, J. W. (Org.) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, 2016b.
- MYERS, G. E. *William James: His Life and Thought*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- NEVO, I. "W. V. O. Quine: pragmatism within the limits of empiricism alone." In: MALACHOWSKI, A. (Ed.). *The Cambridge Companion to Pragmatism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- PRATT, S. L. *Native Pragmatism: Rethinking the Roots of American Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- PUTNAM, H.; PUTNAM, R. A. *Pragmatism As a Way of Life*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2017.
- PUTNAM, R. A. Introdução. In: PUTNAM, R. A. (Org.). *William James*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.
- RESCHER, N. *Realistic Pragmatism: An Introduction to Pragmatic Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- RICHARDSON, R. D. *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. Boston: Mariner Books, 2007.
- ROBIN, L. SÖRLIN, S.; WARDE, P. *The Environment: A History of the Idea*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2018.
- SNOW, C. P. *As duas culturas e uma segunda leitura*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza e Renato Rezende. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: Resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- THOMAS, K. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- THOREAU, H. D. *Walden ou a vida nos bosques*. Tradução de Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: Edipro, 2020.

VINEY, W. *William James's Pluralism*. Nova York: Routledge, 2022.

WEBER, M. *The Political Vindication of Radical Empiricism*. Anoka: Process Century Press, 2016.

WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality*. Nova York: The Free Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Science and the Modern World*. Nova York: Pelican Mentor Books, 1948.

WILSHIRE, B. "A surpreendente intimidade do mundo material: Os últimos pensamentos de William James." *In*: PUTNAM, R. A. (Org.). *William James*. Aparecida: Ideias & Letras, 2010.