

Envolvendo-se com a diferença. Temas multiperspectivistas na história soviética das ideias / *Engaging the Difference. Multiperspectivist Themes in the Soviet History of Ideas*

Pietro Restaneo*

RESUMO

O objetivo do presente artigo é traçar uma linha entre diferentes autores da história soviética das ideias para mostrar a contribuição deles todos para o desenvolvimento de uma nova abordagem epistemológica a que chamarei de “multiperspectivista”, uma noção elaborada para descrever a abordagem epistemológica de G. W. Leibniz. Ao analisar a crítica decolonial ao eurocentrismo e à ciência eurocêntrica, tentarei mostrar como temas semelhantes, embora de origens diferentes e com intenções diferentes, podem ser encontrados na “semiosfera soviética”. Em particular, traçarei uma linha que vai dos cosmistas russos a V. I. Vernadskij, a N. I. Konrad e a Ju. M. Lotman, para mostrar como os temas multiperspectivistas foram elaborados em cada autor, adaptados às suas necessidades de pesquisa e, por fim, desenvolvidos em direção a uma abordagem cada vez mais integrada.

PALAVRAS-CHAVE: Multiperspectivismo; História soviética; História das ideias; Semiosfera; Decolonialidade

ABSTRACT

The goal of the present paper is to trace a line between different authors of the Soviet history of ideas in order to show how they can be seen as all contributing to the development of a new epistemological approach which I will call “multiperspectivist,” a notion elaborated to describe the epistemological approach of G. W. Leibniz. By analysing the decolonial critique of Eurocentrism and Eurocentric science, I will try to show how similar themes, albeit from a different origin and with different intent, can nonetheless be found within the “Soviet semiosphere.” In particular, I will trace a line from the Russian Cosmists to V. I. Vernadskij, to N. I. Konrad to Ju. M. Lotman, to show how the multiperspectivist themes were in each author elaborated, adapted to their research needs, and ultimately developed towards a more and more integrated approach.

KEYWORDS: Multiperspectivism; Soviet History; History of Ideas; Semiosphere; Decoloniality

* Consiglio Nazionale delle Ricerche, Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (CNR-ILIESI), Roma, Itália; <https://orcid.org/0000-0001-5297-7372>; pietro.restaneo@cnr.it

Introdução

A ideia do presente artigo foi concebida após uma série de trabalhos (Gherlone; Restaneo, 2022, 2024) , em que as ideias de autores decoloniais, e especialmente de Walter Mignolo, são exploradas e comparadas com as do semioticista soviético Jurij M. Lotman. O objetivo desses artigos era explorar a possível contribuição das ideias originárias da semiótica soviética para o debate contemporâneo sobre a colonialidade. Ao comparar a ideia de *pluriversalidade* de Mignolo com a ideia de Lotman do bilinguismo como estrutura semiótica mínima, a noção de multiperspectivismo foi introduzida para descrever a abordagem deste último à teoria do conhecimento.

No presente artigo, explorarei mais a fundo a noção de multiperspectivismo e tentarei mostrar como ela surgiu ao longo do desenvolvimento da história intelectual russa, primeiro, e depois soviética. Como uma ideia tácita e indefinida, como uma abordagem geral do conhecimento e da ciência, o multiperspectivismo pertence ao que Sériot (2014 [1999], pp. 17-18) chama de *esprit du lieu* e *esprit du temps* da semiosfera soviética.

1 Quantos conhecimentos? A opção decolonial

Uma das críticas fundamentais do movimento decolonial ao conhecimento “ocidental” se baseia na noção do chamado “ponto zero”: a suposição da ciência e da filosofia ocidentais de que “a linguagem universal da ciência não tem um lugar específico no mapa, mas é uma plataforma de observação neutra a partir da qual o mundo pode ser nomeado em sua essencialidade” (Castro-Gómez, 2021, p. 4)¹. O “ponto zero” está estritamente ligado ao projeto colonial:

Por meio dessa estratégia, o pensamento científico se posiciona como a única forma válida de produzir conhecimento, e a Europa adquire uma hegemonia epistemológica sobre todas as outras culturas do mundo (Castro-Gómez, 2007, p. 433).²

¹ Em inglês: “the universal language of science has no specific place on the map but is instead a neutral observation platform from which the world can be named in its essentiality”.

² Em inglês: By way of this strategy, scientific thought positions itself as the only valid form of producing knowledge, and Europe acquires an epistemological hegemony over all the other cultures of the world”.

Em outras palavras, ao afirmar que falava em nome do “Universal”, a ciência europeia também reivindicou o direito de declarar qualquer “alteridade” não europeia como falsa, primitiva ou totalmente inexistente (Gherlone; Restaneo, 2024). O modo ocidental de produção de conhecimento, dessa forma, reproduz continuamente o que Mignolo chama de “diferença colonial”, descrita, citando o filósofo britânico Robert Bernasconi, como o “duplo vínculo” no qual cada conhecimento não ocidental (ou, como discutido no caso de Bernasconi, a filosofia) está preso: ou sendo “tão semelhante à filosofia ocidental que não faz nenhuma contribuição distinta e efetivamente desaparece”, ou sendo “tão diferente que suas credenciais para ser uma filosofia genuína estarão sempre em dúvida” (Bernasconi in Mignolo, 1999, pp. 37-38)³.

Esse duplo vínculo também envolve, de certa forma, os mesmos pensadores decoloniais, muitas vezes treinados e depois empregados em instituições acadêmicas ocidentais: eles devem criticar o conhecimento ocidental com os mesmos conceitos que o conhecimento ocidental produziu, correndo o risco de serem ineficazes, ou devem empregar novos conceitos de tradições não europeias, correndo o risco de não serem compreendidos, na melhor das hipóteses, e marginalizados, na pior?

Essa questão tem sido abordada por meio de diferentes estratégias (para uma visão geral, consulte Harding, 2018). Todos os autores decoloniais, e as estratégias que empregam, compartilham uma premissa fundamental: que o conhecimento tem uma “correlação epistemológica com o corpo sensorial, percebendo o mundo a partir de um local e uma história específicos” (Tlostanova, 2011, p. 44)⁴. Enquanto a ciência europeia *de ponto zero* se vê como um pensamento desencarnado em última instância, justificando assim também seu direito de expulsar da verdadeira ciência os problemas do “corpo” (ou seja, racismo, violência, exploração etc.), os vários projetos decoloniais compartilham as premissas fundamentais de que *lugares* diferentes produzem *conhecimentos* diferentes. O *quem* e o *onde* da produção de conhecimento são relevantes⁵, e cada visão do mundo,

³ Em inglês: “so similar to Western philosophy that it makes no distinctive contribution and effectively disappears;” “so different that its credentials to be genuine philosophy will always be in doubt”.

⁴ Em inglês: “epistemological correlation with the sensing body, perceiving the world from a particular locale and history”.

⁵ Também vale a pena mencionar que há uma dimensão *temporal* na ideia decolonial de conhecimento, consulte (Gherlone; Restaneo, 2022).

incluindo o autoproclamado cânone universal da ciência ocidental, pode ser apenas parcial, nunca conseguindo explicar totalmente por si só (Reiter, 2018, p. 4) .

Há um risco, que os autores decoloniais reconhecem, de endossar “uma espécie de relativismo epistemológico, em que uma abordagem para explicar o mundo é tão boa quanto a outra” (Reiter, 2018, p. 2)⁶. Alguns pensadores decoloniais se opõem à noção de universalismo e relativismo com a ideia de *pluriversalidade*, cujo significado oscila em diferentes autores entre uma “adoção [de] uma epistemologia de mosaico” mais geral para “buscar epistemologias alternativas e vinculadas a lugares” (Reiter, 2018, p. 2)⁷, e uma noção mais radical do “pluriverso como um projeto universal”, ou seja, como o projeto para acabar com todos os “projetos globais universais” (Mignolo, 2021, p. 188)⁸.

Na crítica decolonial do conhecimento ocidental, entretanto, há pelo menos uma questão fundamental que, em minha opinião, precisa ser abordada. Em seus esforços para construir uma narrativa coerente e abrangente da história “europeia” - muitas vezes alinhando os “suspeitos de costume”, de Bacon a Descartes, de Kant a Hegel, como sucessores de Platão e Aristóteles, e contando seus feitos realizados “em nome da ‘razão’, da ciência e do conhecimento” (Mignolo, 2011, p. 228)⁹, os relatos decoloniais seguem as linhas que certa historiografia hegeliana (ou, melhor dizendo, sua versão popularizada) transmitiu sobre a história da filosofia (europeia), interpretada como um caminho longo e progressivo em direção ao “abstrato”, percorrido por uma série de grandes figuras, passando o testemunho umas às outras¹⁰. Essa visão da história da filosofia europeia foi ainda mais solidificada, também nos relatos decoloniais, pela crítica de Heidegger e seus seguidores à tradição anterior, em que a teleologia positiva de Hegel é simplesmente substituída pela teleologia negativa de Heidegger. Uma série (ligeiramente diferente) de figuras fundamentais é agora vista como comprometida em distanciar ainda mais a humanidade de sua verdadeira condição, mergulhando-a cada vez mais em um

⁶ Em inglês: “a sort of epistemological relativism, where one approach to explaining the world is as good as the next”.

⁷ Em inglês: “embracing [of] a mosaic epistemology” in order to “search for alternative and place-bound epistemologies”.

⁸ Em inglês: “pluriverse as a universal project,” as the project to end all “universal global designs”.

⁹ Em inglês: “in the name of ‘reason’, of science and knowledge”.

¹⁰ Um exemplo é a *Geschichte der neuen Philosophie* (História da Filosofia Moderna) de Bruno Fischer (1824-1907). Escrito entre 1852 e 1893, cada um de seus 8 volumes é dedicado a um filósofo: Bacon, Descartes, Leibniz, Kant (2 volumes), Fichte, Hegel e Schopenhauer.

“esquecimento do ser” (Gadamer, 1981). O esquema fundamental da historiografia hegeliana é revertido, mas não é alterado.

É um tanto paradoxal que, ao analisar - e criticar - a história do conhecimento europeu, os estudos decoloniais se baseiem acriticamente no mesmo paradigma que pretendem desarticular (desvincular) quando ele é imposto aos colonizados. É também uma oportunidade perdida, pois esse paradigma esconde a heterogeneidade da história intelectual europeia e suas *fronteiras* (em um sentido semiótico, consulte Lotman, 1989 [1984], pp. 46-47). Todos os autores, correntes e redes intelectuais que não se encaixam na narrativa são ignorados. Ao mesmo tempo, a história europeia é apresentada como um desenvolvimento autossuficiente e quase espontâneo da autoconsciência do homem, e não é necessário levar em conta sua interconexão com o “exterior”, pois o exterior não interrompe a continuidade da narrativa. As influências das “fronteiras” são irrelevantes:

A despeito de certas influências exóticas exercidas sobre esta sociedade [cristã-ocidental] por elementos culturais como a literatura russa, a pintura chinesa e a religião indiana [...], continua sendo verdade que todos esses elementos estão fora do mundo cultural ao qual pertencemos (Toynbee; Somervell, 1947, p. 7)¹¹.

No restante do artigo, quero explorar uma corrente intelectual que surge precisamente em uma das grandes fronteiras culturais da Europa, a fronteira “oriental”.

2 Entre a Ásia e a Europa

No Império Russo e, depois, na União Soviética, a cultura europeia foi sentida e conceituada por meio de um “duplo vínculo” semelhante ao usado para descrever a “diferença colonial”. Muitos intelectuais russos se dividiram entre “ocidentalizadores”, que se propunham a abraçar o chamado da cultura e da reforma ocidentais, e “eslavófilos”, que queriam rejeitar a cultura europeia e abraçar a tradição “eslava” (Horujy, 2010, pp. 50-51).

¹¹ Em inglês: “In spite of certain exotic influences exercised on this [Western-Christian] society by such cultural elements as Russian literature, Chinese painting and Indian religion [...] it remains true that all of these are outside the cultural world to which we belong”.

Um debate semelhante surgiu na União Soviética após a Revolução de Outubro, dessa vez em torno da questão da relação entre a ciência “burguesa” e a “proletária” (Biggart, 1987; Tompsett, 2021), entre aqueles que consideravam a ciência como uma força neutra, que poderia ser utilizada tanto por comunistas quanto por capitalistas, e aqueles que consideravam a conexão entre ciência e poder muito mais profunda:

A ciência pode ser burguesa ou proletária por sua própria natureza, especificamente em sua origem, ponto de vista, métodos de trabalho e narrativa. Nesse sentido básico, não apenas as ciências sociais, mas também todas as outras ciências, até a matemática ou a lógica, podem ter, e de fato têm, um caráter de classe (Bogdanov, 1918, p. 21).¹²

Neste artigo, tentarei argumentar que, paralelamente a esses argumentos, e muitas vezes de forma subterrânea, alguns intelectuais da União Soviética desenvolveram uma abordagem epistemológica diferente, que tentava evitar e superar o “duplo vínculo” da cultura, virando completamente de cabeça para baixo o modo de produção do conhecimento

2.1 Mundo “soviético”?

Mesmo após a queda da União Soviética, os estudiosos ocidentais ainda lutam para entender o que, para os estudiosos que vivem em países pós-soviéticos, é um fato quase consensual: que a unidade monolítica de pensamento que a URSS tentou projetar no exterior era, na realidade, uma mera fachada que tentava esconder o fato de que, como qualquer outra semiosfera, a União Soviética era um espaço heterogêneo. Ela era composta de várias estruturas, textos e idiomas funcionalmente divisíveis em um “centro” e uma “periferia”, animada por tendências contraditórias e ideias que foram esquecidas com o tempo, mas não perdidas.

É nesse sentido que falarei sobre acadêmicos “soviéticos” ou história das ideias “soviéticas”. Não no sentido de pessoas ou ideias de caráter “soviético”, ou seja, em conformidade com a ortodoxia ideológica soviética, mas no sentido de autores e correntes

¹² Em inglês: “science can be bourgeois or proletarian by its very nature, specifically in its provenance, point of view, methods of work and narrative. In this basic sense, not only the social sciences, but also all other sciences, up to mathematics or logic, can have, and in fact do have, a class character”.

que operam no espaço-tempo cultural “soviético”, limitados por suas restrições institucionais e sujeitos à pressão ideológica do centro. O mesmo também pode ser dito do adjetivo “russo”, no sentido de pertencer à semiosfera do Império Russo. Isso também significa que, por exemplo, V. I. Vernadskij, nascido em Kiev, treinado em escolas russas e trabalhando em instituições soviéticas, poderia ser chamado de autor “ucraniano”, “russo” ou “soviético”, de acordo com o contexto levado em consideração.

Em uma inspeção mais detalhada, o mundo soviético é muito mais poroso do que se imagina, e diálogos subterrâneos com outras semiosferas surgem constantemente. Ao mesmo tempo, esse mundo de fato desenvolveu teorias e pontos de vista únicos, que têm o potencial de imbuir os debates atuais com novas ideias e perspectivas.

Neste artigo, considerarei a história russa e soviética das ideias como parte da história europeia das idéias, embora de uma forma muito específica. Primeiro, por estar na *fronteira* da Europa, a Rússia *também* é, de acordo com a própria definição de “fronteira”, parte do território que a fronteira circunda. Em segundo lugar, o próprio fato de o debate sobre se a Rússia é culturalmente parte da Europa estar em andamento há tanto tempo determinou que seu relacionamento (instável) com o mundo russo se tornou parte da definição da Europa (Weller, 2021a). Em terceiro lugar, todos os autores discutidos em nosso artigo *começaram* sua jornada a partir de fontes e perspectivas europeias, apenas para sucessivamente se afastar delas ou criticá-las.

Com base nessas premissas, explorarei a história de uma tradição que, segundo argumentarei, é bastante peculiar à semiosfera soviética. Acompanharei essa história por meio da vida e da obra de três autores diferentes que, cada um a seu próprio modo, exerceram uma profunda influência na cultura soviética e mundial.

Os três autores que seguirei são Vladimir I. Vernadskij, Nikolaj I. Konrad e Jurij M. Lotman como representantes de uma corrente que, partindo de uma crítica à ciência eurocêntrica, trabalhou para a construção de uma nova abordagem epistemológica, que chamarei de “multiperspectivista”.

3 O que é multiperspectivismo?

O termo “multiperspectivismo” é derivado dos trabalhos de Marcelo Dascal, onde é usado para descrever uma das duas “estratégias epistemológicas” (2000, p. 20) empregadas pelo filósofo alemão G. W. Leibniz. A primeira estratégia, “autocentrada”, consiste no “estudo aprofundado de uma única mônada” (Dascal, 2000, p. 20)¹³. Como, de acordo com a filosofia leibniziana, “cada mônada expressa a totalidade do universo” (Dascal, 2000, p. 20)¹⁴, essa estratégia permitiria adquirir conhecimento sobre o restante do universo.

De acordo com a segunda estratégia, “multiperspectivista”,

Em vez de se concentrar em seu próprio ponto de vista e tentar revelar sua lei interna [...] a mônada que busca o conhecimento tentaria se elevar acima do ponto de vista básico, incorporando desde o início o máximo que puder das experiências de seus companheiros” (Dascal, 2000, p. 26)¹⁵.

Em Leibniz, a mônada é notoriamente descrita como um espelho do universo, que não reflete passivamente o universo ao redor, mas é “*actif et vital*” (Marras, 2010, p. 75): não apenas reproduz, mas também cria imagens do mundo, por meio de “um ato autônomo, uma *ação interna*, que oferece seu próprio ponto de vista” (Marras, 2010, p. 77)¹⁶.

A estratégia multiperspectivista de Leibniz, de acordo com Dascal, tem implicações teóricas e práticas (Dascal, 2000, pp. 30-32). Ela não apenas força o pesquisador a adotar uma abordagem comparativista e relacional, desfazendo a ilusão de poder derivar verdades e leis absolutas de uma única origem (cultura, idioma etc.), mas também o obriga a incorporar o maior número possível de pontos de vista. O próprio esforço de pesquisa torna-se aberto e exige uma dimensão cooperativa e dialógica, pois o valor heurístico dos debates, disputas, críticas e esforços cooperativos é reconhecido.

¹³ Em inglês: “the in-depth study of a single monad”.

¹⁴ Em inglês: “each monad expresses the totality of the universe”.

¹⁵ Em inglês: “[i]nstead of focusing on its own point of view and attempting to disclose its inner law [...] the monad striving for knowledge would attempt to elevate itself above the ground view by incorporating from the outset as much as it can from the experiences of its fellows”.

¹⁶ Em inglês: “an autonomous act, an action interne, that offers its own point of view”.

Portanto, o multiperspectivismo não é apenas uma estratégia epistemológica, mas também a base de um programa político. Como sugere Marras (2023), o multiperspectivismo de Leibniz se desenvolve ao longo de várias dimensões: há uma dimensão “pública”, relativa à organização da ciência de um ponto de vista muito concreto, incluindo a criação de espaços compartilhados (por exemplo, instituições, periódicos) e linguagens para promover a abordagem cooperativa e dialógica que o multiperspectivismo implica. Essa dimensão pode ser vista incorporada nos esforços de Leibniz para “institucionalizar a pesquisa na forma de academias científicas” (Marras, 2023, p. 110)¹⁷. Uma segunda dimensão é: “[d]iferentes pontos de vista fornecem diferentes visões do mesmo fenômeno/objeto/questão, e é por meio de sua comparação que podemos descobrir a ordem, a invariância e, em última análise, a verdade e a unidade” (Marras, 2023, p. 111)¹⁸.

Uma terceira dimensão é o princípio ético-pragmático de ver as coisas “a partir do ‘lugar do outro’ (*la place d’autrui*)” (Marras, 2023, p. 111)¹⁹: somente mudando a perspectiva é possível obter uma compreensão de outra forma inalcançável de assuntos (acadêmicos, mas também políticos e morais).

Reconhecer os diferentes pontos de vista significa reconhecer “o outro”, renunciar a qualquer ponto privilegiado de observação do universo e reconhecer os limites de qualquer empreendimento acadêmico solipsista, mas também político. A própria ideia de ponto de vista “engloba uma dimensão ética e política, bem como epistemológica e metafísica” (Marras, 2023, p. 166)²⁰.

Tentarei agora mostrar como essa abordagem pode ser encontrada, surpreendentemente, dentro da semiosfera soviética, e que seus fundamentos foram lançados - entre outros - por Vernadskij, desenvolvidos por Konrad e, finalmente, conceituados por Lotman. O uso do termo fora de seu campo de origem é justificado devido a uma semelhança tipológica entre as abordagens do filósofo alemão e dos três intelectuais soviéticos discutidos. É importante observar, no entanto, que, de uma

¹⁷ Em inglês: “institutionalising the research in the form of scientific academies”.

¹⁸ Em inglês: “[d]ifferent points of view provide different visions of the same phenomenon/object/issue, and it is through their comparison that we can discover order, invariance and, ultimately, truth and unity”.

¹⁹ Em inglês: “from the ‘place of the other’ (*la place d’autrui*)”.

²⁰ Em inglês: “encompasses both an ethical and political, as well as an epistemological and metaphysical dimension”.

perspectiva histórica, a figura de Leibniz não é de forma alguma estranha ao quadro que estou tentando pintar.

Quanto aos três acadêmicos que discutirei individualmente, a relação deles com as ideias de Leibniz varia. Embora não exista um estudo extenso sobre a relação de Vernadskij com a filosofia leibniziana, ele certamente conhecia suas obras (veja, por exemplo, Vernadskij, 2022, p. 38), mas parece não ter uma consciência profunda das ideias de Leibniz como filósofo.

Konrad, provavelmente também devido à natureza de seus trabalhos acadêmicos, nunca se envolve em seus escritos ou cartas com a filosofia leibniziana.

Lotman, pelo contrário, estava bem familiarizado com os escritos e as ideias de Leibniz, como já foi mostrado em outros estudos (veja também Gherlone, 2014, pp. 89-92; e especialmente Restaneo, 2018).

Fora desses três autores, no entanto, a filosofia leibniziana teve, em geral, uma influência relevante na história intelectual russa, bem como um importante número de seguidores, a ponto de justificar a cunhagem dos termos “leibnizianismo russo” ou “neoleibnizianismo russo” (Tremblay 2020, 166). Em particular, a recepção russa de Leibniz enfatizou os aspectos mais vitalistas de sua filosofia, influenciada por filósofos leibnizianos franceses como Jean-Baptiste René Robinet (Zen'kovskij, 2003, pp. 87-88, 92). Essa peculiar recepção russa das ideias leibnizianas pode ser considerada um pano de fundo para nossa discussão a seguir.

4 A vida, o universo e tudo mais - Cosmismo russo e a noosfera

Em nosso caminho para a definição de uma corrente multiperspectivista na história soviética das ideias, dos três autores mencionados, o mais importante - não apenas por suas realizações científicas e pela relevância internacional que tem ainda hoje, mas também pela influência que exerceu no ambiente intelectual soviético - é, sem dúvida, o biogeoquímico Vladimir I. Vernadskij (1863-1945) e suas ideias fundamentais sobre a *biosfera* e a *noosfera*.

Vernadskij é geralmente considerado o membro mais proeminente da corrente “científica” do movimento conhecido como “Cosmismo” (*Kozmism*), que se desenvolveu

na Rússia nos séculos XIX e XX. As ideias cosmistas, mesmo quando censuradas durante o período soviético, especialmente as da corrente “religiosa”, tiveram, no entanto, um impacto profundo no ambiente intelectual soviético, direta ou indiretamente. A filosofia cosmista muitas vezes aparece, do ponto de vista intelectual ocidental, como uma filosofia um tanto “alienígena” ou “exótica”. Entretanto, também graças a essa distância da ciência europeia, os filósofos cosmistas começaram a desenvolver idéias únicas e originais que contribuiriam para a criação das novas abordagens epistemológicas que discutirei neste artigo.

Na introdução de sua antologia de textos cosmistas, Svetlana Semanova oferece uma visão geral das dificuldades em definir o cosmismo. A maioria dos autores tradicionalmente reconhecidos como “cosmistas” compartilhava pontos de vista como as ideias de que o universo, incluindo a vida e a humanidade, é um todo unitário; que o homem é um microcosmo que expressa em si mesmo todas as contradições do cosmos; que é necessário adotar uma abordagem holística do conhecimento e transcender as fronteiras disciplinares. Entretanto, essas ideias tão amplamente definidas também podem ser encontradas nos mais diferentes lugares da história humana, nas religiões orientais, no mito e no folclore, em muitas correntes filosóficas, como os gregos antigos, o hinduísmo, a filosofia europeia da natureza e até mesmo em escritores utópicos e romancistas do século XVII (Semenova, 1993, p. 3)

Para evitar expandir indefinidamente a definição do termo, Semanova propôs isolar uma ideia central e definidora do cosmismo russo na noção de *evolução ativa* [*aktivnaja evoljucija*]: “a necessidade de um novo estágio consciente de desenvolvimento do mundo, quando a humanidade o dirige em um curso que a razão e o sentimento moral determinam, quando o homem toma, por assim dizer, a roda da evolução em suas próprias mãos” (Semenova, 1993, p. 4)²¹.

O conhecimento científico, para os cosmistas, é apenas um dos caminhos para seu objetivo final, a “tarefa comum” à qual cada pessoa deve se unir para levar a humanidade à “salvação”, que poderia ser a paz, livre de escassez (como visto em Vernadskij, 1993 [1925]), a salvação religiosa ou até mesmo a imortalidade (como em Fedorov, 1990) . Até

²¹ Em inglês: “the necessity for a new conscious stage of development of the world, when humanity directs it on a course which reason and moral feeling determine, when man takes, so to say, the wheel of evolution into his own hand”.

mesmo os cosmistas mais religiosos “reduziram a dimensão mística e transcendente do cristianismo a uma dimensão natural e imanente” (Obolevitch, 2019, p. 148)²². A doutrina cristã da ressurreição dos corpos, por exemplo, foi concebida por Nikolaj Fedorov (talvez o mais importante representante do cosmismo) como uma tarefa muito concreta: “a ressurreição não será obra de um milagre, mas de conhecimento e trabalho comum”, e será alcançada graças ao “conhecimento da matéria [*veschestva*] e de suas forças”, que nos permitirá “reconstruir os corpos [das gerações anteriores] a partir dos elementos primários” (Fedorov, 1995, pp. 202-203)²³.

Essa “projetualidade” talvez seja a característica mais marcante do cosmismo, que todos os outros autores que encontraremos herdaram de uma forma ou de outra. Entretanto, o que mais nos interessa aqui é a mudança do objeto de estudo, que os cosmistas promoveram, do indivíduo - organismo ou pessoa - para o cosmo inteiro, visto como uma unidade de partes interconectadas. Essa mudança de ponto de vista em relação ao todo e sua interconexão fascinou Vernadskij e o levou a elaborar suas noções de *biosfera* e *noosfera*. Ele viu nosso planeta como um sistema que troca constantemente matéria e energia dentro de si mesmo e com o resto do universo. O sistema planetário pode ser funcionalmente dividido em várias camadas de acordo com os tipos de transformações que ocorrem nelas. Cada camada do nosso planeta, desde o núcleo até os estratos mais profundos, passando pelo manto e pela crosta, devido às suas características físicas específicas, transforma a matéria que recebe do exterior e expela a matéria transformada para as outras camadas. A região da Terra habitada pela vida, a *biosfera*, também é definida por sua função: ela “pode ser considerada como uma região da crosta terrestre ocupada por transformadores que convertem a radiação cósmica em energia terrestre ativa - elétrica, química, mecânica, térmica, etc. etc.” (Vernadskij, 2004, pp. 42-43)²⁴. Os “transformadores” são os organismos vivos, considerados em sua totalidade, como uma única camada de matéria orgânica ou *viva* (*živoe vešestvo*).

²² Em inglês: “reduced the mystical, transcendent dimension of Christianity to a natural, immanent one”.

²³ Em inglês: “resurrection will not be the work of a miracle but of knowledge and common labour;” “the knowledge of the matter [*veschestva*] and of its forces;” “to reconstruct the bodies [of the previous generations] from the primary elements”.

²⁴ Em inglês: “can be regarded as a region of the Earth's crust occupied by transformers that convert cosmic radiation into active terrestrial energy - electrical, chemical, mechanical, thermal, etc. etc”.

Para Vernadskij, a matéria orgânica e inorgânica representa uma organização fundamentalmente diversa de espaço e tempo. O espaço da biosfera ocupado pelos seres vivos é intrinsecamente caracterizado pela dissimetria entre uma “esquerda” e uma “direita” - em forte contraste com a ideia newtoniana de “espaço absoluto” (Vernadskij, 2022, p. 99) . Seu espaço é, portanto, sempre caracterizado por uma posição, e todo movimento (vivo) por uma direção, assim como “todo vetor tem uma seta” (Vernadskij, 2022, p. 29) . Como o espaço forma um *continuum* com o tempo, também o tempo dos vivos é caracterizado por uma direção e, portanto, é irreversível, novamente em oposição a uma ideia matemática e absoluta de tempo (Vernadskij, 2022, p. 138). Em seu espaço-tempo (direcionado, assimétrico e irreversível), a matéria viva é determinada por uma série de funções. Ela pode ser descrita por uma série de variáveis - por exemplo, velocidade, densidade (Vernadskij, 1998, p. 67), e pressão (Vernadskij, 1998, p. 62). A vida pode se expandir, colonizando espaços anteriormente inabitáveis (por exemplo, devido a uma mudança no clima ou na orografia) com uma velocidade quantificável. À medida que se expande, a vida exerce uma certa pressão sobre o ambiente, em termos de aplicação de energia derivada da energia cósmica: é para neutralizar essa pressão, por exemplo, que precisamos gastar energia e trabalhar constantemente, para que nossa infraestrutura não seja invadida pela vegetação.

Nos últimos séculos, a história da biosfera tem se tornado cada vez mais a história de uma nova força geológica que está mudando a composição da biosfera: o intelecto humano. Tanto que a biosfera pode ser considerada como entrando em uma nova fase de sua evolução, que ele chama de *noosfera*, onde o intelecto humano e seu avanço científico e tecnológico se tornam a força geológica dominante da biosfera (Vernadskij, 2004, pp. 250, 252, 256), estabelecendo assim uma conexão direta e uma continuidade substancial entre o mundo “ideal” (o pensamento científico), o mundo da vida e o mundo da matéria.

Diferentemente de outros cosmistas, Vernadskij não sai dos limites da ciência “tradicional” (europeia), ao mesmo tempo em que pede uma reforma interna. Seu apelo por uma mudança na abordagem do estudo da natureza, considerada como uma unidade global e interconectada em todas as suas manifestações, incluindo a humanidade e sua história cultural, talvez tenha sido menos radical do que o de outros cosmistas. No entanto, e provavelmente também devido a esse fato, ele foi sem dúvida o mais influente dentro da academia soviética, influenciando um grande número de disciplinas e especialistas,

por exemplo, ao fundar órgãos interdisciplinares como a *Kommissija historija znanij* (KIZ) [Comissão para a História do Conhecimento] (Ienna; Rispoli, 2023, p. 172)

A contribuição de Vernadskij ao estabelecer a base para a abordagem epistemológica que estou tentando descrever neste artigo pode ser resumida em dois pontos.

Primeiro, ele popularizou e deu credibilidade científica à ideia da “esfera” interconectada da vida, da qual a humanidade é apenas uma parte, interconectada com o todo. Em segundo lugar, ele introduziu a ideia de que o *espaço* da vida é *significativo*. Ao contrário do espaço absoluto da física, definido por um conjunto de coordenadas, o espaço da vida é sempre determinado por uma *posição* e uma *direção*. A categoria aristotélica de *onde?* (*ubi?*) não é, para Vernadskij, um *acidente*, mas faz parte da *substância* da coisa: a vida não tem significado fora da biosfera.

Essas duas ideias certamente tiveram um impacto profundo no desenvolvimento intelectual de Jurij Lotman. Entre Vernadskij e Lotman, no entanto, há vários estudiosos que assimilaram as mesmas ideias, repensando-as em seus campos, em uma tentativa de destruir as barreiras tradicionais entre as disciplinas em direção a uma visão harmônica e unitária do conhecimento. Entre esses pensadores estão P. Florenskij, com sua ideia de *pneumatmosfera*,²⁵ e M. M. Bahtin, com sua *logosfera*, como outros representantes dessa “visão esférica da realidade”, que “buscaram quebrar a visão fragmentária e compartimentada característica da ciência moderna (e soviética), em favor de uma recuperação da totalidade harmônica e viva do conhecimento” (Gherlone, 2014, p. 87)²⁶.

Vernadskij também estava profundamente interessado no conhecimento oriental e mantinha contato com alguns dos orientalistas mais importantes de sua época. Em particular, ele era amigo de Sergej F. Olden’burg²⁷, que o apresentou a Fedor I.

²⁵ Lotman, também por meio do trabalho de seu colega B. A. Uspenskij, estava bastante familiarizado com Florenskij. Por exemplo, sabemos por meio de suas cartas que ele ajudou na reimpressão do artigo *Obratnaja perspektiva* [Perspectiva invertida] de Florenskij, conforme publicado na edição 3 da *Trudy po znakovym sistemam* (1967 [1919]).

P. A. Florenskij foi uma figura fundamental do cosmismo russo. Veja, entre outros, (Pyman, 2010, em inglês) e (Tagliagambe, 2021, em italiano) .

²⁶ Em inglês: “spherical view of reality,” that “have sought to shatter the fragmentary and compartmentalising vision characteristic of modern (and Soviet) science, in favour of a recovery of the harmonious and living wholeness of knowledge”.

²⁷ Sergej Fedorovič Olden’burg (1863-1934) foi um orientalista russo e uma figura importante na academia russa antes e depois da revolução.

Ščerbatsoj²⁸. Vernadskij esteve envolvido com Olden'burg em vários esforços institucionais, como a fundação e os trabalhos da KIZ,²⁹ enquanto ele estava envolvido com Ščerbatsoj em uma troca epistolar sobre uma série de tópicos. É digna de nota uma carta de Ščerbatsoj, na qual ele oferece a Vernadskij algumas sugestões sobre diferentes concepções da essência do espaço-tempo na filosofia indiana e budista, que poderiam oferecer novas perspectivas para sua Biogeoquímica (Ščerbatsoj em Rosov, 1993, pp. 57-60). Esses contatos “orientais” certamente deixaram uma impressão em Vernadskij, que citaria, por exemplo, a filosofia indiana muitas vezes nos artigos que compõem seu “Pensamentos filosóficos de um naturalista” (Vernadskij, 1988).

Essa conexão é relevante para nossa discussão, pois o próximo autor encontrado em nossa busca por essa corrente “multiperspectivista” pertence ao campo dos Estudos Orientais Soviéticos.

5 Konrad e a crítica ao eurocentrismo

Nikolaj Iosifovič Konrad (1891-1970) foi um orientalista soviético, especializado na história do Japão e da China, e uma figura central nos estudos orientais soviéticos.

Apesar de nunca mencionar Vernadskij em suas obras ou cartas, ele pode ser incluído, por direito, entre os representantes do “pensamento esférico” mencionados acima:

Houve uma época - que ainda não passou - em que o homem e a natureza eram vistos como duas forças opostas. Seu relacionamento era visto como uma luta, como a eterna luta do homem contra as forças da

²⁸ Fedor Ippolitovič Ščerbatsoj (1866 - 1942), orientalista russo, conhecido principalmente por seus estudos sobre o budismo que, na tradução para o inglês, tiveram um impacto profundo na budologia ocidental.

²⁹ “O secretário permanente da Academia de Ciências, S. F. Olden'burg, foi incumbido de convocar a primeira reunião da Comissão, que ocorreu em 1º de junho (sábado) de 1921, às 13 horas, no Pequeno Salão de Conferências da Academia. A reunião contou com a presença dos líderes da Academia de Ciências: Presidente A. P. Karpinskij, Vice-Presidente V. A. Steklov, Secretário Permanente S. F. Olden'burg, Acadêmicos V. V. Bartol'd, V. I. Vernadskij, V. M. Istrin, P. P. Lazarev, N. Ja. Marr e F. I. Uspenskij” (Akademija Nauk SSSR, 2003, p. 8) [Em inglês: “The permanent secretary of the Academy of Sciences S. F. Olden'burg was mandated to convene the first meeting of the Commission, which took place on 1 June (Saturday) 1921, at 1 o'clock, in the Small Conference Hall of the Academy. The meeting was attended by the leaders of the Academy of Sciences: President A. P. Karpinskij, Vice-President V. A. Steklov, Permanent Secretary S. F. Olden'burg, Academicians V. V. Bartol'd, V. I. Vernadskij, V. M. Istrin, P. P. Lazarev, N. Ja. Marr, and F. I. Uspenskij”].]

natureza. Com base nisso, duas concepções opostas foram formadas: a concepção da total dependência do homem em relação à natureza e a concepção do homem como o rei da natureza. Havia, entretanto, pensadores com um julgamento diferente: eles não subordinavam o homem à natureza, nem opunham a natureza ao homem; eles os viam como duas forças coexistindo na mesma esfera - a esfera da vida: forças não apenas coexistindo, mas também interagindo. No momento atual, o homem passou a dominar as forças mais internas e maiores da natureza, e isso o colocou diante de uma questão urgente - a questão de seu próprio eu. Quem é ele, o homem que está dominando as forças da natureza? (Konrad, 1974, p. 320)³⁰.

De acordo com essa visão, a história humana pode ser vista como uma unidade, assim como a *matéria viva*, que segue certas leis e regularidades. O próprio Konrad descreveu seu trabalho como “a pesquisa (e a tentativa de delinear o contorno) desse metassistema” (Konrad, 1996, p. 395)³¹. Do ponto de vista do metassistema, o desenvolvimento da humanidade pode ser visto como um processo unitário. Ao mesmo tempo, porém, dentro dele, cada cultura se desenvolve de uma maneira única, embora a comparação desses diferentes caminhos seja para vislumbrar um esboço geral de uma regularidade de ordem superior, o *metassistema* acima mencionado.

Um exemplo claro pode ser encontrado na ideia de humanismo de Konrad, conforme expresso em uma palestra proferida na faculdade de estudos orientais de Tartu em 1962. O *humanismo* é uma ideia central nas obras de Konrad: ele é visto como um movimento, como um processo em que o homem³² se coloca no centro de sua reflexão. No entanto, é difícil dar mais do que um esboço geral do que seja o “humanismo”, porque

[o] humanismo não é algo dado de uma vez por todas. Como todas as ideias, a ideia de humanismo não é formada apenas pela vida social,

³⁰ Em inglês: “There was a time - and it has not yet passed - when man and nature were seen as two opposing forces. Their relationship was regarded as a struggle, as the eternal struggle of man against the forces of nature. On this ground two opposite conceptions were formed: the conception of man's total dependence on nature and the conception of man as the king of nature. There were, however, thinkers with a different judgement: they did not subordinate man to nature, nor did they oppose nature to man; they saw them as two forces coexisting in the same sphere - the sphere of life: forces not only coexisting, but also interacting. At the present time man has come to master the innermost, greatest forces of nature, and this has put him before an urgent question - the question of his very self. Who is he, the man who is mastering the forces of nature?”

³¹ Em inglês: “the research (and the attempt to outline the contour) of this metasystem”.

³² Com frequência, usarei a palavra “homem” para traduzir o termo russo *čelovek*, que tem uma conotação mais neutra em termos de gênero e também poderia ser traduzido como “humano”. Entretanto, adotarei aqui o termo “homem” em continuidade com a tradução dos escritos de Konrad que foi publicada em sua vida (Konrad, 1967).

pela história, mas também segue o caminho da história. Portanto, a ideia humanista no curso da vida histórica muda - tanto em seu conteúdo quanto em seu escopo [...] mesmo em um complexo humanista que, em um determinado momento, é unitário, em um momento algo vem à tona, e no momento seguinte, outra coisa... (Konrad in Badaev, 2008, p. 246)³³.

Talvez um dos aspectos mais relevantes da pesquisa de Konrad seja seu estudo da “Renascença”, conforme desenvolvido, por exemplo, no artigo “*Ob Epohe Vozroždenija*” [The Renaissance Epoch] (Konrad, 1966;789 tradução para o inglês em 1967, pp. 101-135)- citado também por Lotman (Lotman, 1985 [1984], p. 134). No artigo, o autor discute o uso, em estudos orientais, de um vocabulário terminológico desenvolvido na ciência histórica “ocidental” (Konrad, 1967, p. 103). Por um lado, pode-se argumentar que o termo Renascimento deve ser empregado apenas para descrever um período histórico específico na Itália e em alguns outros países europeus. Por outro lado, muitos autores usam o termo de forma muito ampla e inespecífica “para descrever qualquer período de intensa atividade cultural (mais frequentemente na arte e na literatura), especialmente quando essa atividade está associada, em algum grau, a um maior interesse pela antiguidade” (Konrad, 1967, p. 101)³⁴.

É possível, entretanto, comparar dois momentos análogos na história da Itália e da China, o primeiro por volta do século XVI, denominado “*Rinascita*” por Vasari, e o segundo por volta dos séculos VIII a IX, denominado “*Fu-ku*” (“retorno à antiguidade” ou “retorno da antiguidade”) por Han Yu (Konrad, 1967, p. 105). A partir dessa comparação, é possível extrapolar algumas características tipológicas comuns: os autores da Renascença individualizaram um período de sua história considerado como sua “antiguidade”, considerado como “o período em que todos os fundamentos da cultura e da educação foram lançados” (Konrad, 1967, p. 104)³⁵. Os estudiosos da Renascença sentiam que estavam separados dessa antiguidade por um período de decadência da cultura, a “Idade Média” ou “Idade das Trevas” - que, nesse sentido, é um termo

³³ Em inglês: “humanism is not something given once and for all. Like all ideas, the idea of humanism is not only formed by social life, history, but also follows the path of history. Therefore, the humanist idea in the course of historical life changes - both in its content and in its scope. [...] even in a humanist complex that, for a given time, is unitary, one moment something comes to the fore, and the next moment, something else...”.

³⁴ Em inglês: “to describe any period of intensive cultural activity (most often in art and literature), especially when this activity is associated, to some degree, with a heightened interest in antiquity”.

³⁵ Em inglês: “the period when all the foundations of culture and education were laid”.

empregado para descrever a atitude de uma época em relação a outra época. Isso foi verdade tanto para os estudiosos italianos quanto para os filósofos chineses que, embora nunca tenham usado um termo comparável, viram sua época imediatamente anterior como um período em que “o aprendizado e a iluminação foram ‘mergulhados no esquecimento’” (Konrad, 1966, p. 108)³⁶. A reação contra os tempos anteriores, vistos como uma época de dogmatismo e pedantismo, de leis “de fora”, gerou um renascimento do pensamento humanista, tanto na Itália quanto na China, que enfatizava uma visão “secular” do homem:

O humanismo renascentista consistia na garantia do indivíduo de seu próprio valor em todos os aspectos; do valor de sua própria razão, sentidos e força de vontade. Além disso, esse valor estava associado à autonomia da personalidade humana, sua liberdade e independência. [O humanismo renascentista] assumiu sua forma em categorias que eram filosóficas e não míticas ou religiosas (Konrad, 1967, p. 124)³⁷.

Essa análise comparativa da tipologia da Renascença nos permite descobrir épocas semelhantes em outras culturas: “Entre os povos do Turquistão Ocidental e do Irã, o termo ‘Renascimento’ não é encontrado, mas uma época caracterizada por traços renascentistas é observada entre os séculos IX e XIII” (Konrad, 1967, p. 104)³⁸.

O estudo das “épocas renascentistas” separadas nos permite formular perguntas que dizem respeito ao “metassistema” da história, suas regularidades e seu funcionamento interno:

Estamos lidando aqui não apenas com a descoberta de “épocas renascentistas” na história de diferentes povos (ou seja, com uma nova interpretação do processo histórico), mas com muito mais. Trata-se de uma questão que envolve o significado histórico de tal época, as condições históricas que a antecederam e a determinaram, seu significado histórico e, por fim, seu inevitável aparecimento na história

³⁶ Em inglês: “learning and enlightenment were ‘plunged into oblivion’”.

³⁷ Em inglês: “Renaissance humanism consisted of the individual’s assurance of his own value from every aspect; of the value of his own reason, senses and willpower. Furthermore, this value was associated with the autonomy of the human personality, its freedom and independence. [Renaissance humanism] assumed its form in categories that were philosophical rather than mythical or religious”.

³⁸ Em inglês: “Among the peoples of Western Turkistan and Iran the term ‘Renaissance’ is not encountered, but an epoch characterised by Renaissance features is observed between the 9th and the 13th centuries”.

de certos povos e, em última análise, na história de toda a humanidade (Konrad, 1967, pp. 104-105)³⁹.

Konrad encontrou um eco dessa ideia das duas “camadas” de estudo histórico em seu envolvimento com a filosofia chinesa e, em particular, com a “escola Sung”⁴⁰ (Konrad, 1967, p. 69):

“Há uma lei, mas suas partes são diversas”. Nessa fórmula [...], como já apontamos, Ch’eng I queria enfatizar, por um lado, a unidade de tudo o que existe e, conseqüentemente, do homem e dos objetos naturais, e, por outro lado, a diversidade concreta e física de tudo o que existe. (Konrad, 1967, p. 84)⁴¹.

De acordo com Konrad, os filósofos Sung pensavam que o conhecimento da *lei* só poderia ser alcançado por meio do estudo de suas partes, ou seja, das “coisas” (os assuntos mundanos): “para alcançar a cognição da lei de uma coisa, é preciso primeiro se concentrar nela e prosseguir nesse estado de concentração de uma coisa para outra” (Konrad, 1967, p. 84)⁴².

Em seus escritos, Konrad não está apenas estudando a filosofia chinesa como um objeto histórico ou antropológico, mas também está *se envolvendo* com ela.

De acordo com Konrad, a ciência europeia sobre história e sociedade, incluindo a teoria socioeconômica marxista, foi desenvolvida principalmente a partir da observação de uma amostra da humanidade que é, afinal, muito pequena (Konrad, 1967, p. 16). Suas categorias gerais e leis sistêmicas são altamente idiossincráticas: alegar sua universalidade, sua aplicabilidade a todas as outras partes do mundo, não é apenas

³⁹ Em inglês: “We are dealing here not only with the discovery of “Renaissance epochs” in the history of different peoples (that is to say, with a new interpretation of the historical process), but with far more. It is a question involving the historical meaning of such an epoch, the historical conditions leading up to it and determining it, its historical significance and, lastly, its inevitable appearance in the history of certain peoples, and, in the final analysis, in the history of all mankind”.

⁴⁰ A escola Sung (ou Song), considerada como pertencente à corrente mais ampla do neoconfucionismo, foi uma escola de filosofia ativa durante a dinastia Sung de mesmo nome (960-1279). Seu principal objetivo era recuperar os ensinamentos originais de Confúcio (c. 551 - c. 479 a.C.) e Mencius (c. 371 - c. 289 a.C.), opondo-se ao misticismo do budismo e do taoísmo, e desenvolver uma filosofia social e ética baseada no racionalismo e na crença (humanista) de que o universo poderia ser compreendido pela razão humana.

⁴¹ Em inglês: “There is one law, but its parts are diverse.” In this formula [...], as we have already pointed out, Ch’eng I wanted to stress, on the one hand, the unity of all that exists and, consequently, of man and natural objects, and, on the other hand, the concrete, physical diversity of all that exists”.

⁴² Em inglês: “in order to attain cognition of the law of a thing one must first concentrate on it and proceed in this state of concentration from one thing to another”.

cientificamente inexato, mas também faz com que todos os outros países sejam excluídos da história mundial (Konrad, 1967, p. 45) - de maneira muito semelhante ao processo de “diferença colonial” descrito por Mignolo.

O objetivo da ciência e, em particular, dos estudos orientais, é o que ele chama de “superação [*preodolenie*] do eurocentrismo” (Konrad, 1967, p. 23)⁴³, por meio do envolvimento com diferentes culturas e diferentes conhecimentos.

Se, por meio de um experimento mental, alguém interrogasse Konrad e seus colegas orientalistas, na esteira de Mignolo (1999), sobre se o conhecimento não ocidental é (ou pelo menos pode ser) considerado uma filosofia, eles decididamente dariam uma resposta positiva. Considerando a “filosofia” como uma categoria geral da esfera humana, eles não teriam nenhum problema em considerar a filosofia grega e sua tradição (europeia) seguinte como apenas *uma* de suas concretizações, entre outras.

Isso fica muito claro, por exemplo, em um dos mais importantes representantes dos estudos orientais russos, e depois soviéticos, Fedor I. Ščerbatskoj, já mencionado em relação a Verndaskij. No prefácio de sua monumental obra “Lógica Budista”, o autor se dirige aos leitores filósofos:

Ao se dirigir ao filósofo, esta obra exige que ele considere um sistema de lógica que não lhe é familiar. É uma lógica, mas não aristotélica. É epistemológica, mas não kantiana. Há um preconceito amplamente difundido de que a filosofia positiva só pode ser encontrada na Europa (Ščerbatskoj, 1962 [1930], p. XII)⁴⁴.

Assim como Konrad, Ščerbatskoj não considera o estudo da lógica budista como um mero exercício antropológico, mas reconhece sua relevância para o debate contemporâneo:

Ainda não há uma opinião consensual sobre qual será a lógica futura, mas há uma insatisfação geral com o que ela é atualmente. Estamos às vésperas de uma reforma. A consideração, neste momento, da maneira independente e completamente diferente em que os problemas da lógica, tanto formais quanto epistemológicos, foram abordados por

⁴³ Em inglês: “the surmounting [*preodolenie*] of Europocentrism”.

⁴⁴ Em inglês: “In addressing itself to the philosopher this work claims his consideration of a system of logic which is not familiar to him. It is a logic, but it is not Aristotelian. It is epistemological, but not Kantian. There is a widely spread prejudice that positive philosophy is to be found only in Europe”.

Dignāga e Dharmakīrti, possivelmente será considerada de alguma importância (Ščerbatsoj, 1962 [1930], p. XII)⁴⁵.

A mesma posição é expressa com clareza por Konrad. A ciência não europeia precisa não apenas ser *estudada*, mas também *incorporada* e *dialogada*:

[Quando [a ciência não europeia] é notada e até mesmo estudada, isso ocorre principalmente na esfera da história da cultura, da educação e da ciência nesses países, enquanto sua importância para os princípios teóricos gerais do conhecimento científico não recebe, em geral, a atenção que merece (Konrad, 1967, p. 26)⁴⁶.

Encontramos em Konrad outro passo fundamental em direção ao multiperspectivismo. A ideia de Vernadskij sobre a esfera interconectada e o espaço localizado é agora transposta para o domínio da cultura humana. O problema do conhecimento vem em primeiro plano: a contradição fundamental da *unidade* e da *diversidade* da humanidade só pode ser resolvida se aceitarmos e nos envolvermos com os diferentes conhecimentos localizados. Embora a ideia da tradição científica europeia ainda seja o ponto de partida, certamente pode-se dizer que, de acordo com Konrad, ela sempre permanecerá parcial e incompleta se não se envolver em um nível igual com outras ciências, outros conhecimentos e outras histórias.

6 Espelho cultural do mundo: Lotman e a semiótica das mônadas

A última figura que discutirei na busca pela abordagem “multiperspectivista” é a do semiótico, historiador e acadêmico literário Jurij M. Lotman (1922-1993)⁴⁷.

⁴⁵ Em inglês: “There is as yet no agreed opinion on what the future logic will be, but there is a general dissatisfaction with what it at present is. We are on the eve of a reform. The consideration at this juncture of the independent and altogether different way in which the problems of logic, formal as well as epistemological, have been tackled by Dignāga and Dharmakīrti will possibly be found of some importance”.

⁴⁶ Em inglês: “[w]here [non-European science] is noticed and even studied, this is mainly in the sphere of the history of culture, education and science in those lands, while its importance for the general theoretical principles of scientific knowledge does not receive, as a rule, the attention it deserves”.

⁴⁷ Para evitar sobrecarregar excessivamente o artigo, suporei um certo conhecimento básico das ideias fundamentais de Lotman. Para uma introdução ao autor, consulte o *Companion to Juri Lotman* (Tamm; Torop, 2022).

Depois que Vernadskij fez com que a atenção de parte do mundo acadêmico soviético se concentrasse na questão da inter-relação entre o homem e a natureza e na necessidade de romper a barreira entre as disciplinas e os campos de conhecimento, Konrad reorientou a questão, dentro da mesma estrutura, centralizando-a em torno da questão humanística do mundo do homem [*čelovek*], seu eu e seu papel dentro da esfera da vida. A mudança do foco para o homem trouxe a questão da *diversidade* do eu dos indivíduos humanos: suas diferentes vozes, seus diferentes pontos de vista e sua heterogeneidade dentro de sua unidade.

Reorientar a *esfera* em torno da noção de *humanidade* também introduz outra questão importante, que será central para a reflexão de Lotman: a questão do *eu*.

Os objetos do biogeoquímico, incluindo a noosfera, exercem uma certa *pressão* ao seu redor, incluindo, de certa forma, o pesquisador que os estuda. Entretanto, eles não *falam* com o pesquisador - pelo menos não no sentido literal do mundo.

Em vez disso, qualquer pesquisador da história da cultura humana, em qualquer uma de suas manifestações - a literatura, a filosofia, a sociedade - deve começar sua investigação a partir do fato inegável de que cada indivíduo - pessoa, grupo social, cultura - afirma e projeta no exterior (incluindo o próprio pesquisador) uma reivindicação da existência de seu *eu*. A *questão do homem* que Konrad evoca é apenas uma generalização da questão de *de quem é a história* que o pesquisador está contando.

Konrad aborda essa questão ao discutir, em uma carta ao historiador britânico Arnold Toynbee, quais são as “unidades” essenciais da história, as “mônadas” da ciência histórica:

Parece-me que o monadismo existe, mas não é dado, de uma vez por todas, em uma soma determinada de atributos; ele muda ao longo do curso da história e é, ele próprio, profundamente histórico. Aliás, essa ideia é convincentemente apoiada pela própria história das civilizações mundiais [...] que o senhor descreve em grande detalhe [em suas obras]. Então, não seria melhor procurarmos essas mônadas históricas, que também estão mudando, precisamente nessa história em transformação? Mas se algo muda, isso significa que também existe esse “algo” [*što-to*] (Konrad; Toynbee, 1974, p. 276)⁴⁸.

⁴⁸ Em inglês: “It seems to me that monadism exists, but it is not given, once and for all, in a determined sum of attributes; it changes through the course of history and is itself deeply historical. Incidentally, this idea is convincingly supported by the very history of world civilizations [...] that you describe in great detail [in your works]. So, wouldn't it be better for us to look for these historical monads, which are also

Definir formalmente esse “algo que muda” será o ponto central do trabalho das duas últimas décadas da vida de Lotman. Esse esforço começou, em sua forma mais completa e consciente, quando Lotman, inspirado pela ideia de biosfera de Vernadskij, acolhe nas ciências da linguagem uma mudança de perspectiva que coloca como ponto de partida da investigação semiótica não a unidade isolada (língua, texto, signo), mas o todo (da cultura), em sua unidade interconectada, e assim concebe a *semiosfera* como o espaço “fora do qual até mesmo a mera existência da semiose é impossível” (Lotman, 1989 [1984], p. 44)⁴⁹. A semiosfera é um continuum de textos e linguagens, infinitamente atravessado por fronteiras e marcado por uma heterogeneidade infinita. Dentro desse continuum, é possível isolar certas *individualidades semióticas* - uma mônada semiótica *sui generis* (Lotman, 2019 [1989], p. 85), de acordo com sua função: a produção de novos significados.

Um texto, de acordo com Lotman, é *novo* se não for possível derivá-lo de outro por meio de um algoritmo finito. Portanto, é necessário um elemento de imprevisibilidade, e esse elemento é introduzido pela diferença - uma intraduzibilidade parcial por duas estruturas⁵⁰.

Por esse motivo, a unidade fundamental geradora de significado, a mônada semiótica, é bilíngue em sua essência - no sentido de que uma estrutura bilíngue é uma estrutura *mínima* capaz de produzir novos significados. O bilinguismo é, portanto, em geral, a condição mínima necessária para produzir conhecimento:

A ideia da possibilidade de uma única linguagem ideal servir como um mecanismo ideal para a representação da realidade é uma ilusão. Uma estrutura minimamente funcional requer a presença de pelo menos duas linguagens e sua incapacidade, cada uma independentemente da outra, de abranger o mundo externo a cada uma delas. Essa incapacidade não é uma deficiência, mas sim uma condição de existência, pois determina a necessidade da outra (Lotman, 2009 [1992], p. 2)⁵¹.

changing, precisely in this changing history? But if something changes, it means that there is also this “something” [što-to]”.

⁴⁹ Em inglês: “outside which even the mere existence of semiosis is impossible”.

⁵⁰ Para uma discussão sobre as noções de imprevisibilidade e intraduzibilidade em Lotman, consulte (Deltcheva; Vlasov, 1996; Gherlone, 2022).

⁵¹ Em inglês: “The idea of the possibility for a single ideal language to serve as an optimal mechanism for the representation of reality is an illusion. A minimally functional structure requires the presence of at least

As mônadas semióticas estão imersas em um espaço semiótico que, como o espaço da vida em Vernadskij, é *significativo*. A posição das mônadas altera suas características fundamentais: elas podem estar no centro ou na periferia, podem estar “fora” ou “dentro”, e isso determina sua dinâmica interna e como elas se relacionam com o exterior. Assim, cada mônada produz conhecimento de acordo com sua localização determinada, ou seja, a partir de um ponto de vista.

Da mesma forma que Leibniz, a questão do “ponto de vista” em Lotman une a dimensão gnoseológica com a epistemológica e a prática (ética e política).

Do ponto de vista metodológico, Lotman nos adverte que, para o pesquisador, identificar uma linguagem singular como uma linguagem universal e esquecer que ele próprio não passa de uma única mônada (semiótica), refletindo o universo de seu ponto de vista parcial, tornaria impossível entender qualquer cultura e descobrir a natureza do desenvolvimento histórico:

Sem esquecer a estrutura monádica do campo semiótico e entender a si mesmo como uma mônada dentro desse campo, o historiador da cultura acaba se encontrando em uma posição mais complicada do que antes, mas que provavelmente está mais alinhada com a realidade (Lotman, 2019 [1989], p. 93)⁵².

Assim como para Leibniz e Konrad, a dimensão epistemológica está intimamente relacionada com as dimensões ética e política. No caso de Lotman, a semiótica “multiperspectivista” e suas várias dimensões emergem na última monografia, onde ele reflete sobre as diferenças entre os modelos binários e ternários de cultura (Lotman, 2009 [1992]). Embora o diálogo seja o modo fundamental de produção de conhecimento, uma cultura projeta no exterior certos “modelos” de dialogismo que afetam sua dinâmica. Um modelo binário leva a cultura a configurar o diálogo como uma exclusão do outro: o “dentro” e o “fora”, o “nós” e o “eles” são tratados como unidades homogêneas, que

two languages and their incapacity, each independently of the other, to embrace the world external to each of them. This incapacity is not a deficiency, but rather a condition of existence, as it dictates the necessity of the other”.

⁵² Em inglês: “Without forgetting the monadic structure of the semiotic field and understanding oneself as a monad within that field, the historian of culture turns out to be in a position that is more complicated than before but one that is probably more closely aligned with reality”.

Bakhtiniana, São Paulo, 21 (1): e68915p, jan./mar. 2026

Todo conteúdo de *Bakhtiniana*. Revista de Estudos do Discurso está sob Licença Creative Commons CC - By 4.0

representam alternativas incompatíveis. Em vez disso, um modelo ternário ou, em outras palavras, um modelo mediado, permitiria um espaço entre o “nós” e o “eles”, no qual a pluralidade que ambos os termos representam pode ser desdobrada, e é o único caminho para um multiperspectivismo genuíno. Nos modelos binários, as mudanças históricas tornam-se catastróficas e tendem à aniquilação do outro. Nos modelos ternários mediados, a complexidade da cultura em que diferentes camadas e pontos de vista coexistem (de forma multiperspectivista) permite mudanças em que o outro é incorporado e enriquece o eu.

Em um verdadeiro estilo cosmista, Lotman acredita que a saída para a discórdia e o conflito é mudar nossa cultura, por meio do conhecimento, e adotar um modelo mediado. Com um prenúncio trágico, Lotman revela a dimensão ética e política de seu “multiperspectivismo” ao comentar os eventos que estava vivendo, imediatamente após a queda da União Soviética:

A mudança radical nas relações entre a Europa Ocidental e Oriental, que está ocorrendo diante de nossos olhos, pode, talvez, nos dar a oportunidade de passar para um sistema ternário pan-europeu e renunciar ao ideal de destruir “o velho mundo até seus alicerces e depois construir um novo sobre suas ruínas. Ignorar essa possibilidade seria uma catástrofe histórica (Lotman, 2009 [1992], p. 174)⁵³.

Inúmeras semelhanças podem ser encontradas entre o multiperspectivismo de Lotman e as ideias decoloniais: primeiro, a ideia de um espaço semanticamente carregado, no qual o *onde* conta tanto quanto o *quê* do conhecimento. Segundo, a noção de que *uma* tradição de conhecimento não pode, por si só, “conter as ferramentas necessárias para entender o mundo inteiro” (Reiter, 2018, p. 4)⁵⁴. Terceiro, um impulso para se envolver com o outro que transcende uma mera consideração epistemológica, mas que também é, ao mesmo tempo, um imperativo ético e político. E, finalmente, Lotman e todos os autores mencionados compartilham com os estudiosos decoloniais a ideia de que o conhecimento é sempre voltado para uma *projetualidade*.

⁵³ Em inglês: “The radical change in relations between Eastern and Western Europe, which is taking place before our very eyes may, perhaps, provide us with the opportunity to pass into a ternary, Pan-European system and to forego the ideal of destroying “the old world to its very foundations, and then” constructing a new one on its ruins. To overlook this possibility would be a historical catastrophe”.

⁵⁴ Em inglês: “contain the tools that are necessary to understand the whole world”.

O modo multiperspectivista difere da tradição decolonial, e especialmente do *pluriverso* de Mignolo, de várias maneiras, principalmente porque não abandona um projeto universalista. No entanto, ele transfigura seu significado.

Todos os autores soviéticos discutidos acima partiram da ideia de que a realidade - e a cultura humana em particular - deve ser estudada como um todo coletivo e que, como tal, tem certas características definidas que é nossa tarefa compreender. Konrad e Lotman também acreditavam que a cultura humana se desenvolve e cresce constante e inevitavelmente por meio do diálogo de suas partes, alimentado por suas contradições internas, a principal das quais é a contradição entre sua tendência à unidade e sua necessidade de heterogeneidade interna. Seu projeto universalista reside, portanto, na ideia de que é possível entender - ou pelo menos se aproximar - das “leis” gerais de desenvolvimento do todo cultural e, por meio desse conhecimento, promover o processo de diálogo e compreensão recíproca, com o objetivo ético final de enriquecer o potencial humano, no caso das ideias humanistas de Konrad, ou de diminuir as instâncias de encontros destrutivos, de oposições binárias e processos de exclusão, no caso de Lotman. Esse resultado, no entanto, só pode ser alcançado por meio de uma abordagem *multiperspectivista*, ou seja, por meio do reconhecimento e da consideração da própria situação, de seu pertencimento a um ponto de vista e, acima de tudo, do envolvimento com o *outro*. Seguindo os passos dos pensadores cosmistas, essa abordagem não é uma forma de “navegar” pela diversidade: é, sim, o único pacto viável para envolver verdadeiramente toda a humanidade no grande projeto de compreender nosso universo e expandir nosso potencial.

No lugar de conclusões

Um diálogo entre o movimento decolonial e as ideias que apresentei é certamente desejável e, em minha opinião, potencialmente muito profícuo. No entanto, não é minha intenção iniciá-lo neste artigo, pois meu objetivo principal era simplesmente apresentar uma possível linha interpretativa na história das ideias soviéticas centradas no conceito de *multiperspectivismo*.

Esse relato, no entanto, pode servir a outro propósito, dessa vez diretamente relacionado à questão decolonial. As ideias que apresentei se deslocaram constantemente do “centro” da Europa, por exemplo, com Leibniz, para suas fronteiras e além delas, com os cosmistas e as influências chinesas de Konrad, e depois novamente para o “centro” por meio da recepção de Vernadskij e Lotman. Como tentei expressar no primeiro capítulo, a narração unitária da história da filosofia europeia, repetida com muita frequência, esconde uma heterogeneidade *de fato*, multilinguismo, contradições internas e inúmeras zonas de fronteira. É claro que a ideia de desafiar a própria ideia de Europa não é nova e certamente é anterior ao movimento decolonial, e foi abordada tanto por acadêmicos não europeus⁵⁵ quanto por acadêmicos europeus⁵⁶. No entanto, incluo nesse esforço também os estudos que reconhecem - e revelam - a *polilinguística*, a heterogeneidade e, finalmente, a *reserva de dinâmicas* (Lotman, 2009 [1992], p. 115) da cultura europeia, de uma forma que muitas vezes é obscurecida pela mesma autodescrição da Europa. Qualquer trabalho que explore - e exploda - esse plurilinguismo e polivocidade está contribuindo para criar uma *nova* ideia de Europa, incluindo, por exemplo, os trabalhos discutidos acima sobre o multiperspectivismo de Leibniz.

Nas palavras de Jurij Lotman:

As metadescrições da cultura não são, por si só, um esqueleto ou uma camada fundamental, mas sim um dos eixos estruturais da cultura; para o historiador, elas não são um fato evidente, mas material para estudo, um dos mecanismos da cultura, situado em uma luta constante com outros mecanismos culturais (Lotman, 2019 [1983], pp. 80-81)⁵⁷.

Essa abordagem tem uma consequência muito importante para as questões levantadas pelos autores decoloniais. Quando confrontada com a *diferença decolonial*, com o *duplo vínculo* descrito por Bernasconi, qualquer subjetividade não ocidental tem uma terceira opção: questionar a própria ideia de Europa que é apresentada e, em vez disso, relacionar-se com um tipo diferente de “Europa”, concebida como uma semiosfera

⁵⁵ Sobre o assunto, consulte o (Miller, 2023) e suas referências bibliográficas abrangentes.

⁵⁶ Consulte o já mencionado (Weller, 2021b).

⁵⁷ Em inglês: “The meta descriptions of culture are in and of themselves not a skeleton or a foundational layer but rather one of the structural axes of culture; for the historian, they are not a self-evident fact but material for study, one of the mechanisms of culture, situated in a constant struggle with other cultural mechanisms”.

entre outras, como um lugar de heterogeneidade e contradições, de fronteiras que se tornam territórios e territórios que se tornam fronteiras. Uma semiosfera onde coexistem ideias radicalmente diferentes de *tempo* e *espaço*, por exemplo, ou onde diferentes tipos de lógica (não aristotélica) podem ser concebidos.

REFERÊNCIAS

AKADEMIJA NAUK SSSR. *Komissija po Istorii Znaniy: 1921 - 1932 gg. ; iz istorii organizacii istoriko-naučnyh issledovanij v Akademii Nauk ; sbornik dokumentov*. Sankt-Peterburg: Nauka, 2003.

BADAEV, Yevgeny Vasilievich. *Formirovanie kul'turno-istoričeskoj koncepcii N. I. Konrada*. 2008. Kemerovskij Gosudarstvennyj Universitet, Kemerovo, 2008.

BIGGART, John. Bukharin and the Origins of the “Proletarian Culture” Debate. *Soviet Studies*. v. 39, no. 2, pp. 229–246. 1987.

BOGDANOV, Aleksandr Aleksandrovich. Nauka i rabočij klass. *Proletarskaja Kul'tura*. v. 2, pp. 21–23. 1918.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism. *Cultural Studies*. v. 21, nos. 2–3, pp. 428–448. Mar. 2007.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Zero-Point Hubris: Science, Race, and Enlightenment in Eighteenth-Century Latin America*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2021.

DASCAL, Marcelo. Leibniz and epistemological diversity. In: *Unità e molteplicità nel pensiero filosofico e scientifico di Leibniz: simposio internazionale, Roma, 3-5 ottobre 1996*. By Antonio Lamarra and Roberto Palaia. Lessico intellettuale europeo. Firenze: L. S. Olschki, 2000. pp.15–37.

DELTCHEVA, Roumiana; VLASOV, Eduard. Lotman's Culture and Explosion: A Shift in the Paradigm of the Semiotics of Culture. *The Slavic and East European Journal*. v. 40, no. 1, pp. 148–152. 1996.

FEDOROV, Nikolai Fedorovitch. *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task*. London: Honeyglan, 1990.

FEDOROV, Nikolai Fedorovitch. Konec sirotstva; bezgraničnoe rodstvo. In: *Sobranie sočinenij: v 4-ech tomach*. By Nikolaj F. Fedorov. Moskva: Progress, 1995. pp. 202–203.

FLORENSKIJ, Pavel Alekseevich. Obratnaja Perspektiva. *Trudy po znakovym sistemam*. v. 3, pp. 381–416. 1967 [1919].

GADAMER, Hans-Georg. Heidegger and the History of Philosophy. *The Monist*. v. 64, no. 4, pp. 434–444. 1981.

GHERLONE, Laura. *Dopo la Semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*. Milano-Udine: Mimesis, 2014.

GHERLONE, Laura. Explosion. In: *The Companion to Juri Lotman: a Semiotic Theory of Culture*. Edited by Marek Tamm and Peeter Torop. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2022. pp. 282–295.

GHERLONE, Laura; RESTANEO, Pietro. Semiotics and Decoloniality: A Preliminary Study between Ju. Lotman and W. Mignolo. *Lexia*. v. 39–40, pp. 245–262. 2022.

GHERLONE, Laura; RESTANEO, Pietro. Universality and Conflict as a Decolonial and Culturological Problem. In: *Semiotics of Conflict. A Lotmanian Perspective*. Edited by Daniele Monticelli; Merit Maran; and Franciscu Sedda. Tallinn ed. Tallin University Press, 2024. pp. 120–148.

HARDING, Sandra. One Planet, Many Sciences. In: *Constructing the Pluriverse: the Geopolitics of Knowledge*. Edited by Bernd Reiter. Durham: Duke University Press, 2018. pp.39–63.

HORUJY, Sergei. Slavophiles, Westernizers, And the Birth of Russian Philosophical Humanism. In: *A History of Russian Philosophy 1830-1930: Faith, Reason, and the defense of Human Dignity*. Edited by Gary M. Hamburg and Randall Allen Poole. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2010. pp. 27–51.

IENNA, Gerardo; RISPOLI, Giulia. Naukovedenie : The Social Studies of Science in the USSR and Their International Circulation. *Physis : rivista internazionale di storia della scienza : LVIII, 1, 2023*. no. 1, pp. 167–196. 2023.

KONRAD, Nikolai Ivanovich. Ob epohe vozroždenija. In: *Zapad i vostok. Stat'i*. By Nikolaj I. Konrad. Mosca: Nauka, 1966. pp.240–281.

KONRAD, Nikolai Ivanovich. *West-East. Inseparable Twain*. Mosca: Central Department of Eastern literature, 1967.

KONRAD, Nikolai Ivanovich. *Izbrannye trudy. Istorija*. Mosca: Nauka, 1974.

KONRAD, Nikolai Ivanovich. *Neopublikovannye raboty, pis'ma*. Moskva: ROSSPÈN, 1996.

KONRAD, Nikolai Ivanovich; TOYNBEE, Arnold Joseph. Dialog Istorikov. Perepiska A. Tojnbi i N. Konrad. In: *Izbrannye trudy. Istorija*. By Nikolaj I. Konrad. Mosca: Nauka, 1974. pp.270–282.

LOTMAN, Juri Mikhailovich. La dinamica dei sistemi culturali. In: *La semiosfera: asimmetria e dialogo nelle strutture pensanti*. By Jurij M. Lotman. Transl. Simonetta Salvestroni. Venezia: Marsilio, 1985 [1984]. pp. 131–146.

LOTMAN, Juri Mikhailovich. The Semiosphere. *Soviet Psychology*. v. 27, no. 1, pp. 40–61. 1989 [1984].

LOTMAN, Juri Mikhailovich. *Culture and Explosion*. Transl. Wilma Clark. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 2009 [1992].

LOTMAN, Juri Mikhailovich. Culture as a Subject and Its Own Object. In: *Juri Lotman - Culture, Memory and History: Essays in Cultural Semiotics*. By Jurij M. Lotman. Transl. Brian James Baer. Cham, Switzerland: palgrave macmillan, 2019 [1989]. pp. 83–94.

LOTMAN, Juri Mikhailovich. Toward a Theory of Cultural Interaction: The Semiotic Aspect. In: *Juri Lotman - Culture, Memory and History: Essays in Cultural Semiotics*. By Jurij M. Lotman. Transl. Brian James Baer. Cham, Switzerland: palgrave macmillan, 2019 [1983]. pp. 67–81.

MARRAS, Cristina. Modelli di organizzazione del sapere ‘oltre’ i confini disciplinari: il multiprospettivismo di Gottfried Wilhelm Leibniz. *B@bel online*. p. 105. 2023.

MARRAS, Cristina. *Metaphora translata voce: prospettive metaforiche nella filosofia di G. W. Leibniz*. Firenze: Olschki, 2010.

MIGNOLO, Walter. Philosophy and the Colonial Difference. *Philosophy Today*. v. 43, no. 4, pp. 36–41. 1999.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, Walter. *The Politics of Decolonial Investigations*. Durham (N.C.): Duke University press, 2021.

MILLER, Josh Platzky. From the ‘History of Western Philosophy’ to Entangled Histories of Philosophy: The Contribution of Ben Kies. *British Journal for the History of Philosophy*. v. 31, no. 6, pp. 1234–1259. 2 Nov. 2023.

OBOLEVITCH, Teresa. *Faith and Science in Russian Religious Thought*. First edition ed. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2019.

PYMAN, Avril. *Pavel Florensky: A Quiet Genius: The Tragic and Extraordinary Life of Russia’s Unknown da Vinci*. New York: Continuum, 2010.

REITER, Bernd (ed.). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge*. Durham: Duke University Press, 2018.

RESTANELO, Pietro. Lotman, Leibniz, and the Semiospheric Monad: Lost Pages from the Archives. *Semiotica*. v. 2018, no. 224, pp. 313–336. 25 Sep. 2018.

ROSOV, Vladimir Alexandrovich. *V. I. Vernadskij i russkie vostokovedy: mysli, istočniki, pis'ma*. Sankt-Peterburg: Petrogradskij, 1993.

ŠČERBATSKOJ, Fedor Ippolitovič. *Buddhist logic*. New York: Dover Publications, 1962 [1930].

SEMEŃOVA, Svetlana Grigor’evna. Russkij kosmizm. In: *Russkij kosmizm: antologija filofskoj mysli*. By Anastasija G. Gačeva and Svetlana G. Semenova. Moskva: Pedagogika-press, 1993. pp. 3–33.

SÉRIOT, Patrick. *Structure and the Whole: East, West and Non-Darwinian Biology in the Origins of Structural Linguistics*. De Gruyter, 2014 [1999].

TAGLIAGAMBE, Silvano. *Come leggere Florenskij*. Milano: Mimesis, 2021.

TAMM, Marek; TOROP, Peeter (ed.). *The Companion to Juri Lotman: A Semiotic Theory of Culture*. London ; New York: Bloomsbury Academic, 2022.

TLOSTANOVA, M. From Biopolitics and Necropolitics to Geo-Politics and Body-Politics of Knowledge. *RUDN Journal of Philosophy*. no. 1, pp. 39–48. 15 Mar. 2011.

TOMPSETT, Fabian. Aleksandr Bogdanov, 'Science and the Working Class.' *Cultural Science Journal*. v. 13, no. 1, pp. 252–256. 2021.

TOYNBEE, Arnold J.; SOMERVELL, D. C. *A Study of History: Abridgement of Volumes I-VI*. New York-London: Oxford University Press, 1947.

VERNADSKIJ, Vladimir Ivanovich. *Filosofskie mysli naturalista*. Mosca: Nauka, 1988.

VERNADSKIJ, Vladimir Ivanovich. Avtotrofnost' čelovečestva. In: *Russkij kosmizm: antologia filosofskoj mysli*. By Anastasiâ Georgievna Gačeva and Svetlana Grigor'evna Semenova. Moskva: Pedagogika-press, 1993 [1925]. pp. 288–303.

VERNADSKIJ, Vladimir Ivanovich. *The Biosphere*. New York: Copernicus, 1998.

VERNADSKIJ, Vladimir Ivanovich. *Biosfera i noosfera*. Moscow: Ajris Press, 2004.

VERNADSKIJ, Vladimir Ivanovich. *Dalla biosfera alla noosfera; pensieri filosofici di un naturalista*. S.l.: MIMESIS EDIZIONI, 2022.

WELLER, Shane. The Russia Question. In: *The Idea of Europe: A Critical History*. By Shane Weller. 1. ed. Cambridge University Press is part of the University of Cambridge, 2021a. pp. 94–113.

WELLER, Shane. *The Idea of Europe: A Critical History*. 1. ed. Cambridge University Press is part of the University of Cambridge, 2021b.

ZEN'KOVSKIJ, V. V. *A History of Russian Philosophy*. London: Routledge, 2003.

Traduzido por Luciana Leite – lucianaleite@gmail.com

Recebido em 06/11/2024

Aprovado em 06/11/2025

Declaração de disponibilidade do conteúdo

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

Pareceres

Tendo em vista o compromisso assumido por *Bakhtiniana. Revista de Estudos do Discurso* com a Ciência Aberta, a revista publica somente os pareceres autorizados por todas as partes envolvidas.

Parecer I

Este artigo é dedicado ao multiperspectivismo na história das ideias russas, principalmente durante o período soviético. Devo dizer para começar que ler e avaliar este texto é um verdadeiro presente. Está escrito em um inglês excelente, até onde posso julgar, e pelo menos completamente compreensível. Se é tão compreensível, é provavelmente porque a argumentação é particularmente cuidadosa, clara, progressiva. O autor conhece muito bem os autores que analisa e suas análises são penetrantes e com uma originalidade que ultrapassa os limites, principalmente para a compreensão de Vernadsky e Lotman.

Considerando os diferentes critérios que a lista disponibiliza na plataforma de avaliação, considero que todos são cumpridos por este texto. Contentar-me-ei, portanto, com apenas alguns elementos de discussão que o autor poderá utilizar para eventualmente complementar ou aprimorar o seu texto.

A primeira observação diz respeito à lacuna entre as afirmações ou menções iniciais e o que se segue na análise dos 3 autores. No início, o autor evoca uma crítica epistemológica das ciências, com a noção de “ponto zero” (universalidade), que permite denunciar a suposta universalidade da ciência europeia como máscara do imperialismo intelectual. Depois há a questão da “ciência proletária” e da “ciência burguesa”. Por fim, o multiperspectivismo é mencionado como uma solução metaepistemológica, que permitiria manter uma perspectiva universalista ao mesmo tempo que aceitar a determinação específica das ciências pela cultura onde são produzidas. O raciocínio é fácil se nos limitarmos ao nível da epistemologia geral e da história das ideias filosóficas, mas não podemos sustentar que todas as ciências são sensíveis às variações culturais e ideológicas. Tomando um exemplo atual provocativo: não vejo como se poderia defender a ideia de que a ciência do átomo e a tecnologia da bomba atômica na Rússia diferem profundamente, do ponto de vista cultural e ideológico, da mesma ciência nos EUA ou na França. Este ponto merece algumas nuances.

A segunda observação diz respeito ao próprio multiperspectivismo. O artigo, limitado à cultura russa, mas com reforço de Leibniz, parece ao mesmo tempo de natureza metaepistemológica e reservado às ciências semióticas. Mas não seria excessivo recordar que o multiperspectivismo é hoje um paradigma líder na antropologia (Viveiros de Castro, Descola, Latour, etc.), e que, para estes antropólogos, o ganho do método é precisamente as inversões e a navegação entre pontos de vista. E há quem acrescente que esta “navegação” é determinada pelo modo de identificação antrópica: difere consoante estejamos num mundo “animista” (são variações de ponto de vista entre espécies vivas ou não vivas), num mundo “naturalista” (são variações entre “culturas humanas”), ou num mundo “analógico” (são variações de escala, como por exemplo entre microcosmo e macrocosmo). O autor poderia facilmente deduzir que o próprio “cosmismo” é marcado do ponto de vista antropológico.

Finalmente, um ponto essencial merece ser esclarecido ou enunciado com mais precisão. Se o dialogismo lotmaniano entre ELES e NÓS não leva ao multiperspectivismo, mas apenas ao biperspectivismo, parece no artigo que isso ocorre porque seriam necessárias pelo menos 3 instâncias. Nós realmente não entendemos por que ELES não poderia ser um verdadeiro plural, e não um coletivo unitário, ou por que a espessura da fronteira não

seria um terceiro possível. Esses aspectos são mencionados no final do artigo, mas é a parte menos explícita, que poderia ser mais clara e firme. APROVADO

Jacques Fontanille – Université de Limoges – UNILIM, Centre de Recherches Sémiotiques – CeReS, Limoges, França; <https://orcid.org/0000-0003-1141-1596>; jacques.fontanille@unilim.fr

Parecer emitido em 20 de novembro de 2024.

Parecer II

O artigo intitulado “Envolvendo-se com a diferença. Temas multiperspectivistas na história soviética das ideias” apresenta uma interessante percepção a respeito de três teóricos soviéticos cujo principal ponto de convergência reside no que o autor chama de multiperspectivismo, “uma noção elaborada para descrever a abordagem epistemológica de G. W. Leibniz”. Ele/ela baseou as reflexões em três acadêmicos russos e, posteriormente, soviéticos, “Vladimir I. Vernadskij, Nikolaj I. Konrad e Jurij M. Lotman como representantes de uma corrente que, partindo de uma crítica à ciência ocidental (eurocêntrica), trabalhou para construir uma nova abordagem epistemológica, que chamarei de ‘multiperspectivista’”. O autor inicia sua discussão evidenciando a possibilidade de aproximar as ideias dos acadêmicos de um pensamento decolonial. Ele/ela afirma que a maneira como esses acadêmicos apresentam suas perspectivas teóricas ultrapassa as visões circulares do período. Segundo o autor, “dentro do Império Russo, e depois na União Soviética, a cultura europeia era sentida e conceituada por meio de um ‘duplo vínculo’ semelhante ao usado para descrever a ‘diferença colonial’”. Muitos intelectuais russos se dividiam entre “ocidentalizadores”, que propunham abraçar o chamado da cultura e da reforma ocidentais, e “eslavianófilos”, que queriam rejeitar a cultura europeia e abraçar a tradição “eslava”. Os acadêmicos destacados pelo artigo, segundo o autor, “viram de cabeça para baixo o modo de produção do conhecimento”, aproximando-se do pensamento decolonial. O artigo é bem escrito, as referências estão totalmente relacionadas à discussão e as descobertas valem a pena serem apresentadas.

Eu sugeriria apenas uma revisão, pois há pequenas inconsistências ortográficas e gramaticais.

Considerando a qualidade do artigo e esperando que o autor revise seu texto, considero o trabalho ACEITO para publicação.

Paulo Rogério Stella – Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Faculdade de Letras – FALE, Maceió, Alagoas, Brasil; Pós doutorado em Linguística Aplicada e Estudos da Linguagem, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, São Paulo, Brasil; <https://orcid.org/0000-0003-4494-6319>; prstella@gmail.com

Parecer emitido em 13 de dezembro de 2024.

Editores responsáveis

Laura Gherlone
Beth Brait

Bakhtiniana, São Paulo, 21 (1): e68915p, jan./mar. 2026