



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

São Paulo, v. 26, n. 1, p. 1-11, jan.-dez. 2025
e-ISSN: 2316-5278

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2025v26i1:e70334>

A filosofia peirciana do mais que humano, seus precursores e seus herdeiros

Peirce's more-than-human philosophy, its precursors, and its heirs

Winfried Nöth*
wnoth@pucsp.br

Lucia Santaella**
lbraga@pucsp.br

Resumo: O artigo discute os aspectos mais que humanos ou extra-humanos da filosofia semiótica de Charles S. Peirce, contextualiza-a na história das ideias (Aristóteles, os medievais, Montaigne, Descartes), examina seus fundamentos, suas sintonias e diferenças em relação às tendências do século XXI nos estudos culturais e filosóficos, no contexto das dicotomias e do antropocentrismo herdados da cultura ocidental, atualmente denunciados pelo pós-humanismo, estudos não-humanos, Ontologia Orientada a Objetos e pelo paradigma mais que humano.

Palavras-chave: Cultura. Mais Que Humano. Não-Humano. Natureza. Ontologia Orientada a Objetos. Peirce.

Abstract: *The article discusses the more-than-human or extra-human aspects of Charles S. Peirce's semiotic philosophy, contextualizes it in the history of ideas (Aristotle, the medievals, Montaigne, Descartes), examines its foundations, its similarities and differences in relation to the trends of the 21st century in cultural and philosophical studies in the context of the dichotomies and anthropocentrism inherited from Western culture which are nowadays denounced by post-humanism, non-human studies, Object-Oriented Ontology and the more-than-human paradigm.*

Keywords: *Culture. More-Than-Human. Nature. Non-Human. Object-Oriented Ontology. Peirce.*

Recebido em: 26/12/2024.

Aprovado em: 15/01/2025.

Publicado em: 18/02/2025.

1 Introdução

Recentemente, a expressão “mais-que-humano” vem sendo utilizada com frequência. As razões para isso não são simples. Elas envolvem uma série de fatores cuja síntese pode ser situada na crise do antropocentrismo crescentemente denunciada. A genealogia do anti-anthropocentrismo pode ser encontrada na crise da noção unificada e essencialista de sujeito promulgada pela psicanálise, seguida da crítica dos filósofos pós-estruturalistas, especialmente Foucault, Derrida e Deleuze.

A identidade de um sujeito racional, reflexivo, senhor no comando do pensamento e da ação, que fundou a modernidade filosófica, foi, de fato, tão fortemente enraizada que seus pressupostos atravessaram as filosofias kantiana, hegeliana, fenomenológica e até existencialista. É essa mesma imagem de sujeito que esteve subjacente, até recentemente, às principais teorias sociais e políticas ocidentais. Para Tadeu da Silva (2000, p. 15), “esse sujeito é, na verdade, o fundamento da ideia moderna e liberal de democracia. É ele, ainda, que está no centro da própria ideia moderna de educação”.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

* Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

** Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

São muitas as vozes a afirmar que “a ideia do eu” entrou em uma crise que se pode crer irreversível. Têm sido escritos inúmeros obituários da imagem de ser humano que animou nossas filosofias e nossas éticas por tanto tempo. Rose (2001, p. 139) nos lembra muito apropriadamente que, sob o ponto de vista da psicanálise, a imagem do eu sempre foi o produto de uma construção imaginária. É essa construção que nos ilude quanto à existência de uma forma coerente e unificada do humano, quando, na verdade, a ontologia humana é necessariamente a ontologia de uma criatura despedaçada no seu próprio núcleo.

Por isso mesmo, no lugar dos antigos “sujeito” e “eu”, proliferam novas imagens de subjetividade. Fala-se de subjetividade distribuída, socialmente construída, dialógica, descentrada, múltipla, nômade, situada, fala-se de subjetividade inscrita na superfície do corpo, produzida pela linguagem etc. Nessa mudança, o psicológico abandona o espaço privado e intransferível das psiques individuais para alojar-se nas encruzilhadas e nas ruelas que marcam o estar-no-mundo com outros seres humanos (Kvale, 1992, *apud* Domènech et al., 2001, p. 113).

Recentemente, a par do questionamento da noção de sujeito, o anti-anthropocentrismo ganhou força no contexto dos debates sobre o Antropoceno, ou seja, a mudança da era geológica provocada pelas pegadas destrutivas com que o humano marcou a biosfera. A tônica desses debates encontra-se na denúncia à onipresença das dicotomias que têm dominado o pensamento ocidental.

Razão tem Petrucci (2024, p. 27) ao declarar que o Antropoceno “anuncia o desgaste das conceitualizações binárias que até então orientavam o sensível, como natureza *vs* cultura, civilização *vs* barbárie, humano *vs* animal”, além especialmente do binômio sujeito *vs* objeto. Junto a isso sofre um golpe o antropocentrismo, alimentado pela separação entre humano e não humano e pelo mito da excepcionalidade humana que, de certa forma, justifica a relação predatória contra os ecossistemas terrestres e as outras espécies.

É nesse contexto, na tradição do pós-humano (Santaella, 2003) e não humano (Grusin, 2015) que as expressões “mais que humano” e mesmo “extra-humano” vêm sendo empregadas (Oliveira e Souza, orgs, 2024). Considere-se, no entanto, que a expressão “cultura mais-que-humana” ou outras similares é uma contradição em termos para aqueles que estão acostumados a conceber a cultura como algo humano que surge da natureza, mas que essencialmente se distingue dela. Este é o paradigma dos dualistas, para quem uma característica distintiva da cultura é o seu contraste com a natureza. Linguagem humana, símbolos, racionalidade, mito, literatura, pintura, música, arquitetura e costumes são manifestações da vida cultural, enquanto a mera vida biológica e, ainda mais, a matéria inanimada constituem a esfera da natureza biológica e física, cujas características são a ausência de mente, razão e engenhosidade criativa.

Os autores deste artigo têm defendido a teoria da continuidade entre cultura e natureza (Nöth, 2002a; 2019) e, inspirados pela doutrina da continuidade (sinequismo) de Charles Sanders Peirce (1839-1914), até mesmo entre mente e matéria (Santaella, 1994, 2019a). Seu referencial tem sido a semiótica, um paradigma de pesquisa das ciências humanas cujos principais representantes das décadas de 1960 e 1970, na França e na Itália, conceberam essa disciplina inicialmente como uma abordagem para o estudo exclusivo da cultura humana. No decorrer da expansão da semiótica, da semiótica cultural para a zoosemiótica, biossemiótica, ecossemiótica (Nöth, 2000; Maran, 2020), a semiótica da natureza (Nöth; Kull, 2001) e a semiótica das máquinas (Nöth, 2002b), a redescoberta da semiótica geral de Peirce tem exercido grande influência.

O estudo dos signos por Peirce abrange tanto a cultura humana quanto a mais-que-humana, na medida em que se ocupa dos processos semióticos na cultura e na natureza biológica, bem como, inclusive, a se pensar, na natureza física. Contudo, o foco deste artigo não está apenas em Peirce e sua semiótica, mas no confronto com diversas outras tendências nas ciências humanas e nos estudos culturais que têm clamado por extensões não dualistas das ciências humanas. O objetivo é defender as contribuições que Peirce pode trazer para o candente debate contemporâneo. Existem duas direções aparentemente opostas em que tais extensões podem seguir, a saber, em direção aos animais não humanos e às máquinas como agentes culturais, conforme será discutido.

2 O mais que humano até a Idade da Razão

Peirce foi um filósofo anticartesiano em muitos aspectos (Santaella, 2004). René Descartes (1596-1650) e seu dualismo mente-corpo, sua doutrina de que apenas as mentes humanas são *res cogitantes*, “coisas pensantes”, enquanto o restante do universo vivo e não vivo é habitado por coisas não pensantes, têm sido frequentemente citados como o ápice de todas as ideologias antropocêntricas. Alguns autores até argumentam que a visão dualista do ser humano em contraste com o restante da natureza remonta aos primeiros filósofos gregos. Böhme (1992, p. 79), por exemplo, argumenta que “a natureza, *natura*, *physis*, sempre foi compreendida como algo determinado em oposição ao homem. [...] Desde os sofistas, *physis*, *natura*, tem sido entendida como o oposto da tecnologia, da criação, da cultura”. Assim, natureza e cultura também parecem coincidir com a dicotomia entre não humano e humano.

No entanto, tais relatos dualistas sobre a história das ideias ignoram que a continuidade entre a natureza humana e a não humana sempre teve seus defensores. Apesar da doutrina aristotélica de que apenas os humanos são animais racionais, aspectos não dualistas da cultura humana podem ser encontrados até mesmo na Antiguidade. Um exemplo é o diálogo *Crátilo* de Platão. A linguagem não é apenas um produto da lei humana (*théseis*); também contém uma boa dose de natureza e do naturalmente dado (*phýseis*). Este é o argumento deste diálogo. As palavras são naturais na medida em que compartilham características dos objetos que representam (cf. Nöth, 2009).

Dois outros capítulos notáveis na história das abordagens filosóficas ao mais que humano antes de Descartes, que só podem ser brevemente mencionados aqui, vêm da Idade Média e do século do nascimento de Descartes. As visões tardias medievais sobre a inteligência animal são o tema de um estudo recente de Anselm Oelze (2018) sobre a *Racionalidade Animal*. O estudo mostra que filósofos medievais tardios mantinham visões bastante diferenciadas sobre a inteligência dos animais não humanos. Apesar do dogma aristotélico de que os humanos são os únicos seres racionais na Terra, alguns estudiosos medievais concederam aos animais habilidades como julgar, raciocinar e até mesmo empregar “prudência”.

De acordo com as descobertas de Oelze, a linha de argumentação dos estudiosos a favor da racionalidade animal, sem ousar questionar a autoridade dogmática de Aristóteles, era a seguinte: “A racionalidade atribuída aos animais não humanos não é qualquer tipo de racionalidade. Ela difere da racionalidade plena geralmente atribuída aos humanos em pelo menos três aspectos: (i) é racional, não intelectual, (ii) prática, não teórica, e (iii) particular, não universal” (Oelze, 2028, p. 228).

Do mesmo século do nascimento de Descartes, Michel de Montaigne (1533-1592) pode ser citado como um defensor de uma perspectiva não dualista sobre a diferença entre humanos e animais não humanos (cf. Collins, 2018). Seu argumento anti-cartesiano (*avant-la-lettre*) defendia não apenas que os humanos não são melhores que os animais não humanos, mas também que os outros animais têm a vantagem de não sofrer da hubris e arrogância em relação ao restante da natureza, tão característica dos seres humanos.

Em sua *Apologia de Raimond Sebond* (1580), Montaigne argumenta contra a visão comum dos animais como seres inferiores. Ele questiona a ideia de que, quando os animais fazem as mesmas coisas que nós, seria apenas por instinto (“por tendência natural e compulsória”), enquanto, ao fazermos o mesmo, seria por livre-arbítrio e diligência (“por nossa escolha e indústria”). Ele declara:

Devemos, de efeitos semelhantes, concluir faculdades semelhantes, e de efeitos maiores, concluir faculdades maiores, e, conseqüentemente, confessar que a mesma razão, o mesmo método pelo qual operamos, lhes são comuns, ou que possuem outros métodos que são melhores. Por que imaginar neles essa compulsão natural, se não experimentamos tais efeitos em nós mesmos? (Montaigne, 1910, p. 14; veja também Wild, 2006, p. 79).

3 Peirce sobre as mentes de humanos e animais não humanos

A inclusão de animais não humanos em seus estudos sobre cognição e a continuidade entre as mentes humanas e não humanas são temas recorrentes nos escritos filosóficos de Charles Sanders Peirce (1839-1914). Para Peirce, os animais são seres que sentem e pensam, dotados de consciência. Antecipando filósofos da mente do século XXI que defendem a atribuição de consciência a abelhas e caranguejos (Tye, 2017), Peirce encontrou evidências de que os três modos de consciência que ele distingue nos humanos (Nöth, 2021) – consciência de sensação (*primeiridade*), (2) reação (*secundidade*) e (3) raciocínio (*terceiridade*) – estão presentes em todos os animais.

Embora a consciência de reação tenha sido amplamente reconhecida nos animais não humanos, especialmente por behavioristas em suas investigações sobre padrões de estímulo e resposta, a negação da consciência de sensação aos animais não humanos tem sido comum entre os seguidores antropocêntricos da doutrina de Descartes, segundo a qual apenas os seres humanos possuem uma “alma”. Entretanto, a atribuição de sentimentos, pelo menos aos animais de estimação – cuja evidência mais clara é provavelmente a classificação cultural de alguns animais como “não comestíveis” (Leach, 1964) – é amplamente difundida.

Para Peirce, não havia dúvida de que os animais não eram apenas seres reativos, mas também dotados de sentimentos e racionalidade. A consciência não é definida apenas como uma característica dos humanos, mas também da vida animal, conforme Peirce a descreve como algo que:

se apaga quando a vida animal está em declínio, na velhice ou no sono, mas que é [...] mais vívida quanto melhor o animal que o homem é, mas não o é tanto quanto melhor homem ele é. Todos podem distinguir essa sensação, tenho certeza; atribuímos isso a todos os animais [...] porque temos razão para acreditar que depende da posse de um corpo animal. (CP 7.585, 1866).

Quase meio século depois, Peirce reafirmou que:

Bestas e pássaros, tartarugas e sapos, e até mesmo alguns peixes [...] devem sentir, ao que parece, se são seres vivos em um sentido que se assemelha minimamente ao que alguém quer dizer quando afirma estar vivo, isto é, se têm alguma vida interior – algo em que ninguém mais e nada participa com ele. Isso parece ser precisamente o que queremos dizer por Sentimento: é aquilo que está dentro de uma única pessoa e que ninguém mais tem a ver com isso. (MS 658: 2-3, 1910).

4 A semiose inclusiva à biologia até o reino físico

A radicalidade do anti-dualismo e do anti-anthropocentrismo de Peirce não se limita ao mundo animal. Avança para o universo biológico, iluminando as pesquisas da biossemiótica, especialmente nas figuras de Emmeche (1991), Emmeche e Hoffmeyer (1991) e Emmeche e Kull (2011). Embora na biologia do seu tempo, Peirce tivesse diante de si apenas o que na época era chamado de protoplasma (CP1.393, 1.350 et seqs, 1.890), ele antecipou o que hoje se tornou indiscutível na biologia, a saber, que os componentes das células são cognitivamente capazes de reconhecer, memorizar, copiar, replicar, multiplicar, diferenciar, prescrever instruções, dirigir, guiar, regular, controlar, armazenar, transferir, transmitir informação, responder, comunicar, obedecer regras, corrigir erros, editar, incorporar nova informação e mutar (Santaella, 1999).

A concepção da ação dos signos como sinônimo de inteligência, conduziu Peirce ao reconhecimento de que a inteligência, longe de ser uma propriedade exclusivamente humana, estende-se por toda a

biosfera. Plantas, rios, florestas sobrevivem por agirem como signos. Conforme já explicitado em outra ocasião (Santaella, 2019b, p. 400), Semiose ou ação do signo é um modo de agir, capaz de explicitar que inteligência, mente, pensamento não são privilégios da espécie humana. Onde houver tendência para aprender, para processos de autocorreção, mudanças de hábito, onde houver ações direcionadas por um propósito, haverá inteligência, onde quer que ela ocorra: no grão do pólen que fertiliza o óvulo de uma planta (W 1, p. 333), no voo de um pássaro, no sistema imunológico, na razão humana, em um programa de computador e na pluralidade de aplicativos que pululam nos celulares. É por isso que semiose deve ser compreendida lado a lado com conceitos cibernéticos, tal como feedback, biológicos, tais como morfogênese, teleonomia, autopoiesis, ou mesmo conceitos naturais como sistemas auto-organizativos.

Para compreender essa expansão da noção de inteligência é preciso considerar que a noção peirciana de signo está longe de se assemelhar à noção de signo dualista (significante/significado e outras decorrentes) que tem vigorado desde a instauração do estruturalismo não só de origem no curso de linguística de Saussure, mas que se espalhou de modo penetrante por várias tendências da semiótica e outras ciências humanas, como por exemplo, a antropologia. Mas, é preciso lembrar que foi criticado pelos pós-estruturalistas, nas obras de Foucault e Derrida, especialmente em Lacan ao desenvolver um sistema triádico das categorias da condição humana, imaginário, real e simbólico claramente inspiradas na lógica triádica da Fenomenologia de Peirce, respectivamente, primeiridade, secundidade e terceiridade.

Ao contrário de uma definição diádica, para Peirce, signo é uma noção lógica triádica, uma lógica processual que se desenvolve no tempo, pois semiose significa a ação do signo, que é a ação de ser interpretado em outro signo e assim sucessivamente. A lógica é complexa e está longe de poder ser simplificada na conhecida definição de signo como “algo que representa algo para alguém”. A descrição lógica da ação do signo inclui três elementos interrelacionados que começam com o signo que funciona como tal porque está no lugar de algo diferente dele, seu objeto.

Embora o objeto ocupe a posição lógica de um segundo, é ele que determina o signo, ou seja, é a fonte ou determinação do signo. Por ser determinado pelo objeto e, ao mesmo tempo, estar no lugar desse objeto, o signo está habilitado a produzir o terceiro elemento da tríade, quer dizer, um signo mais desenvolvido, tão logo encontre um intérprete (não necessariamente humano). Esse terceiro elemento é chamado de interpretante, um outro signo para o qual o signo passa o facho da significação. O interpretante é determinado pelo objeto na medida em que o interpretante, ele mesmo, é determinado pelo signo. Além disso, a tríade implica uma expansão constante no processo de semiose, visto que o interpretante está destinado a produzir um outro signo-interpretante, e assim por diante.

Potencialmente, a semiose seria infinita. Contudo, os processos da semiose atualizam-se no contexto em que existem. Isso quer dizer que o movimento interpretativo tende a se interromper dependendo dessas condições de existência. O que importa considerar é que aquilo que define o signo não é apenas o suporte material, técnico ou psicológico que lhe dá ocasião e permite que a ação se realize, porém, mais do que isso, ou subjacente a isso, o que importa é a operação dirigida para a produção de um outro signo, o interpretante. Signo, objeto e interpretante, em si mesmos, podem pertencer a variadas ordens da realidade, tais como objetos singulares, classes gerais, ficções, pensamentos, impulsos físicos, ações humanas, atividades orgânicas, leis naturais ou convencionais. O que constitui a relação triádica, no seu movimento lógico, é o modo específico pelo qual a tríade está em conjunção (Parmentier, 1985, p. 26).

O nível de abstração e generalidade dessa definição coloca em evidência o caráter mediador do signo entre o objeto e o outro signo que ele gera em uma continuidade que só é interrompida quando uma semiose atinge seu alvo pretendido. É justamente a radicalidade da abstração contida na descrição do processo que permite que tal lógica autorreprodutiva contínua possa ser verificada em uma pluralidade de fenômenos que não se limita à mente humana, mas se aplica igualmente a fenômenos biológicos, ecológicos ou a programas de inteligência artificial. Assim sendo, onde quer que o movimento lógico descrito na semiose for encontrado, aí haverá inteligência, em alguns casos, desenvolvida em sua

genuinidade triádica, outras vezes, em modos menos complexos e diferenciados, tal como Peirce demonstrou na sua classificação de signos.

Sendo desnecessária a menção à obviedade da onipresença da semiose no mundo humano, a radicalidade de Peirce não foi interrompida nos reinos zoológicos, ecológicos e biológicos, mas também avançou para a detecção da ação lógica da semiose no mundo físico. Infelizmente, a persistência do apego ao antropocentrismo, inclusive da parte de intérpretes de Peirce, tem levado à negligência quanto à clareza de sua afirmação de que “o universo inteiro está permeado de signos, se é que ele não seja composto exclusivamente de signos” (CP 5.448, n. 1, 1.905). Para não sobrarem dúvidas quanto a essa declaração, apresenta-se a passagem a seguir.

O pensamento não está necessariamente ligado a um Cérebro. Surge no trabalho das abelhas, dos cristais e por todo o mundo puramente físico; e não se pode negar que ele realmente ali está, assim como não se pode negar que as cores, formas etc. dos objetos ali realmente estão. Adira consistentemente a essa negativa injustificável e o leitor será levado a alguma forma de nominalismo idealista próximo ao de Fichte. Não somente o pensamento está no mundo orgânico, mas ele se desenvolve lá. Mas assim como não pode haver um Geral sem Instâncias que o incorporem, então não pode haver pensamento sem Signos. (CP 4. 551, 1.906).

Aí está o argumento peirciano que costuma ser negligenciado. Felizmente essa negligência não é mais possível diante do contexto que hoje se apresenta de questionamento profundo da primazia da noção cartesiana de sujeito, das insistentes dicotomias ocidentais, especialmente da separação, mesmo que disfarçada entre natureza e cultura, considerando-se, inclusive as dificuldades das ciências ditas *hard* de admitir que os cruzamentos entre campos do conhecimento hoje se fazem prementes. É preciso minar as separações de fragmentações do pensamento preso às gavetas das ciências: a história da Terra para os geólogos, a da vida para os biólogos e a história das questões humanas para as chamadas ciências humanas. A discussão no próximo tópico é capaz de corroborar essas afirmações.

5 As filosofias mais-que-humanas no contemporâneo

O postulado evolutivo de Peirce sobre a onipresença da mente no universo biológico e até físico não humano não teve escuta no século XX. No entanto, nas filosofias mais-que-humanas das últimas décadas do século XX e no início do século XXI, com o crescente afastamento do antropocentrismo, surgiram tendências que dão continuidade ao amplo conceito de mente de Peirce (Santaella, 2019b), mesmo sem reconhecer esta filiação.

Entre essas tendências em direção ao paradigma mais-que-humano, destacam-se, no seu início, os acadêmicos que proclamaram o advento de uma era pós-humana. Donna Haraway (1991), Katherine Hayles (1999) e Lucia Santaella (2003) são suas principais protagonistas. Enquanto os pós-humanistas se concentraram em máquinas cibernéticas de um lado e em animais do outro, objetos inanimados tornaram-se o foco de estudos de filósofos sob bandeiras como o Realismo Especulativo (Harman, 2010), a Ontologia Orientada a Objetos (OOO) (Harman, 2008) e a Teoria Ator-Rede (Latour, 1996).

Os Realistas Especulativos provocaram seus leitores ao colocar “o universo das coisas” (Shapiro, 2011) no centro de suas investigações, levantando perguntas intrigantes como “Como é ser uma coisa?” (Bogost, 2012), escrevendo manifestos a favor da “Democracia dos Objetos” (Bryant, 2011) ou atribuindo agência a uma mera chave (Latour, 1990).

Uma tentativa de construir uma ponte entre os domínios de estudos dos pós-humanos animados e das coisas inanimadas surgiu com um grupo de acadêmicos que proclamaram uma “virada não humana”, afastando-se dos estudos culturais antropocêntricos. Em sua introdução a uma coletânea de ensaios

sobre o tema, Grusin (2015) declarou o objetivo de descentralizar os seres humanos de seu suposto lugar privilegiado no design cósmico.

Segundo Grusin, a virada não humana do século XXI:

Cobre uma ampla variedade de abordagens críticas, teóricas e filosóficas recentes e atuais nas ciências humanas e sociais [...] engajadas em descentralizar o humano em favor de uma virada em direção e preocupação com o não humano, entendido de maneiras diversas em termos de animais, afetividade, corpos, sistemas orgânicos e geofísicos, materialidade ou tecnologias. (Grusin, 2015, p. vii).

A capa do livro editado por Grusin apresenta fragmentos de uma placa de circuito eletrônico e desenhos incompletos de dois insetos, reduzindo visualmente a pluralidade de tendências sob o rótulo “não humano” a duas vertentes divergentes: estudos de animais e o estudo de tecnologias digitais. O argumento visual sugere que animais e tecnologias digitais são os dois maiores desafios na tendência atual de descentralizar os humanos em direção ao não humano.

Mais recentemente, emergiram, na cultura científica, estudos conhecidos como revolução das plantas e também como inteligência das florestas, pesquisas que estão colocando por terra quaisquer resíduos de oposições duais entre natureza e cultura. Simples assim: aquilo que se costuma considerar como o cerne da cultura humana com base no privilégio exclusivo de nossa inteligência, agora se revela falso. A natureza não é apenas bela. Ela também tem uma forma, um comportamento, um desempenho próprio de uma inteligência que lhe é específica e que não se limita ao reino dos animais, mas aquém deles manifesta-se no reino das plantas.

Michael Pollan, autor do *best seller O dilema do onívoro* (2006), afirma que as plantas “têm maneiras de tomar todos os dados sensoriais que se reúnem em suas vidas cotidianas, integrá-los, e, em seguida, se comportar de forma adequada em resposta. E elas fazem isso sem cérebro, o que, de certa forma, é o que é incrível sobre isso, porque assumimos automaticamente que você precisa de um cérebro para processar a informação.

Nos seus estudos sobre a inteligência das plantas, baseando-se em pesquisas e muitos exemplos, Mancuso faz declarações que só soam como duvidosas para aqueles que cultivam um antropocentrismo impedido. Qualquer função que nos animais é confiada a órgãos específicos, nas plantas é espalhada por todo o corpo. Assim, “as plantas incorporam um modelo muito mais resistente e moderno do que o dos animais; elas são a representação viva de como a solidez e a flexibilidade podem ser combinadas”. Isto se dá porque “a organização antatômica complexa e as principais funcionalidades da planta requerem um sistema sensorial bem desenvolvido, que permite ao organismo explorar o ambiente de forma eficiente e reagir de imediato a eventos potencialmente prejudiciais” (Mancuso, 2019, p. 11).

Tanto quanto os animais, as plantas são também são capazes de aprender com a experiência. Quando problemas conhecidos se repetem, elas reagem de modo cada vez mais apropriado, graças à capacidade de “armazenar informações relevantes em algum lugar para superar obstáculos específicos”. É por isso que “a planta aprende e conserva na memória as melhores respostas aumentando as chances de sobrevivência” (Mancuso, 2019, p. 17). Enfim, as plantas estão dotadas de habilidades de comunicação, comportamento, capacidade de desenvolver estratégias de defesa como quaisquer outros seres vivos, mas à sua maneira. Sobretudo, as plantas têm memória e são capazes de aprender, ou seja, dispõem das regras de ouro da inteligência.

Isso tudo se torna mais convincente quando se sabe que Pollan e Mancuso não estão sós em suas investigações, fazendo-se acompanhar por afirmações tanto de Kohn (2013) quanto de Wohlleben (2016) de que as árvores agem como sujeitos sociais nas florestas. Elas não apenas podem contar, aprender e lembrar, quanto também são capazes de cuidar dos vizinhos doentes; de alertar as companheiras do perigo por meio de sinais elétricos transmitidos por uma rede de fungos; além de, por razões que os

biólogos ainda não chegaram a explicar, poderem manter vivos os tocos de árvores caídas há séculos enviando uma solução açucarada para suas raízes. Disso se pode concluir que o universo está permeado de inteligência e sensibilidade as quais o humano está apenas começando a compreender.

No contexto que se apresenta, enquanto o adjetivo “pós-humano”, embora tenha emergido de uma corrente de pensamento notadamente crítica, possa sugerir algo que vem depois do humano em geral, sem as discriminações necessárias, por outro lado, o “não humano” tem a desvantagem de poder ser lido como uma exclusão dos humanos do horizonte dos “estudos não humanos”, algo a que a designação de mais que humano e “o estudo multidisciplinar da cultura mais que humana” parecem se adequar melhor.

6 É chegada a hora

Charles S. Peirce geralmente não é invocado como um precursor das ideias do paradigma mais que humano, mas aqueles familiarizados com seu pensamento não podem deixar de reconhecer fundamentos para o diálogo de suas ideias para o movimento intelectual atual. Peirce não precisa ser subsumido sob rótulos como pós-humano ou não humano porque sua filosofia nunca foi limitada ao estudo das mentes humanas, ou seja, sempre considerou, graças à sua lógica triádica, que o signo e consequentemente a inteligência perpassam todo o universo que conhecemos.

Assim como os Realistas Especulativos, Peirce não apenas possuía uma teoria da realidade pós-kantiana e, como eles, tinha uma teoria dos objetos (Nöth, 2015), quanto também construiu os fundamentos lógicos para se pensar a continuidade dos reinos do universo, desde o universo físico até o humano. Isso é possível, inclusive, quando se considera que sua semiótica, eminentemente lógica em um sentido amplo, é uma disciplina do seu edifício filosófico, fornecendo sustentação para o seu realismo e sua metafísica. Não é pouco levar isso em consideração quando já se anuncia a iminência da computação quântica e das transmutações que ela trará para nossa compreensão do mundo. Em suma, tudo indica que chegou a hora da radicalidade do pensamento de Peirce encontrar o lugar que merece.

Referências

- ABRAM, D. *Perception and Language in the More-Than-Human World*. New York: Vintage e-Books, 1997.
- BÖHME, G. *Natürlich Natur: Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt/a. M.: Suhrkamp, 1992.
- BOGOST, I. *Alien Phenomenology, or, What it's like to be a thing*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2012.
- BRYANT, L. R. *The Democracy of Objects*. London: Open Humanities Press, 2011.
- COLLINS, R. W. What does it mean to be human, and not animal? Examining Montaigne's literary persuasiveness in “Man is no better than the animals”. *Sloth: A Journal of Emerging Voices in Human-Animal Studies*, v. 4, n. 1, p 1-9. 2018. Disponível em: <https://www.animalsandsociety.org/human-animal-studies/sloth/sloth-volume-4-no-1-winter-2018/>. Acesso: 15 jul, 2024.
- DOMENÈCH, M.; TIRADO, F.; GÓMEZ, L. A dobra: psicologia e subjetivação. In: SILVA, T. T. da (org.). *Nunca fomos humanos: Nos rastros do sujeito*, Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 111-136.
- EMMECHE, Claus. A semiotical reflection on biology, living systems and artificial life. *Biology and Philosophy*, v. 6, p. 325-340, 1991. <https://doi.org/10.1007/BF00132235>.
- EMMECHE Claus; HOFFMEYER Jesper. From language to nature: The semiotic metaphor in biology. *Semiotica*, v. 84, n. 1/2, p. 1-42, 1991. <https://doi.org/10.1515/semi.1991.84.1-2.1>

- EMMECHE, Claus; KULL, Kalevy. *Towards a semiotic approach to biology. Life is the action of signs*. London: Imperial Press, 2011.
- GRUSIN, R. *The Nonhuman Turn*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 2015.
- HARMAN, G. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican, 2008.
- HARMAN, G. *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures*. Alresford: John Hunt Publishing, 2010.
- HARAWAY, D. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- HAYLES, N. K. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1999.
- KOHN, Eduardo. *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- LATOURET, B. La clef berlinoise: ou inscrire dans la nature des choses. *Alliage: Culture – Science – Technique*, v. 6, p. 4-15, 1990.
- LATOURET, B. On actor-network theory: A few clarifications. *Soziale Welt*, v. 47, n. 4, p. 369-381, 1996.
- LEACH, E. 1964. Anthropological aspects of language: Animal categories and verbal abuse. In: LENNEBERG, E. (ed.). *New Directions in the Study of Language*. Cambridge, MA: MIT Press, 1964. p. 23-63.
- MANCUSO, Stefano. *Revolução das plantas um novo modelo para o futuro*, Regina Silva (trad.). São Paulo: Ubu, 2019.
- MARAN, T. *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- NÖTH, W. *Handbuch der Semiotik*, 2 ed. rev. edn. Stuttgart: Metzler, 2000.
- NÖTH, W. Paradigmen des Dualismus, Kultur vs. Natur und Ansätze zu dessen Dekonstruktion. In: HELDUSER, U.; SCHWIETRING, T. *Kultur und ihre Wissenschaft*. Konstanz: UVK, 2002a. p. 49-68.
- NÖTH, W. Semiotic machines. *Cybernetics & Human Knowing*, v. 9, n. 1, p. 5-22, 2002b.
- NÖTH, W. On the instrumentality and semiotic agency of signs, tools, and intelligent machines. *Cybernetics & Human Knowing*, v. 16, n. 3-4, p. 11-36, 2009.
- NÖTH, W. Levi R. Bryant's universe perfused with machines. *Language and Semiotic Studies (Suzhou)*, v. 1, n. 2, p. 113-120, 2015. <https://doi.org/10.1515/lass-2015-010206>.
- NÖTH, W. Varieties of nonhuman semiosis. In: QUARESMA, A. (ed.). *Artificial Intelligences: Essays on Inorganic and Nonbiological Systems*, 179-192. Madrid: Global Knowledge Academics, 2018.
- NÖTH, W. Peirce on the continuity between human and nonhuman minds. In MIDDELHOFF, F. et al. (eds.). *Texts, Animals, Environments: Zoopoetics and Eco-poetics*, (= Animal Studies 3). Freiburg: Rombach, 2019. p. 139-155.
- NÖTH, W. Peirce's legacy for contemporary consciousness studies, the emergence of consciousness from qualia, and its evanescence in habits. *Semiotica*, v. 243, p. 49-103, 2021. <https://doi.org/10.1515/sem-2021-0117>.
- NÖTH, W.; KULL, K. (eds.). *The Semiotics of Nature. Sign Systems Studies*, v. 29, n. 1, 2021.
- OELZE, A. *Animal Rationality: Later Medieval Theories 1250-1350*. Leiden: Brill, 2018.
- OLIVEIRA, Jelson; SOUZA, Gregori de (orgs.). *Formas de vida. Humana, extra-humana, pós-humana*. Curitiba: ed. Potter, 2024.
- PARMENTIER, Richard J. Sign's place in medias res: Peirce's concept of semiotic mediation. In: MERTZ, E.; PARMENTIER, R. J. (eds.). *Semiotic Mediation*. Orlando: Academic Press, 1985. p. 23-48.
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers*. vols. 1-6, C. Hartshorne and P. Weiss (eds.). vols. 7-8, Arthur W. Burks (ed.). Cambridge, MA: Harvard UP, 1931-1958, (citado CP.).

- PEIRCE, C. S. *The Charles S. Peirce Papers*. [30 reels, 3rd microfilm edition.] Cambridge, MA: The Houghton Library, Harvard University, Microreproduction Service, 1963–1966. Microfilm, 1931-1966, (citado MS.).
- PEIRCE, C. S. *Writings of C. S. Peirce*. A chronological edition, Max Fisch et al. (eds.). Vols. 1-6. Bloomington: Indiana University Press, 1982-. (Citado W).
- PETRUCCI, Maria. *O Antropoceno*. Da crise climática à crise do pensamento. Porto Alegre: Contratempo, 2024.
- ROSE, Nikolas. Inventando nossos eus. In: Thomas Tadeu da Silva (org.). *Nunca fomos humanos*. Nos rastros do sujeito. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 137-204.
- POLLAN, Michael. *O dilema do onívoro*. Trad. Cláudio Figueiredo. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca Ltda., 2006.
- SANTAELLA, L. Peirce's broad concept of mind. *European Journal for Semiotic Studies*, v. 6, n. 3-4, p. 399–411, 1994.
- SANTAELLA, L. Peirce and biology. *Semiótica*, Biosemiotics Especial Issue, v. 127, n. 1-4, p. 5-22, 1999.
- SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano: Da cultura das mídias à cibercultura*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SANTAELLA, L. *O método anticartesiano de C. S. Peirce*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- SANTAELLA, L. A continuidade mente-matéria em C. S. Peirce. In Lucia Santaella, org. *Desafios humanos no contemporâneo*. São Paulo: Estação das Letras e Cores, p. 33-46, 2019a.
- SANTAELLA, L. O conceito ampliado da mente em C. S. Peirce. *Cognitio*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 392-403, 2019b. <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2019v20i2p392-403>.
- SAUSSURE, F. de. *Cours de linguistique générale*. Bally e Sechehaye (eds.). 25a. ed. Paris: Payot, 1986.
- SHAVIRO, S. The universe of things. *Theory and Event*, v. 14, n. 3, p. 1-17, 2011. <https://doi.org/10.1353/tae.2011.0027>.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Nós, ciborgues: o corpo elétrico e a dissolução do humano. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 9-18.
- TYE, M. *Tense Bees and Shell-Shocked Crabs: Are Animals Conscious?* Oxford: Oxford University Press, 2017.
- VARTANIAN, A. Man-machine from the Greeks to the computer. In: WIENER, P. (ed.). *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, New York: Scribner, 1973. p. 131-146.
- WILD, M. *Die anthropologische Differenz: Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume*. Berlin: de Gruyter, 2006.
- WOHLLEBEN, Peter. *The hidden life of trees*. What they feel, how they communicate. Discoveries from a secret world. Trad. Jane Billingham. Vancouver/Berkeley: Greystone Books, 2016.



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

São Paulo, v. 26, n. 1, p. 1-11, jan.-dez. 2025
e-ISSN: 2316-5278

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2025v26i1:e70334>