



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PRIMEIRO ESBOÇO DE UM TRATADO DE METAMETAFÍSICA:
INTRODUÇÃO AO REALISMO COMPLEXO

OTÁVIO SOUZA E ROCHA DIAS MACIEL

BRASÍLIA

2021

OTÁVIO SOUZA E ROCHA DIAS MACIEL

**PRIMEIRO ESBOÇO DE UM TRATADO DE METAMETAFÍSICA:
INTRODUÇÃO AO REALISMO COMPLEXO**

Tese de doutoramento apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
na Universidade de Brasília
(PPGFIL/UnB), na Linha 1:
“Epistemologia, Lógica e Metafísica”.

Orientador: Professor Hilan Bensusan

BRASÍLIA

2021

Mt

Maciel, Otávio Souza e Rocha Dias

Primeiro Esboço de um Tratado de Metametáfísica: Introdução ao Realismo
Complexo / Otávio

Souza e Rocha Dias Maciel; orientador Hilan Nissior

Bensusan. -- Brasília, 2021.

595 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Filosofia) --

Universidade de Brasília, 2021.

1. Metafísica. 2. Ontologia. 3. Filosofia política. 4.

Filosofia da natureza. 5. Teoria dos Sistemas. I. Bensusan,

Hilan Nissior, orient. II. Título.

Professor Orientador Hilan Nissior Bensusan

Professor Jean Pierre Cardoso Caron

Professor Moysés Pinto Neto

Professor Rodrigo Petrônio Ribeiro

Professora Maria Cecília Pedreira de Almeida (suplente)

Brasília, 07 de junho de 2021

Esta Tese é dedicada a meus pais, Antônio Laércio da Rocha e Maria Elisiária de Souza Bomfim Maciel, por todo apoio, confiança e paciência nesta longa empreitada. A Tese é dedicada também ao Seminário Permanente de Filosofia Contemporânea da UnB, cujo estímulo intelectual vivaz e as instigantes discussões decididamente definiram os rumos deste Tratado.

AGRADECIMENTOS

Há um dito entre os nórdicos antigos que diz que honra não é orgulho, mas consciência do que se tem. Honrar quem nos influenciou diretamente, às vezes de forma tão profunda sem a qual o caminho não teria sido trilhado, é uma forma mais visceral de agradecer. Todos aqui contemplados são peças fundamentais desta longa jornada que finalmente acena para a sua conclusão. Sem a instauração originária, não haveria nada que se seguiu. Embora falecido antes da hora, meu pai, Antônio Laércio da Rocha foi um dos que mais se esforçou em apoiar e defender todo este projeto de pós-graduação ao lado de minha mãe, Maria Elisiária de Souza Bomfim Maciel. A contribuição dos pais jamais pode ser totalizada em uma nota de honra, apenas o mais profundo respeito e gratidão possíveis por até aquilo que não sei que foi necessário para estarmos aqui.

Desde muitos anos atrás há Dartagnan Abdias, meu grande amigo e guia por todas as trilhas celtas e germânicas, mas lhe honro principalmente por sua paciência e devoção à difícil missão de me abrir para outros modos de existência que não aqueles aceitáveis por um jovem teimoso e ainda positivista. Sem Abdias, certamente não haveria hoje o Maciel que vos escreve, tal como vos escreve. Recentemente, Allan Marante incrementou este caminho com todo seu conhecimento linguístico que o levou a produzir as primeiras traduções do nórdico arcaico para a língua portuguesa.

Na formação acadêmica no curso de Direito, no que já parece um passado distante, há grandes nomes que merecem profundas honras. O professor Paulo Blair, que foi o primeiro a sentar-se para conversar e discutir comigo o meu texto que ele leu com cuidado e uma gentil paciência, sendo eu então um aluno do segundo semestre. No mesmo período, agradeço ao professor Rudhra Gallina, professor da Filosofia, com quem as primeiras lições teóricas e desconcertantes sobre ética decisivamente demoliram diversas certezas e simplismos morais que ainda atrapalhavam minhas ponderações de filosofia prática. Agradeço também ao professor Cristiano Paixão, com quem tive anos de convivência, por ser o primeiro a me apresentar a Teoria dos Sistemas, além dos vários semestres em sua especial disciplina de Direito, Cinema e Literatura. No entanto, sem dúvidas, a maior contribuição nesta época do curso de Direito foi o poderoso encontro inusitado com o professor Marcelo Neves, grande inspiração e grande amigo, com quem desenvolvi uma relação acadêmica de vários anos como aluno, monitor e orientando. Mais ainda, além de me indicar para o mestrado, acabou por despertar em mim a vocação acadêmica como professor e pesquisador.

Com a indicação de Neves, ingressei no mestrado na Academia Europeia de Teoria do Direito onde novos personagens cruciais apareceram. O mestrado duplo foi alcançado sob orientação do professor Thomas Vesting (Goethe-Frankfurt), na área de teoria do direito, com importantes contribuições de Gunther Teubner; e com o professor Gregory Lewkowicz (ULB-Bruxelas), na área de direito global. Suas contribuições para aquela dissertação são imensuráveis, mas mais decisivamente foram as contribuições pessoais do professor Lorenz Schulz e de meu colega Taher Abou-Eleid. Sem a paciência e a hospitalidade destes, certamente teria sido em vão: suas contribuições foram desde a amizade até a “boa sopa” de Levinas.

Agradeço também ao Departamento de Filosofia da UnB, onde pude aprender, refinar e nutrir meu interesse por pesquisa filosófica e pela escrita acadêmica. A professora Priscilla Rufinoni foi a anfitriã deste processo há anos atrás, mas nos reencontramos em outras matérias que me ajudaram a me informar sobre a vida acadêmica. Aos rigorosos professores Erick Calheiros e Samuel José Simon, devo grande parte de meu entendimento sobre a filosofia da linguagem e sobre a filosofia da ciência, além dos anos que passamos em contato direto nas salas de aula e na produção de artigos e estudos dirigidos desafiadores e estimulantes. As primeiras pesquisas na área concentrada da filosofia que fiz são devidos a dois projetos de iniciação científica, aos quais agradeço as contribuições dos professores Marcos Aurélio Fernandes (sobre Leibniz e a fenomenologia) e Alexandre Hahn (sobre a filosofia jurídica de Kant). Foram anos de trabalho proveitoso que geraram muitos frutos até hoje.

Certamente há dois professores deste Departamento que decisivamente me influenciaram academicamente e como pessoa. O professor Wanderson Flor do Nascimento, com quem fiz minha primeira monografia em filosofia, apresentou a mim diversos aspectos da filosofia africana e latino-americana com seu gentil e cuidadoso modo de lecionar. Finalmente, meu orientador, o professor Hilan Bensusan, com toda sua heterodoxia e performances artísticas, impressiona pela vastidão de seu pensamento global sobre metafísica e política, além das várias engraçadas, curiosas e instigantes interações durante todos estes anos. A ele também agradeço a primeira apresentação sobre Whitehead e realismo especulativo, dois corpos teóricos que decisivamente compõem este Tratado.

Agradeço também aos meus colegas orientandos do professor Bensusan, especialmente Alice de Barros Gabriel, Jadson Alves de Freitas, Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman (Zahra) e André Arnaut. Todos estes, e tantos mais, integrantes do grupo Anarchai, ao qual também agradeço coletivamente pela oportunidade de divulgar meu trabalho e ouvir tantas contribuições interessantes destes e outros colegas e de divulgar na Revista das Questões,

editada pelo grupo. Outros alunos e aliados de Bensusan, da bancada derridiana, agradeço especialmente a João Foti, com quem discutimos longamente sobre ritmo e logocentrismo; à professora Gabriela Lafertá e suas observações sobre pontos de aproximação entre Meillassoux e Derrida; e ao professor Moysés Pinto Neto, este, que também participou de minha banca de qualificação dando avaliações importantes e decisivas. Além dele, agradeço ao professor Rodrigo Petrônio, também da banca de qualificação, cujas sugestões sobre teoria dos sistemas e Whitehead têm sido muito esclarecedoras.

Agradeço também à professora Jea Sophia-Oh (West Chester University) da *Society for the Study of Process Philosophy* pela chance de apresentar meu trabalho pela primeira vez nos EUA. Agradeço ao professor Rudolf Stichweh (Uni-Bonn) pelas importantes trocas intelectuais sobre o estado atual da pesquisa em teoria dos sistemas na Alemanha. Finalmente, agradeço ao professor Graham Harman não apenas pela inspiração, mas pela gentileza e pela oportunidade de publicar na revista *Open Philosophy*, a qual ele é o editor-chefe, publicação pela qual ele não apenas manifestou admiração, mas que é parte intrincada deste Tratado. Agradeço também a seu orientando baiano, Thiago Pinho, doutorando em ciências sociais, grande amigo e correligionário nas aplicações da ontologia orientada a objetos à teoria social contemporânea.

Gostaria também de agradecer aos professores Henrique Araújo Costa, Wilson Theodoro, Daniela Moraes e Isaac Costa, cada um em sua época no cargo da Coordenação da Faculdade de Direito da UnB, por confiarem em mim e me permitirem lecionar como professor voluntário desde janeiro de 2017. Tem sido uma das melhores experiências de minha vida, e não teria acontecido sem o voto de confiança destas grandes pessoas. Através desta oportunidade, conheci importantes orientandos de monografia, como João Victor Bião, Andrei Duque Lopes, Rafaela Silva Borges e Felipe Augusto Romão.

Finalmente agradeço ao meu grande amigo Luan Miguel Araújo por tantos anos de irmandade e parceria neste tortuoso caminho que é a filosofia. As centenas de horas discutindo e debatendo conceitos, teses gerais, diretrizes, formas de lecionar e de apresentação nos levaram a fundar conjuntamente o Seminário Permanente de Filosofia Contemporânea (SP-FilC). Contamos com um promissor grupo de não apenas alunos, mas grandes amigos que apelidamos de “enteléquias”. Emanuel Almeida de Paiva, Mateus Rodrigues dos Santos, Rafael Ferreira Martins, Pedro Benassi, Pedro Henrique Sousa da Rocha, Rafaela Silva Borges, Victor Veríssimo de Castro, Agnes Calado Coimbra, Ramon Gomide: este grupo de jovens estudantes, jovens filósofas, jovens teóricos, certamente terão um promissor futuro pela frente, e me honra já ter participado de suas caminhadas desde cedo. Ao lado de meus orientandos de monografia,

todos estes já têm colaborado com contribuições fascinantes que expandem o realismo complexo antes mesmo de ele existir formalmente como um movimento. Agradeço ao grande amigo Álvaro Leon Messias e Silva, que acompanhou com grande interesse a reta final desta tese e que, infelizmente, faleceu antes de vê-la concluída. Agradeço também a Lucas Gabriel Alves Rodrigues, que desenhou o logo de nosso grupo, por todo carinho, interesse e paciência nestas empreitadas.

Agradeço também à professora Lília Dias Marianno, coordenadora do grupo “Pensamento Processual e Estudos Whiteheadianos na América Latina”, pelas recorrentes oportunidades para que eu e outros participantes de nosso SP-FilC pudéssemos apresentar nossos trabalhos. Agradeço a Flávio Rocha de Deus, da Universidade Estadual da Bahia, fundador da *Anãnsi: Revista de Filosofia*, que gentilmente me convidou para integrar o conselho editorial depois que ministrei um minicurso na I Semana de Filosofia da UNEB. Vários de nós do SP-FilC tivemos a oportunidade de divulgar traduções, artigos e outros trabalhos interessantes graças a esta Revista.

Por fim, agradeço também ao apoio institucional do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, aos Centros Acadêmicos da UnB e da UNEB, ao GT de Ontologias Contemporâneas da ANPOF, ao Grupo de Estudos Whiteheadianos da América Latina e à International Process Network. Também agradeço ao financiamento de bolsa de estudos do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da bolsa para eventos da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP/DF).

Por fim, é auspicioso que a defesa desta tese ocorra neste dia, quando, pela Lei Estadual nº 23, de 24 de maio de 1892, minha cidade natal foi elevada de vila de Santo Antônio dos Patos à categoria de Cidade por Olegário Dias Maciel – na época, denominada apenas Patos (futura Patos de Minas depois de 1945).

São tantas pessoas, contribuições e formas de afeto – assim faz-se uma experiência de vida rica, que vale a pena dos percalços e que nos ajuda não apenas a resistir, mas a engendrar novas realidades. A todas estas pessoas dedico meu muito sincero agradecimento, e espero poder honrar a todos tal como sinto por vocês.

“O filósofo do futuro é artista e médico – numa palavra, legislador”

Gilles Deleuze

RESUMO

Esta tese de doutoramento se trata de uma introdução ao Realismo Complexo como metametafísica. A proposta é pagar o preço de abertura de espírito necessário para se pensar a ecologização da metafísica como tarefa de nossos dias. Isso é exercitado através de uma orientação de valores da libertação, da sofisticação, da sutileza e do pertencimento. Introduzindo a discussão na crítica decolonial ao correlacionismo filosófico, chegamos no materialismo especulativo de Quentin Meillassoux. Esta será a orientação basal para traçarmos estratégias para rejeitarmos as metafísicas da supressão da complexidade. Com um conceito operativo de filosofia e uma sucessão sequencial e entrelaçada de métodos, mapeamos como fazer filosofia num território filosófico do realismo complexo. Esta cartografia nos leva à proposição de um Esboço Categorical sobre categorias ontológicas para uma complexificação da pesquisa em metafísica. Aplicamos previamente este Esboço Categorical no estudo da ontologia da comunicação e no desenvolvimento de uma infralinguagem metametafísica. Com todo este aparato, avaliamos brevemente o estado disciplinar e institucional da metametafísica de até então, mapeando falácias, erros e provendo horizontes propositivos para pensar o fazer-se da metafísica na contemporaneidade global.

Palavras-Chave: Metafísica. Ontologia e epistemologia. Realismo especulativo. Teoria dos Sistemas. Teoria do Ator-Rede. Realismo Crítico de Nicolai Hartmann. Filosofia do Organismo de Alfred North Whitehead. Realismo complexo e suremática.

ABSTRACT

This doctoral thesis is about an introduction to Complex Realism as metametaphysics. Our proposal is to pay the necessary price of an *ouverture d'esprit* in order to think the ecologization of metaphysics as one of the tasks of our days. This is to be exercised under the values of liberation, sophistication, subtlety and pertinency. By introducing our discussion through the decolonial critique to philosophical correlationism, we arrive at Quentin Meillassoux's speculative materialism. This shall be our basal orientation for rejecting the metaphysics of suppression of complexity. With an operative concept of philosophy and a sequential entanglement of methods, we shall map how to do philosophy in the territory of complex realism. This cartography will lead us to propose a Categorical Outline of categories of existence in order to complexify metaphysical inquiries. At this stage, we can precursory apply this Outline in studying the ontology of communication and in developing a metaphysical infralanguage. With all this apparatus, we are able to evaluate the disciplinary and institutional state of metametaphysics up to this point, mapping fallacies and errors, while providing directive horizons for thinking the very making of metaphysics at our global contemporarity.

Keywords: Metaphysics. Ontology and epistemology. Speculative realism. Systems theory. Actor-Network Theory. Nicolai Hartmann's critical realism. Alfred North Whitehead's philosophy of organism. Complex realism and surematics.

SUMÁRIO GERAL

Prólogo	p. i
Preâmbulo Geral	p. xv
Título I – Filosofia e Complexidade	p. 01
Título II – Instauração dos Elementos do Realismo Complexo	p. 255
Título III – Teoria da Comunicação e da Linguagem	p. 319
Título IV – O que é a metametafísica?	p. 439
Conclusão: Realismo Complexo como Metametafísica	p. 507
Referências Bibliográficas	p. 521
Índice Completo	p. 530

PRÓLOGO

§1 Apresentação inicial

A presente obra se coloca ao serviço de pensar, instaurar e exercitar a sistematização de três forças filosóficas principais: o realismo complexo como o tipo de orientação filosófica que buscamos defender; a forma de organização e escritura do Tratado; a metametafísica como um campo de pesquisa. *Realismo complexo* é um termo guarda-chuva que abarca uma miríade de argumentos, formas, valores e direcionamentos por entre vários autores e autoras a partir dos quais vamos lentamente estabilizando nossa posição. A *metametafísica* como área de pesquisa pode ser definida, grosso modo, com a investigação de como melhor se fazer metafísicas, quais são os limites, quais são os problemas (a serem investigados e também os inerentes à própria investigação metafísica), e quais os prospectos institucionais e disciplinares desta área. A organização como *Tratado*, no presente trabalho, buscará articular sistematicamente a proposta de que nossa forma do realismo complexo é o caminho mais sofisticado para se pensar a metametafísica.

A tarefa não é simples. Há vários motivos para a atual dificuldade. Não apenas a vastidão do objeto de pesquisa ameaça tornar sua execução inviável, mas o tipo de valores legados pela modernidade, pelo minimalismo, pelo utilitarismo corriqueiro e pelos movimentos das insurgências da irracionalidade se mostram bastante avessos à pesquisa filosófica. Não obstante, este cenário não nos intimida, apenas anima nossa resposta progressivamente constituída na busca pela sofisticação, pela sutileza, pelo pertencimento e pela libertação. Estes são os valores do realismo complexo – valores estes que não são pontos de partida seguros, mas, sim, tarefas de dedicação e bens preciosos e frágeis a serem lentamente revestidos de novas complexidades.

A forma de escritura deste Tratado é experimental e processual. Não apenas a tarefa disciplinar-institucional de se pensar a metametafísica como área de pesquisa, mas aqui aparece um *como*, um *em nome de quê* se anima e se direciona tal pesquisa. Neste sentido, a escrita processual se mostra mais adequada ao carácter experimental do Tratado: avanços e reincidências serão frequentemente empregados – e argumentos retomados em momentos diferentes terão sabores e preenchimentos de sentires conceituais diferenciados. O texto é progressivo neste sentido, pois não começa de um conjunto de axiomas bem-definidos ou métodos infalíveis: é da própria complexidade de se pesquisar a complexidade, que

progressivamente novos conceitos, escolas, autores apareçam, se tornando tão importantes que pareçam já estarem lá desde o começo. As sequências de aquisições evolutivas na argumentação no decorrer do texto devem ser esperadas, e novas camadas de sofisticação do argumento vão retroagir nos entendimentos previamente já dados como consolidados. Assim, estudar realismo complexo já é, por si só, exercitá-lo.

A forma do Tratado guarda ainda outra proposta. Na ambiguidade fértil de textos filosóficos e jurídicos, a circunstância jurisdicional, *constitucional*, de garantias e proteções faz parte da *constituição* lenta e resoluta de uma espécie de território filosófico. O propósito é duplo. O primeiro é a instauração de um local abstrato onde metafísicas diferentes poderão coexistir, se predar, se aliar, se articular de formas diversas sob a prosperidade dos valores da complexidade. O segundo é limitativo, visto que garantias e proteções envolvem o tênue equilíbrio entre liberdade conquistada e ecologização da metafísica. Não apenas este balanço dinâmico, mas há também a necessidade de rechaçar posturas metafísicas, teoréticas, práticas e políticas que façam da supressão da alteridade intelectual e/ou física o seu propósito, o seu mote, ou que este seja o resultado das complicações clínicas de certos usos da razão. É tarefa de um Tratado não apenas traçar e tentar instaurar um território, mas de animar prosperidades e limites ou refrações para ações deletérias.

Com um propósito traçado nos horizontes, os contornos dos problemas filosóficos que nos cercam começam a se tornar referenciáveis. Escrito entre 2019 e 2021 em contextos latino-americanos na esfera de influências do Ocidente, da modernidade e do cristianismo, o Tratado escolheu o caminho de sua concrecência pela caracterização e pelo combate ao correlacionismo filosófico. As consequências de entender, processar e executar soluções em relação ao problema do correlacionismo são metafilosóficas, envolvendo questões de metafísica, de teorias políticas, sociais e jurídicas, e de arregimentação empírica para além das preocupações notadamente acadêmicas.

Perguntas direcionadoras surgem com maior clareza agora: como fazer filosofia sem a repristinação de legislações filosóficas não-recebidas após uma nova constituição que afasta o correlacionismo tal como se afasta o racismo e o sexismo? Como proceder com segurança de que as remissões carcinogênicas do correlacionismo sejam devidamente identificadas e selecionadas para a exclusão? Como custear a *ouverture d'esprit*, a abertura de espírito para nos mover ao estabelecimento de um novo território filosófico do realismo complexo? Estas são perguntas sempre presentes ao longo de nossas obras e aqui apenas vamos começar a cobrir a amplitude de sua pertinência.

§2 Orientação do espírito de escrita deste Tratado

A forma final de um Tratado é fruto de um longo processo de comissões, discussões, concessões, recuos e conformações. Isso não é, por si só, um problema. O que há de jurisdicional não se resolve unilateralmente. É neste sentido que o Tratado, onde quer que cheguemos com sua escrita, se distingue do espírito investigativo razoavelmente informe do realismo complexo. Entender o que anima a paixão da escrita processual, experimental deste Tratado é entender o que há ao redor deste. Cartograficamente, significa sentir *de onde*, no território do realismo complexo, surgiu a movimentação, o ânimo de pesquisa, a *libido sciendi* que dá vida a esta pesquisa. Se o realismo complexo é um nome amplo a ser constituído de forma intencionalmente genérica, e se o Tratado é a meta de nossa arquitetura filosófica, a **suremática** é a província de onde brota nosso ímpeto investigativo e para onde queremos ir. Precisamos explicitar brevemente o espírito metafilosófico que anima este trabalho.

Estes são tempos confusos que se alternam entre certezas frouxas inquebrantáveis e convicções seriíssimas arrefecidas – ou seja, não há melhor hora para se fazer filosofia. Mais ainda, não há melhor hora do que agora para se fazer metafísica. Ainda melhor é fazer filosofia, em relação aos que acreditam no “Centro”, a partir do que eles acham que é a “Margem”. Entre os gregos, a filosofia não surge em Atenas ou Esparta, surge nas periferias do mundo grego. Entre os chineses, ela não surge em dinastias exuberantes de organização impecável: surge na decadência da dinastia Zhōu que era gradualmente erodida em centenas de feudos e pequenos reinos guerreando uns contra os outros. Sem compromissos com esta ou aquela dinastia, com a repetição desta ou daquela posição, podemos transitar com muito mais alegria de libertação sem a necessidade de caricaturar a nós mesmos. A delícia de ser “das margens” é poder pesar e sopesar nossos preceitos e preconceitos, tentando nos livrar, minorar ou transforma-los ao ponto de podermos nos mover de forma livre, *mais livre*, do que os “centrais” e toda sua quinquilharia inconveniente.

O espírito da suremática é certamente xenofamiliar (para usar a expressão de Helen Hester) a vários outros que nos precederam. Não obstante, não temos compromisso nenhum com nenhuma forma de etnofilosofia, com a primazia da ciência ou de outro sistema social, com Alá ou outra divindade, com o livre-mercado e seu bom-mocismo, com a inevitabilidade do juízo final cristão ou da revolução comunista cibernética. Tais ideias podem trazer coisas relevantes, mas não são surematicamente suficientes. Não fazemos coletâneas de observações em chistes, mas o que há de matéria-de-fato será reordenada para instauração de um novo território filosófico onde a complexidade e a sofisticação prosperem de formas desinibidas.

Antístenes talvez seja o maior homenageado em nossa *libido sciendi*, ou talvez libido filosófica. Entre os gregos antigos, o que se entendia por cinismo filosófico era uma atitude para com o mundo, não exatamente um dogma ou um método formalizado. O que se perde quando reduzimos um cínico grego a um bufão filosófico acerca do qual conta-se *causos* é o exímio cuidado com a construção de um complexo de virtudes que transforma coisas importantes, como a fé na aceleração do inevitável ou da evangelização, em algo que não prende nem prende o espírito o tanto quanto pensam seus crédulos. Sim, o cínico grego ri da tolice de certos costumes e convicções, mas seu propósito não é reduzir o *logos* a uma zombaria pós-moderna – mas é *transformar a contingência numa razão*, seja do risível, do abandonável, da mudança de atitude orientada por um *logos* que não se compromete para além do que articula a partir de si e com o mundo.

Curiosamente, isso não significa que o cínico grego fugia para as colinas da misantropia heraclitiana, mas que a busca por um território racional e passional era uma tarefa cosmopolítica independente de idades, gêneros, pólis. Diógenes de Sínope, o mais famoso dos cínicos gregos, cunha a palavra “cosmopolita” talvez de forma jocosa em comparação à obsessão pela pólis dos nativos de cada cidade-estado, mas o seu “viver conforme a natureza e a razão” é o que direciona sua maneira de filosofar – e não um compromisso inafastável de se reduzir o que há na vida ao fato beber água da chuva, morar em um barril ou zombetear dos platônicos.

Obviamente obscurecido por escolas filosóficas posteriores, o que nos mais interessa no cinismo filosófico não é os seus *causos*, mas o empenho, ainda que desorganizado, na intuição, concepção, revisão e instauração de uma matriz de virtudes, da conexão entre razão, corpo, forma de vida e cosmopolítica. Fazer isso é o próprio objeto do realismo complexo. Não nos avergonhamos desta libido. A defesa da distribuição de renda e a da erradicação do racismo não são bens em si – são consequências filosóficas de uma matriz de valores que se articula com sistemas sociais, objetos, redes e tantas outras coordenações metafísicas (ou seja, ontológicas, éticas, sistêmicas em diversos estratos da realidade). Não há luta política que seja, em si mesma, a causa, a oposição, o único caminho a se seguir ou a se evitar na perspectiva da suremática. As *causas* e os *causos* são apenas peticionários, o processo suremático ainda pode receber ou vir a recusar – ou até mesmo os deixar sem resposta. O ponto é descobrir *por qual motivo*, por quais valores, por qual matriz algo entra ou não no Território.

O incômodo político, epistemológico e metafísico que esta postura engendra não nos intimida, nem nos arrefece. Apenas estimula certa *Heiterkeit* (a famosa “alegria-jovial” de Nietzsche) com a qual procedemos. Deleuze parece ter sido um dos poucos que recepcionaram

este tipo de inteligência espiritual, mas não temos que concordar com ele que a filosofia tenha que servir para entristecer – assim como ele não precisa concordar conosco sobre a *Heiterkeit*. Não obstante, estamos lado a lado quando defendermos que a filosofia não “serve” a ninguém, nem a este ativismo, nem àquele partido, nem àquele estado, ou àquele agrupamento. Deleuze já dizia que “a filosofia serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixeza do pensamento sob todas as suas formas”¹. Para nós, todavia, esta não é a única tarefa da filosofia, sendo a cosmopolítica das conexões, afastamentos e prosperidades tarefas muito mais atrativas.

Ian Bogost fala em procurar novas maneiras de fazer filosofia, onde o próprio objeto se torna a filosofia a ser apresentada. Ele chama de carpintaria filosófica, poderiam apelidar de ateliê filosófico, de galeria das ideias filosóficas.² Preferimos *legislatório*. A própria apresentação deste *Tratado* faz parte de sua construção, mesmo que não leve cada tópico à exaustão. Assim, o que construímos é uma apresentação, em resolução de pixelagem mínima, de uma nova biosfera de sentires físicos e conceituais sobre o mundo. Como toda biosfera, ela é feita de ecossistemas mais velhos, renovados, espécies intrusivas, catástrofes naturais e artificiais que se tornam oportunidades de novas adaptações. Mapeamos, mas não nos contentamos com isso: o legislativo não é apenas onde se legisla, mas onde se discute, mapeia, mede, recebe, afasta, articula e se decide, funcionando subterraneamente como uma chamada de trabalhos, instiga uma comunidade, procura por pertencimentos de todos e todas que se animarem a esta pesquisa cada vez mais complexa.

§3 Sobre a forma do *Tratado*

A libido filosófica que combina certa alegria-jovial cínica com a circunspeção propositiva bem fundamentada demanda ser devidamente exercida com tempo. O processo da escrita por camadas textuais, retomadas e entrâncias diversas é proposital. Neste sentido, a forma de escritura deste *Tratado* é remanescente de William James e Alfred N. Whitehead. Não apenas se trata de expor ideias, mas de as praticar na própria tessitura textual. James gostava de dizer que seu método vinha por “gomos ou gotas de percepção” – ou, nas palavras de Whitehead, “gotas de experiência”. Não se trata do método moderno da clareza e distinção como ponto de partida, mas do acúmulo muito lento, progressivo e paciente de gotas de percepção que nem sempre vão nos levar para onde achávamos que íamos. A novidade, a

¹ Deleuze, 2018, p. 70

² Bogost, 2012, p. 93

vagueza e a indiferença fazem parte do processo do conhecimento tanto quanto a certeza, a diferenciação e a sistematização.

Whitehead trabalha com uma miríade de causações eficientes de diversos tipos de sentires físicos e conceituais que, quando conseguem atingir apresentação imediata, ao menos identificamos sobre com o que estamos lidando. Após este amálgama, progressivamente se torna possível indexar e operar transferências simbólicas, típica a partir de organismos e máquinas, para produzir novas causações e novas apresentações. Esta é a intuição genérica por trás da cibernética e da teoria da complexidade que se sofisticava a partir deste tipo de operação da experiência que, obviamente, não é restrita a humanos ou a certos tipos antropológicos. Quando as transferências, causações e apresentações geram um tipo de ser próprio, vemos o surgimento das referências simbólicas, caminho para as ideações, abstrações e generalizações imaginativas que compõem e são compostas por quaisquer civilizações tribais, nômades e urbanas. Todas elas comunicam, todas elas produzem seus “espíritos”, ou sua “dimensão sociocultural”, a partir deste chão-de-fábrica da metafísica da percepção.

Em relação a estes valores, seria *incorreto* começar de axiomas gerais e abstratos. Começamos do chão de fábrica da experiência – gota por gota, gomo por gomo – jamais restritos ao que esta ou àquela escola ou àquele humano acha que é experiência. A estabilização de sentires conceituais é a meta desta obra, um caminho percorrido com calma, circularidade, autorreferência e iterabilidade. Neste sentido, o público não deve esperar um caminho linear até os conceitos e categorias. Até chegarmos no que é um objeto ou um sistema, muito caminho precisa ser feito, muitos gomos precisam ser alinhados. Assim como uma gota pode ser um oceano para uma bactéria, uma gota não é o suficiente para matar a sede de um viajante no deserto. A cada novo conceito, a cada novo sentir, a cada novo recurso cômico ou trágico, certamente há um oceano de informações que podem ser ditas. Zilhões de átomos numa gotícula de chuva. Não obstante, a complexidade não-trivial do detalhe é inundada pela tempestade de outras experiências. Se teses geralmente são tratados sobre gotas, este *Tratado* certamente é uma dança da chuva.

Assim sendo, o presente texto não é de “solução”, mas uma marcação de postura. Se trata da escavação de um território filosófico com certo tipo de orientação onde soluções, até mesmo concorrentes entre si, poderão surgir. Não é ponto terminal de investigações, é apenas o tipo de começo do pertencimento e sutileza que se busca. Há um caráter *monadológico* em cada uma destas seções, mônadas que parecem fechadas e fragmentárias entre si, mas é entre a exterioridade mútua de cada seção que emerge o que buscamos instaurar. A conexão é oblíqua,

sistêmica, coordenativa – sempre com infinitas possibilidades a mais que não serão nem de longe esgotadas no *Tratado*. Chamaremos este estilo de escrita, inspirados em William Ross Ashby e Niklas Luhmann, de *gradação por níveis*, onde o sistema inteiro se diferencia internamente e não precisa mobilizar todas as suas conexões e partes a todo instante para realizar todas as tarefas. Há certa autonomia operacional entre elas que oscila entre nível de detalhamento e generalidade a depender de variantes teleológicas.

Estimula-se e roga-se ao leitor de boa-fé que embarque nas diversas sugestões espalhadas pelo texto de movimentação com o texto, de deslocamentos de atenções e de formas de preender o texto. Não gozar desta liberdade de trânsito pode tornar a leitura confusa, pois faz parte do nível procurado de complexidade a exposição através de diversas formas de operar e de portas de entrada. Pense em uma teia de aranha, nos tentáculos de um polvo, na administração pública da educação, numa gastronomia elaborada. Cada uma destas experiências forma um complexo policêntrico de interação e trânsito para com a realidade circundante a cada uma destas situações e sistemas. Entender suas complexidades é buscar compreender a beleza da sua sofisticação que reside para muito além da simplicidade de um resultado.

§4 Histórico e planejamento da obra

Como o nome sugere, este é um *primeiro esboço* da obra futura *Tratado de Metametafísica*. Nosso propósito aqui é propedêutico, de exposição de motivos, de articulação de movimentos básicos, ainda que incomumente heterodoxos para uma tradição acostuada com o discurso filosófico da modernidade. Na generosidade extática de se planejar obras que consigam dar respostas a todos os problemas que estão na órbita de um entusiasmado autor, o planejamento inicial era obviamente demasiado impossível de ser levado a cabo em apenas quatro anos. No entanto, não foi com pesar que optamos pela versão atual como “Primeiro Esboço”, visto que a consolidação da presente “introdução”, suas ferramentas, possibilidades e horizontes é, em si, talvez um dos mais importantes passos para pesquisas futuras. Com uma boa homeostase categorial, frutos e aliados futuros poderão se sentir em casa no território filosófico que intentamos instaurar.

A proposta primeira era a composição de cinco Livros. O primeiro faria a introdução ao realismo complexo para que, no segundo, pudéssemos mapear giros, diretrizes e apresentar os direcionamentos que buscamos para uma filosofia global, terráquea, terrestre ou nomes similares. O terceiro seria um levantamento exaustivo de alguns dos principais obstáculos para

tal tipo de filosofia alçar voo, pesquisando uma miríade de autores e movimentos. O quarto articularia as diretrizes gerativas do primeiro livro e os direcionamentos do segundo para superar, circunscrever, abandonar ou modificar os problemas do terceiro. Com estas diretrizes constitucionais, o quinto livro operaria como um gerador de programas de pesquisa por entre todos estes elementos.

É mais do que óbvio que este é um horizonte de pesquisas suremáticas para anos e décadas futuras, não o objeto ou a execução da presente obra. No de correr de aulas, bancas, apresentações e debates, cada vez se tornou mais claro para nós que o objetivo primário desta obra não é se adiantar ao seu horizonte, mas de responder perguntas razoavelmente simples: por que ir nesta direção? Por que é que o correlacionismo é um problema tão patente? Como operar uma filosofia global-terrestre sem ceder ao discurso filosófico da modernidade e sua suposta completude e inescapabilidade? Coisas como onde, por onde, em nome do quê, e com quais ferramentas ou maneiras proceder são tão cabalmente importantes quanto o futuro promissor no Território que tentamos instaurar lentamente.

Optamos aqui pelo que outrora foi o projeto do “Livro I”, mais especificamente, na sua primeira metade planejada. O caráter instrumental, constitucional, basilar e hilético das teses, direcionamentos e sentires estabelecidos aqui são o núcleo duro de nosso programa de pesquisa, digamos assim. A metáfora lakatosiana é bastante útil: deste núcleo de pesquisa, estabelecido aqui nesta obra, é o que anima a própria pesquisa suremática. Fundamental e estabilizar estas teses e categorias é o que nos estimula a conceber a presente obra como núcleo duro, o que não estamos dispostos a abrir mão no decorrer das pesquisas: a ênfase na complexidade e na contingência, o caráter propositivo e sofisticador de sistemas, a diferença como constituinte do que há, o trânsito entre formas, nexos e objetos para além de humanos ou do moderno.

Durante o caminho, concebemos um **Esboço Categorical**, uma heurística teórica para sabermos organizar, mapear, apresentar e tentar direcionar soluções para certas questões e situações filosóficas. Dado que é um trabalho que busca se assentar como uma corrente disponível para a metametafísica como disciplina institucional, ainda muito recente, vamos empregar, do Esboço Categorical, teses e categorias para rascunhar uma postura própria. O caráter deixa de ser tão experimental e ganha certos contornos de “aplicação” ou de “exercício” do que se defende na suremática no final deste Tratado. Neste sentido, a segunda metade outrora planejada do “Livro I”, que adentraria nas minúcias de categorias como sistemas, objetos e redes, não se faz tão obrigatória neste primeiro momento que é propedêutico, *debutante*.

§5 Estrutura da obra

Os títulos que aqui se seguem funcionam como introdução ao inventário, ao armazém, ao conjunto de métodos, ferramentas e sentires para o que buscamos instaurar. Ele se propõe a um longo e calmo caminho para transformar a complexidade quase indeterminada das gotas de experiência em algo determinável, empregável, sentível, face aos desenvolvimentos de obras ulteriores. Em suma, começa o esboço de um novo tipo de objetividade que queremos instaurar.

§5.1 Sobre o Título I

O primeiro passo será nos aprofundar sobre nossa crítica ao correlacionismo e vislumbrar como ela nos leva diretamente aos temas da metametafísica no Capítulo 1 deste Título. Faremos isso reconstruindo argumentos de Meillassoux em dois momentos. O primeiro, mais centrado na obra inaugural *Depois da Finitude* (2006). Em seguida, apresentaremos uma crítica decolonial, ensaiada em nosso trabalho *Metametafísica e Correlacionismo* (Maciel, 2017), registrando como a crítica ao correlacionismo precisa ser entrelaçada com a própria crítica à modernidade como colonização tanto do pensamento hegemônico como do da crítica intramoderna. Por fim, veremos como no longo artigo *Iteração, repetição e reiteração*, lançado em 2016, Meillassoux atualiza e sofisticava seu argumento com a introdução da criptofísica e de sua teoria do quenotipo, para que possamos melhor avaliar se o materialismo especulativo consegue responder melhor às críticas.

As avaliações positivas e negativas sobre a filosofia de Meillassoux serão objeto do Capítulo 2, onde veremos críticos ácidos e tentativas de diplomacia, especialmente a partir da leitura de Mehdi Parsa que aproxima o empirismo transcendental deleuziano do materialismo especulativo. Neste capítulo, também, recuperaremos outro filósofo não tão conhecido, Nicolai Hartmann e sua crítica ao *correlativismo*. A similaridade dos nomes nos chamou atenção, mas veremos como o alcance de Hartmann é tão ou mais sofisticado do que o de Meillassoux. Em seguida, conceberemos um **conceito heterodoxo de correlacionismo** para além de Meillassoux.

Com esta aliança Hartmann-Meillassoux, podemos começar a reintroduzir no Capítulo 3 o que discutimos em 2017 como arque-materialidade da complexidade. Apresentamos esta categoria a partir da leitura derridiana que o filósofo sueco Martin Hägglund faz do conceito de hipercaos. Sofisticando a discussão com conceitos de arché, princípios, matéria e Leis da Dependência, podemos, agora, começar a propor um conceito operacional de filosofia que se propõe como o mais trabalhável, embora não o único possível. A crítica metafilosófica à história

da filosofia moderna, que levaremos a cabo no Capítulo 4, acaba se tornando obrigatória para procedermos e articularmos de forma mais clara contribuições pós-coloniais, decoloniais e até mesmo vindas de Latour.

Finalmente poderemos propor uma leitura operativa do fazer-se da filosofia, que nos deixa às portas de uma ecologia selvagem, de uma complexidade quase indeterminável, de *aparência* de contingência absoluta. O chamariz é proposital. Isso justificará a emergência de duas forças metaprocessuais, por assim dizer: a assemblagem e a especulação. A conexão entre um compilado de métodos vindos de Whitehead e Hartmann, entre lógica, coerência, adequação e aplicabilidade nos dará um método geral do analogismo. Este, aliado às componentes de imaginatividade e do trabalho ontológico, nos dará a forma de proceder típica deste Tratado em seu ímpeto de investigação, construção e instauração.

Temos agora assemblagem, analogismo e especulação. Precisaremos ainda de uma forma de transitar entre filosofias, teorias e formas de agir, formas de operar razões que chamaremos de inteligência no Capítulo 5. No entanto, o emprego da inteligência orientada por valores será conectado à própria ideia de desconstrução como fazer justiça às coisas. Assim sendo, não basta uma especulação aleatória e pitoresca, mas a filosofia suremática do realismo complexo precisa de um compromisso tanto com a justiça.

§5.2 Sobre o Título II

O Título II foi separado para facilitar a referência de metalinguagens, infralinguagens, elementos disposicionais e um Esboço Categorical. A ideia é reduzir complexidade de termos para que sejam empregados de forma mais desimpedida e com certa intuitividade pelo Tratado. Termos como ontologia e epistemologia, por exemplo, são uns dos vários termos já bastante carregados com dezenas ou centenas de escolas indo nas mais diversas direções. Este Título nos ajuda a fixar referências, delimitar certos realces conceituais que serão empregados, eliminar certas incompreensões.

No Capítulo 1, buscaremos definir preliminarmente ontologia, epistemologia e a conexão entre ambas, a ontognoseologia. Segue-se uma breve discussão acerca das disciplinas filosóficas e a conexão com a divisão do estudo da filosofia entre as escolas platônicas e estoicas (Física, Lógica, Ética). Acrescentamos as teorias sistêmicas e a metafísica entre elas. Logo, passaremos a trabalhar os elementos de disposição: inteligência, razão, metalinguagem e

infralinguagem, filosofema, processo, procedimento, satisfação, apuradores, modos de adumbramento, separação e aglutinação e, finalmente, chamarizes.

O Capítulo 2 traz o Esboço Categorical. Como o nome diz, não é uma lista definitiva, como se tudo que pode-se saber sobre objetos estivesse já resolvido. Não é o caso. De toda maneira, a lista de categorias a serem trabalhadas é dividida em uma numeração logográfica para figurar um tipo de apreensão, apreensão e intuição categorial. Em termos gerais, resumidamente, falaremos sobre complexidade criativa; mônadas e actantes; formas; apreensões; nexos e redes; objetos, corpos e sistemas; referências e comunicação; metamorfoses; caos, caosmos e hipercaos. Acrescentamos as noções genéricas de categorias da explicação e categorias de agenciamento. Por fim, no breve Capítulo 3, discutiremos os nomes e opções de nomenclaturas que trabalharemos no Tratado.

§5.3 Sobre o Título III

Este Título tem a função de inventar, refinar e estabilizar os instrumentos da filosofia: a linguagem e a comunicação. Para tanto, apresentaremos **cinco preceitos fundamentais** para a teoria da linguagem e comunicação (TCL) que serão defendidos: exterioridade mútua entre linguagem e mundo; linguagem e comunicação como chamarizes de sentires; linguagem e comunicação como modos de existência diferenciados em função da alteridade; linguagem e comunicação são contingentemente orientados à teoria; e que comunicação é a tríade básica da sociedade. Estes cinco preceitos fundamentais nos levarão a John Locke, Henri Bergson, Alfred N. Whitehead, Nicolai Hartmann, Charles S. Peirce e Niklas Luhmann.

No Capítulo 1, ofereceremos uma TCL que é entrelaçada com o mundo do qual ela se diferencia como categoria da existência. A diferenciação não significa abismo intransponível, mas emergência e seletividade irreduzíveis ao de onde a comunicação veio. Para exercermos esta teoria, precisamos de uma atenção clara ao trânsito entre o que há, a assemblagem, a importância e matérias-de-fato que permitem descrições e arregimentações. Disso, a pluralidade de métodos anabásicos, hipotéticos, teóricos, especulativos, analogistas e conspectivos se apresentam como habilitados – todos necessitando de um entendimento acerca da aloiose proposicional que emerge de uma estética ontológica complexa.

Para vermos como sistemas lidam com este cenário, faremos uma incursão pela teoria dos sistemas de matriz luhmanniana no Capítulo 2. O propósito é mostrar como já existem teorias e abordagens altamente sofisticadas que lidam com sistemas sociais constituídos pela

comunicação, mas emergem dela e se diferenciam em função dela. Por fim, no Capítulo 3, vamos conectar a estética ontológica dos sistemas de comunicação com o trabalho de produzir uma ontologia da comunicação a partir de exercícios de infralinguagem, de métodos da analítica de Dasein-Sosein, e a constituição de um projeto de modos de existência que opera na membrana, na alfândega, na zona de contato entre reprodução ontológica, cadeias de referência e preposições infralinguísticas com Bruno Latour. A conexão é especialmente relevante para instaurar e fundamentar um conceito metafísico de expectativas, tão caro às teorias dos sistemas.

§5.4 Sobre o Título IV

A fundação da metametafísica como disciplina acadêmica dos departamentos de filosofia parece ser bastante recente em relação a este Tratado. A primeira coletânea de ensaios organizados por David Chalmers, David Manley e Ryan Wasserman foi publicada apenas em 2009. Os dezessete textos são diversos, defendendo diversos pontos de vista, desde posturas que acabaram sendo vistas como *mainstream* da área a partir de Carnap e Quine, atitudes deflacionistas, pessimismo epistêmico, e até recurso à tradição de Aristóteles ou Heidegger. Em 2015, Tuomas Tahko publicou o *An Introduction to Metametaphysics*. Este, talvez, é o primeiro trabalho autoral acerca do tema, onde Tahko apresenta o mainstream de Carnap-Quine, retorna a Edward Lowe e seu neoaristotelismo, e apresenta sua visão acerca do tema. Em 2020, outra coletânea, editada por Frode Kjosavik e Camila Serck-Hanssen, explora perspectivas históricas e filosóficas da conexão entre metametafísica e as ciências. O texto é bastante inovador também, com ensaios acerca de autores como Immanuel Kant, Gottlob Frege, Edmund Husserl e George Cantor.

Apesar de insights muito significativos, o público notará que, baseado no que que apresentamos ao decorrer do Título I, estas contribuições para a história da metametafísica ainda serão notadamente insuficientes para a suremática. Vemos que o esforço padrão de restringir bem uma área para lhe conferir algum grau de suposta seriedade ou moderação científica, talvez por uma necessidade de se firmar como disciplina nos moldes modernos.

Ao invés de propor unilateralmente a “solução” para esta nascente disciplina filosófica, vamos propor um caminho diferente, através de uma leitura metametafísica sobre a filosofia de se fazer filosofia em Whitehead e em Hartmann. Ambos são autores pouco conhecidos para o público em geral, mas diagnosticam procedimentos falaciosos, exageros metafísicos, preconceitos filosóficos e erros tradicionalmente cometidos na pesquisa em metafísica. O

resultado do que evitar fazer, nesta disciplina, acaba servindo de contribuição útil, esperamos, para o estabelecimento disciplinar e institucional da metametafísica.

Todo este projeto, inclusive traços do que animava o outrora colossal projeto de cinco livros, está contemplado na parte textualmente mais antiga desta tese, o *Preâmbulo Geral*. Ele funciona como uma aclimação filosófica, um “capítulo zero” para o projeto inteiro, escrito ainda em época de esperança de que o trabalho imenso poderia ser realizado. Obviamente, não seria possível, seja humanamente, seja institucionalmente. De toda sorte, mantemos o *Preâmbulo Geral* como uma estrela polar, inatingível por agora, mas direcionadora do que fazemos aqui como propedêutica e mapeamento de caminhos.

Em resumo, este é um trabalho que cruza fronteiras, transita entre mundos, entre o ideal e o real, mas tem uma missão clara, ainda que seja complexa. O constante sentir que atravessa o *Tratado* é um de que estamos burlando fronteiras entre filosofia, direito, ciência, arte e política. Este sentir é correto. Transitar entre modos de existência vai demandar muito dos acostumados com as restrições da modernidade, mas também vai demandar muito dos confortáveis com o “tudo pode”. O que pedimos, por agora, é a paciência de uma estalagmite e um bom humor aberto a uma viagem heterodoxa que se fará cada vez mais clara, cada vez mais aplicando a si própria, cada vez mais traçando as linhas de sua própria inteligência espiritual à medida que constitui a si como diferença integrante da realidade que nos circunda. Bem-vindos ao realismo complexo como metametafísica.

Preâmbulo Geral

“Há a busca da continuidade, mas, em princípio, somente se a continuidade, que só a morte dos seres descontínuos estabeleceria definitivamente, não poder prevalecer. Trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade de que esse mundo é capaz”

Georges Bataille (*O Erotismo*)

§1 – Metametafísica, sistemas e o ponto de partida da diferença

A beleza da sofisticação e da sutileza do complexo são valores partilhados pela libertação e pelo pertencimento. Sob as sombras das análises óbvias, doutrina-se a escolha de apenas um destes, guiada por qualquer razão diminutiva que seja. Tal razão aparece principalmente sob nomes como simplicidade, questões pragmáticas ou algum tipo de utilitarismo, certas obsessões pelo controle e pela instrumentalização moderna do mundo, da natureza e de pessoas. Ainda assim, estas não são as únicas a insistirem no diminutivo. A doutrina da escassez filosófica, da qual padecem as mentes conquistadas, por muito tempo também se afirma sob o signo de alguma racionalidade, onde a restrição arbitrária, a modéstia postiça e a transitividade lógica supostamente contabilizam algum cenário de pequenez insuperável, de um raciocínio da fatalidade e de uma opção pela renúncia morna à inteligência. Ou, ainda, quando se apercebem deste estado-de-coisas e se cansam de apenas deixar passar, alguns decidem-se pela defesa intransigente de alguma salvação, em direção à qual supostamente deveríamos acelerar filosofia para que esta fosse reduzida a um exercício de zelotes que guardam e aguardam um misterioso futuro garantido de delícias ou pavores.

Não obstante, libertação e pertencimento, sofisticação e sutileza, são valores que neste Tratado vão conviver constantemente num modo de apreciação mútuo. A partir deste modo, vão instaurar um outro território filosófico. As sutilezas da constituição de uma obra de arte, de uma máquina da física médica, de uma matriz de virtudes, aqui inspiram a sofisticação da apreciação. Vislumbrar, sentir, ressoar a complexidade do que pertence ao sutil demanda responsividade e responsabilidade, mas, além de tudo, a audácia da libertação. O trabalho de abstração do realismo complexo opera uma prudência desavergonhada com o mundo, com os objetos, com os sistemas e com as redes. Seu comedimento para ressoar a sutileza e a sofisticação não se deve a uma modéstia da dissimulação sub-reptícia da indolência intelectual, nem mesmo ao contrabando da resignação como saída. O realismo complexo se deleita, produz,

busca operar e cultiva esta ideia das mais importantes da história: a libertação real da realidade face à realidade como ela é. O objetivo ontognoseológico do Tratado se revela: instaurar, estabilizar e defender um novo tipo de objetividade.

A sofisticação e sutileza do que pertence ao real é ressoada, mas não por isso escapa à transformação em graus superiores de sofisticação e sutileza em virtude da prudência desavergonhada da libertação. O gozo da liberdade não precede a libertação. O esforço pela complexidade dá respostas localizadas. São locais os sistemas, os objetos, as redes, entre indivíduos humanos, virtuais, artificiais, naturais ou até mesmo abstratos. A microscopia da libertação não aterra sua beleza, mas inspira as inteligências a expandir seu pertencimento com o mundo. Novas extensões começam a se tornar possíveis através de novas redes. Realidades novas dobram-se em realidades; novos sistemas, objetos e redes emergem. Unidades geram novas unidades, e a contingência complexa prolifera a emergência de necessidades contingentes. Novas dimensões de libertação começam a se ousar possíveis.

No realismo complexo, o haver-se unidades ontológicas não significa unificação da totalidade. Nem mesmo sob uma contingência absoluta. É uma metafísica selvagem que admite prudências civilizatórias, mas demanda ressonância com a libertação das realidades, mesmo que contra uma civilização. Combinar a audácia e a prudência do pertencimento que liberta é a tarefa metafísica moral deste Tratado. Se temos inimigos naturais, certamente são aquelas filosofias que ou fazem da ignorância, da vileza e do sofrimento ou o seu propósito, ou o seu deleite estético de paralização irônica da metafísica. Tais filosofias acabam mais uma vez decretando a brega ou *kitsch* “morte da metafísica”, ou meramente a reduzindo a uma interminável reedição de lamúrias solenes.

O que procuramos neste Tratado não é mais uma comparação de conceitos e autores, mas sim a produção de uma racionalidade que instaura um tipo particular de infinitude, uma inteligência espiritual¹ que se desdobra em uma ecologia dos valores e em um novo tipo de objetividade. Além disso, como é próprio do fazer-se da ecologia, não basta um discurso que

¹ O termo “espiritual” ou *Geist* geralmente se refere a tudo no estrato da realidade que geralmente nos referimos ao falarmos de cultura, de sociedade, de história, de inteligência e das artes. Provavelmente advém de *ǵʰéysd-os, que é a reconstrução linguística do idioma Proto-Indo-Europeu. Nas línguas germânicas, a fonética /'ʝaɪs.taz/ ou “g.heyds” está por trás tanto de *Geist* na língua alemã quanto de *ghost* na língua inglesa. No subcontinente indiano, o fonema do G foi suprimido, e ficamos com ह्येड, lido no Védico como /háj.də/ ou “heyd”. Originalmente, significa *agitação, espírito e fúria*, progressivamente significando *espírito* (no sentido próximo a “alma”) e *mente*. Não sem mera coincidência, **Wōdinaz*, no idioma Proto-Germânico reconstruído, também significa agitado, espirituoso, furioso, excitado e até mesmo inspirado. No Islandês antigo e contemporâneo, o termo se transforma em *óðr*, que, além destes significados, adquire o sentido de mente, alma, música e poesia. Todas estas qualidades são relacionadas ao nome e à religiosidade associada ao deus Odin. Cf. Pokorny (1957) e Monier-Williams (1899).

não cuida, um cuidado que não pensa, nem um pensamento que não se expõe. A realidade que buscamos cuidar se dá, insiste, resiste, demanda. Fazer justiça à complexidade da tarefa e à sutileza do real é o que nos inspira a não apenas demarcar um território filosófico, mas a pensar uma geração de direitos, de garantias e de direcionamentos do projeto de ecologização da metafísica. Este projeto envolverá a articulação, a coexistência, o recuo mútuo e as possibilidades de conexão entre sistemas mecânicos, biológicos, psíquicos e espirituais-sociais em realidades que admitem uma multiplicidade inominável de modos de existência, de sistemas, de objetos e de redes.

Este Tratado, portanto, não se reduz a nenhum destes estratos da realidade ou em proselitismo de algum destes tipos de sistemas. A transversalidade de nossa metafísica geral dos sistemas, redes e objetos é orientada por algo diferente do que um único tipo de razão. Ela é orientada por uma inteligência sobre inteligências, uma suremática do fazer-se, do cruzamento de hiatos, uma nova objetividade que transcende a diferença sem apelar a uma metaidentidade. Em suma, este é o conceito de metametafísica defendido no restante desta obra.

O objetivo geral deste Tratado é simples, porém ambicioso: propor um fechamento operativo para a metametafísica que possibilite o surgimento e a hospedagem de diversas metafísicas possíveis. Subsequentemente, teremos metafísicas e teorias em harmonia, em disputa, em concorrência e em alianças sobre um território filosófico no qual a jurisdição deste Tratado se instaura. Isso vai nos ajudar a mostrar como o fechamento operativo e a construção criativa de metafísicas diversas não são apenas co-extensivas, mas retroalimentadas. Com a instauração de um novo tipo de objetividade, o que se propõe é estabelecer e fundamentar uma circunscrição jurisdicional para que metafísicas diferentes consigam não apenas surgir, mas dialogar produtivamente; ao mesmo tempo assegurando-se de que certas violações sejam depuradas do território. Há um claro compromisso com um tipo de realismo filosófico que ficará claro no decorrer da obra.

§2 Exposição de Motivos

A filosofia analítico-continental se extasiou de já ter resolvido o que era “necessário” na metafísica, sendo o restante apenas curiosidades ou trivialidades. Passando-se como o ápice da modernidade, vê a si própria como normal, inevitável, desejável e livre de metafísicas e contingências. Chamaremos este projeto metametafísico da antimetafísica como o **Programa**

da Neutralidade². Com ele, neutraliza-se a pergunta, a pesquisa, a disputa e a sistematização metafísica. Este Tratado abandona o Programa da Neutralidade. Parafraseando o grande Paulo Freire, não há filosofia sem metafísica. Agora resta saber se tal metafísica é “neutra”, ou seja, do lado da supressão excludente, ou se ela se propõe inclusiva e plural. Uma metametafísica inclusiva faz-se necessária, ou arriscamos recair na perpetração e na cumplicidade da supressão. Filosofias criadas sob tal égide sonham em se desenvolver para escolher a melhor forma de suprimir, se tornando obcecadas pelo controle sobre outros e expandir-se para aspectos ainda não colonizados pelo interminável Programa da Neutralidade.

Em termos gerais, o que nos inspira metodologicamente vem do ‘Prefácio’ de Niklas Luhmann à sua obra *Sistemas Sociais*, publicada em 1984, em três tópicos. O primeiro tópico, que compartilhamos com ele, é a ideia do **ponto de partida da diferença**. Não uma diferença de um conceito em relação a outro, mas a diferença que se difere de seu entorno, de seu ambiente. Assim, como Luhmann, este Tratado mira na criação de um tipo de universalidade de seu objeto na descrição, articulação, gestão e transformações de diferenças para um novo tipo de objetividade. Portanto, cada uma das metafísicas e das teorias que emergirem a partir deste Tratado serão assimétricas, visto que as diferenças e objetos diversos, sistemas e saberes articulados partirão da própria diferença ontologicamente instaurada.

Certamente, pode ser chamado de **preceito monadológico** do Tratado: as diferenças são diferentes entre si, sendo a aproximação e a minoração das diferenças, as tentativas de acordos, alianças e os problemas de predação e destruição constituem o cotidiano tanto das diferenças em si e em suas redes, quanto do próprio estudo das diferenças. Estas são as duas primeiras mudanças paradigmáticas que Luhmann apresenta na referida obra, aqui são repensadas como preceitos metafísicos da monadologia e da assimetria, tanto acerca do que se estuda, quanto daquilo que é o objeto de estudo. Podemos referir a isso como *gestão da diferença*.

Já de saída insistimos na diferença entre o que o estudo e o que se estuda como o segundo tópico da herança luhmanniana de valor metafilosófico. Não obstante, busca-se manter uma ressonância em prol da acurácia, da efetividade e da descrição mais complexa por parte da investigação em relação ao que ela se dedica. Isso significa que não basta uma teoria ter uma perfeição lógica interna. Não apenas não há correspondência garantida com o mundo, mas se se ignora de antemão o preceito monadológico, teorias dissonantes da complexidade se tornam

² O nome foi escolhido para ressoar com a crítica de Edgardo Lander (2005) à “eficácia neutralizadora” com a qual a modernidade, em épocas neoliberais, busca ser vista não apenas como uma normalidade desejável, mas também como imune à contingência.

desserviços. A perfeição lógica ou moral da teoria não é um estado adequado de aspiração, servindo apenas para um autor se bajular da suposta descoberta da exatidão e adular suas lamúrias acerca da impotência de sua perfeição perante a complexidade real. O ressentimento *blasé* contra a complexidade, em favor de um estado idealizado de perfeição, definitivamente é uma atitude narcisista aqui rejeitada. A perfeição prática ou empírica da teoria, se já não era assegurada nem pelos modernos, aqui será muito menos.

Há um terceiro importante tópico. Luhmann afirma que “sistemas possuem uma capacidade de evolução somente se podem decidir sobre o que não é passível de decisão”, acrescentando que isso também vale para teorias sobre tais sistemas³. Interpretamos isso de duas maneiras. A primeira diz respeito à tomada de ação, da postura de uma outra diferença, da articulação com outros níveis de recursividade, independente da compilação impossível da totalidade de variáveis. Seja como for, qualquer sistema decide, age, produz algo, mesmo que seja o silêncio, para ignorar, ou para manter seu atual curso de ações. Sistemas que não produzem decisão são precipitados para serem desintegrados pela entropia do alto custo da arrepsia, da vacilação, do titubear. A consistência na tomada de decisões e a complexidade interna em ritmo próprio, que opera conexões formais e materiais, são testemunhos da maior ou menor sofisticação de um sistema. Assim, sistemas que optem pela perplexidade paralisante, ou tentem realizar qualquer decisão de forma acelerada apresentam sofisticação interna baixa ou degenerativa. Seu resultado é de corrupção sistêmica. Sofisticação e sutileza não são necessariamente correlacionadas à rapidez, à força ou à intransigência.

A segunda maneira é um pouco mais intrincada. A evolução dos sistemas não implica na mudança absoluta do sistema. O fechamento operativo não implica num pensamento holista porque a definição de objeto/sistema será diferente de uma lista de descrições definidas. Ofereceremos uma definição formal de objeto que será conectada à seguinte interpretação acerca do que “não é passível de decisão”: sistemas que conseguem produzir seus próprios elementos (ou seja, autopoieticos, como os sistemas biológicos, psíquicos e sociais) decidem acerca de quais elementos decisões futuras não podem ser tomadas. “Decisão” pode ser um termo demasiado ativo ou consciente, mas pode-se pensar, por exemplo, na instauração envolvida na manutenção de um núcleo duro de um programa de pesquisa lakatosiano, em cláusulas pétreas de um sistema jurídico, numa homeostase específica da saúde de um organismo. Antecipando a conexão que será feita entre Alfred N. Whitehead e Graham Harman,

³ Luhmann, 2016a, p. 12

o que é retido, o que é recuado, não é uma entidade atual cosmicamente privilegiada, mas cada sistema instaura, de uma forma ou outra, elementos que não são passíveis de serem decididos, modificados, desfigurados sem incorrer em alopoiese, patologias, corrupção, definhamento e até mesmo na destruição ou morte do sistema.

Devemos lidar com resistências, capacidades de conectar ou desconectar diferenças interna ou externamente, numa constante concrescência dinâmica, ressoante com a complexidade. A tarefa geral de todo sistema parece ser apresentável numa fórmula básica: **redução de complexidade**. No entanto, isto se mostra cada vez mais complicado e trabalhoso, demandando muita energia para a redução, ou para tentar ignorar os amontoados de diferenças sempre brotando e, eventualmente, arcar com as consequências da negligência, da imprudência ou da imperícia. Luhmann, afetuoso aos paradoxos, gostava de dizer que *redução* de complexidade envolve *aumento* de complexidade. Interpretaremos isso com a ideia de que reduzir complexidade significa aumentar a sofisticação interna do sistema que age na complexidade. Isso também demanda aumento de sofisticação na teoria que observa estas observações dos sistemas mecânicos, biológicos, psíquicos e espirituais/sociais em relação a objetos, redes, a si próprios, e aos outros.

Começamos aqui a vislumbrar o que vamos chamar de **dupla limitação da teorização** a partir de Nicolai Hartmann. Há uma limitação perante o mundo, não por razões meramente kantianas da incapacidade de se conhecer absolutamente a coisa-em-si, mas porque o preceito monadológico nos indica diferenças diferentes se diferenciando, tanto em si, quanto em suas alianças ou disputas. Ademais, há uma segunda limitação, a das próprias categorias da empreitada teórica. A sofisticação interna do Tratado, e de cada uma das teorias e metafísicas possíveis a partir dele, somente virá apropriadamente com a complexificação dos elementos de análise que também se tornam diferenças em si, orientadas pelo escopo de valores preendidos pela teoria, claro, mas diferenças ainda assim. Isso nos mostra que a dupla limitação se dá com a complexidade real do mundo e com a complexidade categórica das teorias e metafísicas para com o mundo.

Esta abstração complexa não se trata de uma opção estética arbitrária. Observamos, ao lado de Bruno Latour, que muitas pessoas, especialmente pensadores ocidentais no século XXI, falam de diversidade cultural, de pluralidade de valores e da composição de um mundo comum, mas sem uma verdadeira abertura que tais valores retroajam sobre suas filosofias. Latour observa que isso revela tais pensadores como uma mistura bizarra de algum tipo de pacifismo e de arrogância, observando a alteridade ainda como atrasada, supersticiosa, irrelevante ou

fazendo descaso dos problemas levantados. Ou, ainda, lidam com a diferença como uma bricolagem espirituosa e moralista, sem nenhuma abertura para o que o outro diz, faz e é em diferença ontológica. “Em tais círculos, ninguém paga o preço ontológico da abertura de espírito”⁴. Esta é uma tarefa não só metafísica, mas ético-política e ontognoseológica. A complexidade desta empreitada está longe de ser uma opção cosmética, mas aparece como uma consequência do compromisso de pagar o preço ontológico da *ouverture d'esprit* de fruir e defender, entre outras coisas, uma multiplicidade de modos de existência e da diferença como ponto de partida.

A realidade que opera e acontece num nível de primeira ordem de observação, ou de atitude natural, ou de quotidianos dos sistemas e entidades, não é, portanto, a única realidade em operação quando se trata de observar as observações. Esta observação de segunda ordem permite mapear sistemas, entidades, pontos-cegos, e até mesmo a si própria, inclusive, e especialmente, com o auxílio de outros observadores. Esta é a diferença entre um realismo simples, meramente contextual ou ingênuo, para o tipo de objetividade que buscamos instaurar com o realismo complexo. Nesta toada, Luhmann afirma para a sociologia o que aqui também nos vale para a metametafísica:

“A experiência da diferença é condição da possibilidade de aquisição e processamento de informação. Pode haver, ponto por ponto, correspondências entre conceito e realidade, como entre o conceito de sentido e o fenômeno do sentido, sem o que não poderia existir o mundo humano. Mas decisivo é que a ciência, ao formar sistemas, ultrapasse tais correspondências ponto por ponto; que ela não se restrinja a copiar, imitar, refletir, representar, mas que organize as experiências da diferença e, com isso, também a aquisição de informação e desenvolva complexidade própria adequada para essa organização. Nesse processo, deve-se garantir a referência à realidade; mas, por outro lado, a ciência, e especialmente a sociologia, também não pode se deixar enganar pela realidade” (Luhmann, 2016a, p. 14)

O esforço de pensar, conectar e avaliar realidades diferentes nos dá uma postura política contra as insurgências da irracionalidade, recentes frutos das metametafísicas da supressão. Estas também operam pela diferença e pelas tentativas de as gerenciar, mas o faz sob o signo da supressão de rotas históricas, das cadeias de referência, da contingência das necessidades. A obrigação da seleção de certos discursos, correlatos e compactação de possibilidades, seja no congelamento do passado, na sincronização do presente, ou na homogeneização do futuro, são atitudes de intolerância do Programa de Neutralidade aqui absolutamente rechaçadas. Ademais,

⁴ Latour, 2019, p. 30

não há aqui nem temáticas, nem zonas proibidas para a metafísica. Rejeitamos a metafilosofia de que devemos apenas nos contentar em admirar o milagre do Ser ou ficar em silêncio. A metafísica pode, deve e irá falar sobre qualquer coisa do que há.

Agora, por que escrever um “tratado”? Há uma ambiguidade fértil neste termo, combinando termos filosóficos e jurídicos. O meio de produção filosófico nas antiguidades africanas, gregas, indianas e chinesas era variado, desde a oralidade até poesias, profecias, aforismos e diálogos. Tais meios também se fazem presentes atualmente. Na tradição herdeira dos helenistas e escolásticos, geralmente credita-se a Aristóteles o meio de produção filosófico que acabou prevalecendo sobre outros estilos como o preferencialmente adequado para transmitir filosofias. Tratados da tradição aristotélica envolvem hipóteses, pesquisas substanciais, análises de resultados, instruções metodológicas, limitações de pesquisa, descrição e prescrição, e de análise sobre praticamente quaisquer assuntos. A flexibilidade do tratado é constantemente subestimada. Não apenas a virtualmente infinita possibilidade de temáticas, mas o tomar das rédeas de uma metodologia influi na construção de muito mais do que sentires estéticos existenciais, produzindo acoplamentos estruturais entre diversos sistemas e cidadãos, fiéis, leitores, interessados e críticos.

Nosso objetivo prático, ao final de todo o percurso do futuro *Tratado de Metametafísica*, é produzir um Gerador Metametafísico de programas de pesquisas, teorias e metafísicas que podem até mesmo serem concorrentes entre si, mas que operam sob uma cidadania cosmopolítica instaurada pelo Tratado. Buscamos, como horizonte de pesquisa, consolidar um conjunto de direitos, deveres, garantias, expectativas e engenharias filosóficas, uma ecologização das metafísicas, das éticas, das teorias e práticas que dele surgirem. Parafraseando Whitehead, tais diretrizes metametafísicas e uma matriz de virtudes cosmopolíticas são o *objetivo* da discussão, e não sua *origem*. Um longo trabalho nos espera até que as diretrizes consigam ser estabilizadas, e então operacionalizadas em nosso gerador metametafísico. Este longo caminho se justifica pelo fato de que não é apenas os temas tradicionais da metafísica que importam à metametafísica para pagar o preço da *ouverture d’esprit*. É por isso que temas da sociologia da filosofia e dos novos estudos/ciências das religiões serão tão importantes quanto aqueles que um moderno considera ser propriamente metafísicos.

Nossa metametafísica instaura uma filosofia independente de gostos, projetos políticos específicos, ideologias particulares, limites escolares ou de movimentos pré-selecionados. Isso significa, na prática, que a constituição metametafísica deste Tratado vai atrair a geração e estabilização congruente de valores autóctones para que tenhamos nossos próprios motivos para

defender ou rechaçar posturas filosóficas, políticas, éticas e morais. Um exemplo *avant la lettre* é entender que a fundamentação de direitos ou reivindicações de direitos baseados em conceitos modernos de natureza humana, num contextualismo, num correlacionismo, ou em teologias da supressão não operam diferenças suremáticas no território. No entanto, sendo a abertura para a passagem e préstimo dos sistemas sociais tão importantes quanto seu fechamento operativo, a criação de obstáculos do acesso ao sistema, baseados numa discriminação pejorativa, é constitutivamente danosa para a autopoiese do sistema e para a sua interação com seu ambiente. Os valores ético-políticos da luta pelo acesso e da luta pela autopoiese se tornam metafisicamente preenchidos de sentido e de paixão. Não se luta por um ideal desconexo, mas em defesa de um realismo ético e metafísico complexo. Assim sendo, a metaética é o horizonte da metametafísica.

§3 Realismo Complexo na História da Filosofia

A lista de influências que o realismo complexo tenta sintetizar, como um termo guarda-chuva, é significativa. O algoritmo de seleção primária é facilmente perceptível. Entram nesta rede filosófica pensadores que não operam metafísicas da supressão em relação à proliferação de diferenças. Geralmente filosofias comprometidas textualmente ou tacitamente com as metafísicas de origem nas teologias abraâmicas monoteístas e na modernidade filosófica não cumprem este requisito básico. A necessidade de determinação histórica e religiosa de um “ponto de partida” seguro, dogmático e inquestionável afasta tais filosofias do realismo complexo. Além disso, são teorias que buscam uma sincronização do presente unificado que apontam para um futuro homogêneo segundo seus ditames autorrevelados.

Assim sendo, há três grandes grupos de realismos complexos. Há as filosofias tradicionalmente relacionadas à religião grega, egípcia e romana, como os naturalistas gregos, Platão, Aristóteles e o helenismo. Até por distanciamento histórico, o que frequentemente é obscurecido por autores tardios, são pensadores que operam em um mundo livre da necessidade obrigatória de certos monoteísmos abraâmicos e da modernidade. São pensadores que, mesmo que postulem uma unidade como Parmênides, ou defendem algo como uma república ou politeia que agrada a cristãos e a modernos, tais pensadores os fazem sem compromisso metametafísico com a impossibilidade de ser de outra maneira. Mesmo o estoicismo grego que começa com uma tese da unidade absoluta do mundo, já na época de Panécio e Posidônio haviam eles abandonado esta tese por motivos de realismo filosófico e científico. Certamente não poderiam o fazer com certa leveza e sutileza teórica se o compromisso metametafísico

suprimisse e até mesmo exterminasse fisicamente, como de fato tem acontecido nos últimos milênios, pensamentos contrários ao programa de alguma totalidade. Neste grupo também estão as culturas filosóficas do subcontinente indiano, da Ásia oriental, da África e de coletivos ameríndios e aborígenes na medida em que eram livres de teologias abraâmicas e modernidades – e os que ainda são ou se esforçam para se libertar deste peso ontológico e existencial.

O segundo grupo é composto por aqueles que, dentro da tradição ocidental, se tornaram heterodoxos e até mesmo marginais por não corroborarem com o programa da neutralidade da modernidade e da colonização. Ou, de forma mais simples, são pensadores que não estão confortáveis na narrativa da modernidade, como se a Revolução Científica brotasse meio que ao acaso dos gênios, espiritada pela razão cartesiana, iluminada por Kant e seus idealistas, marchando para o progresso da bifurcação entre natureza e cultura que culmina na superação da cultura “livre” do Atlântico Norte sobre o Outro, o que quer que ele seja. Tal cultura é livre porque se diz historicamente necessária e se posta existencialmente disposta ao narcisismo e à uma morna melancolia. Nomes como Leibniz, Schelling, Peirce, Bergson, Whitehead, Hartmann, Luhmann, Derrida e Deleuze não têm nenhum interesse nesta visão supressiva da realidade, da história, dos humanos e do mundo. Todos estes estão, em alguma medida ou em outra, contemplados e celebrados no panteão do realismo complexo, além de alguns poucos outros.

O terceiro grupo é composto por uma miscelânea de autores ainda vivos, ao menos em termos de 2021, que compreendem a necessidade de abandonar a modernidade e as teologias abraâmicas como pontos de referência obrigatórios e decidem buscar uma filosofia global, terráquea, terrestre. São autores que não têm pudores de escrever textos detalhando a miséria da filosofia se ela se contentar em repetir estes dogmas da supressão. Entre eles há autores que, também, entendem como o cristianismo, o islamismo, o liberalismo, o marxismo e o pós-modernismo são doutrinas que carregam algo de positivo, algo de construtivo. A negação absoluta dos -ismos da supressão acaba funcionando, por inversão maligna, mais uma supressão, estratégia com a qual não coadunamos. No entanto, são pensadores e pensadoras investidos na ecologia, nos estudos de gênero, nos novos estudos das religiões, na crítica ao racismo, ao cientificismo, ao economicismo. Este é um grupo transdisciplinar que não se intimida perante a complexidade da realidade e trata gregos antigos, modernos europeus e neoconfucianos japoneses como personagens, informantes, jogadores – e não com os mestres do jogo ou os donos da bola. Descrevemos descrições – e podemos também ser descritos.

Nos encontramos neste terceiro grupo, celebrando os outros dois primeiros. Buscamos, assim, pensar uma metafísica que não é nem neutra e nem provinciana, no sentido não apenas geográfico, que não se restringe a humanos, a brancos, a comunistas ou a empresários. Este raciocínio moderno não surte efeitos em nosso Território. No entanto, pelo Tratado ser escrito numa geopolítica colonizada pelo “ocidente”, precisamos de certa *inconfidência* não apenas para com a modernidade e seus representantes iluministas, liberais, fascistas, marxistas e anarquistas, mas também para com aqueles defensores das teologias abraâmicas que acabam praticando uma metafísica da supressão em suas religiosidades e na dos outros. Este exercício de desprendimento não significa abolição destas teologias e de pensamentos da modernidade. Significa a remoção destas doutrinas como ponto de partida obrigatório ou como ponto de chegada inevitável.

A tonalidade decolonial, pós-colonial e termos vizinhos é evidente neste trabalho. A conexão entre metafísica, ontologia, cosmologia com raça, gênero, colonialidade e religiões não parece ser tão automática, especialmente na obsessão da pureza de departamentos e suas pesquisas cada vez mais microscópicas que, não raro, não saem da autodescrição. O caráter transdisciplinar do Tratado já será sentido desde cara, mas pode ser um pouco traiçoeiro num primeiro momento. Nos dois primeiros Tomos, a temática e problemática, particularmente a decolonial, será sentida a todo momento, embora os autores empregados não sejam usualmente associados com críticas à preponderância inquestionável das ontoteologias abraâmicas e modernas. As razões disso é a maioria dos outros autores globais, infelizmente, ainda repetem tais metametafísicas da supressão, mesmo que seja de um lado “subalterno”.

Este absolutamente não é o nosso intento aqui. Escrevendo de formas fragmentárias e às vezes sem citar explicitamente o combate a estas duas principais metametafísicas da supressão, autores como Latour, Nietzsche e Stengers acabam por se sentirem muito mais confortáveis com o que nós aqui entendemos por “tonalidade decolonial” do que autores que apenas buscam reciclar certas teologias cristãs ou idealistas. Esta não é a totalidade dos autores globais, e nomes como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Leela Gandhi e Purushottama Bilimoria serão personagens centrais no Tomo 3. O que faremos é preparar o caminho para melhor apreciarmos a magnitude de suas contribuições em toda complexidade que merecem ao não centrarem obrigatoriamente na autodescrição moderna como a única coisa possível de ser realizada. Embora alguns se aproximem desta impressão, leremos de forma distinta para evitarmos a inversão maligna dos críticos das metametafísicas da supressão

defenderem formas desde dentro destas supressões como o modelo a guiar a produção de um Território liberto desta obstinação injustificada e insossa.

Capitalizamos com Bruno Latour, que descreve um cenário de “três séculos de liberdade total até a irrupção do mundo na forma da Terra, de Gaia: retorno das consequências inesperadas; fim do parêntese modernista”⁵. Neste sentido, a apreciação dos sabores e intuições deste Tratado, bem como a operacionalização de suas Diretrizes, vai demandar este exercício de *desprendimento*⁶ de modos de raciocínio típicos das metametafísicas da supressão. Não é apenas uma marcação postura, mas uma *apostasia*, um abandono das necessidades destas metametafísicas da supressão para custear a abertura de espírito necessária a voltarmos a pensar uma casa comum, um território. O fim do parêntese da modernidade é a janela de oportunidade de um renascimento de um mundo que retoma sua complexidade e multiplica novidades e diferenças a despeito das doutrinas da supressão.

O fazer-se de tal apostasia faz parentesco com a galáxia de ideias da *saída* que encontramos em Leela Gandhi. Esta filósofa traz conceitos como a desobediência civil, a não-cooperação, o não-alinhamento. Este complexo de sentires anima-se ao lado da *marronage*, do direito de escapar dos refugiados, pacifistas e imigrantes. Conecta-se com o *desprender-se* de Quijano, transformado em uma epistemologia do desprendimento ou da desconexão (*delinking*) de Mignolo. No entanto, é com a própria Leela Gandhi que ressoamos a oportunidade de pensarmos a apostasia da saída através de uma *ética da egressão* (*ethics of departure*)⁷. Gandhi rastreia esta temática a alguns autores e autoras, notadamente, à obra de Monique Wittig (1992) que era sobre o direito de escapar o contrato social da heterossexualidade; e à obra de Sandro Mezzadra (1992) que cunha o termo “direito de escapar” de situações econômicas e políticas de degeneração, pobreza e guerras.

É o sentir dos troianos que se refugiam na península itálica e fundam Alba Longa – e é o mesmo sentir dos que fugiram da tirania local com Rômulo e Remo para traçar sua futura cidade. É o sentir que leva Siddhārtha Gautama a formar o primeiro *sangha* para ser o novo lar da comunidade budista nascente. É o sentir que leva os africanos, um dos primeiros povos a sentir na pele a fatalidade de serem indexados pela colonialidade (ou seja, cristianização-modernidade), a criarem seus quilombos. Nenhum destes locais é apenas geográfico. A categoria do território pertence ao espírito de todos os coletivos. O direito de *ir embora*, no

⁵ Latour, 2019, p. 149

⁶ Walter Mignolo credita o conceito de *desprender-se* (2010, p. 306) à obra de Aníbal Quijano (1992)

⁷ Gandhi, 2019, p. 191-2

entanto, aqui é modulado por nossa constituição de um novo território filosófico. Ele não é obrigatório, mas quer se fazer hospitaleiro com nômades para circular nele, para que outros se assentem nele, para que novas civilizações comunitárias apareçam nele. É hospitaleiro, é um refúgio, é um porto seguro – mas não é prometido: deve ser constituído e defendido. Seus mecanismos de segurança precisam ser também assegurados e adaptados.

§4 – Termos-Chave de Uso Comum

Será de bom proveito expor, ainda que brevemente, termos-chave de uso comum por todo este Tratado. Todos serão trabalhados com maior vagar e minúcia ao longo do Tratado. Cumpre-se aqui apenas um propósito propedêutico de aclimação com o uso dos termos-chave. No entanto, atua-se aqui instaurando condições do fazer-se desta obra, sem um compromisso nem pela indecisão, nem pelo esgotamento das possibilidades. O que faremos agora é apresentar alguns termos comuns com os sentidos que serão empregados pelo Tratado – o que obviamente é uma seleção operativa que não exaure a complexidade de cada termo.

§4.1 – Comunicação

A unidade básica de análise de nossa metametafísica será a **comunicação**. Esta é uma tese compartilhada com a Teoria dos Sistemas. Comunicação não é apenas verbal, linguística, humana ou consciente. Funciona até mesmo na ausência de quem estava falando. Mais do que isso, o desprendimento da comunicação, a autorreferência de unidades comunicativas e a relatividade (seu uso como sujeito-matéria por outros) fazem emergir um estrato da realidade *diferente* do meramente físico, biológico ou psíquico. Para fins de produção de conhecimento, considerarmos a comunicação como “átomo” do estrato espiritual da realidade. Tal como cada átomo físico, cada comunicação possui um fechamento ontológico que é condição de acoplamento e de modificação, com um rico reino interno de novas profundidades que provê um fechamento operativo o suficiente para ser empregada e estudada por várias ciências.

Abandonamos o modelo binário “emissor → receptor” ao adotarmos o modelo da unidade funcional trina da comunicação que emerge de informação, com-partilhamento e entendimento. A presença das variáveis de entendimento na unidade da comunicação não significa que não há desacordos, perda de informação, formatos inadequados para transmitir certa compreensão, e outros problemas típicos da vida quotidiana dos sistemas comunicantes. É tarefa dos sistemas interpretar, agenciar, decidir o que fazer com a comunicação, ainda que

seja a opção pelo silêncio. Observamos a observação e comunicamos sobre a comunicação dos sistemas.

A forma mais estável da comunicação parece ser a escrita. Sua conexão com o direito e com a filosofia não é novidade. Luhmann conceitua a escrita como um “mecanismo de acoplamento estrutural (físico, perceptivo e comunicacional) entre a realidade física, a psíquica e a social”⁸. Acoplou-se sistemas psíquicos diversos (por exemplo, os escribas egípcios e outros funcionários do Faraó) ao se articular a recursividade entre espaço não-marcado, símbolos e percepção. Emerge o sentido a partir deste acoplamento que será absorvido pela realidade espiritual (artística, jurídica, religiosa, ou geral de uma sociedade etc.) na medida em que é utilizado como informação assimilada abstratamente, não na concretude da escrita. Isso traz a vantagem evolutiva da criação de acesso perene ao sentido e poder transformá-lo em informações sem a necessidade da presença física do escritor ou que ele esteja ainda em vida para se lembrar do sentido⁹. Luhmann acrescenta que:

“A escrita faz com que a comunicação se torne independente do momento da comunicação, e assim, em grande parte, torna-se independente das intenções do emissor. Se a intenção é relevante ou não, isso já não é questão de interpretação. As evidências situacionais e intencionais não procedem; devem ser substituídas pela clareza da informação e pelas diretivas de interpretação. Todos os que tomam parte na comunicação, incluindo os próprios emissores, não comunicam e devem ser considerados ‘ausentes’” (Luhmann, 2016b, p. 329)

Luhmann atribui à radicalização do conceito de *écriture* de Derrida tal fenômeno da ausência do emissor que não sobredetermina nem o conteúdo do sentido, nem sua interação com outros sistemas, a partir da *Gramatologia* e do ensaio ‘Signature événement contexte’ na coletânea *Margens da Filosofia*¹⁰.

Este conceito de comunicação, potencializado com a invenção da escrita, traz consigo o despregamento de um realismo simples, ou seja, contextual, cotidiano ou ingênuo: ela abre as portas para uma realidade espiritual-social vastamente preñe de possibilidades exponenciais – inclusive de reconexão com o cotidiano dos comunicantes humanos. O afastamento do realismo simples desprega a realidade espiritual da referência necessária ao contexto de origem, especialmente do substrato biopsíquico do emissor e do receptor. Por exemplo, não é tão relevante saber qual foi o primeiro objeto ou os primeiros envolvidos no primeiro acordo de

⁸ Luhmann, 2016b, p. 328

⁹ Luhmann, 2016b, p. 328-9

¹⁰ Luhmann observa isso na nota de rodapé 24 da página 329, citando a paginação no original em francês.

compra e venda, mas a estrutura de expectativas normativas envolvidas (A fornece o produto, B adimple sua contraparte) se torna um tipo de universal construído, instaurado, independentemente de seu conteúdo. Produz-se um ente jurídico que sintetiza estas preensões, a saber, no contrato. Mais importante ainda, o contrato se torna um ente, um *objeto jurídico* que serve, que faz, que organiza, que instaura, que articula, podendo ser reutilizado em casos sem nenhuma relação conteudística com o que foi contratado pela primeira vez na história. É um fenômeno mais complexo que podemos observar com Luhmann a partir da iterabilidade de Derrida: não é apenas a possibilidade de ser novamente reempregado como informação, mas é uma operação como **forma de fazer-se**.

Ao lado de Latour, invertamos a relação comum que o fazer-se da filosofia estabelece com a linguagem natural. Para nós, esta é muito mais complexa, fluida, dinâmica e autorreparadora do que a opção paralisante da formalização. A linguagem natural se estende, se retrai, avança, segue o rastro de objetos, sistemas e redes no mundo real. Melhor ainda, não o faz de forma direta: ela tenta, erra, recomeça, adiciona, retira, emprega metáforas, paga os custos do transporte para tentar se fazer comunicação. A isso, Latour apelida de *la parole qui se reprend* (“a linguagem que se retoma”) e acrescenta que “para dizer o verdadeiro – para dizer os verdadeiros – não falta nada à língua natural”¹¹. Isso não implicará a destruição da diferença de linguagens sistêmicas. Ao invés de pensarmos numa metalinguagem que contém em si a totalidade da racionalidade exprimível, trabalharemos com Latour numa **infralinguagem**, “algo que não possui outro sentido além de permitir o deslocamento de um quadro de referência a outro”¹².

§4.2 Sociedade

Sociedade será entendida num estrato da realidade que é “feito de” comunicação. Não entendemos o social como reduzido à cultura ou à história, ou a uma somatória de humanos. Não há algum privilégio ontológico ou hierarquia pré-determinada de qual comunicação é melhor, mais adequada, mais relevante para ser “social”. Pode-se procurar sociologias restritas, que se centram em tipos de comunicação específicas, tais como sociedades de lobos, de humanos, de inteligências artificiais. No entanto, a suremática não pode se reduzir a nenhuma destas sociologias. Busca-se instaurar uma filosofia a partir de uma cosmologia não-provinciana, onde se procura afirmar a todos objetos, sistemas e redes uma dignidade ontológica

¹¹ Latour, 2019, p. 121. O tradutor optou por “língua natural”, embora o termo *linguagem natural* seja mais comum.

¹² Latour, 2012, p. 53

de viver fora do absoluto favorito deste ou daquele filósofo, sociólogo, ideólogo, cientista ou pastor. Somente assim podemos começar a falar de cosmopolítica de uma forma mais adequada, auxiliados, entre outras disciplinas, por uma sociologia metafísica.

Este conceito de sociedade, largamente inspirado por Luhmann e Hartmann, e, em certa medida, contra Latour, traz como desconfortável consequência que os humanos estão *fora* da sociedade. Os computadores estão *fora* da sociedade. Cata-ventos, oceanos, o seu político favorito e nós dois, leitor, estamos *fora* da sociedade. Se a sociedade é *feita de* comunicação, todos estes sistemas biopsíquicos, objetos e redes são *além* da sociedade. Embora humanos, lobos e robôs comuniquem, eles são, fazem, desejam e sentem além do social. Esta inversão teórica, agora, alia-se a Latour, onde esvazia-se consideravelmente o poder explicativo de lugares-comuns como o “contexto social”, o “processo histórico” ou do agente humano racional individual. Ao mesmo tempo, habilita a agência daqueles sistemas constituídos de comunicação que agenciam “concretudes” físicas, orgânicas e psíquicas, são sistemas sociais, como o direito, a arte, a religião, a economia, a ciência etc. Todos estes, agora, podem se associar, se desassociar e até mesmo ignorar outros sistemas, objetos e redes. Podemos rastrear associações e descrever sistemas com muito maior sofisticação e complexidade sob este paradigma.

Em nosso realismo complexo, o social é fragmentário, pulverizado em uma miríade de sistemas, objetos e redes – e as associações são raras, custosas, decididamente não autoevidentes. Esta tese certamente destoa do uso pós-hegeliano que parece ver o social como uma substância ética que se percebe por todos os lados. As grandes ideologias do século XX, banhadas neste raciocínio, parecem afirmar a pré-determinação da sociedade sobre os objetos e sistemas, onde a individualidade seria uma instanciação deste grande fluxo social, a singularização de um Grande Todo, momentos da atualização de uma lógica-real em direção ao Absoluto. Tomamos aqui outro caminho. A dinâmica do que se estuda não se exaure em quem o estuda, muito menos se encerra na subjetividade de quem a estuda, como fica evidenciado no desprendimento da comunicação em relação ao jogo emissor → receptor. A insistência (pós)moderna no subjetivismo e na filosofia da experiência pessoal como fundação, legitimação e limite da filosofia tem nascedouro e propósito bem claros, mas aqui não se sustenta. A primeira lição geral deste Tratado foi expressa por Whitehead: “a filosofia é a autocorreção da

consciência de seu estado inicial de excesso de subjetividade”¹³. Para tanto, precisamos conceber outro tipo de objetividade.

Entre sistemas, objetos e redes, não há o grande fluxo nem a antecedência sobredeterminante da sociedade: há **trabalho**. Dentro de sistemas e circulando entre as redes, há outro trabalho, condicionado pelos códigos, pela constituição de redes, pela manutenção da integridade e do acesso. Podemos pensar, preliminarmente, a sociedade humana como local de trabalho entre sistemas sociais e sistemas psíquicos que buscam agenciar a comunicação para produzir, mobilizar, impedir ou exercer uma miríade de agências, nas mais diversas direções e formas que sejam concebíveis.

4.3 – *Mundo e Global: um outro conceito de cosmopolítica*

Finalmente, chamaremos de **mundo** o que há de constitutivo, de resistente, de provedor e de abarcador de quaisquer objetos, sistemas e redes de todos os estratos da realidade. Ou seja, “mundo” é talvez das maiores abstrações imagináveis, mas é de fato uma expressão útil para se operacionalizar o senso comum. É um *chamariz para sentires*, que agencia um sentimento de sociedade de sociedades, de coleção de coleções de objetos, redes e sistemas, mas aqui opera livre da necessidade de totalização de condições, de predeterminações, ou de homogeneização do futuro. Mundo, então, é uma ideia bastante genérica para arregimentar alguns tipos de sentires conceituais sem uma pretensão de totalização. Mundo é uma região da realidade onde acontece o trabalho, seja de criação, predação, resistência, criação e, até mesmo, de satisfação.

Global, por sua vez, terá uma conotação de política oblíqua: será considerado “global” um complexo de comunicações que agence ou não atente contra *esta* concepção de mundo supracitada. Os trabalhos de Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro contribuíram decisivamente para esta ideia de global. É um termo operativamente similar a *terráqueo* ou *terrestre* de Bruno Latour, talvez para minorar a exagerada pretensão de termos como *universal* ou *cósmico*. Faz parentesco com a planetaridade de Gayatri Spivak, com a geologia biosférica de Vladimir Vernadsky, com a hipótese Gaia de James Lovelock. No entanto, a *localização do global*, ainda que levemente contraintuitiva, precisa ser devidamente discutida sem antropomorfismos bucólicos romantizados. Se Gaia pode ser associada a outras personagens, ela certamente tem mais a ver com Azathoth e o excesso de Bataille do que com a “mãe natureza” comum no *merchandising* de alguns anarcoprimitivistas e de místicos New Age.

¹³ Whitehead, 1978, p. 15, tradução nossa: “Philosophy is the self-correction by consciousness of its own initial excess of subjectivity”.

Devemos energeticamente reforçar que a defesa do *global* ou do *terráqueo* é operada em função do conceito de mundo como região, como abertura, como panorama. É um conceito fundamentalmente contrário ao de “mundialização” e ao de “globalização” – ambos que operam na esperança, no desejo e na agência da imposição de alguma unificação religiosa, econômica, política ou de outros sistemas ou ideologias. Isso é levado a cabo pela colonização moderna, pelo nivelamento comunista, pela globalização neoliberal, pela homogeneização do futuro. A rejeição que nosso realismo complexo defende contra as metametafísicas da supressão anima o repúdio a estas forças de totalização do mundo, sob quaisquer desculpas, seja pelos excessos de boa vontade ou até mesmo pelas artimanhas ideológicas para assegurar qualquer tipo de homogeneização. Uma filosofia global não vai emergir inventando mais desculpas para a renovação carismática da modernidade e para outras metametafísicas da supressão, muito menos acelerando estas doutrinas sob a dogmática repetição incontestada de suas pulsões.

Diógenes de Sínope foi o primeiro a se referir como *cidadão do mundo*, ou κοσμοπολίτης, atitude que já aponta para um conceito aberto de mundo e de libertação. Os estoicos gregos estudam com os cínicos, especialmente Crates de Tebas, buscando uma cosmopolítica irrestrita a esta ou àquela pólis. A cosmopolítica que o Tratado busca animar herda de seus fundadores gregos, as escolas dos Cínicos e dos Estoicos, duas atitudes para com os ditames dos modernos e de fanáticos de sistemas religiosos ou políticos. A primeira é nossa *irreverência* perante seus discursos supostamente heroicos, universalistas e fatalistas de modernos e seus colonizados. A segunda é nossa *apatia* perante tanto a caracterização dos problemas quanto da potência valorativa embutida nas soluções destes adoráveis tratantes.

Pensar uma ecologização da metafísica vai implicar, necessariamente, em saber recuar, saber conter, coexistência, articulação e proteção da diferença – inclusive na proliferação de valores e sistemas com seus códigos e formas específicas. O que buscamos afirmar como filosofia global, ao fim e ao cabo, nos conduzirá para uma reformulação e reorganização universal. Entre os modernos, talvez apenas o velho Nietzsche e a *Ética* de Nicolai Hartmann anteciparam elementos deste projeto como “transvaloração de todos os valores”. No entanto, irreverência e apatia nos levarão, antes de tudo, a uma apostasia contra a obrigação de ontoteologias supressivas advindas de abraâmicos e de modernos – e, concomitantemente, a uma paixão universal pela exuberância da complexidade que norteia novas formas de pensar a política, a ética e as existências.

O trânsito entre as democracias liberais modernas e dos regimes hegelianos de direita e esquerda em direção a uma cosmopolítica global, portanto, é um cenário incomumente

complicado. Para os já adeptos destas ideologias, demandaria um esforço tão radical que soa irresponsável, sofista, exagerado, injusto ou, simplesmente, impossível. No entanto, aos adeptos da sutileza e da complexidade, pertencer a alguma cosmopolítica global significa paisagens de libertação e de oportunidades de trabalho infinitas: o arregimentar-se por uma ecologia de valores e de sistemas num movimento que dissolve o princípio da individuação, mas não da individualidade.

O abandono da superioridade de uma hierarquia pré-determinada, paradoxalmente, nos desvela outro tipo de superioridade filosófica: a combinação da luta contra a homogeneização, contra a globalização do pensamento e do quotidiano, e contra os nivelamentos político ou cultural obrigatórios aponta novos caminhos onde novas excelências de trabalho poderão vir a emergir. Isso implicará a destruição do *ideal* como superior ao *real*, mas também a destruição da superioridade do real perante o ideal. Metafísica e ciências, sistemas e indivíduos, valores e vidas, justamente por serem mutuamente externos, passam a se co-informar e a se co-influenciar.

A redução de complexidade implica seleção operativa para a construção de uma teoria, tal como qualquer sistema o faz. Nenhum sistema opera o mundo, sendo a insistência nesta concretude mal-alocada a chave para o fundamentalismo religioso e para interdições ideológicas diversas. Assim, todo sistema opera reduções, o que implicará em também investigar o que não será transformado em apreensão positiva. Assim, só será global um pensamento que não opera o mundo como totalização – será global uma filosofia que preenda o mundo de forma oblíqua, como um horizonte de disposições, de responsabilidades, de resistências, de possibilidades. É global a filosofia que vê o mundo como complexidade indeterminada, uma apreensão vaga, mas que, ainda assim, orienta tanto uma abertura desavergonhada para temas e formas de abordagem, como também o exercício prudente de, até mesmo, certa humildade e limitação.

§4.4 – Algumas atitudes filosóficas deletérias

Há duas atitudes filosóficas gerais que são selecionadas para a exclusão. A primeira é diagnosticada por Quentin Meillassoux em sua crítica ao **correlacionismo**. No entanto, não empregamos este conceito exatamente da forma. Podemos entender o correlacionismo de algumas maneiras. Primeiro, como um tipo exagerado de fazer filosofia seja das partes, seja do Todo – nesta acepção, é um tipo de *mereologismo*. A primeira acepção assume o pressuposto de um atomismo filosófico, seja qual for a unidade de análise. A segunda afirma que as partes

não são tão relevantes ou são realidades de segunda-mão, ou até que são irrelevantes, pois, ao pressupor-se um holismo filosófico qualquer, o Todo ganha antecedência prevalente sobre as partes. Nem todo atomismo e nem todo holismo são obrigatoriamente perniciosos, mas o seu exagero e superestimação geram, respectivamente, um correlacionismo simples e um correlacionismo radical.

A simplicidade envolvida no primeiro tipo de correlacionismo diz respeito à sua atitude redutivista perante o mundo. Todo sistema opera reduções, portanto nem todo atomismo chega a ser um inimigo desintegrador do realismo complexo. Ambas metametafísicas podem funcionar paralelamente, mesmo que seja num regime de co-predação, onde eventuais exageros imaginativos da complexidade possam ser corrigidos perante um atomismo científico ou por uma atenção maior a indivíduos e em como operam. Não apenas isso, a obstinação pela única redução possível deste ou daquele correlacionismo simples poderão ser mitigados pela ênfase numa sociedade de comunicação, em estratos da realidade, em observar observações de sistemas diferentes, em buscar reduções diferentes. Nem todo atomismo será correlacionista, portanto, a relação pode ser ecologicamente frutífera.

O mesmo não ocorre com o correlacionismo radical. A obsessão não é pela redução, exatamente, mas pela substituição supressiva. Eduardo não é visto como um sistema com forma própria, mas como um mero trabalhador, como um consumidor, como uma massa de carne determinada pelo inconsciente, como sua linguagem, como pecador a ser salvo. Suas expressões favoritas são: “X não é nada mais que Y”, ou que “X não passa de Y”, ou até mesmo “X, na verdade, é apenas um modo de apresentação de Y”. Cada correlacionismo radical arroga para si a descoberta do correlato que mais perfeitamente substitui a realidade autônoma dos sistemas, objetos e redes, em direção ao absoluto da preferência do autor.

A lista é grande: seja o contexto social, seja a história, seja o mercado de trabalho ou o consumo, seja a religião favorita, seja o subjetivismo personalista, seja o inconsciente individual ou coletivo, seja o plano de pré-individuação – fica a gosto do cliente. Pensadores do correlacionismo radical se digladiam em guerras secretas pela preponderância de seu correlato que, segundo suas profecias, vão totalizar todos os correlatos. Ou seja, sua cobiça pela totalidade implica não apenas em colonizar o cotidiano dos sistemas, objetos e redes, mas em lutar com unhas e dentes na subsunção de outros correlatos no seu próprio: o mercado é fruto da história, o inconsciente é questão de gênero, o gênero é questão de mercado, o mercado constitui inconsciente coletivo, o inconsciente individual é linguístico, e assim sucessivamente.

Se com os atomistas podemos estabelecer uma relação ecológica, ainda que com o correlacionismo simples estabeleçamos alguma co-predação, não vemos valoração benéfica no que tange o correlacionismo radical. Perante tais filosofias, assumimos atitudes que não passam de escamoteadora, de reciclagem, de vitrine. Talvez o teórico ou teórica do poder ou da mercadoria tenha algo a dizer que seja interessante, mas que o diga em quarentena. A propagação da intolerância com a diferença e a substituição idealizada do mundo por preferências de absolutos teóricos são atitudes que não serão toleradas em nosso Território, sendo ativamente selecionadas para a exclusão. A meta não é falar que mercado ou inconsciente são irrelevantes, mas rejeitar sua absolutização. As metafísicas e teorias do realismo complexo conseguirão não apenas estudar os tópicos mencionados, mas vão operar problemas e soluções sem precisar incorrer nem no redutivismo supressivo, nem na substituição arbitrária dos correlacionistas radicais.

Uma segunda caracterização do correlacionismo aparece: um esforço filosófico de pensar um mediador universal incontestado, que estabelece o que pode ser e o que não pode ser – um monopólio de produção de sentido. Se a conexão entre Ser e Pensamento é radicalizada especificamente na universalização racional, lógico e/ou agencial da linguagem, como um discurso que é e dá realidade ao mundo, temos uma especialização do correlacionismo como logocentrismo. Retornaremos a estes tópicos ao longo do Livro I.

A segunda atitude filosófica deletéria é identificada com a ajuda de Graham Harman que mapeia orientações de *undermining*, de *overmining*, e de *duomining*¹⁴. As atitudes *undermining* trabalham, em geral, com o holismo filosófico, impossibilitando objetos e sistemas de obterem realidade autônoma ao serem soterrados num monte de realidades pré-individuais, em predeterminações, em pré-direcionamentos e na totalização sobredeterminante de sua causalidade, de seu futuro, de sua existência. É como se o objeto fosse muito superficial e só pudesse fazer sentido depois de ser soterrado de coisas como “O Social”, “O Contexto”, “O Todo”, “O Capitalismo”, “O Livre-Mercado”, etc. No entanto, há como um correlacionista simples funcionar neste esquema, afirmando que o objeto é, “na verdade”, uma mera soma de partes que o constituem. Nesta leitura, o objeto também é sobredeterminado, pré-direcionado e totalizado, um mero reflexo da soma das partes.

Inversamente, as atitudes *overmining* tratam os objetos como exagerados, inutilmente excessivos, sendo que apenas suas funções, suas utilidades ou suas relações são relevantes para

¹⁴ Cf. Harman, 2018, ‘Introdução’; Harman, 2011, ‘Capítulo 1’.

determinar o que é o objeto ou o sistema. A realidade autônoma não interessa tanto, interessa que, “desde dentro” do objeto, desterramos qualidades e fios para conectá-los em relações, e definir o objeto por suas relações com outros objetos. É uma visão que acredita que a totalidade do objeto pode ser acessada por uma lista de descrições definidas, por um compilado de utilidades frente ao mercado ou ao humano, ou que sua realidade não passa de uma soma de relações que ele estabelece com outras coisas. O objeto desterrado só é enquanto é útil para os outros em termos de predicação, de teorização ou de consumo, sem dignidade ou autonomia próprias.

A pior atitude é a que combina os dois, no que Harman apelida de *duomining*. Resumindo sua realidade à sua interação com outros objetos, e afirmando tudo ser subsumível a um Grande Todo, inventa-se um grande aterro filosófico, onde despejamos um “Todo” predeterminativo que gera indivíduos e objetos que só servem enquanto têm vida útil para a relação privilegiada por este economista ou aquela filósofa até o descarte. Estas são atitudes que ativamente buscamos evitar.

4.5 – Totalidade

Munidos de um entendimento, ainda que preliminar, do que pensamos por *global*, podemos ver como as atitudes filosóficas deletérias que mencionamos são violências metafísicas e concretas contra o *mundo*. Quando falarmos em **totalidade**, totalização, absolutização ou termos similares, estamos nos referindo a uma atitude operativa genérica presente seja do correlacionismo simples ou radical, seja de praticar o *undermining*, *overmining* ou *duomining* de sistemas, objetos e redes. A conexão entre ontologia e epistemologia se torna a principal forma de evidenciar quando este problema aparece: afirma-se que tudo que pode ser, tudo que será, tudo que está definido, já está presente em algum X, tal que este X totaliza “o que interessa”, correlacionado interesse de quem pesquisa com possibilidade supostamente garantida e gratuita de conhecimento.

Expliquemos. Pensadores da totalidade acreditam que o mundo é fechado, compacto, determinado, mecânico, de ritmo periódico, ou termos funcionalmente equivalentes. Acreditam que esta compactação ontológica é garantida por alguma força, visível ou invisível. Começa-se com as mitologias criacionistas das religiões abraâmicas, onde tudo que é, foi, ou será está pré-determinado, sobredeterminado, direcionado e/ou com um juízo final já marcado, já esperando para acontecer. Não é pensado que pode ser diferente, visto que o diferente é o bárbaro, o pagão, o inculto, o herege, o ainda-não-convertido. É pensado ser impossível que o Ser não seja tal

como o projeto totalizante o concebe. A secularização, ou seja, o ocultamento elegante das ontoteologias da supressão num pacote de modernização que se impõe como o universal, transformou este raciocínio em diversas outras determinações que resumem o que é possível de ser, o que pode ser conhecido, e quem/como conhece. Estes projetos são, por exemplo, de raça, cor, etnia, corporeidade, plataformas econômicas e de modelos filosóficos.

Isso significa que a totalização começa criando um projeto de legitimidade. Esta criação é consciente ou não, planejada ou não. Geralmente, afirma-se paulatinamente com a progressiva supressão e exclusão da diferença em busca da metaidentidade que sustenta a si própria. Um exemplo histórico da fundação da modernidade nos ajuda a ver bem como dá-se com bastante vagar e força. Da condição totalizada de corretude espiritual, religiosa e técnica do colonizador, progressivamente constitui-se “os ameríndios”, “os africanos”, “os indonésios”, cada um com sua peculiaridade, a partir do *mesmo* tipo de *Mesmo*: o inferior. Em cada caso, a superioridade revela-se de uma forma que totaliza o que está fora de si como negativo, impuro, infiel, abjeto – sendo apenas objeto de dominação, de estudo, de desejo. Vê-se o totalizador sentir que está fazendo um favor ao que está fora, ao os agraciar com escravização, com cristianização, com a islamização, com a russificação, com a colonização, e movimentos similares de supressão da diferença. Estar “fora” é, automaticamente, ruim, rebaixado, impossível de coexistir legitimamente com a superioridade do benevolente totalizador. Demanda-se conversão, modernização, aceleração, estar na moda, ser ou se tornar *standard*.

Quando o Tradado critica a totalização, critica-se a concepção planejada e/ou irrefletida deste tipo de *todo*, deste tipo de *legitimidade*, deste tipo de *autoridade*, deste tipo de *barramento*. Há uma espécie de “quadro unitário de conjunto” que parte de um “aspecto fechado da unidade do todo”¹⁵, este que compreende metafísica, ética, religião, política, teorias, estética, e tudo mais num pacote ou programa absolutizador. Nicolai Hartmann usava estes termos para descrever o que une as filosofias do idealismo alemão – cujos herdeiros até hoje compartilham deste pressuposto metametafísico, o da afirmação textual ou tácita de que suas filosofias são agraciadas como algo “rigorosamente homogêneo, baseado em fundamentos últimos e irrefutáveis”¹⁶.

Nas filosofias do Atlântico Norte, e por entre seus colonizados e subalternos, não faltam herdeiros deste tipo de metafilosofia que dedicam suas carreiras a encontrar a melhor forma de

¹⁵ Hartmann, 1983, p. 9-10

¹⁶ Hartmann, 1983, p. 10

homogeneizar o pensamento, o passado, o futuro; a descrição dos problemas as únicas soluções possíveis. Concordamos com os frankfurtianos que aqueles idealistas são o ápice da modernidade, embora tal caracterização apenas nos sirva como o contrário de uma menção honrosa, mas sim como alerta contra filósofos da totalização e seus descendentes românticos, hegelianos de direita e de esquerda, marxistas, anarquistas e existencialistas, entre outros. Embora sejam estes os mais famosos no século XX, gerando novas entrâncias até nossos dias, será nossa tarefa sustentar a tese que o problema da totalidade tem uma origem mais próxima de temas da religião e da colonialidade. Ambos informam o nascimento da modernidade, da qual os idealistas de fato parecem ser seus máximos paladinos a partir dos soldados iluministas.

Abandonando-se o preceito da totalidade, todos estes desenvolvimentos se tornam *suspeitos*. Tais filosofias buscam operar a supressão rizomática ou verticalizada do que está fora, do que é diferente, do que é simplesmente ilegítimo de ser e/ou de conhecer simplesmente por não serem frutos da totalização, por não partilharem nem de seu ponto de partida seguro, nem de sua ordenação de ontoteologia política. Esta crítica somente será melhor entendida ao final do Tratado, mas suas consequências são quase intermináveis. Algumas serão trabalhadas num futuro *Tratado de Metaética* – mas por ora deixaremos livre a imaginação.

§5 – Programa de Direcionamento Teórico e Prático: Mapeamento Futuro

O objetivo geral deste Tratado é o estudo de sistemas, objetos e redes em suas capacidades de afetarem, serem afetados, de serem constituídos e de se autoconstituírem, operando suas reduções de complexidades ordinariamente no mundo. Qualquer sistema opera reduções da realidade, não há nada necessariamente de errado nisso. No entanto, é dever da filosofia suremática se insatisfazer com reduções, quase sempre unilaterais. No estabelecimento de uma infralinguagem teórica geral, podemos transitar entre sistemas, objetos, redes e até mesmo entre observações de segunda ordens e autodescrições diferentes. Assim, espera-se que o Tratado desenvolva razões próprias para que algo seja, ou não, aceitável, problemático, desejável ou rejeitável. Neste sentido, buscamos instaurar e defender um novo tipo de objetividade a partir destes sistemas, objetos e redes, mas que não se exaure neles.

Segue-se uma lista de comprometimentos do Tratado com seu programa e direcionamento:

- 1) Fazer emergir da complexidade criativa uma forma de estabilizar uma metametafísica onde a exterioridade mútua de sistemas, atores e objetos engendra condições de cruzar

- hiatos, o aparecimento de novas unidades autônomas, e a concepção de formas teóricas de explicação a partir destas unidades como uma nova forma de objetividade;
- 2) Preservar e argumentar pelo raciocínio da harmonização entre a necessidade metafísica da contingência e a emergência de necessidades contingentes;
 - 3) Defender que a natureza da percepção é primariamente orientada à prática, ao cotidiano, e apenas incidentalmente à teoria e à especulação;
 - 4) Salvar a tese de que não há transporte de conceitos, informações ou trabalhos sem arcar com os custos de transferência, e o corolário subsequente de que não há implementação sem custos de transição;
 - 5) Recusar a ideia da obrigatoriedade de específicas filosofias, teorias e práticas, seja como ponto de partida obrigatório, seja como ponto de chegada inevitável – especialmente no que se fundar no primado desta ou daquela prática, nas (onto)teologias da supressão, e nas filosofias da modernidade;
 - 6) Promover e argumentar o raciocínio das unidades e da emergência;
 - 7) Repudiar veementemente e combater:
 - a. O geografismo filosófico-político que acoberte movimentos, escolhas e direcionamentos geopolíticos explícitos ou não;
 - b. A taxonomia obrigatória da filosofia e dos raciocínios teóricos;
 - c. O antropocentrismo como modo padrão de construção, avaliação, crítica de áreas do conhecimento, teses filosóficas e/ou restrições políticas;
 - d. A bifurcação da natureza que alimenta distinções como humano vs. não-humano; natureza vs. cultura; ou necessidade vs. liberdade;
 - e. A ideia de totalidade completa, seja do correlato, seja da origem, seja da chegada, seja da pré-determinação.
 - 8) Estabilizar um gerador metametafísico não-trivial para a produção de metafísicas, teorias e orientações práticas consoantes ao espírito deste Tratado.

Incidentalmente, todos estes pontos e seus resultados são extrapoláveis e transplantáveis de forma coordenativa e reorientadora para outras áreas da filosofia e de outras teorias-práticas. Teorias da ciência, da arte, da política, do direito e da economia certamente se beneficiarão significativamente da vasta complexidade e sofisticação de nossa metametafísica. Esta, por sua vez, busca ser aplicada, adequada, adaptada, contemplada, exercitada por estas e tantas outras teorias, desde que nossos valores continuem a nortear o processo de adequação pragmática, ou seja, orientado às *pragmatas* (objetos/sistemas, suas redes e campos).

A tarefa do realismo complexo e, em especial, de nossa suremática, é monumental. No entanto, é com entusiasmo e esperança que este Tratado é redigido. Se não for um marco na história mundial da filosofia, que pelo menos sirva para que mais pessoas internalizem a missão de pensar uma inteligência espiritual complexa em nome de uma ecologização da metafísica que anime novas cosmopolíticas globais, na prosperidade da libertação guiada pelo pertencimento, pela sutileza e pela sofisticação.

Título I – Filosofia e Complexidade

"Homens de um intelecto mais amplo sabem que não existe uma distinção rigorosa entre o real e o irreal; que todas as coisas aparecem como tais apenas em virtude dos delicados meios físicos e mentais individuais através dos quais nos tornam conscientes delas; mas o materialismo prosaico da maioria condena como loucura os lampejos da supervalorização que penetra o véu comum do empirismo óbvio"

H.P. Lovecraft (*A Tumba*)

Todo movimento que busca fundar ou instaurar um novo território filosófico, um tipo de atitude ou de orientação, acaba sempre podendo ser acusado de alguma pitada de arbitrariedade. Já há tantas escolas disso, tantas escolas daquilo, por que precisamos de mais uma? Por que largar o meu filósofo ou minha filósofa favorita e ir embora para outro território? O meu estilo de filosofia já me deu um conforto, por que abraçaria outro? Estas e outras perguntas cétricas e pragmáticas são bem-vindas. Não podemos esquivar apelando para o exercício de um arbítrio que não se pusesse à prova. Fazer filosofia, tal como a entendemos, é uma sutil mistura de refazimento, tessituras inusuais e inserção gradual de novidades – movimento que demanda uma muito tênue combinação de audácia, habilidade e sorte.

Vamos procurar mostrar, neste Título I, como as perguntas cétricas e pragmáticas merecem ser levadas a sério, mas talvez com um truque em mente. É nossa intenção justamente conversar com os leitores que estão dispostos a fazer tais perguntas, indicando não apenas uma mera sensação de estranheza com nosso projeto, mas que seus pontos de partida em outras filosofias e teorias não os corrompeu ao ponto do dogmatismo. Aos que ainda não se decidiram por um movimento, talvez o público privilegiado deste Tratado, certamente nos esforçaremos por uma hospitalidade. E, aos que preferem ser nômades, ainda assim estão convidados a vagar por um Território tão vasto que as cidadelas se tornariam apenas pequenos pontos na paisagem. Já disse J.R.R. Tolkien, na voz de Gandalf, “nem todos que vagam estão perdidos”¹.

¹ “Not all those who wander are lost”. Incidentalmente, a figura do *wanderer* é também associada a Odin, especialmente sob os kenningar Gangleri e Vegvísir na prosa e poesia dos skálds.

Título I – Filosofia e Complexidade

Capítulo 1 – Correlacionismo, matéria-antrópica e colonialidade

§1 Introdução à problemática do correlacionismo

Para pavimentarmos um caminho que vai da crítica de Quentin Meillassoux ao correlacionismo até a ideia de uma metametafísica vamos fazer uma apresentação de seus argumentos, um inventário de algumas avaliações críticas, e apresentar nossa postura que defende um novo tipo de objetividade. Na redação do *Meta-metafísica e Correlacionismo* (Maciel, 2017), me detive mais precisamente a uma exegese do *Après la Finitude* (2006). O ponto foi mostrar como a obra influenciou decididamente nossa pesquisa, especialmente em virtude dos problemas e de seus compromissos teóricos – e menos sobre as soluções apresentadas pelo francês. Ao final deste Capítulo, incluímos atualizações do argumento em textos posteriores àquele de 2006, nos dando a oportunidade de revisar tanto nossos argumentos quanto os dos avaliadores e críticos.

Meillassoux já começa apresentando onde quer chegar: a reativação das qualidades primárias como seu tipo de defesa da racionalidade e da ciência. Tal problemática remonta a Descartes e Locke, onde ambos produziam distinções entre o que há de objetivo no conhecimento e o que há de opinião ou de subjetivismo nas relações com os objetos. Por exemplo, a forma, o propósito e a fabricação de uma vela parecem não ser tão científico quanto o seu peso: ao derreter, a cera muda de forma, perde seu propósito, deixa de ser “de fábrica”. No entanto, sua massa permanece, ao menos para fins de cálculos ordinários, como notou Descartes no clássico Argumento da Cera. A estrutura matemática de uma música barroca se mantém em suas proporções e razões próprias, a despeito de ser considerada bela ou não. Meillassoux argumenta que cientistas como Descartes, Galileu e Copérnico faziam uso destas qualidades primárias para ter acesso a uma objetividade, às propriedades matemáticas das coisas, independente do subjetivismo das qualidades secundárias².

Como um cientista que opera este tipo de razão resolve enunciados ancestrais? Meillassoux esclarece que nomeia de *ancestral* as realidades anteriores até mesmo ao aparecimento dos hominídeos, como a idade do Sol, eras geológicas da Terra, ou até mesmo fósseis³. Ele se pergunta qual é a “matéria-fóssil” que constitui o conhecimento possível dos

² Meillassoux, 2006, p. 16

³ Meillassoux, 2006, p. 25-6

cientistas acerca de tais coisas e afirma: as qualidades primárias. Por exemplo, o decaimento do carbono-14, matematicamente representável, cujo teste não é sequer tão complicado, para medir a idade de um fóssil.

Tudo muda com o Bispo George Berkeley. Em seu *Tratado Acerca dos Princípios do Conhecimento Humano*, publicado em 1710, Berkeley acredita que a mente/espírito percebe apenas ideias que aparecem para ela, e não objetos corpóreos concretos⁴. Este argumento pode ter tido sua origem na separação cartesiana da *res cogitans* e na *res extensa*, sendo que a única coisa que percebemos do mundo concreto é sua extensão, sua massa, suas escalas, ou seja, suas qualidades matemáticas. Se o mundo concreto é redutível às qualidades perceptíveis, então ser é ser percebido⁵. Na seção 38, ele afirma que não duvida da existência de montanhas e pedras, mas que tais coisas apenas são enquanto percebidas. Separa-se existência e realidade, e vincula-se a realidade à percepção subjetiva. O que acontece com a existência? Por que é que posso tropeçar numa pedra que eu não havia percebido antes? O Bispo é claro: o deus cristão está aí, percebendo tudo; portanto, tudo que ele percebe, existe. A redução da realidade à subjetividade e a vinculação da existência ao deus cristão gerou diversos problemas, inclusive na relação com a alteridade. Este problema do solipsismo já fora lançado como uma acusação contra Descartes, mas parece ser o Bispo o primeiro a explicitamente pôr em dúvida a existência até mesmo das outras pessoas⁶. Meillassoux credits também a Berkeley, e não somente a Hume, toda a comoção filosófica que vai colocar Kant a caminho da *Crítica da Razão Pura*.

No realismo complexo, leremos a crítica kantiana a Berkeley e a Hume como uma crítica ao *relacionismo* de ambos. Definimos relação simplesmente como uma apreensão. A ave prende sua presa, o coelho prende sua toca, a toca prende a ninhada dos coelhos. Em todas estas apreensões, há alguma verdade da relação: as garras da águia afundam na carne da presa, o coelho sente-se seguro em sua toca, a toca enche-se de micro-organismos advindos da ninhada. São transformados, são traduzidos, são abstraídos por relações, mas elas não exaurem o que se relaciona. Chamaremos de **relacionismo** a ideia de que um objeto, rede, ou sistema, se exaure no inventariar do conjunto de relações que ele estabelece, seja pela teoria, seja pela prática. Ou seja, o conhecimento das relações do objeto exaure o que o objeto é segundo tal relacionismo. Embora haja verdade da relação, a relação não é toda a história a ser contada, toda a vida a ser vivida. Em nossa leitura, Kant observa que ao se fundar a realidade na

⁴ Berkeley, 1996, *Princípios*, §35

⁵ Berkeley, 1996, *Princípios*, §1-3

⁶ Berkeley, 1996, *Diálogos*, §145

regularidade habitual humeana, ou no solipsismo cristão de Berkeley, perde-se exatamente a objetividade à qual a ciência aspirava, pois acabam reduzindo tanto a existência quanto a realidade à relação com o humano ou com o deus cristão.

Não obstante, Meillassoux afirma que Kant será uma “catástrofe”⁷ por não ter percebido que estava produzindo uma “Contrarrevolução Ptolomaica”⁸ ao introjetar no ser humano as condições de verdade, ao invés de dirigir o raciocínio ao *Grand Dehors* (*Great Outdoors*, o “Grande Lá-fora”) através do recurso às qualidades primárias. Apesar das críticas, Meillassoux apresentará o que podemos chamar com Hilan Bensusan de **Duas Lições de Kant**. A primeira é que para produzir conhecimento objetivo, demanda-se um correlato (por exemplo sujeito humano → objeto). A segunda é a contingência deste correlato, visto que não podemos afirmar que outras formas de estabelecer correlações não sejam possíveis.

Reconstruamos o argumento. Se Berkeley e Hume estiverem corretos, a ideia de “matéria-fóssil” é apenas uma abstração impossível, cujo sentido do acesso a tal conhecimento se esgotaria nos caprichos de uma divindade ou no hábito humano. Falar sobre enunciados ancestrais em si mesmos como concretos, tais como a idade da Terra, seria um exercício de tolice, visto que a centralização da possibilidade do conhecimento no hábito humano ou na percepção solipsista proíbem *a priori* que seja feita ciência acerca desta matéria-fóssil. Ademais, se a tradição abraâmica é levada a sério, o mundo não poderia ter mais do que cerca de 6 mil anos de idade. Esta noção, que impede *a priori* a experiência ao as deslegitimar em virtude de um antropocentrismo e/ou de uma leitura textualmente comprometida com a teologia abraâmica, nos aponta para o fenômeno das **metafísicas da supressão**. Meillassoux observa como isso abre as portas para a apologia do fideísmo, da irracionalidade e do fanatismo. Não é raro que tantas pessoas afirmem coisas como “os fósseis foram plantados pelo diabo para testar nossa fé”, ou “não interessa a idade do Sol, ninguém estava lá para ver”, ou até mesmo “petróleo não existe, pois fósseis são invenção da esquerda americana”, ou que “a deriva continental é impossível, caso contrário, os continentes escorreriam para fora da *Terraplana*”.

A solução kantiana não será ceder a um relacionismo do tipo mencionado, mas pensar um círculo de relações que estão co-implicados: uma correlação. A objetividade não seria mais assegurada em qualidades primárias, nem mero fruto do hábito ou da percepção solipsista. O que pode objetivamente ser dito é acerca de como os objetos são objetificados por estruturas

⁷ Meillassoux, 2006, p. 171

⁸ Meillassoux, 2006, p. 163

subjetivas comuns e compartilháveis: o objeto determina-se por estruturas dos sujeitos humanos, e os sujeitos humanos, quando transformados em objetos de estudo, também serão objetificados segundo as mesmas estruturas. Sujeito e objeto se definem num **círculo correlacionista**⁹, vedando-se o acesso tanto ao *em si* do objeto, quanto ao conhecimento do sujeito em si como alma ou substância racional. Assim, a realidade se torna composta de coisas que não são inteiramente acessíveis, mas que de alguma forma se manifestam, permitindo que seus fenômenos sejam ao menos parcialmente conhecíveis; e a existência se torna apenas questão de predição e discurso racional. Meillassoux define então, em relação ao exemplo da filosofia kantiana:

“Por *correlação* entendemos a ideia segundo a qual nós não temos acesso que não seja pela correlação entre pensamento e ser, e jamais a um destes termos tomado isoladamente. Nós chamaremos daqui em diante de *correlacionismo* toda corrente de pensamento que sustentará o caráter não-ultrapassável da correlação assim entendida” (Meillassoux, 2006, p. 18)¹⁰

Apesar da propaganda kantiana ser a metáfora do círculo, fica evidente que o antropocentrismo é o que é o verdadeiro raciocínio fundador: há uma concepção de ser humano, uma totalização das condições possíveis de experiência, supostamente compartilhada por todos os da maioria iluminada, que define tanto o que pode ser objetificado (e como o fazer), quanto o que pode ser pensado do sujeito. Vemos que este raciocínio é perfeitamente genérico o suficiente para incluir diversos pensamentos, escolas e movimentos filosóficos – ainda que decididamente bastante diferentes entre si mesmos.

Há duas ideias importantes como consequência deste raciocínio que queremos afirmar com Meillassoux. Primeiro, o que parece ter passado batido na tradição subsequente, Kant não aceita a tese de Berkeley que há uma definição *relacionista* de realidade. O aporte realista empírico do sistema kantiana é exatamente *o que não se relaciona diretamente*, o que não aparece totalmente, é o que se *retira do acesso*: a famosa *coisa-em-si*¹¹. Segundo, talvez já antecipando críticas, se não podemos conhecer a coisa-em-si, como saber que há uma coisa em si? Kant famosamente assenta a possibilidade do conhecimento no que aparece, no que se relaciona, no fenomênico; e se a coisa-em-si não aparece, como a conhecer? A resposta é

⁹ Meillassoux, 2006, p. 19

¹⁰ Tradução nossa de: “Par corrélation nous entendons l’idée suivant laquelle nous n’avons accès qu’à la corrélation de la pensée et de l’être, et jamais à l’un de ces termes pris isolément. Nous appellerons donc désormais corrélationisme tout courant de pensée qui soutiendra le caractère indépassable de la corrélation ainsi entendue.”

¹¹ A seção da *Crítica da Razão Pura* dedicada a este e a outros temas é a ‘Refutação ao Idealismo’, nas páginas B274 e seguintes.

negativa, mas há uma interessante saída: apesar de não podermos a conhecer, há algum tipo de intuição acerca destas coisas-em-si que ajuda a esclarecer a diferença entre *pensar* e *conhecer*.

De fato, o conhecimento kantiano é centrado nas categorias, na formatação dos objetos do entendimento, na construção de objetos da razão e assim sucessivamente. No entanto, podemos *pensar* coisas inclusive a despeito da formatação dos objetos por critérios científicos. Pode-se imaginar os objetos além da Razão Pura, como Deus, alma, mundo e liberdade¹². Vemos que seu correlacionismo existe, mas é fraco: há critérios para exigir a correlação, que envolvem tipos específicos de conhecimentos. Fora destes, há o importante e confortável espaço para pensar, especular, imaginar, crer. O círculo correlacionista sujeito-objeto, o aporte do realismo empírico na coisa-em-si, e a distinção entre pensar e conhecer nos deixam às portas de um cenário ainda razoável para um pensador como Meillassoux. Embora não possamos conhecer o que está *fora* círculo correlacionista, ao menos podemos pensa-lo.

Meillassoux não vai se dar por satisfeito com isso, e busca buscará reativar a ideia de qualidades primárias para sustentar um conhecimento independente do círculo correlacionista. Seu propósito é pensar o absoluto, não exatamente como a tradição do idealismo emprega este termo, mas quase que uma tradução literal daquilo que não é dissolvido, o que é não-dissoluto no círculo correlacionista. Por questões de estilo, vamos escrever como **ab-soluto**, o “não-soluto”, o precipitado, que fica *fora* da reação, imune ao solvente das categorias, e que eventualmente pode saturar a reação¹³. Recuperar o ab-soluto é uma tarefa política do Tratado que Meillassoux nos lega, mas estamos muito longe de reconquistá-lo apenas com uma crítica desarticulada ao correlacionismo.

§2 Correlacionismo e o paradigma da colonialidade/modernidade

É uma das tarefas deste Livro I trabalhar a conexão entre correlacionismo e o projeto colonialidade/modernidade. Este é um programa de pesquisa estabelecido a partir de trabalhos como os de Enrique Dussel e de Aníbal Quijano desenvolvidos por nomes como Walter Dignolo, Catherine Walsh, Arturo Escobar e Ramón Grosfoguel. Este paradigma evidencia a modernidade, antes de qualquer coisa, como um modo ontológico de dominação e purificação emergente da colonialidade; sua concepção de mundo, política, ciência e religião é de obsessão pela unificação, pela totalização sem espaços não-correlacionados. Tudo isso seria levado a

¹² A intuição por trás, por exemplo, da coisa-em-si “humano” é o que ajuda Kant a fundar todo o seu sistema da Razão Prática (moral, ética, direito e religião).

¹³ Cf. a nota 5 que adicionamos à nossa tradução do texto Meillassoux, 2020, p. 203.

cabo por um povo que se autodescreve como benevolente, destinado a purificar o mundo para que ele se dobre à sua obstinação de controlar da realidade em nome de seus indivíduos, os únicos agentes tomados como absolutamente livre. Este é o resumo do **Programa Colonial**.

Antes de prosseguirmos, é necessário explicitar de onde e para onde queremos ir com este argumento. Observamos casualmente acima que a estrutura de pensamento do correlacionismo, da forma como Meillassoux o descreve, é suficientemente genérica para incorporar diversos movimentos e escolas. Ou seja, é o compartilhamento de um compromisso, decisão e/ou incidência metafilosófica que caracteriza a crítica a esta atitude. Assim sendo, o problema do correlacionismo é um problema que é, ao mesmo tempo, globalizado e global/terrestre. Ele é globalizado sob uma forma específica de sua apresentação, a partir da conexão entre correlacionismo e modernidade/colonialidade que veremos agora – ou seja, esta é sua versão específica que estatisticamente mais aparece em áreas que se identificam como Ocidente ou colonizadas por ele.

Não obstante, é também um problema global, terrestre, no sentido deste Tratado. *Não correlacionamos correlacionismo e modernidade como ponto de partida obrigatório ou ponto de chegada necessário: a atitude metafilosófica do correlacionismo pode surgir entre quaisquer coletivos que produzam filosofias.* A título de ilustração, podemos trazer a escola budista do Yogācāra, surgida no subcontinente indiano no século IV d.C. e se espalhando pela Rota da Seda por toda a Ásia oriental. Dentre as várias doutrinas de वसुबन्धु (Vasubandhu), a tese do *mind-only*, tal como foi popularizada pelos anglófonos, afirma que o universo é feito apenas de consciência ou mente humana¹⁴. Na China, o pensamento de 王陽明 (Wáng Yángmíng) defendia, já no século XIV, que os objetos não existem, apenas a mente e suas atividades¹⁵.

Nossa crítica ao correlacionismo como um tipo de orientação do pensamento no paradigma da modernidade/colonialidade é uma *opção metodológica pragmática* que se justifica por uma rede de preponderâncias argumentativas e práticas desta apresentação entre países latino-americanos e ocidentais. O alcance desta crítica, curiosamente, se justifica inclusive pelo sucesso da modernidade em colonizar o imaginário não apenas dos diretamente colonizados, como é nosso caso latino-americano, mas também daqueles que optaram pela modernização ao caírem na propagandística euroamericana, seja pela força, seja pela

¹⁴ Cf. Chatterjee, 1987

¹⁵ Cf. Chan, 1963

transformação do passado em vergonha a ser superada, conforme o credo moderno. Povos como os chineses, indianos e japoneses também operam categorias modernas após a intrusão carcinogênica disfarçada de benevolente “modernização”. Povos ameríndios, africanos e outros aborígenes sofrem sob outros dispositivos, que, todavia, também operam o Programa Colonial – particularmente quando entendemos este Programa como não apenas político e econômico, mas também filosófico, existencial e religioso. Assim sendo, embora pareça que a equação “correlacionismo = modernidade” seja sentida nesta obra, ela não é *toda* a verdade, embora seja, em verdade, o suficiente para a proliferação de suas insuficiências e perversidades.

É bastante complicado produzir uma crítica da modernidade, visto que um sem-número de pensadores e até mesmo o senso-comum reproduzem de forma virótica o discurso da continuidade e da totalização de todos os sistemas sociais. Acreditam piamente que “sem a modernidade, não teríamos iPhone”, ou não haveria liberdade, justiça, igualdade e ciência. O nível de penetração social desta crença é tão patológico que a defesa da autonomia da história interna da ciência acaba por ser confundida com um apelo ao anarcoprimitivismo ou reduzida a uma exibição de ignorância e ingratidão. Combater patologias espirituais, no entanto, deve ser feito com bastante calma e cuidado. Assim como Meillassoux, nosso compromisso é com a objetividade e a produção de conhecimento, mas os caminhos poderão surpreender. Vamos lado a lado da *desobediência epistêmica*¹⁶ de Mignolo, embora aqui será mais complexo.

O Programa Colonial afirma que a Razão deve dominar pela produção e imposição de uma continuidade na qual se apaga todas as rotas históricas e cadeias de referência para além do discurso moderno, purificando-as e as redistribuindo com outros valores. Não apenas em relação às colônias das Américas, mas também em relação com o que vão chamar de África e de Oriente. Surgem diversos dualismos: o bárbaro e o civilizado, o primitivo e o avançado, o ocidental e o oriental, o pré-moderno e o moderno. Em suma, o dentro e o fora, equivalentes funcionais de “o legítimo” e “o ilegítimo”. Embora a apresentação modifique-se entre cada uma destas instâncias do Programa Colonial, este se repete como um tipo de planejamento obcecado de uma elite urbana, outrora lançado inclusive contra seus próprios conterrâneos. Por começarem lentamente a se constituírem como “ocidente”, logo modernidade e Ocidente se tornam equivalentes operacionais. Nesse sentido, fazemos nossas as palavras do filósofo afro-caribenho Édouard Glissant: “o Ocidente não é no ocidente. Ele é um projeto, não um lugar”¹⁷.

¹⁶ Cf. Mignolo, 2011

¹⁷ Glissant, 1989, p. 2, tradução nossa: “The West is not in the West. It is a project, not a place”.

De toda sorte, tal Programa não é incompatível com o kantismo. Na verdade, sua diferenciação entre *mundo objetivo* vs. *mundo conhecível* transformou-se numa distinção mais ou menos simples de ser manejada pragmaticamente: opera-se entre a natureza determinada cientificamente e a sociedade livre politicamente – desde que adequadamente purificada. Bruno Latour mostra que um dos resultados do kantismo é o famoso “abismo intransponível”, que separa o que é conhecível por mecanismos do correlato, e o que é apenas trabalhável como coisas-em-si livres por definição¹⁸. O projeto moderno agora se torna mais visível como um projeto de **purificação**: deve-se manter separados dois polos, um que funda e afirma a liberdade que alguns sujeitos humanos têm de conhecer, de organizar e de se imporem; e outro polo esvaziado de agência, interesse próprio ou de liberdade, ao qual vão chamar de natureza.

Para os modernos, obviamente, isso não se aplica a todos os humanos. Há certos humanos, como os bons selvagens, os bárbaros ou os servos de “déspotas orientais” que são mais próximos da natureza por também não terem agência, interesse próprio ou liberdade plena. Podem, portanto, ser tratados como menos humanos, menos racionais, ou até mesmo eventualmente *sem razão*, a caminho de serem purificados pela benevolência moderna. Este raciocínio atualiza perversamente a *Grande Cadeia de Seres*, herdada pela escolástica da tradição neoplatônica, criando uma progressão do “mais humano” ao “menos humano”, atrelado ao desenvolvimento da história e com valor proporcional maior ou menor a depender do nível de modernização. Esta é a origem da separação entre sociologia e antropologia à época de suas fundações modernas: a primeira foca nos superiores e nos conquistados já em processo de purificação; a segunda, nos pré-modernos, ou melhor, nos *ainda-não-modernos*.

Apresentamos, a partir e além de Latour¹⁹, nossa leitura da **Constituição Moderna**:

- *Primeira Garantia*: embora, como em Kant, digamos que somos nós que construímos a natureza, deve-se afirmar que ela funciona como se não fosse – ao mesmo tempo em que se sustenta a superioridade *a priori* da ciência moderna por ser a que melhor compreende (física) e a que melhor opera (engenharia) a continuidade determinística do mundo;
- *Segunda Garantia*: embora tenhamos de aprender categorias, linguagens, hábitos e costumes com nossas famílias e outros coletivos humanos (o que mostra que não somos nós que construímos a sociedade exatamente), deve-se dizer que somos nós que a

¹⁸ Latour, 2013, p. 56-7

¹⁹ Latour, 2013, p. 37. A lista é inspirada naquela apresentada por Latour, com o acréscimo de algumas outras teses advindas das teorias decoloniais e de outras partes do livro mencionado.

construímos, visto que não pode haver obsessão por dominação e por controle sem uma legitimação metafísica da liberdade ilimitada, especialmente uma liberdade tão absoluta quanto a dos modernos arrogam para si;

- *Terça Garantia*: assim como civilização e barbárie, como homem e mulher, como nobre e servo, como colonizador e colonizado, como dominador e escravo, como o cristão e o pagão, vemos que sociedade e natureza devem ser constantemente purificadas uma em relação à outra. A natureza, a mulher, o selvagem, o negro e/ou o pagão, sendo passivos, mecânicos ou “ainda muito próximos da natureza”, devem ser propriamente reformados perante o Programa Colonial, devendo se contentar por serem o receptáculo da Boa Nova, da prole, do trabalho escravo ou de subsistência mínima, da disciplina psicossomática; todos frutos da benevolência com a qual os modernos se esforçam para lhes fazer estes favores. Estágios entre seres mais ou menos livres, como os servos dos déspotas ou os bons selvagens, podem ser admitidos, desde que sempre se reafirme que “ainda não são livres”, e que ser livre implica a aceitação do Programa Colonial que traz a fé correta, a ciência correta, a política correta, o corpo correto e o mercado correto.
- *Quarta Garantia*²⁰: tendo o catolicismo se livrado do paganismo, e os protestantes se livrado do catolicismo (ao menos entre os que se veem no topo da *Grande Cadeia de Humanos*), os modernos chegam finalmente ao ponto buscar um enfraquecimento do conceito de Deus para algo mais domesticado, que não interfira nem na ciência (da natureza) nem na política (dos humanos). A partir de Lutero, inventa-se um deus customizado, onde é o fiel quem escolhe o que será pecado ou não a partir de um projeto personalista. A execução da Quarta Garantia opera buscando ocultar as rotas históricas e dependências conceituais do monoteísmo protestante, e seu resultado é a chamada “secularização” a partir de uma religião “natural”.

O nosso argumento não é erístico, da polêmica pela polêmica. O ponto da desobediência epistêmica, que será aliada à nossa crítica ao correlacionismo, visa mostrar que metafísicas da supressão, tais como a modernidade, são não apenas perversas, mas são pobres de complexidade. Isso não significa que não tenham sofisticações próprias, mas que são insuficientes e/ou desinteressantes do ponto de vista do realismo complexo. Nossa tarefa aqui não é fazer uma coletânea de lamúrias, mas começamos num abandono das metafísicas da supressão em virtude de sua escassez teórica e de compromissos metametafísicos deletérios, visto que os modernos buscam uma esterilização de seus antecessores e contemporâneos, além

²⁰ Esta não aparece na primeira lista de Latour, mas, sim, logo nas páginas seguintes. Cf. Latour, 2013, p. 38-40

de homogeneizar o futuro segundo esta ou aquela mais nova revelação do que é a modernidade. Certamente não é uma escassez de capacidade de se requestrar e se revender sua importância, mas uma escassez de instrumentos filosóficos e teóricos para uma lida com a complexidade para além do correlacionismo e da colonialidade constitutiva das metafísicas da supressão.

Nosso projeto certamente tem consequências políticas heterodoxas. Há diversos projetos emancipatórios e supostamente descolados da modernidade que mantêm o credo moderno da unificação e do estado da liberdade absoluta. A diferença entre tais projetos e a modernidade ortodoxa não é de credo, mas de forma de apresentação, como a diferença entre um formalismo conservador e alguma renovação carismática. Também aqui não terão tanta força de persuasão.

Devemos logo modular estas considerações com o fato de que nem todo moderno, europeu, branco ou cristão é um adepto defensor de tais ideias. O projeto de “modernização”, embora difundido na sociedade como algo positivo, certamente mais tem a ver com uma elite branca de poucos bairros em poucos países do Atlântico Norte. Isso nos ajuda, com Latour, a jogar luz no fato de que o que torna algo global não é acreditar na propaganda da totalização, do Leviatã, do discurso moderno – mas, sim, procurar explicitar o que os modernos *fazem*. Ao criarem e acumularem formas escalares de conexão com outros locais que repetem seus discursos, esta elite consegue se *globalizar*, ou seja, criar condições de repetição do símile. O discurso filosófico da modernidade apresenta-se como globalizado, que preencheu os “espaços em branco” do mundo. Esta já é uma estratégia *não-global*, do nosso ponto de vista: saber que não existem “espaços em branco” já é o começo de uma filosofia global ou terrestre, no sentido que apresentamos no *Preâmbulo Geral*.

Não é difícil ver que os primeiros alvos da modernidade são aqueles geopoliticamente mais próximos desta elite em densificação. Não faltam exemplos: as últimas comunidades pagãs do interior Báltico da Europa convertidos à força ou exterminados nas Cruzadas do Norte; os muçulmanos no Al-Andaluz brutalmente expulsos; os séculos de perseguição aos judeus por todo o continente europeu; o assassinato de mulheres livres tachadas como bruxas. Podemos ainda citar exemplos das políticas de padronização linguística, religiosa e econômicas com a uniformização da língua francesa para povos da Bretanha e da Occitânia pelo iluminismo napoleônico; a expulsão dos povos gaélicos na Escócia para criação de pastoreios; a perseguição da Inquisição aos povos bascos na Espanha no século XVII; a repressão aos povos Sami ao norte da Escandinávia, especialmente sob o movimento de luteranização forçada pelo ministro sueco Lars Laestadius.

Os modernos fazem de seus próprios conterrâneos os primeiros alvos e, satisfeitos com os resultados positivos de sua *biopolítica necropolítica*, decidiram a expandir para o restante do planeta. Diferentemente da maior parte dos autores no movimento decolonial, o argentino Enrique Dussel parece ter sido o primeiro a se aperceber desta conexão experimental do controle massificado, do etnocídio e do genocídio como políticas de Estado dos modernos. Faz parte do discurso decolonial dizer que “modernidade = colonialidade”, mas estamos ao lado de Dussel ao afirmar que a modernidade começa antes, na racionalização e na planificação destes extermínios culturais e físicos já dentro da “Europa”²¹. Desta forma, a colonização é uma expansão que retroage sobre a modernidade, mas que sua origem na razão moderna como legitimação de benevolentes atrocidades é acobertada pelo bom-mocismo com o qual se autodescrevem.

De forma similar, vemos também este fenômeno da retroação com a ciência: a modernidade surge pela filosofia do antropocentrismo purificado e de um deus cada vez mais customizado. A ciência, nascente nesta época, apenas posteriormente vai retroagir sobre modernidade. Latour já observou exaustivamente que o que a ciência *faz* e o que o discurso modernizado *diz* não têm correspondência, mas, ainda assim, a modernidade propaga ser responsável pela *invenção*, e não pela sua *colonização* do sistema da ciência²². Cancelam a história interna da ciência e se apropriam de suas tecnologias e teorias científicas, desde que sirvam a seus propósitos práticos da beatitude secular.

Latour observa que a modernidade não tem tanto a ver com a “invenção do humanismo, com a irrupção das ciências, com a laicização da sociedade, ou com a mecanização do mundo”²³, mas com a forma pela qual ela estabelece um tipo específico de metafísica política. Vemos três pares de transcendência sendo subsumidos a criação de uma totalidade contínua: embora o conhecimento sobre a natureza passiva seja imanente à prática moderna científica, diz-se que ela os transcende. Embora a sociedade transcenda o indivíduo que se afirma em liberdade, diz-se que ela é imanente à práxis dos indivíduos. Apesar das mitologias criacionistas defenderem a transcendência de Deus, inventa-se um deus imanente, sob medida, a gosto de cada fiel que, ainda assim, afirmam ser ele uma entidade que os transcende:

²¹ Cf. Dussel, 1993, especialmente na Parte I e no Excurso intitulado “Europa como periferia do mundo muçulmano”.

²² São tantas obras latourianas acerca deste ponto que não podemos citar todas. Especialmente vemos em Latour (2013) como a modernidade, como proliferação de híbridos (ou seja, do literalmente “não-puro”, a despeito da ênfase ideológica pela purificação), diz e faz coisas diferentes. Cf. também Latour (1988), Latour (2012) e Latour (2019).

²³ Latour, 2013, p. 40

“Usando três vezes seguidas a mesma alternância entre transcendência e imanência, é possível mobilizar a natureza, coisificar o social, sentir a presença espiritual de Deus defendendo ferrenhamente, ao mesmo tempo, que a natureza nos escapa, que a sociedade é nossa obra, e que Deus não interfere mais” (Latour, 2013, p. 40)

Com esta Constituição Moderna, o Programa Colonial pôde ser imposto, desdobrado (*deployed*) para muito além da primeira onda de colonização das Américas: inventa-se o “Nós”, os modernos, e os “Outros”, os bárbaros, os católicos, os pagãos, os não-civilizados, os não-liberais. O Outro se torna oficializado no discurso filosófico da modernidade como aquele restrito a ser apenas o objeto de estudo, o objeto de domínio, o objeto de desejo. Dussel mostra²⁴ em seus relatos históricos e filosóficos como as missões científicas, as missões evangelizadoras, e as missões políticas dos colonizadores ajudaram a fixar o que é ser sujeito do ponto de vista moderno: é quem traz o avanço, aquele que é recebido com resistência injusta ou desorientada por parte dos selvagens, e que se esforça para trazer a luz, a Palavra e o progresso. Com a Constituição Moderna, a modernidade ganha estruturação agencial para transformar-se de avanços titubeantes e aleatórios em uma agenda de política pública expansiva²⁵.

A Constituição Moderna oficializa e agencia a uniformização em nome da cognoscibilidade e do controle, projeto já em movimento desde antes da elite urbana colonial se metamorfosear em déspotas esclarecidos, em liberais escravocratas benevolentes e democratas utópicos a serviço da paralisia. Seu *modus operandi*, vindo das metafísicas da supressão, assemelha-se ao da propagação virótica: a intrusão espiritual para a produção do Mesmo no Outro – ou, a destruição do Outro. Ele é mero ambiente de reprodução do supressor: ao agenciar a dissolução da diferença, torna-se ou o mesmo ou um símile suficientemente subalternizado. Processos viróticos de supressão podem se dar com os nomes de evangelização, catecismo, conversão, modernização, secularização, colonização e moralização. Ademais, não busca apenas a produção desinteressada de símiles, mas de criar, manter e defender uma regularidade do mesmo. Por exemplo, a partir da fundação de empresas coloniais, tais como a Companhia das Índias Orientais, não vemos tanto pilhagens esporádicas, mas a produção de um domínio regular que busca preencher os “espaços em branco” dos mapas, dominar a natureza reduzindo-a aos desígnios do colonizador e na busca por domesticar o Outro.

²⁴ Dussel, 1993, p. 50-53

²⁵ Graham Harman (2016) emprega este raciocínio para diferenciar as primeiras navegações no século XVI em relação à Companhia das Índias Orientais dos holandeses, fundada em 1602, cuja sigla em holandês é VOC. Antes, as expedições eram casuísticas, organizadas para propósitos singulares e contidos. Com a VOC, as navegações deixam de ser viagens de oportunidades de negócios situadas e se transformam em um programa de colonização, uma indústria da exploração inteiramente dedicada à exploração máxima, racionalizada e altamente eficiente.

O Programa Colonial deu aos modernos uma boa motivação e uma boa desoneração perpétua de responsabilização para controlar o Outro que não aceita sua Constituição, começando dentro da própria Europa e se expandindo. Mas o que fazer agora com o resquício de Kant? O que fazer com este leve embaraço do Professor de Königsberg que “ainda” admite algo fora do correlato? Ademais, não é apenas um “fora”, no sentido do corpo da indígena que será possuída pelo benevolente europeu, ou da ferramenta falante africana que será transportada para ter oportunidade de custear a Salvação através da escravidão. É um *fora* que ainda é o aporte realista empírico da ciência, é o *fora* que não é dissolvido no correlacionismo simples: é o fora que *recua* e *escapa* ao conhecimento. Se conhecer, para os modernos, é poder e controle, a indiscrição da coisa-em-si precisa ser resolvida.

§3 Matéria-antrópica: intersubjetividade e o correlacionismo radical

A missão de abolir a coisa-em-si foi posta à filosofia no século XIX. A saída é se fixar no caráter antropocêntrico que o círculo correlacionista de Kant já carrega. Apesar da ideia de que tanto sujeito quanto o objeto são possíveis de serem *pensados* em separado, visto que Kant procura uma *metafísica futura* onde este tipo de estudo pudesse prosseguir, decide-se que seu valor deve ser reduzido à epistemologia. A pergunta acerca da essência das coisas, sua agência, seus interesses, já enfraquecidas pelo kantismo, são tornadas verdadeiramente ilegítimas quando a epistemologia moderna é tornada a rainha das ciências filosóficas.

Se a coisa-em-si não é conhecível e, se o conhecimento tanto sobre o sujeito quanto sobre o objeto parte de estruturas epistemológicas compartilhadas por (alguns) humanos, então metafísica é logo *purificada* em ontologia social no idealismo alemão. Esta será purificada mais ainda em mera epistemologia, especialmente a partir do neokantismo e do positivismo. Reserva-se para a filosofia o papel de limpar o terreno, de habitar uma “antecâmara do saber”, nas palavras de Locke, e de refinar o instrumento que as ciências vão empregar: trabalhar o correlato que mais se preste para esta inteligência espiritual da modernidade. Logo, a filosofia será purificada mais ainda, reduzida à mera filosofia da linguagem. Dentro desta, poderá ser ainda mais reduzida, purificada em mera semântica, mera lógica formalizada, mera sintaxe, mero dicionário estável, mero jogo de linguagem e assim sucessivamente.

Os modernos então embarcam na busca pelo que Meillassoux nomeia de **metafísica da (inter)subjetividade**²⁶. Se todo conhecimento depende do correlato humano e, se o único tipo

²⁶ Meillassoux, 2006, p. 50-52. Ele chamará as doutrinas subsequentes de *pas de danse corrélationnel*, expressão traduzida por Ray Brassier para a língua inglesa como *strong correlationism*.

de correlato humano a ter ciência disso é aquele dos modernos, buscarão agora eleger algum elemento de sua intersubjetividade humana que será tomado como o mais puro, o mais original, o mais contínuo, o mais útil ao discurso filosófico da modernidade como inteligência espiritual. Há uma busca pelo correlato mais totalizável: pode ser a linguagem, o inconsciente, a luta de classes, o gênero, a lógica, a mercadoria, o poder, a história, a raça, o capitalismo, a etnia, a liberdade – fica a gosto do cliente. Disso surge uma discussão interminável sobre quem tem o correlato mais puro, o mais abrangente, o mais dolorido, o mais heroico, qual seria o mediador universal mais absoluto. Nessa disputa, aproveitam também para eleger o portador preferível do correlato, aquele que tem acesso privilegiado para agenciar tal correlato, seja gênero mais perfeito, a raça superior, a linguagem mais técnica, a classe favorita, além de outras consequências desta lógica-política da disputa pelo purificador Absoluto.

Chamaremos este movimento de **correlacionismo radical**, em contraste com o correlacionismo simples ou fraco de Kant. Entre os radicais, não há apenas uma separação entre natureza e cultura, há diversos graus de inflar a bifurcação a níveis da contradição, da tensão insuperável, da incomensurabilidade até a hiperincomensurabilidade²⁷. Não apenas a natureza é reduzida ao que o correlato moderno faz com ela, mas o próprio humano se torna subsumido a um correlato originário, mais puro, que executa a função de produção da continuidade predeterminante. Curiosamente, os modernos não admitam que isso fosse uma *produção*, sustentando, de forma mais curiosa ainda, que estão falando sobre como estamos “desde-sempre” dentro deste ou daquele correlato favorito do pensador. O agenciamento do correlato servirá para que alguns grupos se firmem como os porta-vozes do progresso da modernidade, seja para deslegitimarem uns aos outros e assegurarem seus privilégios, seja para apelar a algum programa de padronização e de homogeneização do passado, do presente e/ou do futuro.

O correlacionismo radical separa-se não apenas de Kant, mas do que vão chamar de superstições, barbárie, não-modernos, selvagens, orientais, ou outros nomes. Constituem o Outro como alguém que acredita numa necessidade absoluta natural, do mundo, do qual o humano faz parte. Entretanto, o moderno não se vê desta forma, visto que já bifurcou a natureza e inventou o “Nós” e o “Eles”. Então, passam a dizer: “uma necessidade absoluta é sempre uma necessidade absoluta *para nós*, uma necessidade jamais é absoluta, apenas *para nós*”²⁸. A esta altura, já sabemos quem é o “nós” do para-nós. Derrida faz uma observação interessante

²⁷ Estes graus da separação vêm das discussões latourianas do capítulo 3 do *Jamais Fomos Modernos* (2013), especificamente nas páginas 56-62.

²⁸ Meillassoux, 2006, p. 42, tradução nossa: « par le seul fait qu’une nécessité absolue est toujours une nécessité absolue pour nous, une nécessité n’est jamais absolue, mais seulement pour nous ». Itálicos nossos.

similar ao analisar a *Declaração de Independência dos EUA*, que começa com o famigerado “*we, the people*”, assinada por menos de 60 homens brancos iluminados, proprietários de terras e de pessoas²⁹.

Meillassoux analisa como o “para-nós” se tornará o mote, diremos, *metametafísico*, desta temporada do discurso filosófico da modernidade. Ele mostra que há duas decisões importantes envolvidas no trânsito que sai de Kant em direção à metafísica da intersubjetividade: 1) deve-se afirmar a inseparabilidade entre o ato de pensar e o conteúdo do que se está pensando, 2) seguido da transformação deste correlato em algo que se diz “operar desde-sempre”. Cria-se um novo conceito de Absoluto produzido por uma continuidade diferente³⁰. Não é mais a continuidade por todos serem filhos de Deus, ou por serem pertencentes ao mesmo coletivo pré-moderno. A continuidade produzida e predeterminada se torna a “matéria” da qual o novo correlato absoluto é feito.

A modernidade inventa um conceito diferente de matéria: uma “matéria-social” referida sempre às sociedades humanas preferencialmente “avançadas”. Chamaremos tal criação de **matéria-antrópica**. O seu Absoluto não é ab-soluto, separado, *fora* dos humanos, mas sim o que “desde-sempre” está em operação gerando a continuidade da realidade. A realidade, ou pelo menos aquilo que dela “*nos interessa*”, é “feita de” correlatos absolutizados. O interesse é determinado pelo o que o moderno pode agenciar, controlar, obrigar, seja matéria animada ou inanimada. O que está fora do correlato não pode ser entendido, agenciado, conhecido: inventa-se outro tipo de *Fora*. O que sobra no *Fora*, em relação a este “dentro” criado, é o espaço da fé, do místico, do subjetivismo, da liberdade humana irrestrita. E, para fechar com chave de ouro, decide-se que a metafísica está proibida de transitar entre esses assuntos. Deve-se aceitar que estudar filosofia é fazer epistemologia ou filosofia da linguagem acerca do correlato favorito – e o que está fora é “além” da razão, para alguns. Já outros simplesmente dizem que o que está fora não passa de meras contradições perante o discurso filosófico da modernidade que ainda não foram absorvidas pela práxis, pela dialética, pela história, ou não passam de falsos problemas filosóficos causados por confusões linguísticas.

Nossa leitura deste argumento afasta certa distinção que Meillassoux faz entre os radicais. A modernidade é a construção de um mediador universal absoluto, mas progressivamente vai perdendo o vigor e se torna um projeto deflacionário. Por fim, acaba por

²⁹ Derrida, 2002, p. 46 e ss.

³⁰ Meillassoux, 2006, p. 47-49

ter de se contentar em suprimir as diferenças e alternativas. No entanto, o que nos interessa desta apresentação é este conceito de *matéria-social* ou de *matéria-antrópica*. Vemos que ele é comum tanto ao idealismo hegeliano quanto em outras escolas do correlacionismo “forte”, tais como Meillassoux exemplifica com Wittgenstein e Heidegger³¹. Ele diferencia o idealismo hegeliano em relação ao correlacionismo “forte” na medida do acesso da Razão, visto que o Absoluto é conhecível para Hegel e, para os outros, não³².

Sustentamos esta ser uma diferença de grau, não de natureza. Se o sistema hegeliano queria subsumir, em seu sistema fechado, a totalidade da lógica, da natureza e do espírito em um grande Absoluto racional; e se tal sistema fracassou em promover a unificação prometida e se seus herdeiros tiveram de se contentar com a “filosofia do espírito”, isso não indica que é um projeto essencialmente diferente dos demais correlacionismos fortes. Da modernidade emerge um conceito de matéria-antrópica e o idealismo hegeliano foi o que tentou estendê-lo para tudo o que há com a maior convicção. Se Hegel achava que a matéria-antrópica compunha o nada, os ímãs e o Estado prussiano, o que vemos é a progressiva purificação até mesmo de sua filosofia e ontologia social em termos de uma “cultura” cada vez mais purificada em relação à “natureza”. Seus herdeiros diretos ou ingratos mantêm o mesmo projeto, embora vão lutando para restringir a realidade a conceitos mais pragmaticamente manejáveis, como o poder, a história, a liberdade, e outros daquela lista de correlatos radicais.

§4 Disputas entre o correlacionismo e a ciência ao longo da modernidade

Retornaremos agora ao tópico da progressiva colonização e sequestro da ciência para dentro da autoapresentação da ideologia moderna. Ao longo do século XIX, a ciência foi arregimentada pela modernidade e regularizada pelo procedimento de *retrojeção*³³, identificado por Meillassoux a partir de Kant. Significa adicionar um codicilo externo que supostamente assegurava a validade um enunciado científico: “este fóssil tem 100 milhões de anos” + “para-nós”. Apesar de parecer verdadeiramente uma burocracia despropositada, pois não há como atrelar a realidade da matéria-fóssil à raça humana, muitos cientistas acabaram aprendendo a se acomodar e a se conformar com o regime do correlacionismo simples e seus inúteis selos de validade, visto que os resquícios inquisitórios e as ameaças de cortes de financiamento ainda eram e são perigos eminentes.

³¹ Meillassoux, 2006, p. 57-8

³² Meillassoux, 2006, p. 59

³³ Meillassoux, 2006, p. 32-3, “*rétrojection*”

O problema é quando o correlacionismo radical governa. Tentam reduzir a prática científica ao exercício absolutamente mediado por algum correlato de sua lista. A ciência não deveria admitir um “fora”, no sentido do ab-soluto de Meillassoux, ou da coisa-em-si kantiana. O que está fora ou é colonizável ou é impossível de existir. Visto que não se coloniza a Terra 100 milhões de anos atrás, Meillassoux observa que o correlacionismo radical acaba por afirmar coisas como: “o enunciado ancestral é um enunciado objetivamente verdadeiro, mas seu referente é impossível de existir efetivamente tal como descrito no enunciado verdadeiro”³⁴. Evidentemente trata-se de uma reentrância da velha filosofia do Bispo Berkeley que separava existência e realidade, com uma adaptação evolutiva. Visto que a humanidade moderna agora é responsável por customizar o seu deus, o que existe só pode existir de fato se for restrito ao que julgado real na intersubjetividade dos humanos secularmente deificados.

A partir desta absurdez fica evidente a origem colonial do antirrealismo como forma padrão de executar a colonização da ciência pela modernidade. A objetividade deixa de advir das tentativas de criar alianças e ressonâncias com o mundo, passando a ser restringida a uma ontologia social das práticas humanas que buscam purificar o mundo. Colonizada, a ciência agora só poderia agir segundo o credo moderno, devendo trabalhar para alimentar o estilo de vida imperialista e elitista de alguns coletivos do Atlântico Norte, além de sofrer derramas constantes perpetradas pelos modernos que frequentemente se apropriam dos frutos da ciência, que lhes deve gratidão pela benevolência.

Vemos que o “verdadeiro conhecimento” dependerá agora do selo de validade do correlacionismo radical, que só pode ser emitido em alguns prédios, por algumas dúzias de guardiões da liberdade. A experiência, o empírico, o cotidiano de si e do Outro, os sistemas sociais, as filosofias e conhecimentos até mesmo de europeus não-aderentes à modernidade – tudo acaba sendo tornado em automaticamente ilegítimo na burocracia epistemológica da modernidade. Passam a difundir a propaganda que segue o raciocínio “porque modernidade, logo, ciência”, que agora está ao lado do “porque modernidade, logo, liberdade”, que seguiu a partir do “porque modernidade, logo, cristianização”.

À medida que a obsessão por controle progressivamente perde o impulso por resistência da realidade, limitações metafísicas e científicas cada vez mais selvagens, além de nefastas consequências políticas que agora buscam se libertar deste miasma, vemos o escopo de

³⁴ Meillassoux, 2006, p. 33-4, tradução nossa : « l’énoncé ancestral est un énoncé vrai, en ce qu’objectif, mais dont il est impossible que le référent ai pu effectivement exister tel que cette vérité le décrit » »

explicação e de preenchimento de sentido da matéria-antrópica sendo restringido cada vez mais. Afirmam-se cada vez *mais* que se pode conhecer legitimamente cada vez *menos*. Isso é feito ao terem de restringir ou minorar, em épocas posteriores ao idealismo e ao positivismo, o escopo hiper-racionalista da modernidade. No entanto, os radicais não perderiam território fácil, e apenas reeditam sua teoria da mediação universal, se tornando cada vez mais esvaziados de compromissos com o mundo e com o empírico, além de se tornarem cada vez mais obcecados com a pureza do espírito e suas promessas de controle cada vez mais caricaturizadas por reacionários intransigentes e pelos adeptos da aceleração da modernidade.

A força da autonomia da ciência acabou por afirmar sua sistematicidade e legalidade próprias *a despeito* da filosofia. Os correlacionistas radicais, então, decidem abandonar as ciências empíricas, visto que elas supostamente “só servem” para serem aplicadas a uma natureza considerada mecânica, embora ainda envolta em contingências para além do gosto por controle racionalizante da proposta moderna. O correlacionista, agora, radicaliza cada vez mais a bifurcação para exilar a revoltosa natureza e fixar-se na suposta liberdade humana irrestrita. Dizem coisas como “estou falando do que *realmente* interessa, ou seja, da cultura, do espírito moderno, da liberdade, do partido, do mercado – filosofia e humanidades precisam ficar sempre alerta contra a ciência, contra a técnica e contra estudos empíricos”. À medida em que a bifurcação é radicalizada a novos patamares de formas cada vez mais extremas, o discurso contra o empírico e o científico desembocam na virulenta onda anticientífica e de enaltecimento da ignorância, o modo de apresentação atual de tantos adeptos do correlacionismo radical. A crença na mediação universal absoluta, a única capaz de “fazer sentido”, revelou a verdadeira face do projeto da totalização: a homogeneização virótica da diferença tornada em Mesmo a partir de um profundo desconforto tornado ódio contra a complexidade não-submissa, não correlacionada, não domesticada, não homogeneizada.

A desconfiança contra o empírico é a dica de por onde é a saída do problema. Abandonamos a crença na mediação purificadora absoluta, na homogeneização do futuro. Onde certos modernos acham que a técnica “esconde o ser”, ou é apenas “artimanha de dominação”, ou até mesmo que ela “apenas serve para fazer o meu iPhone”, temos que, numa filosofia global, a técnica revela, produz e agencia objetos autônomos para além da burocracia epistemológica moderna e, mais importante ainda, a despeito dela.

Apesar de tudo que foi dito, tal desconfortável narrativa não é comprada por todos os modernos, por todos os seus colonizados, por todos os seus críticos. Ainda se vê a modernidade como libertação, alegria-jovial da razão e superação de preconceitos, de superstições e de

injustiças. Propagam ainda o desconforto pelo não-secular, a convicção de que a história tem uma marcha ou progresso, uma fé nas ideologias políticas da modernidade como verdadeiramente inescapáveis e sintomas indicativos de boa-fé do benevolente intelectual orgânico. Sob qualquer crise, logo aparecem os crentes de que não se liberalizou o suficiente, de que não foi comunismo de verdade, de que a salvação é, mais uma vez, repetir o Programa Colonial sob qualquer *rebranding* que os influenciadores digitais e formadores de opinião inventarem em Paris ou em Shanghai em nome da reincidência virótica da modernidade. Não coadunamos com estas alternativas, cruéis formas colonizar o imaginário da esperança da libertação, reduzindo-a ao eterno retorno do Mesmo.

O objetivo político ulterior deste Tratado é a fundação de um Território onde o mundo possa finalmente gozar da libertação frente a metametafísica moderna e suas decepcionantes alternativas. Buscamos animar uma inteligência espiritual que não apenas hospeda e admite a proliferação, mas nutre-se do global tal como defendemos neste Tratado. Ou seja, em linha com o pensamento de Mignolo, trata-se de outra forma de metafísica, não de “modernidades alternativas”³⁵. Também estamos ao lado de Latour, corroborando sua audácia em resumir o ponto de entrada de uma de suas recentes obras no mote de substituição metafísico-valorativa do verbo “modernizar” pelo verbo “ecologizar”³⁶. A ecologização da metafísica demora e demanda bastante trabalho, mas com certas orientações, e certos abandonos, um horizonte pode começar a surgir. Começamos exatamente assim, desnudos, cambaleantes e na busca por aliados, mas com o acalantar-se da esperança de que a jornada valerá a pena.

§5 *Factialidade e Hipercaos*

Apesar de tudo isso, crítica política à modernidade não é o suficiente para afastar o correlacionismo, pois o moderno sempre poderia voltar a bradar o *script* de que são os curadores da ciência e da liberdade, que exsudam boa-vontade de espalhar a boa-nova na forma de benesses e indignação universal, embora nem eles mesmos acreditem mais tanto nesse *spiel*. Retornemos a Meillassoux, que já começa ao menos a nos indicar uma saída interessante.

Ele diagnostica que pensadores do correlacionismo radical têm essa compulsão comum de tentar estabelecer o correlato que funciona como uma “invariante supostamente estrutural

³⁵ Cf. Mignolo, 2010, p. 346

³⁶ Latour é explícito, no *Modos de Existência*, um projeto que está entre os que operam o fim dos “parênteses da modernidade”. Ele diz: “em tudo o que se seguirá, os termos ‘modernização’ ou ‘MODERNOS’ se opõem ao termo ‘ECOLOGIA’”. Entre modernizar ou ecologizar, é preciso escolher” (2019, p. 20).

do mundo”³⁷. No entanto, ele argutamente observa que a origem do próprio correlato, eleito como o mais puro ou o mais primordial, é, ela mesma, apagada, submergida num oceano misterioso, cercada de arbitrariedades disfarçadas em milagres ou irracionalidades. Com uma natureza suprimida e com uma metafísica minguada, o correlacionismo estabelece a sua própria facticidade ao tornar o seu fundamento algo incontestável, indeterminável, indiscutível e, por isso, passa-se por algo absolutamente necessário que opera “desde-sempre”. Este discurso filosófico nos traz uma razão extremamente diminuta. Como observamos, o fruto do correlacionismo é uma invenção dupla. A primeira é um outro tipo de **Absoluto** (aquele operado por seu correlato) e um outro tipo de **Fora**, definido como o lugar onde a filosofia não pode chegar, de acordo com a convenção moderna, cujos contornos são dados apenas em correlação com o Absoluto intersubjetivo, seja ele qual for.

A metafísica, justamente aquela que mais pode transitar para fora do raciocínio enquadrado pela política e pela epistemologia, é tornada ilegal, *nonsense*, trivial e/ou inútil. Simplesmente deveríamos nos contentar em nos espantar com o milagre ontológico de existirem coisas fora do correlato, que o não-correlacionado ou o não-colonizado seja uma anomalia fascinante cercada de sorte, exotismo ou irracionalismo, sobre as quais não podemos falar legitimamente: portanto, que fiquemos em silêncio³⁸. Ou, ainda, que vociferemos contra o desvio, a anomalia, o não-literalmente previsto no discurso – que fiquemos pasmos perante a evolução das coisas para além do controle prometido, como a criança que fica espantada quando lhe “roubam o nariz”, ou como um democrata contemporâneo que fica embasbacado quando o *demos* elege populistas, ditadores e completos imbecis.

Ademais, observa Meillassoux, o projeto kantiano de limites metafísicos da razão é abandonado quando passam a adotar um raciocínio do tipo “é impensável que o impensável seja impossível”³⁹. Isso acontece tendo em vista a pretensão absoluta do correlato dever admitir contradições reais, *bugs* no sistema, incoerências e incongruências para que se colonize não apenas a forma correta e purificada de proceder, mas também, inclusive, se colonize a resistência, a revolta e a luta contra o próprio correlato. Este é cada vez mais propagandeado como tão universalmente evidente que se passa por ser até mesmo imune à razão. É absoluto no sentido dos reis absolutos europeus, de imunidade às leis, à investigação, aos limites, à metafísica.

³⁷ Meillassoux, 2006, p. 54, tradução nossa : « “invariants supposés structurels du monde” »

³⁸ Meillassoux, 2006, p. 57-8

³⁹ Meillassoux, 2006, p. 56, tradução nossa: “il est impensable que l’impensable soit impossible”

Meillassoux vai capitalizar no absolutismo dos correlatos de uma forma insidiosa bem interessante. Se ninguém consegue explicar de onde veio seu o correlato favorito sem incorrer em teses “metafísicas”, seja dando agência para a natureza, ou deixando a máscara da benevolência moderna cair, então parece que “nada tem razão de ser ou de deixar de ser – tudo deve poder não ser e/ou poder ser outra coisa sem razão”⁴⁰. Ou o que interessa é absolutamente mediado pelo correlato, ou é apenas um milagre da existência que demanda exotismo e silêncio.

Estas observações levam Meillassoux para a terra de Hume: e se o correlato absolutizado, na verdade, for uma questão de hábito? E se, na verdade, a tese de Hume for sobre ontologia, e não apenas epistemologia (fruto da calagem/*whitewashing* moderna que purificou a metafísica em mera epistemologia)? Talvez não seja apenas uma questão do acesso humano à suposta regularidade das leis da natureza: se as causas geram efeitos até mesmo díspares do previsto, se o correlato permite emergir situações as vezes até mesmo diferentes do que antes produziam, parece que não existe, ontologicamente, causa-e-efeito tal como os modernos achavam. Podemos pensar até mesmo em causas, mas a pluralidade dos efeitos ultrapassa as causas. Se os modernos acreditam que causa-e-efeito é um conhecimento necessário universal que padroniza a natureza para que ela seja empacotada e tornada disponível para o uso, e se este conhecimento não é possível, então mesmo falar em causas perde o sentido. A própria obrigação pressuposta do correlato absolutizado mostra-se esvaziada de necessidade causal.

Visto que as coisas, tais como os correlatos, objetos e leis físicas, têm esta capacidade de se tornarem “outros”, inclusive sem razão alguma, sem causalidade regida por normas ou correlatos absolutizados, o que isso nos diz sobre o universo? Parece que o único poder real seria o poder do tempo, mas uma concepção não-ordinária de temporalidade, que é “não apenas capaz de destruir qualquer coisa segundo leis, mas é sim capaz de destruir, sem lei, toda lei física”⁴¹. Este preceito especulativo é chamado por Meillassoux de **hipercaos**, algo que simplesmente segue na “gratuidade ilimitada e desgovernada dos poderes de destruição, emergência e persistência”⁴². Meillassoux deduz, então, que a única necessidade não é aquela dada por correlatos provincianos, havendo apenas a necessidade absoluta da contingência sob os caprichos do hipercaos.

⁴⁰ Meillassoux, 2006, p. 82, tradução nossa: « “rien n’a de raison d’être et de demeurer tel qu’il est, tout doit sans raison pouvoir ne pas être et/ou pouvoir être autre que ce qu’il est” »

⁴¹ Meillassoux, 2006, p. 84, tradução nossa: « “capable de détruire sans loi toute loi physique, et non pas seulement de détruire toute chose selon des lois” »

⁴² Meillassoux, 2006, p. 86, tradução nossa: « “n’y a rien en deçà ou au-delà de la manifeste gratuité du donné - rien. Sinon la puissance sans limite et sans loi de sa destruction. De son émergence, de sa préservation » ».

Isso serve para Meillassoux ainda assegurar algum lugar para Kant, pois seu correlacionismo simples afirmava, como vimos ser a segunda das Duas Lições, a sua própria contingência. A necessidade do correlato para prover algum acesso é comedida pelos poderes hipercaóticos de modificarem, inclusive, o correlato de base. Meillassoux então defende seu conceito de especulação que consiste em “expor em que consiste as condições precisas da manifesta estabilidade do hipercaos” – com foco aqui na estabilidade *manifesta*. Ou seja, as coisas não ficam mudando inteiramente, o tempo todo, nem de qualquer forma, visto que não há necessidade real de mudança, de progresso, de avanço, de aceleração⁴³. Acrescenta que “estas condições nos permitirão penetrar mais adiante na natureza de uma temporalidade livre da necessidade real”⁴⁴.

Esta tese ontológica é combinada com algum tipo de racionalidade do acesso que, de forma bem não-moderna, não demanda controle, nem conquista, nem totalização. Ao contrário: ao citar os trabalhos matemáticos relacionados a George Cantor, Bertrand Russell e Alain Badiou acerca do transfinito e da impossibilidade metafísica da totalidade, Meillassoux acredita ter mostrado suficientemente bem que a razão não pode ser reduzida a esta obsessão por controle que advém da diretriz metametafísica moderna da totalização. Abandonar a ideia de totalização com a teoria dos conjuntos nos deixa com uma razão liberta da obrigação de servir ao conquistador, aos projetos políticos de homogeneização.

Meillassoux conclui seu argumento de forma decepcionante para nós. Opta pelo enaltecimento das qualidades primárias, ainda que não matematizáveis de forma exata e pré-determinada tal como os modernos achavam que eram, mas reduz o universo a um punhado de objetos, correlatos, pessoas e fósseis isolados uns dos outros, sem agência, sem interesse, sem história própria e sem apetições. Do outro lado, o hipercaos, absolutamente agente, absolutamente indiferente, absolutamente caprichoso. Parece que sua filosofia acaba caindo em certo imobilismo parmenidiano que toma conta da realidade, visto que apenas os caprichos do hipercaos são capazes de fazer as coisas se tornarem, sem lei, sem sentido algum.

Ademais, seu principal dissabor com o correlacionismo não é, de forma alguma, fruto da crítica à colonialidade e aos seus filhotes modernos, cercados ainda hoje de velhos guardiões

⁴³ Cf. especialmente Meillassoux, 2020, p. 218, onde ele deixa claro que as coisas não estão sob obrigação nenhuma de “estarem em fluxo” ou de estarem “em constante mudança”. Mudança e permanência é o que precisa ser explicado, não presumido por metafísicas do fluxo ou do imobilismo, sejam elas aceleradas ou apenas reacionárias.

⁴⁴ Ambos os trechos em Meillassoux, 2006, p. 138, tradução nossa: « exposer en quoi pourrait consister une condition précise de la stabilité manifeste du Chaos. Cette condition nous permettrait de pénétrer plus avant dans la nature d'une temporalité délivrée de la nécessité réelle ».

e seus defensores, sejam os que ainda lucram com seu discurso de purificação, seja os que sofrem Síndrome de Estocolmo, conscientemente ou não. Meillassoux se contenta em dizer que correlacionismos fortes atentam contra o “verdadeiro espírito da filosofia” que é a “progressiva racionalização do judaico-cristianismo sob a influência da filosofia grega”⁴⁵. Está evidente que este não é o caminho do realismo complexo. Há entre nós um intransponível conflito de valores se esta for a motivação para a crítica ao correlacionismo.

Como se não bastasse, ele afirma que não há motivos científicos para a divindade judaico-cristã existir no mundo, mas que, dada a contingência absoluta, pode vir a existir esta entidade tão onipotente, onipresente e onisciente, com todos seus poderes místicos que os mais fanáticos desejam. Pode vir a surgir um Deus-porvir [*Dieu à venir*⁴⁶]. Ingenuidade, má-fé ou credulidade cega, seu projeto não terá serventia em nosso Território. Precisamos de encontrar outra forma de criticar o correlacionismo mantendo a crítica às metametafísicas da supressão vindas de ontoteologias abraâmicas e da modernidade/colonialidade. Operamos sem a ideia de necessidade histórica da filosofia moderna, afastando a contingência do surgimento do ente mais não-contingente imaginável – teses estas que Meillassoux curiosamente acaba por se ver defendendo. Nosso trabalho terá de ser muito mais sofisticado do que isso.

§6 O tempo sem o tornar-se: Meillassoux contra o “tudo flui”

A despeito destes problemas, Meillassoux tem muito a contribuir para um realismo complexo com sua filosofia que ele apelida de **materialismo especulativo**. Em 2008, dois anos após da publicação do *Depois da Finitude*, aparece um pequeno ensaio que traduzimos para o português com o título “O Tempo sem o Tornar-se”. Já de cara, Meillassoux dá uma definição do correlacionismo como qualquer “oponente contemporâneo de qualquer realismo”. Embora o fraseamento sugira que o correlacionismo é apenas uma forma de antirrealismo, tal como é comum na filosofia da ciência, ele afirma mais tarde que não é necessário “negar” a realidade, apenas negar o que apresentamos aqui como o *ab-soluto*, o não-soluto, o não-dissolvido no solvente da intersubjetividade humana. Embora muito diferentes entre si, os correlacionistas compartilham de uma mesma decisão,

⁴⁵ Meillassoux, 2006, p. 64, tradução nossa : « rationalisation progressive du judéo-christianisme, sous l'influence de la philosophie grecque »

⁴⁶ Cf. Meillassoux, 2011 e 2008. Embora os excertos sejam de 2011, até a presente data, 2021, o livro completo não foi lançado. Assim sendo, ainda não temos condições de responder de forma bibliograficamente bem fundamentada acerca dos problemas levantados acerca deste problema – ou se, sequer, serão de fato satisfatoriamente endereçados nesta obra futura.

“A de que não há objetos, eventos, leis ou seres os quais não sejam desde-sempre correlacionados a um ponto de vista, a um acesso subjetivo. Qualquer um que sustente o contrário – por exemplo, que é possível acessar algo como a realidade em-si-mesma que existe absolutamente independentemente do seu ponto de vista, de suas categorias, ou de sua época, ou de sua cultura, ou de sua linguagem etc.; esta pessoa será considerada um exemplo de ingenuidade, ou se você preferir: um realista, um metafísico, um antiquado filósofo dogmático” (Meillassoux, 2020, p. 202).

Para Meillassoux, os exageros da filosofia transcendental, como o kantismo, o neokantismo e fenomenologias idealistas, além do subjetivismo e o negacionismo científico dos pós-modernos, compartilham desta decisão. Agora, curiosamente, há um mistério: como afirmar que realidade e mente compartilham este *link*, esta conexão tácita – e qual a natureza desta pressuposta conexão, envolta nos mistérios da clareira do ser? Os correlacionistas pressupõem um mundo misteriosamente consistente, uma conexão mental que, por milagre, é estável ou garantida por alguma artimanha – agora, bastaria desvendar o que isso quer dizer, gerando centenas de escolas e movimentos que pactuam com esta decisão.

Ampliando a problemática da ancestralidade, Meillassoux nos lembra que assertivas ou enunciados ancestrais, tais como “o sol tem mais de 4,6 bilhões de anos”, são a base para despertar o público do “sono correlacionista” – mas não são argumentos já prontos e acabados. Como dizer que tal assertiva sobre o sol é *verdadeira*? Se tudo é subjetivo, seja no sentido da intersubjetividade humana da ontologia social pós-Kant e Hegel, seja no sentido personalista do pós-modernismo, como dizer que o humano é condição de possibilidade para uma assertiva ancestral ser verdadeira, se ela precede até mesmo a origem da vida na Terra? Se a verdade sobre as coisas depende do indivíduo humano e/ou de sua espécie, o enunciado ancestral teria um referente filosoficamente impossível se adotarmos qualquer ponto de vista correlacionista.

Isso revela que as filosofias do correlacionismo só concebem a existência como relativa e, exclusivamente, relativa à existência humana. Como o Barão de Münchhausen que se puxa pelos cabelos, algum megaevento ontológico explode e surge a primeira comunidade humana – todo o resto se segue a partir deste mito fundacional secularizado. Assim, tudo sobre o passado passa sob o fenômeno da retrojecção, uma filtragem obrigatória que purifica um passado absoluto de um passado necessariamente dissolvido como forma pura da subjetividade.

O público pode notar, com toda acidez do sarcasmo de Meillassoux, como o mais cientificista e iluminista dos correlacionistas facilmente pode ser confundido com fundamentalistas bíblicos, corânicos e/ou outros funcionalmente equivalentes do ponto de vista

da crítica deste filósofo. Zombados pelos modernos que se veem como “já seculares”, todos estes estão de mãos dadas na subterrânea ou explícita defesa de que a Terra não tem, por exemplo, nem seis mil anos de idade. Já sabemos que correlacionismo e modernidade não são sinônimos, mas a seguinte definição de Meillassoux pode ser ainda elucidativa, desde que seja vista num alcance metafilosófico e não apenas sobre a modernidade:

“Correlacionismo é a forma moderna de rejeitar toda possibilidade de se conhecer um ab-soluto: reivindica-se que estamos todos aprisionados em nossas representações – conscientes, linguísticas, históricas – sem nenhum meio seguro de acesso a uma realidade externa independente de nosso ponto de vista específico.” (Meillassoux, 2020, p. 211).

À parte de sua ironia, Meillassoux prossegue argumentando que busca defender um enunciado ancestral como dizendo apenas o que diz, por exemplo, que a “idade do sol” é, simplesmente, “mais de 4,6 bilhões de anos” – e não que isso é “para-nós”. Ou seja, enunciados ancestrais não dizem que as coisas são *para* a subjetividade *enquanto* subjetividade humana. Dizem o exato oposto: você só existe na Terra porque a Terra lhe precede, independentemente de ser percebida por esta ou por aquela etnofilosofia, ciência ou arte. De forma sutil, Meillassoux insinua ao longo do texto que realidade e dadidade não são sinônimos, uma tese que Nicolai Hartmann já havia antecipado com grande vigor⁴⁷.

Agora, tal tipo de enunciado deixa transparecer um forte apelo à verdade, tal como se isso fosse algo imóvel e imutável. No entanto, Meillassoux desfaz esta impressão neste texto de 2008, chamando atenção ao que recepcionaremos como uma defesa da **autopoiese do sistema da ciência**⁴⁸. A verdade científica aparece de forma sistêmica, a partir da criação, modificação e exclusão de elementos da ciência pelo próprio sistema da ciência, no seu ritmo próprio de investigações e programas de pesquisas diversos. Sua condição de verdade é uma condição sistêmica – tese que Meillassoux talvez não pague para ser enunciada desta forma, embora diga que as condições de produção de evidências e teses com a correspondência com o que há de ab-soluto do que se estuda fazem com que os enunciados científicos “possam ser” verdadeiros, fazendo um trocadilho com o *peut-être* do francês. Incidentalmente, esta é também

⁴⁷ Cf. Meillassoux, 2020, p. 203, 206 e, especialmente, 210, onde ele claramente afirma que o que está fora da correlação “é uma realidade muito diferente da realidade dada”. Cf. Hartmann, 2019, já no Capítulo 2. Retornaremos a ele no próximo capítulo e em outras oportunidades pelo Tratado afora.

⁴⁸ Empregamos esta categoria a partir de Niklas Luhmann que, desde os anos 90, elabora este tipo de raciocínio a partir de uma miríade de autores da filosofia e da sociologia da ciência. Cf. Luhmann, 1992.

uma teoria da “co-respondência” de Latour (2019), onde cadeias de referência e rotas históricas de reprodução dos objetos de estudo devem “co-responder”, responderem umas às outras.

Neste texto de 2008, Meillassoux então afirma que meramente exibir o problema da ancestralidade não é o suficiente. Uma teoria desta “co-respondência” e, adicionamos, desta autopoiese do sistema da ciência, é crucial para se entender tanto o seu materialismo especulativo, quanto o nosso realismo complexo. Ou seja, mais uma vez, ciência e modernidade não são sinônimas, nem equivalentes funcionais, nem mesmo a modernidade é “condição histórica” da ciência como sistema autopoietico, ou qualquer que seja a propagandística que seus crédulos e colonizados queiram defender. Dizemos, ao lado de Latour, que se a modernidade de fato contribuiu bastante com a autopoiese do sistema da ciência é porque os cientistas *fazem* diferentemente do que *dizem* os modernos: proliferam híbridos e complexidades, ao invés de terem de se limitar à purificação e simplicidade.

O mais interessante em seu texto de 2008 é sua controvérsia em relação às filosofias do fluxo, do tornar-se eterno, da mudança constante. Retomando seu polêmico conceito de hipercaos, ele esclarece:

“Hipercaos é muito diferente do que comumente chamamos de ‘caos’. Caos geralmente representa desordem, aleatoriedade, o eterno tornar-se de tudo. Mas essas propriedades não são propriedades do Hipercaos: sua contingência é tão radical que até o tornar-se, a desordem ou a aleatoriedade podem ser por ele destruídos, e substituídos por ordem, determinismo e fixidez. As coisas são tão contingentes no Hipercaos, que o tempo é capaz de destruir até o tornar-se das coisas. Se a facticidade é o ab-soluto, contingência não mais significa a necessidade de destruição ou de desordem, mas sim a contingência equivalente entre ordem e desordem, do tornar-se e da sempiternidade” (Meillassoux, 2020, p. 215)

Outra forma de dizer isso é que sistemas, objetos e redes não estão sob obrigação nenhuma nem de serem eternos e imutáveis, como certos conservadores acreditam; nem de se tornarem, de se modificarem constantemente, como certos progressistas acreditam. A chave para melhor compreendermos isso está na interessantíssima leitura de Meillassoux sobre o tempo. Ele diz:

“Devemos compreender que essa tese sobre o tempo é muito diferente da filosofia de Heráclito. Ele, a meu ver, é um fixista terrível. Seu tornar-se deve se tornar, e persistir eternamente como tornar-se. Por quê? Isso é, para mim, uma assertiva dogmática sem justificção alguma: porque, a meu ver, o tornar-se é apenas um fato – assim como a

fixidez – e, portanto, tornar-se e fixidez devem ambos possuir a possibilidade eterna de aparecer e desaparecer” (Meillassoux, 2020, p. 215)

As razões para descreditar que tudo está fixo, eterno e imutável parece ser evidente a esta altura de nossa obra, mas mais interessantemente está a fundamentação no descrédito das filosofias da fixidez e das do tornar-se. As primeiras funcionam com certas leituras do substrato ou da substância, que tradicionalmente no “ocidente” têm sido associadas às ontoteologias abraâmicas, que introduziram o criacionismo e suas doutrinas da alma para propagar que a Criação é fixa, eterna-enquanto-dure (ou “sempiterna”) e imutável. Ir contra estes adjetivos não seria apenas filosoficamente problemático, mas seria acima de tudo um *pecado*. As segundas são as que insistem em algo como um Grande Fluxo, um eterno retorno, um tornar-se interminável, um pólemos frequente, na preponderância do fluxo sobre os indivíduos, entre outras teses funcionalmente similares. Meillassoux se posiciona contra ambas:

“Ao contrário, a noção de Hipercaos é a ideia de um tempo tão completamente liberto da necessidade metafísica que nada o restringe: nem o tornar-se, nem o substrato. Esse tempo hipercaótico é capaz de criar e de destruir até o tornar-se, produzindo, sem motivos, fixidez ou movimento, repetição ou criação. É por isso que penso que, em última instância, a matéria da filosofia não é o ser ou o tornar-se, representação ou realidade, mas uma possibilidade muito específica que não é um possível formal, mas um possível real e denso, o qual chamo de “*peut-être*”, o “tal-vez” (Meillassoux, 2020, p. 216)

Na tradução inglesa do termo *peut-être*, apareceu o *may-be*. No entanto, observei⁴⁹ que a tradução para o português ofereceu uma chance para um trocadilho. Embora percamos o paralelismo entre *peut-may* e *être-be*, podemos aproveitar para jogar com o *talvez* e o *tal-vez*. O primeiro pode vir a denotar certa insegurança científica, como “talvez Newton esteja certo”. No entanto, recordemos da crítica que Meillassoux faz ao frequencialismo associado com as filosofias da ciência. Desde Hume, a frequência da repetição não é garantia da realidade, uma vez que os cristãos modernizados ainda tomam por “realidade” algo eterno e imutável. Apresentamos a crítica de Meillassoux como “a estabilidade das leis físicas da natureza não inferem obrigatoriamente a necessidade destas leis físicas da natureza”⁵⁰. Se o Hipercaos não está sob obrigação nenhuma de manter a estabilidade, de mudar frequentemente, ou mesmo de ter um ritmo, em *tal vez*, o resultado foi A. Se em *tal vez* for B, mesmo com um resultado diferente, ainda seria um resultado esperável no materialismo especulativo.

⁴⁹ Cf. a nota de tradução 26 que adicionei na tradução do texto de Meillassoux (2020, p. 216).

⁵⁰ Maciel, 2017, p. 67. Cf. Meillassoux, 2006, p. 128-9.

Está claro que este preceito do “tal-vez” é corroborado com a apresentação que Meillassoux faz da necessidade de co-respondência, probabilidades e os caprichos do hipercaos. Acreditamos que, com este entendimento, ele afasta não apenas o subjetivismo, mas também a ontoteologia abraâmica como fundamento das verdades científicas, as aproximando do intrincado jogo da autopoiese do sistema da ciência. As leis da ciência não estão sob a obrigação de mudarem a todo momento ou num período rítmico específico – mas também não estão sob nenhuma obrigação de serem fixas, eternas, imutáveis. Esta é a **necessidade da contingência**, tão preciosa para Meillassoux, e tão direcionadora para todo o realismo complexo: é metafisicamente necessário que a contingência seja desimpedida, desobrigada, desobstruída, pressuposta, admitida, que seja sempre no horizonte do possível e do atual. E, por sua própria natureza, a contingência pode, ou não, vir a ser.

Parece um preceito metafísico da liberdade ontológica quase que aceitável para o realismo complexo, não fosse sua vinculação caprichosa ao Hipercaos. Por que não ser conectada a outra coisa? Por exemplo, por que não a algo tal como o caráter sistêmico de certos objetos – caráter este que, também, é contingente, embora dentro de suas próprias necessidades? Embora seja interessante, o hipercaos tal como conceituado por Meillassoux não será suficiente para o realismo complexo pensar o valor de libertação.

Como fica a crítica decolonial ao correlacionismo por agora? Certamente Meillassoux acaba por contribuir com a dissociação ou destruição do correlato entre modernidade e ciência, mostrando de forma quase latouriana e luhmanniana que a ciência funciona por conta própria, afastando esta mitologia moderna que se autoatribuiu a propriedade da história da ciência. No entanto, sua maior contribuição para nós será animar e fundamentar o abandono do conceito moderno de temporalidade e, conseqüentemente, de história. Este tópico merece uma gigantesca obra em seu próprio direito, com uma pergunta cuja resposta permanecerá silente por agora: o que resta da teoria da história depois da crítica ao correlacionismo? Retornaremos a isso no Capítulo 4 do presente Título.

§7 Materialismo especulativo I: Contra a Concordata de Berkeley-Hume

Anos depois, com o benefício da retrospectiva, Meillassoux apresenta em Berlim uma palestra que revisita e amplia raciocínios do seu, então, já velho texto de 2006. O texto de tal conferência foi revisado, ampliado e traduzido por Robin Mackay e Moritz Gansen para uma coletânea de artigos em 2016. O capítulo na coletânea é intitulado “Iteração, reiteração, repetição: uma análise especulativa do signo vazio de sentido”.

Meillassoux traz uma tese que chamaremos no Capítulo 2 de que o correlacionismo é uma atitude filosófica do **monopólio da produção de sentido**. No entanto, no momento, ele afirma estar definindo apenas o que é a correlação – disso divergiremos posteriormente. Em nossa leitura, o que ele está definindo é como opera o correlacionismo:

“A correlação ela mesma pode ser pensada de diversas formas: sujeito-objeto, dadidade para a consciência, correlação noético-noemática, ser-no-mundo, linguagem-referência, etc. Mas, em cada caso, a correlação será postulada como um fato primordial que nulifica e esvazia a crença na pensabilidade de um ‘em si’ que transcende todo pensamento” (Meillassoux, 2016, p. 119)⁵¹

Neste sentido, as filosofias que vão contra a possibilidade de um ab-soluto, um não-correlacionado, seria a definição básica de correlacionismo. Comparativamente, ele chama de *especulativa* a filosofia que intenta chegar neste ab-soluto, no *separado* do pensamento. No entanto, ele distingue filosofias “absolutistas”, no sentido que apresentamos aqui como correlacionismo radical, ou seja, aquelas que absolutizam um correlato como monopólio da produção de sentido; e as filosofias “absolutórias”, à qual ele associa seu materialismo especulativo. Estas supostamente tomam apenas a necessidade absoluta da contingência como necessidade – e não um tipo de entidade tais como a divindade cristã, os átomos ou os humanos, nem mesmo um tipo ou modo de ser, como o tornar-se ou a permanência⁵². Não obstante, seu conceito de metafísica é decepcionante, acreditando que toda metafísica apresenta seres ou modos privilegiados para explicar porque as coisas têm de ser assim, e não de outra maneira⁵³. Encaramos isso como um exagero de certa leitura do “leibnizianismo”, se é que isso existe nestes termos.

Apesar de quase dez anos depois do *Depois da Finitude*, Meillassoux parece apresentar sua teoria de forma ainda um pouco confusa. Ao invés de distinguir entre o correlacionismo simples e um radical, agora decide dizer que há uma “Era do Pensamento Correlacional”⁵⁴. Nesta, teríamos dois movimentos disputando preponderância filosófica – mas a listagem parece mais confundir do que auxiliar. No primeiro grupo há aqueles que fazem um “gesto antiespeculativo”, e lista: correlacionismo, ceticismo, transcendentalismos, fenomenologias,

⁵¹ Tradução nossa de: “Correlation itself can be conceived in many ways: subject-object, consciousness-given, noético-noematic correlate, being-in-the-world, language-reference, etc. But in each case, correlation will be posited as a primordial fact rendering null and void the belief in the thinkability of an ‘in itself’ that transcends all thought”.

⁵² Meillassoux, 2016, p. 120

⁵³ Meillassoux, 2016, p. 119-120

⁵⁴ Meillassoux, 2016, p. 123

pós-modernismo. O segundo grupo seria composto pelo subjectalismo, ou metafísica da (inter)subjetividade. Ele chama também de “metafísica anti-materialista da correlação” que faz um “gesto especulativo” da razão suficiente da (inter)subjetividade⁵⁵. Traduzindo em termos para nosso Tratado, ele está, apesar da terminologia confusa, colocando correlacionismos simples e radicais para brigar, mais uma vez.

Ele esclarece que está procurando por uma alternativa que não seja nem retornar ao pré-kantiano, por razões do correlacionismo fraco depois de Kant, mas também não quer abraçar nenhuma forma dos subjectalismos (sua nova terminologia para as “metafísicas da intersubjetividade”). Talvez porque recentemente associam a palavra “realismo” com “ingenuidade”, ele diz que procura um “materialismo”, por enquanto, como um nome genérico, que é “qualquer pensamento que acede a um absoluto que é, ao mesmo tempo, externo ao pensamento e, em si, esvaziado de toda subjetividade”⁵⁶. Na antiguidade clássica, o exemplo mais evidente para ele seria o epicurismo, uma filosofia de átomos e vazios absolutos que é absolutamente esvaziada de subjetividade como tendo qualquer primazia. Já que Kant supostamente destruiu a filosofia pré-kantiana, não deseja retornar a este passado, embora o tenha em alta estima.

Para combater o correlacionismo simples de Kant e toda forma de realismo/materialismo, surge o segundo grupo. Nós os chamamos de “correlacionistas radicais”, mas Meillassoux quer os chamar de metafísicas absolutistas, subjectalismo ou outros termos confusos ao invés de centrar-se numa terminologia mais estável. De toda sorte, os pensadores de tal grupo afirmam que o pensamento subjetivo não pode existir para além de si, decide que isso não é um limite, mas uma “comprovação” de que o subjetivismo é o novo absoluto. A forma mais primária é o solipsismo, mas depois adquire diversas novas caras, como o primado da percepção, sensação, razão, vontade, vontade de potência, liberdade etc.

Ele deixa claro que tais filosofias não são a “mesma coisa”, mas todas vão compactuar tacitamente ou explicitamente com o que chamaremos aqui de **Concordata Berkeley-Hume**. Na nota de rodapé 18⁵⁷, ele afirma que o Bispo George Berkeley é quem funda a Era Correlacional e David Hume funda o círculo correlacionista. Berkeley afirma tudo ser subjetivo: só há mentes, ideias, espíritos humanos e espíritos divinos. Para Meillassoux todas

⁵⁵ Meillassoux, 2016, p. 123

⁵⁶ Meillassoux, 2016, p. 120, tradução nossa de: “I call ‘materialism’ any thought that accedes to an absolute that is at once external to thought and in itself devoid of all subjectivity”.

⁵⁷ Meillassoux, 2016, p. 191

as posturas subjectalista de Hegel, Nietzsche, Bergson, Deleuze e outros são apenas “oscilações” de amplitudes diferentes da mesma decisão de Berkeley. No entanto, o Bispo ainda admite ser possível sair do subjectalismo através da fé, por exemplo. Para Hume, nem isso é possível: toda realidade é espírito, hábito, costume humano – não podemos sair deste círculo, portanto, a realidade em si deve sempre ser absolutamente incognoscível, sendo apenas o hábito humano possível de vir a ser conhecido.

A combinação das duas posturas vira uma *Concordata* filosófica. Decidem por um acordão de separação da razão, da única razão possível com os únicos tipos de temas e correlatos cognoscíveis; combinado com certa “transgressão permitida” através do irracionalismo, do fideísmo, quer seja de uma religião cega, quer seja por uma “fé racional” – esta, preferível. Tal caracterização ressoa com a *Constituição Moderna* que Latour diagnosticara nos anos 90: coloniza-se tanto as normas sobre o que pode ser dito, como o que pode ser feito para transgredir tais normas. Torna-se senso-comum filosófico “tomar como dada a impossibilidade de levar a sério a possibilidade de uma matéria dessubjetivada”⁵⁸. Assim, as disputas filosóficas desta Era Correlacional, para Meillassoux, parece não passarem de um “estado corrupto militarizado combatendo sem misericórdia uma oposição religiosa fanatizada”⁵⁹.

Insurgir contra e abandonar o correlacionismo (simples) parece ser a tarefa de todo subjectalismo ou metafísica da intersubjetividade. No entanto, insurgir contra e abandonar o subjectalismo parece ser um ato de loucura ou de exibição de perversidade, seria como dizer que o personalismo humano ou a liberdade não importassem. Para Meillassoux, de fato não coisas tão importantes, mas não por um deleite sádico acelerado em seus votos antropocidas, mas, sim, por um compromisso com a razão especulativa que torna o humano, a liberdade, a vida e o espírito *como coisas entre outras coisas*. Esta estratégia pode ser claramente nomeada de *ontologia plana*. Ele delineia sua proposta geral, por agora, da seguinte maneira:

“O que está em jogo é desenvolver um materialismo especulativo não-metafísico para combater todas as formas de pensamento correlacional e, assim, provar que eles não constituem o todo da filosofia, mas apenas uma zona delimitada de conflito que nós podemos ou lutar contra este todo, ou simplesmente ir embora dele pacificamente” (Meillassoux, 2016, p. 123)⁶⁰

⁵⁸ Meillassoux, 2016, p. 133

⁵⁹ Meillassoux, 2016, p. 123

⁶⁰ Tradução nossa de: “What will be at stake will be to develop a nonmetaphysical speculative materialism so as to counter all forms of correlational thought, and thus to prove that they do not constitute all of philosophy, but only a delimited zone of conflict that we can fight against en bloc or just leave peacefully”.

Meillassoux faz uma distinção entre materialismo e realismo. É perfeitamente possível termos um realismo que afirme ser possível aceder a uma realidade ab-soluta – mas nem todo realismo faz isso, geralmente combinando elementos subjectalistas em assertivas sobre a realidade. Assim, ele prefere o termo “materialismo” para dar ênfase ao caráter não-vivo, morto, frio e não-subjetivo para se afastar ao máximo que pode dos vitalismos. Interpretamos a ênfase quase irritadiça de Meillassoux contra as formas de vitalismos não por apenas tomar um único correlato (a vida) como aquilo que resume, explica ou é o mais importante da inteireza da realidade. Ele diz: “o mundo é demasiado diverso para ser reduzido a uma única escala intensiva, uma que sempre vai acabar numa hierarquia de valores em nome da vida da qual nada escapa (em um mundo de intensidades, até mesmo as anarquias têm coroas)”⁶¹.

Em um dos mais belos movimentos ácidos de Meillassoux contra o antropocentrismo, talvez a principal e mais específica forma de vitalismo, tão sagrada para os modernos fieis ou seculares, ele diz incisivamente: “Não me venham falar sobre a húbris do sujeito em relação ao universo: algumas de nossas qualidades são apenas nossas, mas o que poderia ser mais banal do que ter qualidades específicas?”⁶². Isso será recepcionado calorosamente pelo Tratado como sendo o **princípio da banalidade da especificidade**. Ele continua na acidez:

“Devem seriamente fantasiar o mundo à imagem do seu próprio desejo de serem transgressivos para acreditarem que ainda existam, em algum lugar, em número razoável, alguns jovens príncipes com sensibilidade tão exacerbada que ainda precisem de salgar as feridas deixadas pelos vários ataques irritantes à vaidade metafísica de sua própria egoidade” (Meillassoux, 2016, p. 129)⁶³

O que Meillassoux diagnostica aqui como quase que um defeito de caráter dos adeptos do liberalismo, da autointitulada teoria crítica ou da ontologia social é, para o realismo complexo, apenas mais um dos efeitos deletérios da modernidade. Tão seguros em sua benevolência universal iluminados pela razão, os modernos se colocam como modelo de (inter)subjetividade para o planeta inteiro não é de agora. Meillassoux chega atrasado no diagnóstico decolonial, visto que toda esta arrogância dos “jovens príncipes de sensibilidade

⁶¹ Meillassoux, 2016, p. 126, tradução nossa de: “The world is far too diverse to be reduced to one single intensive scale, one that will always end up with a hierarchy of values in the name of life from which nothing escapes (in the world of intensities, even anarchies are crowned)”.

⁶² Meillassoux, 2016, p. 126, tradução nossa de: “So don’t speak to us of a hubris of the subject in relation to the universe: certain of our qualities are ours alone, but what could be more banal than having specific qualities?”

⁶³ Tradução nossa de: “One must seriously fantasize the world in the image of one’s own desire to be transgressive to believe that there still exist, somewhere, in reasonable number, some young princes with such an exacerbated sensibility that they still need salt for the wounds left by such vexatious attacks on the metaphysical vanity of their own egoity”.

exacerbada” não é novidade nenhuma para latinos, africanos, orientais e até mesmo outros europeus fora da Sorbonne.

A destruição da subjetividade do pré-moderno, do não-euroamericano, não executada apenas pela truculência, mas pela liturgia filosófica de glorificação da etnofilosofia europeia como a única base de (inter)subjetividade aceitável para os povos do planeta. Não é por acaso que a crítica ao sujeito, vendido como universal no Atlântico Norte, será incisivamente contestado e afastado, por exemplo, por filósofos africanos (do continente ou da diáspora), orientais, filósofos e filósofas do gênero e da sexualidade, entre outros.

Com bastante sobriedade, o filósofo argentino Walter D. Mignolo dizia com clareza: “a ideia da civilização ocidental que emergiu neste contexto era baseada numa pura e simples política identitária”. Mignolo mostra como um punhado de homens letrados do Renascimento inventam o conceito de “idade média” para se diferenciar no espaço-tempo, conectando com os brilhos da antiguidade, só que agora sob a luz-guia do cristianismo, progressivamente aumentado sua racionalidade que vão chamar de “universal”. Este projeto se expande com a colonização militar e espiritual pelo mundo afora na base da força, do apagamento do outro e de sua história, e na propagandística da retórica da emancipação (assim como aqueles velhos renascentistas que se “emanciparam” da suposta “idade média”), retroalimentando a aparência de universalidade⁶⁴. Comentando observações arrogantes de pensadores como Badiou ou Žižek contra movimentos sociais, Mignolo é extremamente sarcástico com os dois:

“Em ambos os casos, há uma crítica às ‘políticas identitária das minorias’ em prol de um universalismo – o que esconde o fato de que ambos estão inscritos em uma política identitária da hegemonia. Esta, por ser hegemônica, torna invisível as inscrições geográficas, biológicas e históricas nos corpos a partir dos quais eles pensam. É uma posição de privilégio poder criticar os outros por abertamente fazerem o que ambos estão fazendo e ocultando” (Mignolo, 2010, p. 362)⁶⁵

Identificando tudo isso, Mignolo e seus aliados decoloniais buscam, abertamente, *desprenderem-se* da forma moderna de se fazer filosofia e sociologia. Mais ainda, ele não quer um despendimento apenas político ou de traduzir o marxismo ou o liberalismo para o contexto latino. Mignolo busca, inclusive, um desprendimento epistemológico com os dogmas da

⁶⁴ Mignolo, 2010, p. 324-6

⁶⁵ Tradução nossa da nota de rodapé 50: “In both cases, a critique of ‘minorities identity politics’ in favour of universalism, hides the fact that they are both inscribed in a ‘hegemonic identity politics’ that, because hegemonic, makes invisible the geo- and biohistorical inscriptions of the bodies from and with they think. It is a ‘privilege position’ to be able to criticize others for openly doing what they themselves are doing and hiding.”

modernidade, ao lado de Maldonado-Torres que foi um dos primeiros a lutar também por um desprendimento ontológico⁶⁶. Meillassoux parece só agora estar se apercebendo da mutilação e da autossabotagem da razão se ela permanecer enfurnada na modernidade e no subjectalismo.

Devemos procedemos com cautela e saber identificar que antropocentrismos não precisam de ser apenas tal como o dos modernos. É de extrema importância evitar recair em outras formas de subjectalismo que também podem infectar filosofias decoloniais, antirracistas e de gênero. Rejeitamos energeticamente quaisquer formas de antropocentrismo como fundamento, método e/ou limite para a metafísica, especialmente o da etnofilosofia moderna. No entanto, os modernos não inventaram a noção descabida de que mergulhando nas profundezas de si, acessariamos alguma verdade universal sobre o mundo, mas eles transformaram esta filosofia em armamento militar, espiritual e político. Isso acontece apelando para um Absoluto que pode ser racional/consciente (Berkeley, Hegel) ou inconsciente (Freud, Nietzsche, Deleuze, Bergson). Com uma mistura de respeito e zombaria aos “mestres da suspeita”, tal como o *marketing* de Paul Ricoeur os vendeu, Meillassoux faz uma longa observação que, para um “materialista consequente”, mas também para o realista complexo em geral, vemos que:

“O humano encontra em si mesmo, seja no nível da consciência ou no nível da vida infraconsciente, apenas a sua subjetividade; e de fato parece ao materialista que não há razão para o Universo, *inteiramente inumano porque é inteiramente a-subjetivo*, se preencher inteiramente intensamente ou infinitesimalmente, com todas essas excitações sensíveis, volições impulsivas e diversas modalidades de nossa *psyché*; tudo isso para agradar o filósofo subjectalista que tem a esperança, através da exploração espeleológica de si mesmo, através de suas sucessivas descidas em suas criptas infinitamente ramificadas, escapar de si mesmo ao ponto de conseguir correr por todas as dimensões do real. Qualquer que seja nossa admiração por estes pensadores por terem mergulhado nas profundezas de si mesmos, não temos motivos para acreditar que eles mergulharam outros lugares. Não é porque o subjetivo contém dimensões escondidas que isso nos leva para fora de nós mesmos – tal como seria achar que um guarda-roupa revelaria o Universo apenas porque descobrimos que ele tinha um fundo falso” (Meillassoux, 2016, p. 130, *itálicos do autor*)⁶⁷

⁶⁶ Cf. Mignolo (2010) e Maldonado-Torres (2010)

⁶⁷ Tradução nossa de: “For a consequent materialist, the human finds in itself, either at the level of consciousness or at the level of infraconscious life, only its own subjectivity; and indeed it seems to the materialist that there is no reason for the Universe, *entirely inhuman because entirely asubjective*, to fill itself up, intensely or infinitesimally, with all the sensible titillations, impulsive volitions and diverse modalities of our psyche; all this to please the subjectal philosopher who hopes, through the speleological exploration of himself, through his successive descent into his infinitely ramified crypts, to get out of himself to the point of running through the real

A proposta de Meillassoux, embora ácido e sarcástico, nos interessa bastante como uma estratégia de ruptura do correlacionismo radical. Pensar que não há um único correlato, seja a vida humana, o inconsciente austríaco, a vontade de potência alemã ou a liberdade do Nasdaq, não significa que tais coisas não existam, mas que a diferença entre cada uma delas em relação a tudo mais é *diferenças entre diferenças*. Cada uma delas pode ser um universo próprio, como o armário sem fundo que leva para Nárnia, ou a cabine telefônica de Doctor Who, mas continuam sendo apenas uma diferença frente a outras diferenças. Ele escreve:

“Eu acredito que, ao contrário, devemos aceder ao puramente heterógeno que rompe com todas as diferenças de graus ou de intensidade a favor das diferenças de natureza – as únicas diferenças autênticas, aquelas que não nos levam dissimuladamente de volta para a identidade (uma identidade de natureza) na alteridade (de grau)” (Meillassoux, 2016, p. 131-2)⁶⁸

Para deixar ainda mais explícita sua postura, ele agora vai colocar para brigar o seu Hipercaos contra o famoso *caosmos* de Deleuze e Guattari. Citando as primeiras páginas do *Mil Platôs*, onde os autores acreditam que “pluralismo = monismo”, Meillassoux se coloca inteiramente avesso a esta leitura, à qual ele nomeia de monopluralismo. Ele acredita que precisamos de uma filosofia capaz de transitar entre “puras diferenças de natureza sem qualquer continuidade que seja entre aquilo que eles diferenciam”⁶⁹. Veremos como esta tese de Meillassoux o aproxima do Princípio das Irreduções de Bruno Latour e do preceito monadológico do realismo complexo. Já antecipamos que usamos este nome para indicar diferenças entre diferenças, e não necessariamente “células metafísicas vivas” ou algo do tipo. Ademais, preferimos esta formulação do que a terrível expressão “polidualismo” que Meillassoux emprega no texto de 2016, embora faça algum sentido quando estudamos sistemas, na medida em que cada sistema é a diferença entre o sistema e seu ambiente (ou seja, cada sistema “tem” um “ambiente próprio”). De toda sorte, ele conclui:

“Nós precisamos de fraturas que tornam impossível qualquer reducionismo de um regime de ser a outro (vida reduzida à matéria, mente reduzida à vida, etc.) e que permita que as entidades de nosso mundo escapem todas as tentativas de as reduzir a uma

in all its dimensions. Whatever may be our admiration for these thinkers for having plunged into the depths of themselves, we have no reason to believe that they have plunged anywhere else. It is not because the subjective contains hidden dimensions that the latter take us out of ourselves, any more than we might suppose a wardrobe to reveal the Universe to us just because it turns out to have a false bottom”.

⁶⁸ Tradução nossa de: “I believe that on the contrary we must accede to the pure heterogeneous that breaks with all differences of degree or intensity in favour of differences in nature – the only authentic differences, those which do not underhandedly lead back to identity (an identity of nature) in an alterity (of degree)”.

⁶⁹ Meillassoux, 2016, p. 132, tradução nossa de: “pure differences in nature, with no continuity whatsoever between that which they make differ”.

natureza única (quer chamemos ou não isso de natureza, as negações são inconsequentes). O heterógeno virado contra o intensivo, a diferença de natureza virada contra a diferença de graus; o eternamente possível polidualismo do Hipercaos contra o monopluralismo pseudonecessário do Caosmos” (Meillassoux, 2016, p. 132)⁷⁰

Retornaremos ao debate Hipercaos x Caosmos ainda duas vezes. Primeiro, no capítulo seguinte, vamos ver uma resposta vinda de Mehdi Parsa, um defensor da filosofia deleuziana. A segunda vez é na Nona Categoria da Existência, no *Esboço Categorical* que apresentaremos no Título II.

§8 Materialismo especulativo II: Factialidade e a relação com as verdades científicas

Retomando sua teoria, Meillassoux traz duas formas que seu materialismo especulativo emprega a palavra “pensamento”

“Pensamento é, primeiramente num *uso restrito*, a faculdade especulativa da relação ao ab-soluto via o qual o sujeito escapa ou falha em escapar de si mesmo. Neste sentido, é aquela parte da subjetividade que sanciona, por seus sucessos ou fracassos teóricos, a saída de toda subjetividade. Pensamento, no *sentido mais amplo* (que é mais próximo do sentido cartesiano), é, em segundo lugar, o todo desta subjetividade cujo destino é conectado ao poder demonstrativo de sua ocorrência restrita” (Meillassoux, 2016, p. 191, *itálicos nossos*)⁷¹

Com isso, ele quer argumentar que as armas do correlacionismo simples, que foram o suficiente para vencer o realismo ingênuo e o materialismo (epicurista, por exemplo), regulamentando a aplicação e execução da Concordata Berkeley-Hume, não conseguem dar conta do recado contra o subjectalismo. Estes não são afetados pela tese do círculo correlacionista, visto que não apenas concordam com a tese, mas transformam o círculo em *seu* novo correlato absoluto. Contra isso, Meillassoux lembra do que apresentamos como a Segunda Lição de Kant, a da contingência do correlato. Encaminhando a discussão para apresentar a factialidade, ele define três termos operativos:

⁷⁰ Tradução nossa de: “We need fractures that render impossible any reductionism from one regime of beings to another (life reduced to matter, mind to life, etc.) and permit the entities of our world to escape all attempts to reduce them to one unique nature (whether we call it nature or not, denials are of little consequence). The heterogeneous turned against the intensive, difference in nature turned against difference in degree; the eternally possible polydualism of Hyperchaos against the pseudonecessary monopluralism of Chaosmos”.

⁷¹ Nota de rodapé 20. Tradução nossa de: “Thought is, first, in a restricted usage, the speculative faculty of the relation to the absolute via which the subject exits or fails to exit from himself. In this sense, it is that part of subjectivity that sanctions, by its theoretical success or failure, the exit from all subjectivity. Thought in the broader sense (which is closer to the Cartesian sense) is, second, the whole of this subjectivity whose destiny is linked to the demonstrative power of its restricted occurrence”

“Chamaremos de ‘contingente’ cada entidade, seja coisa ou evento, que eu sei que é capaz de não ser, ou que poderia não ter sido, ou que poderia ter sido de outra maneira. (...). Chamaremos de ‘fato’, num sentido estrito, todo tipo de entidade cujo ser-outro eu posso conceber, mas o qual nós não sabemos se poderia efetivamente ter sido algo diferente do que é. (...). Finalmente, chamaremos de ‘arque-fato’ qualquer fato que eu não posso, de forma alguma, conceber como sendo diferente do que é, ou como não sendo, e cuja necessidade eu, apesar disso, não posso provar – e, no que disser respeito, devemos dizer que é um fato, num sentido mais amplo e mais radicalizado”.
Meillassoux, 2016, p. 135-136⁷²

Sabemos que sua estratégia não é absolutizar *esta* ou *aquela* correlação, mas sim a contingência de *qualquer* correlação. Ele nos lembra sua noção de factialidade, que é o fato de que a facticidade de cada correlação não é, em si, um fato contingente. Ou, em suas palavras não menos confusas: “chamaremos, então, de ‘princípio da factialidade’ a assertiva especulativa segundo a qual apenas a facticidade é não-factual – ou (o que é a mesma coisa), segundo o qual apenas a contingência é necessária”⁷³. No entanto, Meillassoux deixa explícito sua diferença do “tudo pode” pós-modernista, visto que um filosofema como “necessidade absoluta da contingência” pode deixar a entender que ele estaria defendendo o *anything goes*:

“Toda realidade determinada pode ser outra do que ela é (e, portanto, é contingente); mas a contingência implica propriedades não-arbitrárias e necessárias, as quais nomeio de *Figuras*. Em essência, meu trabalho consiste, assim, em derivar do princípio da factialidade várias Figuras enquanto invariantes absolutas da máxima variância concedida a cada entidade” (Meillassoux, 2016, p. 138)⁷⁴

A pergunta sobre quem concede a cada entidade estas figuras é, sabemos, o hipercaos, em sua leitura. Mesmo assim, radicalmente oposto ao pós-modernismo, sua tese curiosamente é defender certo “galileísmo”, termo de Jean-Claude Milner, de que o conhecimento “apenas pode ser encontrado em um materialismo capaz de fundar a cognoscibilidade da natureza que é

⁷² Traduções nossas de: “We shall call ‘contingent’ every entity, whether thing or event, that I know is capable of not being, or that could have not been, or could have been other. (...). We shall call ‘fact’, in the strict sense, every type of entity whose being-other I can conceive of, but of which we do not know whether it could have effectively been other than it is. (...). Finally, we shall call ‘arche-fact’ any fact which I cannot, in any way, conceive of as being other than it is, or as not being, and whose necessity I nevertheless cannot prove – in which regard we must say that it is a fact, in broader and radicalized sense”.

⁷³ Meillassoux, 2016, p. 137-138, tradução nossa de: “We shall therefore call ‘principle of factuality’ the speculative statement according to which only facticity alone is nonfactual – or (what is the same thing) according to which only contingency is necessary”.

⁷⁴ Tradução nossa de: “I thus attempt to maintain two theses at once: every determinate reality can be other than it is (and is thus contingent); but contingency implies nonarbitrary and necessary properties, which I call Figures. In essence, my work thus consists in deriving from the principle of factuality various Figures qua absolute invariants of the maximal variance accorded to every entity”.

indiferente à nossa existência e é inteiramente matematizável”⁷⁵. Não na matemática simples, mas nas equações não-lineares, teoria dos conjuntos transfinitos e teorias do caos matemático.

Meillassoux agora esclarece a relação entre seu materialismo especulativo e o sistema da ciência, que não estava tão evidente na obra de 2006. À época, ele parecia apenas uma espécie de defensor neoiluminista contra as insurgências da irracionalidade, do fideísmo e do fanatismo que, ironicamente, parecia não se importar tanto com os métodos e procedimentos científicos. Em 2016 ele esclarece que a relação é cautelosa e de acoplamentos, digamos assim. Ele quer separar a noção de *fato* em relação às teorias científicas *sobre os fatos*. Para ele, a relação do materialismo é com a matematização dos fatos científicos, não com as teorias criadas sobre tais fatos. Isso o livra da necessidade de “adequar” ou de submeter a metafísica à ciência, visto que toda adequação é datada, todas as teorias podem ser modificadas. Para ele, se ficarmos rentes à matematização dos fatos, teremos mais chances de conhecer com maior segurança, na medida de, e se é que isso é admissível dentro do cenário do hipercaos.

A ideia não é ser anticientífico, mas procurar produzir argumentos que não dependam de teorias científicas específicas. Por exemplo, a ideia de Spinoza de que o organismo não pode ir contra a si próprio funda seu sistema do *conatus*, onde vemos coisas como a tese de que o suicídio é metafisicamente impossível. Acontece que não é apenas possível, há mesmo estados pré-programados geneticamente (biologia) de suicídio e de graduais autodestruições, como também mantém certas taxas constantes nas sociedades em geral (sociologia). Ou, como Quine, que achava que a única geometria possível era a de Riemann, porque era a que Einstein utilizava na relatividade. Hoje, há diversas geometrias que Einstein nem conseguiria imaginar, como o espaço de Calabi-Yau. Meillassoux é bem claro: “qualquer metafísica que é rigorosamente sistemática vai colapsar ao menos em algum ponto, mesmo que seja periférico, se sua estrutura é retirada a partir do movimento da ciência”⁷⁶.

Na leitura do realismo complexo, o ponto de Meillassoux não é nem a submissão a qualquer coisa que a ciência faça, nem mesmo a deslegitimar afirmando um relativismo pós-modernista. Sua tese, em nossa visão, é dupla. Primeiramente, há uma diferenciação funcional entre filosofia e ciência. Diferenciação não significa que devem ser inimigas, que devam ser complementares, que devam ser suplementares. Significa apenas que são diferentes, com

⁷⁵ Meillassoux, 2016, p. 139, tradução nossa de: “Can only be found in a materialism capable of founding the thinkability of a nature that is indifferent to our existence and fully mathematizable”.

⁷⁶ Meillassoux, 2016, p. 139, tradução nossa de: “Any metaphysics that is rigorously systematic will collapse unless some point, albeit a peripheral one, of its structure is drawn from the movement of Science”.

propósitos, métodos e objetos diferentes. Não obstante, para um racionalista como Meillassoux, e com ele concordamos inteiramente ao lado de Latour, Hartmann, Luhmann, Whitehead e tantos nomes do realismo complexo, a relação entre filosofia e ciência deve ser de coexistência mutualmente frutífera, de alianças e co-respondências. É porque são diferenciadas que podem se aliar sem demandar uma identidade, sem a opção terminativa pela oposição, pela submissão ou pela ignorância mútua.

O segundo ponto é uma defesa da autopoiese da ciência, como temos aludido ao longo deste capítulo. Isso é bem evidente quando ele diz coisas como “é a ciência que, de vitória em vitória, inflige derrotas após derrotas às suas próprias teorias em seus momentos mais extraordinariamente interessantes”⁷⁷. Ou seja, se agirmos como a maioria das filosofias positivistas, analíticas e tecnologistas, o risco de se cristalizar teorias científicas ou certas tecnologias como condições inafastáveis da verdade é, em verdade, uma estratégia anticientífica meramente ideológica e fadada ao fracasso.

Meillassoux agora distingue duas atitudes, dois *pathos*, o positivismo e o cientificismo. A primeira precisa sustentar “tudo, ou o essencial, no departamento do conhecimento, está *a caminho* de uma resolução radical de seu campo problemático” – seu *pathos* é a “iminência”, que é apenas “questão de tempo” e que “um dia chegaremos lá”⁷⁸. A segunda, da qual a epistemologia naturalizada, a filosofia analítica da mente e o biologismo padecem explicitamente, seria um pouco mais sutil:

“Eu uso ‘positivismo’ em um sentido próprio: por esta palavra entendo qualquer crença na verdade definitiva de uma determinada teoria científica – uma verdade que implica não a estaticidade de um discurso completo, mas o superativismo apenas dentro desta teoria, em vistas de sua extensão máxima que beira a ‘descoberta última’ (as componentes da matéria, a natureza da mente etc. Chamo de ‘cientificismo’ por outro lado, a tese (à qual eu não adiro) de que verdades são, no final das contas, de uma natureza científica, mas que identificam a ciência com o movimento geral de suas teorias sucessivas” (Meillassoux, 2016, p. 193)⁷⁹

⁷⁷ Meillassoux, 2016, p. 149, tradução nossa de: “For it is science that, from victory to victory, inflicts defeat after defeat on its own theories, in its most extraordinarily interesting moments”.

⁷⁸ Meillassoux, 2016, p. 141, tradução nossa de: “Imminence is the very pathos of a ‘positivist’ ideology that maintains that everything, or the essential, in a department of knowledge is on the way to the radical resolution of its problematic field”

⁷⁹ Tradução nossa de: “I use ‘positivism’ in a sense that is my own: by this word I understand any belief in the definitive truth of a determinate scientific theory – a truth that implies not the statism of a completed discourse, but the overactivism within this theory alone, in view of its maximal extension bordering on the ultimate discovery (the components of matter, the nature of the mind, etc.). I call ‘scientism’, on the other hand, the thesis (to which

Para ele, o positivismo é *monoteorético*, e o cientificismo é *polirrevolucionário*. O problema com este, em específico, é que toma a ciência de uma forma *overmining*, para usar a expressão de Harman, como se o sistema da ciência se reduzisse a um somatório de efeitos de teorias científicas desfilando pela história. Este não é o caso. Para Meillassoux, o que dá o coração da ciência é o “gesto galilaico” da matematização – e não o compromisso com uma verdade única ou com uma miscelânea de teorias específicas que surgem na contingência do exercício deste gesto. Meillassoux fala que seu materialismo especulativo é bastante inusual por conta de duas características: para ele, átomos, vazio, consciências, ondas, contínuos espaço-temporais são *teorias* – não são *matérias*. E, mesmo que fossem “de fato” a matéria final última do universo, eles seriam, pelo mesmo princípio da factialidade, também necessariamente contingentes assim como suas supostas leis imutáveis.

Uma curiosa consequência de sua filosofia é que ele quer defender certa isonomia acadêmica, de que, se tudo é contingente, nenhuma disciplina é superior à outra – embora todas sejam importantes para explicar (de forma não-absolutamente-necessária) o mundo. Visto que sua especulação não fala nada sobre nada que é, ele diz que ele é um método “não-intrusivo” nas outras disciplinas. Em sua teoria, estas outras disciplinas são organizadas em organogramas, acentuando sua expressão *organigrammes*⁸⁰ (organização de gramáticas) que, assim como gramáticas de línguas vivas, operam sem fusão, sem totalização, sem ponto final, sempre podendo ser revisitadas e modificadas – fato que não impede que suas regras sejam regras. No entanto, apesar de todas as críticas que sofreu ao longo dos anos por defender a emergência *ex nihilo* que ele rastreia ao hipercaos, ele continua defendendo esta tese, substituindo termos como “criação” por “irrupção”, que considera mais genérico⁸¹.

§9 Materialismo especulativo III: Criptofísica

Munido com um vasto instrumental que conecta matemática, ciências e especulação, Meillassoux agora apresentará a **tese central do materialismo especulativo**. Para ele, qualquer materialismo, como o dele e o de Epicuro, defendem dois princípios universais comuns: 1) Ser e pensamento são distintos; e 2) o pensamento pode pensar o Ser. Depois de quase maldizer Leibniz em vários momentos do texto, ironicamente agora ele se vê na velha encruzilhada da eterna pergunta: “por que há algo e não o nada?”. Ele escreve: “eu estabeleço que algo deve

I do not adhere) according to which truths are ultimately of a scientific nature, but which identifies science with the general movement of its successive theories”.

⁸⁰ Meillassoux, 2016, p. 144-5

⁸¹ Meillassoux, 2016, p. 145-6

existir – e não um puro nada – e que este algo não é necessariamente pensamento”⁸². Em nossa leitura, isso serve para pagar o preço de não ter que dizer que o Ser deve ser *conforme o pensamento*, libertando a ontologia da epistemologia. Enfim, enuncia a tese central:

“A matéria é assim pensável, em princípio, na medida em que ela é privada de pensamento, de subjetividade e, em um mundo atual determinado, pode ser que ela seja inteiramente descrita por uma física matematizada cujo referente ‘não sente nada’ acerca de ser o que é” (Meillassoux, 2016, p. 147)⁸³

Ele conclui com três consequências de seu materialismo especulativo⁸⁴:

- 1) Diz-se nada (ou quase nada) para a ciência sobre qual é o verdadeiro componente da matéria;
- 2) Nega que exista uma disciplina fundamental sobre as outras, nem mesmo a filosofia, que está ocupada com o hipercaos e suas Figuras;
- 3) Defende a irredutibilidade das irrupções às “razões suficientes” que tentam acomodá-las ao gosto dos diversos subjectalismos.

Mais uma vez Meillassoux deixa claro que não é eliminar quem falou diferente, pois os avanços e particularidades das filosofias correlacionistas (simples ou radicais) guardam coisas importantes. Embora ele não vá elaborar este argumento, não é a sua tese dizer que coisas como inconsciente, experiências pessoais ou dispositivos de poder sejam irrelevantes, apenas que tais correlatos não são tão absolutos quanto seus filósofos acham. O que seu materialismo especulativo se propõe a fazer é algo muito mais simples e modesto: tentar pensar sobre as Figuras do Hipercaos. Para Meillassoux, a “facticidade engloba fatos existentes (que existem ou que são atuais) e fatos inexistentes (fatos virtuais ou potenciais, possibilidades). Assim sendo, chamarei estes fatos atuais ou existentes, para abreviar, de ‘(f)actual’”. Acrescenta, ainda, que “isso não deve ser confundido com factialidade, que é a não-facticidade da facticidade em geral, ou com (f)actualidade, que é apenas o conjunto de fatos atuais”⁸⁵.

⁸² Meillassoux, 2016, p. 147, tradução nossa de: “I thus establish that something must exist – and not a pure nothingness – and that this something is not necessarily thinking”.

⁸³ Tradução nossa de: “Matter is thus thinkable in principle insofar as it is deprived of thought, of subjectivity, and, in a determinate actual world, it could be that it is described fully by a mathematized physics whose referent ‘feels nothing’ of being what it is”.

⁸⁴ A lista aparece na página 146, que aqui apresentamos de forma resumida.

⁸⁵ Meillassoux, 2016, p. 194, tradução nossa do rodapé 32: “Facticity comprises existent facts (existing or actual), as well as inexistent facts (virtual or potential facts, possibilities). I thus call, in need of an abbreviation, actual or existent facts ‘(f)actual’. This should not be confused with factiality, which is the nonfacticity of facticity in general, or with (f)actuality, which is just the set of actual facts”.

Há três tipos de (f)actualidade que interessam a Meillassoux: meditações elucidativas, fissuras ônticas e o pensamento contingente sobre a contingência⁸⁶. A primeira serve para ampliar os horizontes do materialismo especulativo, é uma didática (f)actual, tal como o *problema da ancestralidade*. A terceira é um caso da segunda, que ele entende como um tipo de “fulgurita irruptiva”. A fulgurita é um tipo de formação de areia, pedras ou outro material que ajuda a representar o raio que o atingiu. *Figurativamente*, este é um argumento pela descontinuidade radical, ainda que sejam aproximados na contemporaneidade do fenômeno do choque do trovão em contato com a areia no chão. A fulgurita é uma “fissura” ôntica entre os regimes de realidade, uma fissura que é *ex nihilo*, para ele. Ele insiste nesta fulgurita por um motivo curiosamente também estético: “fulguritas irruptivas são uma maravilha para nós porque nada as torna necessárias em nosso mundo”⁸⁷. Assim, o sujeito que contingentemente pensa sobre a contingência das coisas é, apenas, uma fulgurita irruptiva a mais. Nada mais.

Agora, Meillassoux introduz um conceito interessantíssimo para o realismo complexo que o aproxima das “necessidades contingentes” de Markus Gabriel. Para ele, é possível dizer sobre a verdade necessária (a necessidade absoluta da contingência), mas também é possível que o materialismo especulativo fale sobre **verdades contingentes**. Ele chama isso de postura do *criptofísico* (*crypto-physicien*). Ele pratica uma *metafísica postulatória*, não uma metafísica de necessidades. Ele resume a ideia da seguinte maneira:

“Aqui [na criptofísica] vemos a vantagem do factial: um subjectalismo metafísico exclui a possibilidade que o princípio da factialidade possa ter alguma verdade, já o princípio da factialidade inclui a possibilidade que o real possa conformar a algum tipo de subjectalismo. O caosmos exclui a possibilidade do hipercaos; mas o hipercaos inclui a possibilidade do caosmos. (...). O que estamos dizendo é que não podemos derivar do princípio da factialidade Figuras que envolvam uma realidade atual – e, por isso, não podemos, por meio de derivação figural, proibir a possibilidade de um determinado subjectalismo poder ser uma renderização acurada do mundo atual. Só que o factial, ainda assim, incorpora, como dissemos, outro regime teórico que aquele da demonstração única de Figuras: aquela de uma investigação, com o atual cru, sobre os fatos que retêm um ‘traço’ das irrupções do Hipercaos em nosso mundo” (Meillassoux, 2016, p. 153, colchetes nossos)⁸⁸

⁸⁶ Meillassoux, 2016, p. 149-151.

⁸⁷ Meillassoux, 2016, p. 194, tradução nossa de: “Irruptive fulgurites are a marvel for us because nothing makes them necessary in our world”.

⁸⁸ Tradução nossa de: “Here we see the advantage of the factial: whereas a metaphysical subjectalismo excludes the possibility that the principle of factiality should have some truth, the principle of factiality includes the possibility that the real might conform to some kind of subjectalismo. The chaosmos excludes the possibility of Hyperchaos; but Hyperchaos includes the possibility of the Chaosmos. (...). What we are saying is that we cannot

Nisso o tal “polidualismo” fica mais claro. Há uma realidade preeminente restrita à contingência absoluta, onde os caprichos do hipercaos são desimpedidos de fixidez ou de fluidez em absoluto. Há, também, uma realidade de segunda-mão, um efeito de superfície, um acaso *ex nihilo* de fulguritas irruptivas desimportantes em termos daquela primeira realidade que encontram sua importância relativa mínima a alguns seres-contingentes-para-a-aniquilação. Vemos que, apesar da inovação, ainda persiste o seu *Dark Platonism*, onde o Anti-Demiurgo rege impiedosamente pela irrazão (que é diferente de “irracional”, ou de não poder agir racionalmente, visto que ele pode agir de forma prevista ou imprevisita, sem justificativas), o que pode vir a ser eventualmente percebido pelo ser-para-a-aniquilação. Como conseguir transitar num cenário tão bizarro? Apenas com a matemática pura. Assim, ele apelida seu materialismo de ser um *matherialismo*, em alusão às *Mathématiques*, para deixar explícito que não tem compromissos com a história da ciência – mais uma vez, como se a matemática também não tivesse história.

§10 Materialismo especulativo IV: Signo vazio de sentido

Ao singularizar a matemática como forma de acessar o mundo independente do pensamento, Meillassoux quer mostrar que o mundo não é apenas o que é experienciável por humanos ou outros animais. Para tanto, ele introduz outra inovação para pensar como operacionalizar esta lógica matemática absolutamente a-subjetiva, através do signo vazio de sentido. Ele chama de **signo dm** (*devoid of meaning*) por abreviar⁸⁹. O propósito é mostrar que este signo dm é necessário para a produção de hipóteses sobre o mundo que poderão ser revisadas e executadas sem a necessidade desta ou daquela presença.

Ele apresenta dois sentidos para o ab-soluto. O primeiro é o ab-soluto, o separado, a propriedade necessária de cada ser. Este ab-soluto é absolutamente necessário. Investigar isso é procurar por propriedades *primoabsolutórias*. Não obstante, há um outro ab-soluto, o separado das ciências naturais, o conjunto de fatos atuais, a tal (f)atualidade. Embora sejam também contingentes (não são absolutamente necessários tal como o ab-soluto em si), ainda assim, são independentes do pensamento. Este segundo tipo de separado tem propriedades

derive from the principle of factuality Figures that involve an actual reality – and thus that we cannot, by means of figural derivation, prohibit the possibility that a determinate subjectalism might be an accurate rendering of the actual world. Yet the factial nonetheless incorporates, as we have said, another theoretical regime than that of the sole demonstration of Figures: that of an enquiry, within the bare actual, into the facts that retain a ‘trace’ of the irruptions of Hyperchaos in our world”.

⁸⁹ Na nota 38, os tradutores observam que *sens*, no francês, pode significar sentido, significado e direção. No português, mantemos então a tradução como *sentido*, para manter este sabor de “direcionamento”.

deuteroabsolutórias, a saber, “propriedades independente no que tange ao humano, implicando nenhuma necessidade ontológica”⁹⁰. Fazer juízos deuteroabsolutórios é dizer sobre verdades contingentes, não-necessárias, ao menos, não tão absolutamente necessárias tais como o hipercaos. O projeto, portanto, consiste em mostrar que a ciência matematizada pode produzir verdades deuteroabsolutórias prováveis no regime da factialidade, enquanto o subjectalismo pode apenas postular, apostar, imaginar tais verdades (ou, o que é mais comum, negar, impedir, obstaculizar e até mesmo proibir que se diga algo sobre elas).

Meillassoux faz uma breve incursão pela axiomática de Zermelo-Fraenkel e pela teoria dos conjuntos a partir de George Cantor, teorias que ele exalta bastante porque conseguem constituir duas categorias principais da matemática: números e funções. Além das variáveis e números, há também o signo-operante, como os sinais da matemática e da lógica, e a teoria dos conjuntos adiciona os símbolos de pertencimento e não-pertencimento. Meillassoux insiste bastante na noção de que nomear um conjunto não é o mesmo que definir o que tal conjunto é: “é isso que chamamos de conjunto: um signo, ele mesmo vazio de sentido, e *a fortiori* de qualquer referência. E este é o objeto inicial da matemática, na medida em que esta é ‘fundada’ numa teoria dos conjuntos: o signo puro e simples que se refere apenas a si mesmo”⁹¹. Por exemplo, ele cita o axioma da extensionalidade, que afirma que os conjuntos A e B são idênticos se têm os mesmos elementos. É um teorema de substituição que não diz nada mais sobre o conteúdo dos conjuntos A e B. Não dá *sentido* algum a eles no sentido correlacional. Ele é bastante elogioso acerca do potencial destas teorias:

“O signo-base jamais adquire o significado da palavra ‘conjunto’ tal como formulada na linguagem natural. Mas o ponto notável aqui é que a matemática acaba por ser capaz de produzir sentenças que são muito ricas de significação sob a base de operações sobre as quais tais signos permanecem vazios de sentido. Pois se sempre permanece impossível de se definir o que um conjunto é, é perfeitamente possível, na axiomática-ZF, diferenciar entre conjuntos, e então construir conjuntos impressionantes: por exemplo, o conjunto vazio, definido como o conjunto do qual nenhum outro é membro, e na base do qual pode-se construir toda a sucessão de números ordinais, a fonte de toda a numeração” (Meillassoux, 2016, p. 161)⁹²

⁹⁰ Meillassoux, 2016, p. 157, tradução nossa de: “I call deuteroabsolutory: properties independent vis-à-vis the human, implying no ontological necessity”.

⁹¹ Meillassoux, 2016, p. 194, tradução nossa de: “It is hence this that we call a ‘set’: a sign, itself devoid of signification, and *a fortiori* of any reference. And this is the initial object of mathematics, insofar as the latter is ‘founded’ upon set theory: the pure and simple sign that refers only to itself”.

⁹² Tradução nossa de: “The base-sign hence never acquires the meaning of the word ‘set’ as formulated in natural language. But the remarkable point here is that mathematics turns out to be capable of producing statements that are very rich in signification, on the basis of operations upon such signs that remain void of meaning. For if it

Uma maneira de operacionalizar a diferença entre a linguagem natural e a linguagem formal é pelo papel que o signo dm desempenha em ambas. Na linguagem formal, o signo dm tem uma função estrutural e essencial – enquanto na linguagem natural, ele é geralmente evitado (ainda que possamos escrever palavras sem sentido, como o *ptyx* de Mallarmé ou *fthagn* de Lovecraft). Para ele, a vantagem da linguagem formal é porque as regras de seu uso são esvaziadas de sentido, são “não-significantes”. Na linguagem natural, por sua vez, faltam regras para reger o uso de “unidades sintáticas vazias de sentido”⁹³. Assim, não “falta” à matemática algo para ser concreta – ele argumenta o exato oposto: falta é à linguagem natural regras de operação do signo dm. O argumento é claro: *a linguagem formal tem a capacidade de produzir, de forma regrada, juízos deuterioabsolutórios*. Vejamos:

“O signo vazio, enquanto signo verdadeiro, revela para nós o notável fato de que o sentido é contingente na constituição do signo, que o signo não tem nenhuma necessidade de sentido para ser um signo – e que semiótica (o estudo dos signos) precede a semântica (teoria dos sentidos), e é independente desta: aquela cobre um domínio que é autônomo deste, o domínio do signo não-significante” (Meillassoux, 2016, p. 164)⁹⁴

O signo dm não deve ser confundido com mero som ou marca. Enxergar uma marca num papel *como* signo é não a ver mais *apenas como* marca no papel. Tomemos a clássica distinção semiótica entre *tipo* e *token*: escrever “aaa” num quadro é três *tokens* do mesmo *tipo*. Um sentido obscuro, vitalista, inconsciente, semântico de “aaa” ou de “hhh” não é relevante para que vejamos estes grupos como signos. Vemos também que a reprodução factual do signo é irrelevante para o signo ele mesmo:

“Assim, é uma possibilidade essencialmente imaterial da reprodução que constitui a dualidade do tipo e do *token*. Há de fato no significante – independente do significado – uma articulação imaterial interna (*tipo/token*) que se permite ser diferenciada do suporte material único do signo, sem apelar de forma alguma à imaterialidade do sentido” (Meillassoux, 2016, p. 165)⁹⁵

always remains impossible to define what a set is, it is perfectly possible, in the ZF axiomatic, to differentiate between sets, and thus to construct remarkable sets: for example, the empty set, defined as the set of which no other set is a member, and on the basis of which one can construct the whole succession of ordinals, the source of all numeration”.

⁹³ Meillassoux, 2016, p. 162

⁹⁴ Tradução nossa de: “The empty sign, qua true sign, uncovers for us the remarkable fact that meaning is contingent in the constitution of the sign, that the sign has no need for meaning in order to be a sign – and that semiotics (the study of signs) comes before semantics (the theory of meaning), and is independent of it: the former covers a domain that is autonomous from the latter, the domain of the nonsignifying sign”.

⁹⁵ Tradução nossa de: “It is thus an essentially immaterial possibility of reproduction that constitutes the duality of type and token. There is indeed in the ‘signifier’ – independently of the ‘signified’ – an immaterial internal

Dito isso, Meillassoux pode introduzir a categoria de **quenotipo**. Ele afirma que esta não é uma “invenção” sua, e a noção já existe ao menos desde Peirce:

“Sendo assim, eu proponho um neologismo para distinguir o tipo que me interessa e que vamos discutir, a saber, o tipo em sua forma pura: o tipo de um signo vazio de sentido. Pegando do grego o adjetivo ‘*kenos*’ [κενός], que significa ‘vazio’, chamarei este tipo do signo vazio de quenotipo. E então minha pergunta será: como podemos compreender o quenotipo; ou, como podemos compreender, dentro da marca ela mesma, a dualidade tipo/token de um signo vazio?” (Meillassoux, 2016, p. 166)⁹⁶

Sua proposta, então, é analisar o signo *dm* como sendo dividido em quenotipo e *token*. Ele antecipa uma objeção de que isso não acrescentaria nada, de que isso já estaria previsto na distinção entre pensarmos *esta* cadeira e pensar uma cadeira *conceitualmente*, apenas uma reedição da distinção do conceito x instanciação do conceito. No entanto, quando temos um quenotipo ‘a’, não estamos falando especificamente sobre a letra *a*: pode ser um elefante, o réu, um pecado. Escrever o quenotipo ‘aaa’ não te ensina nada sobre o que é ‘a’. Dizer □□□ ou dizer △△△ ou dizer 𐀀𐀀𐀀 não *diz* nada, não carrega sentido – mas sabemos identificar que são três sequências de quenotipos que podem ser repetidos mais vezes – sem nem sabermos do que se trata, embora sejam os mesmos quenotipos em mais sequências. Esta distinção, para Meillassoux, não é construída na diferença conceito/instanciação do conceito – *visto que não há conceito*. “Em resumo, como vemos, o tipo excede a esfera do conceito porque ele introduz uma série distinta (a ser diferenciada ou identificada mais tarde), fora da esfera do sentido – e o conceito ele mesmo, por sua vez, não é capaz de navegar fora do domínio da significação”⁹⁷.

Ele parte para algumas objeções. Interessado na arbitrariedade do signo, ele diferencia este fenômeno do uso que Saussure o dá. Este, por um lado, pensava na constituição do significado que o significante arbitrariamente traz. Não obstante, visto que estamos falando de um signo *dm*, não é o caso de arbitrariamente conectar, mas sim de *desconectar* de quaisquer significações instanciadas. Há outra objeção a este projeto que afirma que signos como □□□ são apenas expressões do “signo em geral”. Não é tanto o caso, no entanto, pois podemos distinguir entre □□□ e △△△ e 𐀀𐀀𐀀 sem termos a mínima noção *do que* estamos falando. Então,

articulation (type/token) that allows it to differentiate itself from the sole material support of the sign, without for all that appealing to the immateriality of meaning”.

⁹⁶ Tradução nossa de: “I thus propose a neologism to distinguish the type that interests me and which I am going to discuss, that is to say, the type in its pure form: the type of the sign void of meaning. Drawing on the Greek adjective ‘kenos’, meaning ‘empty’, I call this type of empty sign the kenotype. And so my question will be: How can we grasp a kenotype; or: How can we grasp, within a mark itself, the duality type/token of an empty sign?”

⁹⁷ Meillassoux, 2016, p. 168, tradução nossa de: “In short, as we see, the type exceeds the sphere of the concept because it introduces distinct series (to be differentiated or identified later), outside of the sphere of meaning – whereas the concept itself is not capable of navigating outside of the domain of signification”.

Meillassoux diagnostica um enigma: este signo *dm* é arbitrário como outros, é iterável como outros, mas tal força imaterial que é independente de conceitos e de necessidade. Nem mesmo sua origem misteriosa pode ser traçada em uma convenção social. A iterabilidade do signo *dm* não é apenas garantida por semelhança empírica que, embora necessária, é insuficiente:

“Precisamos, assim, concluir que dois tipos de marcas empiricamente similares carregam com elas *dois tipos de mesmidade*: a mesmidade da similaridade sensível; e a mesmidade da identidade iterável. Como podemos pensar a coexistência e a articulação, na mesma realidade material, destes dois regimes do mesmo?” (Meillassoux, 2016, p. 171-2)⁹⁸

Para ilustrar o que ele quer com tudo isso, ele inventa a *Fábula da Paleógrafa Radiante*, que assim está ao descobrir uma civilização que ainda não se conhecia. Ela nota a repetição de algumas marcas e acredita que encontrou a fachada de algum tablete. De repente, ela descobre que era não decoração, mas linhas de signos. O que muda nestas duas situações? Como diferenciar o que era apenas uma decoração finita e uma série infinita de signos iteráveis e sem sentido? Seria apenas percepção empírica ordinária, seria algo dependente apenas dos sentidos da observadora? Ele escreve:

“O friso, mesmo que seja constituído de marcas similares, ainda produz uma diferença *sensível* que não é, no entanto, uma *dissimilaridade*. Essa diferença sensível não-dissimilar, produzida quando as marcas são vistas como motivos, chamarei de *repetição* ou de uma *monotonia*. Este efeito diferenciador da repetição que é anulada quando as marcas são vistas como tokens – e, como vou mostrar, *é precisamente porque as ver como tokens anula a diferença que se deve à repetição que ela permite que seja compreendida em uma iteração ilimitada*” (Meillassoux, 2016, p. 173, itálicos do autor)⁹⁹

Ele dá dois exemplos de repetição: um canto repetido, uma monotonia auditiva; e um bordado repetitivo, visual. Agora, Meillassoux vai debater com o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de Bergson. Neste texto, ele diferencia uma multiplicidade quantitativa, meramente justaposta; e uma multiplicidade qualitativa que é entrelaçada pela duração. Por exemplo, a multiplicidade “barulho” vs. a multiplicidade “melodia”. A experiência

⁹⁸ Tradução nossa de: “We must therefore conclude that two empirically similar marks carry with them two types of sameness: the sameness of sensible similarity, and the sameness of iterative identity. How can we think the coexistence and the articulation, in the same material reality, of these two regimes of the same?”

⁹⁹ Tradução nossa de: “The frieze, even though constituted of similar marks, still produces a *sensible* difference that is, however, not a *dissimilarity*. This nondissimilar sensible difference, produced when the marks are seen as motifs, I call a *repetition*, or a *monotony*. It is this differentiating effect of repetition that is annulled when the marks are seen as tokens – and, as I will show, *it is precisely because seeing them as tokens annuls all difference owing to repetition that it allows one to grasp an unlimited iteration*”.

de uma melodia, mesmo que os sons sejam notas musicais transfinitas, geram novidade e novas experiências. O “mesmo” dó-ré-mi em um momento da melodia surte efeitos doces num momento, e efeitos assustadores em outros momentos da mesma melodia. É como se houvesse *dois tipos de diferença*: a diferença *entre* a nota, *esta* nota, no transfinito de notas possíveis; e a diferença *diferencial* das notas entre si, *dentro* da melodia como conjunto ou objeto maior. A principal discordância entre os autores é que Bergson restringe isso à duração temporal, e Meillassoux quer trazer também para a repetição no espaço. Ele cita a arquitetura como um exemplo de repetição que provoca efeitos estéticos no espaço. Sendo tempo e espaço qualitativos no bergsonismo, o ponto de Meillassoux é que assim são não se consegue explicar a iteração do signo no sensível que é pode ser meramente quantitativa ou nenhum dos dois¹⁰⁰.

Agora, ele vai retificar sua própria terminologia, finalmente explicando o longo título de seu artigo. *Recorrência* é a reprodução da mesma marca. O restante:

“Uma repetição (ou monotonia) é uma recorrência diferencial e finita: um friso (espacial) ou um cântico monótono (temporal). Uma repetição é então espaço-temporal por natureza, com espaço e tempo entendidos em termos conscientes e perceptuais – e não como um contínuo físico e mensurável. Uma repetição é, portanto, uma recorrência que produz uma diferença sensível não do fato da dissimilaridade de motivos, mas apenas pelo fato da reprodução de elementos similares. Monotonia temporal cria um efeito (diferencial) de cântico monótono; e a monotonia espacial cria um efeito (diferencial) de friso. Por outro lado, chamo de iteração (e não mais ‘repetição’) uma recorrência que é não-diferencial e, portanto, ilimitada, porque ela produz uma pura identidade de marcas. (...). “Iteração assim escapa do efeito da repetição. Agora, uma vez que o efeito da repetição não é outro que não seja o efeito de espaço-tempo sensível (e não de uma dissimilaridade), a iteração encontra na marca em si mesma uma propriedade = x que não é dependente do tempo ou do espaço e, portanto, é, no sentido estrito, atemporal e não-espacializada mesmo se, paradoxalmente, ela é indexada a uma coisa material determinada” (Meillassoux, 2016, p. 175-176)¹⁰¹

¹⁰⁰ Meillassoux, 2016, p. 175

¹⁰¹ Tradução nossa de: “www.uol.com.br □ Repetition (or monotony) is a differential and finite recurrence: a frieze(spatial), or a monotonous chant (temporal). A repetition is thus spatiotemporal in nature, with space and time understood in conscious, perceptual terms – and not as a physical and measurable continuum. A repetition is therefore a recurrence producing a sensible difference not of the fact of the dissimilarity of its motifs, but of the sole fact of the reproduction of similar elements. Temporal monotony creates a ‘(differential) monotonous-chant effect’, spatial monotony a ‘(differential) frieze effect’. On the other hand, I call iteration (and no longer ‘repetition’) a recurrence that is nondifferential and hence unlimited, because it produces a pure identity of marks. (...). Iteration thus escapes the effect of repetition. Now, since the effect of repetition is none other than the effect of sensible space-time (and not of a dissimilarity), iteration finds in the mark itself a property=x which is not dependent upon time or space, and which therefore is, in the strict sense, atemporal and nonspatialized, even though, paradoxically, it is indexed to a determinate material thing.”

A linguagem dos signos dm, para Meillassoux, cumprem um requisito para pensar juízos deuteroabsolutórios porque não são nem espacializados, nem são temporalizados. Na iteração, estamos lidando não com o indefinido (pois lidamos com a identidade de marcas), mas com o *ilimitado*, que é reproduzível identicamente. Podemos, então, ter algo que é repetível e ilimitado: é o reiterável, o que produz uma diferença quantitativa, e não qualitativa/sensível (tal como a pura repetição. Para resumir, podemos comparar da seguinte maneira e adicionar:

- **Iteração:** não-diferencial e ilimitada;
- **Repetição:** diferencial e limitada;
- **Reiteração:** diferencial e ilimitada.
- Adicionamos aqui mais duas categorias:
 - **Diferença *Erga Omnes*:** não-diferencial e limitada. Oponível a qualquer coisa que seja do outro lado de sua forma, mas limitada à sua própria forma – tal como a diferença *desta nota* musical frente a qualquer outra do transfinito de notas musicais.
 - Desta segue-se a ideia de **indiferença**, diferencial (em relação à diferença-central) e ilimitada, um “não-importa-o-quê”¹⁰².
 - **Diferencial:** forma como contraste entre diferenças que não é *erga omnes*, mas operada relativa às diferenças em análise – tal como a diferença *desta nota em relação a outras* notas dentro *deste* objeto artístico que pode ser estudado como “conjunto musical”.

Com isso, Meillassoux diferencia a pluralidade sensível, ou diversidade, como algo preso ao espaço-tempo; e a pluralidade reiterativa, ou multiplicidade, como algo liberto e absoluto. Isso o ajuda a melhor estabelecer a obra *Depois da Finitude* como tendo um caráter primoabsolutório, visto que nela tudo é indiferentemente contingente e consistente (ou seja, não contraditório). Agora, neste presente texto de 2016, há o caráter deuteroabsolutórios, no qual tipos *diferentes de diferenças* aparecem. Isso é o que o permite chegar na possibilidade de se produzir conhecimento criptofísico “que apenas pode ser autorizado por si mesmo e cujo valor retrospectivo depende da efetividade de seu escopo descritivo”¹⁰³. Em vias de conclusão, ele afirma:

¹⁰² Expressão de Tristan Garcia em seu *Forma e Objeto*.

¹⁰³ Meillassoux, 2016, p. 167. Tradução nossa do rodapé 52: “Affirming its deuteroabsoluteness can only lead, as we have seen, to a cryptophysical position that can only be authorized by itself, and whose retrospective value depends upon the effectiveness of its descriptive scope”.

“Se fôssemos derivar a capacidade absolutória de reiteração, obteríamos: a) como primoabsoluto, a tese de que todo mundo possível pode ser medido por multiplicidades matemáticas; b) o fato de que um mundo atual determinado (deuteroabsolutório, contingente mas independente de nós) pode, assim, ser o objeto de tais medições e pode ser conhecido pelo que ele especificamente é (em oposição a qualquer outro mundo), através das operações que herdamos da notável propriedade de cada mundo: a mensurabilidade (acesso a diferenças deuteroabsolutórias)” (Meillassoux, 2016, p. 178)¹⁰⁴

Finalmente, vamos para a derivação final do quenotipo. Lembramos da noção de que o signo *dm* é tipo/*token*. Até agora, ele assegurou o *token* na questão da (re)iteração. O quenotipo, ou o signo *dm*, tem três características:

- 1) “Arbitrário, o que quer dizer que ele escapa a unidade do significado conceitual/ideal;
- 2) Identicamente iterável, o que constitui a unidade deste tipo;
- 3) Inseparável de sua base empírica. Isso, importantemente, é o que permite o reconhecimento de séries de tokens distintas no que diz respeito ao seu tipo por meio de sua não-similaridade, tal como α ou β ”.¹⁰⁵

Podemos ver as coisas como contingentes, de forma empírica, ordinária, pragmática; mas podemos também ver as coisas como necessariamente contingentes, que é a forma especulativa de Meillassoux. No entanto, há esta contingência como primoabsolutória, de tudo em todos os mundos possíveis, e há a contingência deuteroabsolutória que pertence a esta ou àquela coisa em particular. As figuras que podemos atingir no que há de deuteroabsolutório são *verdadeiras*, ainda que não necessárias no sentido da necessidade absoluta que a contingência primoabsolutória tem.

Assim, o quenotipo nos assegura, na melhor de suas capacidades que não são tão absolutas como o hipercaos, um acesso a este tipo de factialidade particularizada para cada

¹⁰⁴ Tradução nossa de: “If we were to derive the absolutory capacity of reiteration, we would obtain: (a) as primoabsolute, the thesis that every possible world can be measured by mathematical multiplicities; (b) the fact that an actual, determinate world (deuteroabsolutory, contingent but independent of us) can thus be the object of such measurements and can be known for what it is specifically (in opposition to any other world), by way of operations inherited from the remarkable property of every world: measurability (access to deuteroabsolutory differences)”.

¹⁰⁵ Meillassoux, 2016, p. 179. Tradução nossa de: “We have already established three characteristics of the sign *dm*: it is (a) arbitrary (which means that it escapes the unity of conceptual/ideal meaning); (b) iterable identically (this is what constitutes the unity of the type); and (c) inseparable from its empirical basis (this, importantly, is what permits the recognition of series of distinct tokens with regard to their type, by way of their nonsimilarity – α and β).”.

conjunto, série ou agrupamento. É um acesso ontológico inteiramente independente desta ou daquela subjetividade, ainda que empiricamente identificável, indexável a esta ou aquela marca sensivelmente empírica. Meillassoux fala que podemos pensar a unidade da coisa de forma matemática, como contada-como-um a partir dos processos retirados das coisas; ou de uma teoria não-numérica da unidade. No entanto, ele prefere a versão matemática por que ela não teria compromisso com nada do mundo concreto, podendo ser utilizada em qualquer mundo possível. A semelhança de unidades $1+1+1+1$, etc. para contar coisas não é “coisal” ou “semântica”, mas sim gráfica. Ou seja, há este referente de assignificância.

Como está explícito, Meillassoux sofisticou imensamente seu projeto recentemente. Ainda há de investigarmos como exatamente sua teoria do quenotipo e dos juízos deuterioabsolutórios nos ajuda a constituir um novo tipo de objetividade para o realismo complexo. Para tanto, partiremos agora para a recepção de sua obra e suas avaliações críticas, bem como a produção de mais uma aliança filosófica que pode nos ajudar a levar este projeto a novos alcances.

Título I – Filosofia e Complexidade***Capítulo 2 – Depois do correlacionismo***

As repercussões da filosofia de Quentin Meillassoux, embora tão recentes em termos institucionais da academia, têm sido muito significativas, não raro levantando objeções passionais e até mesmo hostis. Talvez esta seja um atestamento de seu potencial filosófico vasto. Passaremos agora por algumas das críticas mais recorrentes. Geralmente, criticam-no por não ceder a este ou àquele correlacionismo, visto que a lógica é tão importante, o inconsciente é tão misterioso e a luta de classes é tão urgente. Acredito que não é o ponto de Meillassoux afirmar que estes e outros correlatos são desimportantes, mas o seu correlacionismo, ou seja, seu exagero metafilosófico, acaba por superestimar fantasiosamente o alcance explicativo, bem como seu potencial de engendrar mudanças, para muito além do razoável. Outras críticas, academicamente injustas, o criticam simultaneamente por sua ambição de seu projeto, por um lado e, por outro, por não ter realizado a integralidade do projeto em menos de dez anos, se atentando a cada vírgula de detalhe que acham importante.

Há críticas mais sérias, positivas e negativas, que vamos abordar neste Capítulo. No entanto, este não será nosso único propósito. Antes de passarmos para avaliação e recepção do Tratado dos trabalhos de Meillassoux, vamos introduzir um poderoso aliado da tradição do realismo complexo para nos auxiliar na indicação de como mapear e até resolver certos problemas. Praticamente esquecido nas últimas décadas, Nicolai Hartmann já diagnosticara o problema do *correlativismo* (atenção ao nome), bem como trabalhou por décadas em estratégias para construir uma *Filosofia Primeira* que não cedesse a este e a tantos outros erros metafilosóficos. Com o benefício da retrospectiva, Hartmann pode nos ajudar a cartografar e indicar problemáticas e soluções, especialmente a partir de uma apreensão panorâmica de sua vasta obra de milhares de páginas sobre ontologia, ética, epistemologia, estética e valores. Com este auxílio inesperado do passado, a metafilosofia da suremática poderá ser melhor delimitada, indicando em seu horizonte suas duas subáreas: a metametafísica, tópico deste Tratado, e a metaética, o horizonte de qualquer metametafísica.

§1 Recepções à filosofia de Meillassoux

O propósito desta primeira seção é identificar o que, a partir da crítica ao correlacionismo, podemos aproveitar como metas metafilosóficas de nossa metametafísica. Há algumas críticas que quase sempre se repetem a Meillassoux, acertadamente ou não.

§1.1 *Compilado*

Passaremos pelas principais, comparando e contrastando com o que o próprio filósofo tem feito ao longo dos anos. Começaremos com um compilado de críticas que outrora catalogamos¹, seguindo por algumas avaliações adicionais que recentemente têm aparecido na comunidade filosófica global.

A primeira crítica mais recorrente é esta fé no poder da matemática. Ao acreditar que o poder de sua pureza em conseguir lidar com o hipercaos é incontestado, Meillassoux parece acreditar que há uma transitividade garantida e gratuita entre a lógica matemática dos conjuntos, do transfinito, ou seja do que for, e o objeto que se estuda. Alberto Toscano observa isso², e acrescenta que uma teoria “materialista” que acha que há um trânsito entre lógica e ontologia com tanto descuido, não pode ser materialista. A realidade de abstrações e a realidade do mundo não são exatamente correspondentes, mesmo que seja matemática-do-caos → (correspondente ao) → hipercaos. Embora concordemos com a observação de que este trânsito precisa ser de fato problematizado, acreditamos que Meillassoux está indo numa boa direção ao procurar um método que combine o caótico, o manifestadamente estável e um acesso não-totalizante. Ademais, visto que seu projeto desde o começo era para reativar as qualidades primárias, ele aparentemente se dá uma licença para operar: matemática-do-caos → qualidades primárias hipercaóticas. Sua alcunha de “matherialista” é assumida publicamente sem pudores.

Toscano observa ainda, e aqui concordamos com ele, que as filosofias do correlacionismo radical criticadas não o devem ser apenas em nome de preciosismos da erudição, ou em busca de correções intelectuais rarefeitas típicas do intelecto pertencentes a uma filosofia na Torre de Marfim. Com um jargão marxista, Toscano afirma firmemente³, e concordamos com a direção de seu diagnóstico, que a institucionalização e a concretização das ideologias da modernidade são muito mais presentes em todos os cantos das sociedades ocidentais e nas sociedades influenciadas por eles, especialmente nos coletivos latinos e diversas influências nos outros continentes. Uma crítica ao correlacionismo jamais poderá se contentar em ser uma mera revolução palaciana. Aqui, Toscano apresenta um argumento que indica, embora não adentre, um caminho que estamos traçando como consequências metafilosóficas decoloniais da crítica e da apostasia do correlacionismo.

¹ Cf. Maciel, 2017, Capítulo 2

² Toscano in. Bryant et al., 2011, p. 89-90

³ Toscano in. Bryant et al., 2011, p. 90-1, colchetes nossos

Outra crítica de Toscano está ao redor do que ele chamará de **Duplo-Absoluto** em Meillassoux: há o ab-soluto, o “separado”, o que está lá no *Great Outdoors*, o Hipercaos; mas como observar e estudar este separado tão radical e instável? Meillassoux parece pressupor outro absoluto: o da mente do observador, tão iluminada e esclarecida pela progressiva racionalização do judaico-cristianismo sob os gregos que consegue não apenas acompanhar o hipercaos, mas estudá-lo e prover descrições satisfatórias. Para fins de clareza, Meillassoux diferenciou, como vimos, entre os juízos primo- e deuterabsolutórios. Parece que, por opção pragmática do grande volume do artigo de 2016, talvez ele não tenha conseguido oferecer uma epistemologia, uma teoria do conhecimento de como o sujeito, seja ela quem/o que for, pode produzir juízos deuterabsolutórios. Ainda não está claro como é este sujeito capaz de tais juízos, se é uma mente tão imensamente capaz de comparar o que há agora e o que há antes nas leis físicas – ou se este argumento ainda está incompleto. Esperamos para ver se Meillassoux ainda vai desenvolver sua epistemologia deuterabsolutória.

Bem mais ácido e sarcástico é Adrian Johnston, que tem uma avaliação decididamente negativa de Meillassoux em virtude do hipercaos, do duplo-absoluto e do Deus-porvir. Sua principal desavença vem a partir de temas do “*hard problem*”, teorizado por filósofos como David Chalmers e Daniel Dennett, além de ser um tópico contemporâneo de vasta importância para a neurociência e outras ciências da cognição. Este problema é apresentado por Johnston da seguinte maneira:

“O problema-difícil da filosofia seria dar conta da relação entre mente e matéria, não apenas nos termos do acesso epistemológico da mente ao absoluto da matéria em si, mas em termos de se a mente pode ou não ser explicada como emergente da matéria, e se é ou não imanente a ela – e, se sim, o que tal explicação requereria epistemologicamente, ontologicamente e cientificamente” (Johnston in. Bryant et.al., 2011, p. 96)

Johnston então pergunta-se se o materialismo especulativo de Meillassoux conseguiria responder a este problema-difícil. Acusa Meillassoux de produzir apenas respostas “anticientíficas, sofisticadas e argumentos de prestidigitação”⁴, afirmando que este tipo de “materialismo” acaba sendo profundamente contrário à prática científica. Ele simula uma resposta do materialismo especulativo:

“O problema-difícil de como a vida senciente, como a consciência, emergiu da matéria não-consciente não é problema algum: esta gênese é simplesmente uma instância do ex

⁴ Johnston in. Bryant et.al, 2011, p. 97

nihilo tornada possível pelo tempo da contingência absoluta hipercaótica. Abracadabra!” (Johnston in. Bryant et.al., 2011, p. 107-8)⁵

Acrescenta, ainda, que “se a emergência *ex nihilo* despoletada por um poder onipotente não é uma ideia religiosa, então o que é”? A conexão entre hipercaos e judaico-cristianismo, como vimos no Deus-porvir, não é um mero acaso. Ademais, um defensor do ateísmo, Johnston ainda zomba do conceito, se perguntando por que seria este deus específico porvir, e não um “monstro-do-espaguete-voador-porvir”⁶. Zombarias à parte, esta última observação servirá para nos mostrar a necessidade de se pensar para além das teologias da supressão, o que se torna uma nova tarefa, algo aparentemente impossível de ser feito tanto para um moderno crente na racionalização do judaico-cristianismo, como para um ateu materialista moderno e seu conceito estreito de religião.

Ademais, a “prática científica” que Johnston parece defender com unhas e dentes é apresentada por nós não como ciência, mas como *colonização da ciência* pelo discurso moderno de purificação da natureza e da sociedade. Vemos isso quando Johnston afirma que o materialismo transcendental (o nome que ele dá à sua própria teoria) trata a divisão entre matéria e mente como algo que é resultado de uma produção material da ideia de que são diferentes⁷. Ou seja, purifica-se o espiritual, o mental e o biológico de terem realidades próprias, reduzindo-os a uma mera matéria totalmente delimitada por mecanismos restritos. Assim sendo, sua teoria ainda é moderna, demasiado moderna, apenas repetindo de forma arrogante e rabugenta a velha bifurcação da natureza. Ademais, com a possibilidade de produzirmos juízos deuteroabsolutórios, as figuras da emergência da vida e/ou da consciência podem perfeitamente serem estudadas por um realismo complexo que se avizinha de Meillassoux, ainda que o francês não o tenha feito textualmente ainda. Filosofia não é culto à personalidade ou submissão estruturalista ao texto. Seu materialismo especulativo certamente pode animar novas direções para a filosofia – e assim o tem feito.

Bem mais complacente com Meillassoux é Peter Hallward, que, assim como nós, acredita que a obra *Depois da Finitude* é fascinante e bastante incisiva, com um grande potencial de renovação de lutas políticas, ecológicas e em defesa da racionalidade. No entanto, vamos ressoar sua crítica, que se parece com aquelas ao Duplo-Absoluto acrescidas de uma

⁵ Tradução nossa. Original: “The ‘hard problem’ of how sentient life, as consciousness, arises out of non-conscious matter isn’t a problem at all—this genesis is simply an instance of the *ex nihilo* made possible by the time of hyperchaotic absolute contingency. Abracadabra!”

⁶ Johnston in. Bryant et.al, 2011, p. 112, tradução nossa: “flying spaghetti monster *à venir*”.

⁷ Johnston in. Bryant et.al, 2011, p. 96

observação peculiar: na luta pela reativação das qualidades primárias, mesmo que seja sobre teoria dos conjuntos e transfinitos hipercaóticos, parece que Meillassoux repete o mesmo passo de Pitágoras, Platão e Plotino de deslegitimar as qualidades secundárias como algo relacionado ao corpo, ao material, às experiências não-formais. Assim como a expulsão do corpo para fora da filosofia, como outrora diagnosticou Nietzsche, parece que a desconfiança do mundo concreto da experiência, que está embutido na ideia de desdenhar das qualidades secundárias.

Este raciocínio pode ser deletério, nos trazendo um culto não ao Sumo Bem, mas a um tempo absoluto hipercaótico que aproxima Meillassoux de um platonista exótico. Seria “um platonismo que sustentaria que o pensamento deve se libertar da fascinação da fixidez fenomênica das leis, para então ascender ao Caos puramente inteligível”, sendo este “capaz de destruir e produzir, sem razão, coisas e leis que elas obedecem”⁸. Parece, de fato, uma tese do **Anti-Demiurgo**, algum tipo de *Dark Platonism*. Podemos nos perguntar ao lado de Hallward como é que vamos operacionalizar, pensando num Duplo-Absoluto e no Anti-Demiurgo, um discurso matemático do hipercaos para política e para a filosofia. Hallward especula se “talvez um discurso absolutamente arbitrário será adequado à natureza absolutamente contingente das coisas”⁹. Alguns anos depois, com o texto de 2016, a introdução do quenotipo, da possibilidade da criptofísica e de juízos deuterioabsolutórios, vemos como ao menos algumas das inquietações de Hallward são respondidas. Concordamos com ele que, apesar disso tudo, Meillassoux continua com este *Dark Platonism*. Nos parece que a concentração do primoabsolutório apenas a um único tipo de substância, de tipo de ser ou de tese, de fato, soa arbitrário.

Diversas outras críticas a Meillassoux denotam um desconforto em lidar com a descontinuidade. Seus críticos presumem, de antemão, uma continuidade pré-determinada e assegurada, um plano de pré-individuação, onde o que existe é sempre só *resultado*, uma realidade de segunda-mão produzida por um plano contínuo anterior. A descontinuidade não passaria de meros erros seriais da continuidade, casos raros e anomalias a serem varridas para debaixo do tapete (como o famoso matiz de azul de Hume), ou que se jogue a culpa no que “ainda não” foi modernizado, estando “preso numa dialética entre modernidade e tradição”, ou quaisquer outras desculpas.

⁸ O trecho que fazemos referência é de autoria do próprio Meillassoux, em seu texto *Spectral Dilemma*, citado por Hallward in. Bryant et.al, 2011, p. 133-4, tradução nossa. O original é: “a Platonism which would maintain that thought must free itself from the fascination for the phenomenal fixity of laws, so as to accede to a purely intelligible Chaos capable of destroying and of producing, without reason, things and the laws which they obey (Meillassoux, 2008, p. 274).

⁹ Hallward in. Bryant et.al, 2011, p. 135, tradução nossa: “Perhaps an absolutely arbitrary discourse will be adequate to the absolutely contingent nature of things”.

Seja como for, Meillassoux chegou por vias bastante diferentes a uma forte tese em Alfred N. Whitehead: a descontinuidade é a regra; e a continuidade que é o caso especial a ser explicado¹⁰. Inclusive, a interação de pessoas, coisas, ideias, sistemas e redes também produz novas descontinuidades, como a dos pais que têm filhos que lhe são ab-solutos, separadas dos genitores, com interesses próprios, histórias internas próprias, às vezes até mesmo sem contato com os pais para além do processo de gestação. Diferentemente de Meillassoux, no entanto, vemos que para uma filosofia whiteheadiana a produção de descontinuidade não é um mistério, nem demanda o milagre do hipercaos: objetos, redes e sistemas têm interesses, agências, direções e recuos próprios ao diferenciarem-se de seu entrono e reduzir complexidades. O que vemos é o contrário para a continuidade: a criação de um contínuo de associações tal como a família, imenso trabalho, sacrifício e afetos diversos devem estar em coordenação para que tal continuidade seja existente.

Irritados por não poderem executar seus planos de dominação sob medida, vemos como a modernidade tardia se funda não mais no desejo de conquista de seus avós, ou na certeza da totalização de seus pais, mas sim no *ressentimento* perante a complexidade do mundo. Culpam objetos, sistemas e redes por serem autônomos e não se submeterem às suas regras. Contra, apesar, não obstante e a despeito dos modernos e de outros propagadores de metafísicas da supressão, precisamos de um feminismo das coisas, de um antirracismo da natureza, de uma descolonização da epistemologia, uma ecologização da metafísica, de uma libertação da realidade complexa. Todos estes movimentos, quando abstraídos de seus importantes contextos originários, conseguirão vislumbrar o Território do realismo complexo. Portanto, a metametafísica que aqui construímos não substitui estas lutas, mas pode contribuir para as complexificar ainda mais de forma cosmopolítica e ontológica.

§1.2 Zdravko Kobe e o retorno ao pré-crítico

Num compilado de artigos lançado em 2020, o filósofo esloveno Zdravko Kobe faz uma longa e elogiosa apresentação do *Depois da Finitude*, mas logo apresenta também sua avaliação crítica. O primeiro ponto é se perguntar se o materialismo especulativo cumpriu o que propôs. Kobe elogia o compromisso de Meillassoux e outros do realismo especulativo em geral com

¹⁰ “A extensividade se torna, mas o tornar-se não é, ele mesmo, extensivo. Assim, a verdade metafísica básica é o atomismo. As criaturas são atômicas. Na época cósmica presente, há a criação de continuidade. Talvez tal criação seja a verdade metafísica última mantendo juntas todas as épocas cósmicas, mas isso não parece ser uma conclusão necessária. A opinião mais provável é que a continuidade extensiva é uma condição especial emergente da sociedade de criaturas que constituem nossa época cósmica imediata” (Whitehead, 1978, p. 35). Ênfase na produção da continuidade nesta ideia heterodoxa de “sociedade”.

uma defesa da ingenuidade, do senso comum e das ciências contra os fanatismos e contra o preciosismo erudito das universidades. No entanto, na avaliação de Kobe, na defesa do senso comum e das ciências contra as sutilezas bizantinas da filosofia acadêmica, Meillassoux acaba produzindo um mundo tão absolutamente alheio tanto ao senso comum quanto à ciência¹¹.

Ele observa que em 2016 Meillassoux até que tentou fundamentar uma nova filosofia da ciência a partir de sua teoria, mas decididamente se afastou ainda mais do senso comum e da ingenuidade que supostamente defendia. Ademais, Kobe observa que se as leis da ciência podem ser modificadas a qualquer momento pelos caprichos do hipercaos, então toda a força da ciência é, de fato, significativamente tolhida:

“Se as leis da ciência podem, de fato, se modificarem a qualquer dado momento e por motivo nenhum, então é absolutamente possível que elas tenham mudado no passado. Assim, é perfeitamente possível que a inteireza da ciência descreva um passado imaginário” (Kobe in. Kouba et.al., 2020, p. 131)¹²

Ou seja, que tipo de ciência é esta que Meillassoux parece tanto defender? Ademais, o enfoque na matemática pura a despeito do empírico, embora talvez Meillassoux jamais vá *in verbis* admitir isso, acaba por reintroduzir a diferença eleática entre realidade e aparência. Neste cenário, a ciência, sob pena de ser acusada de frequencialismo, seria legitimada a dizer apenas sobre aparências. Em outras palavras, a despeito de toda a fundamentação deuterioabsolutória que ele se esforça tanto para construir, o conhecimento científico sob o materialismo especulativo continua sendo apenas aparente¹³.

Ainda sobre impressões pragmáticas, Kobe nota que é bastante estranho para o senso comum ler um filósofo que se posta como iluminista, neoiluminista ou algo do tipo, numa missão da defesa da razão e da ciência contra a superstição e o fanatismo – de repente, fundamentando sua própria teoria no princípio da irrazão, o que certamente tem uma conotação de contradição pragmática. Kobe é cuidadoso ao lembrar que Meillassoux diferencia *irraison* e *déraison*, de que não está sugerindo abraçar o irracional, mas pensar em outra forma de racionalidade. Não obstante, o filósofo esloveno, e compartilhamos com ele esta impressão, acredita que este projeto está ainda muito longe de ser levado a cabo por Meillassoux, que não parece tão investido na produção de uma suposta “lógica da irrazão”. Podemos contra-

¹¹ Kobe in. Kouba et.al., 2020, p. 130

¹² Tradução nossa do trecho: “If the laws may indeed change, in any given moment and for no reason, then it is absolutely possible that they actually changed in the past. It is therefore perfectly possible that the entirety of science describes an imaginary past”.

¹³ Kobe in. Kouba et.al., 2020, p. 131

argumentar, dizendo que Meillassoux está ao menos começando a introduzir sua criptofísica e sua lógica do quentotipo, mas ainda assim a impressão que Kobe identifica é que o francês praticamente “terceiriza” esta tarefa (“*shift the problem to a subcontractor*”) para a matemática, o que pode não ser uma estratégia tão promissora e atrativa¹⁴.

Depois deste bloco de críticas pragmáticas, sobre se o materialismo especulativo cumpriu o que prometeu, ele passa para uma caracterização de Graham Harman de que o que parece diferenciar sua OOO em relação ao materialismo especulativo é certo “hiper-ocasionalismo”. Meillassoux, como observamos, pinta uma imagem de universo absolutamente estático e imóvel, no qual qualquer subatômica mudança ou variação depende dos caprichos do hipercaos. Esta é uma crítica similar à que Johnston ofereceu anteriormente, visto que o brotamento *ex nihilo* da mais mínima à mais máxima mudança dependendo de um único poder místico superior é, de fato, uma tese absolutamente rejeitada pelo realismo complexo. Qualquer consistência mínima, avalia Kobe, teria de ser provida por tal ser superior que provê essências ou figuras eternas – até que o hipercaos decida destruí-las caprichosamente¹⁵.

Harman rastreia a origem do ocasionalismo na escola de الأشعري (Al-Ash’arī)¹⁶. No entanto, acrescentaremos que a história desta escola é mais um exemplo do porquê um Terceiro Giro para uma filosofia global, uma nova abordagem sobre os estudos das religiões, acarretará consequências diretas na metafilosofia. Diferentemente de filósofos islâmicos mais conhecidos no ocidente, tais como Avicenna e Averróis, que recepcionavam o neoplatonismo grego e o aristotelismo como fontes filosóficas de inspiração, Al-Ash’arī buscava purificar a filosofia da influência pagã. Pensar, como os gregos o faziam, que a natureza, os objetos, as pessoas e os sistemas têm vidas, agências, interesses e direcionamentos próprios não era apenas um deslize pré-conversão, era uma *heresia*, pois conferia a algo que não ao seu deus o poder de criar novidades no mundo. Denunciando este sacrilégio, Al-Ash’arī propôs famosamente que o fogo não queima o algodão – Alá é quem faz o fogo queimar o algodão, centralizando tudo numa única entidade como o monopólio supremo da produção de sentido. Seja sob a cristianização, sob a mecanização moderna, ou sob o Anti-Demiurgo, ou quaisquer estratégias funcionalmente equivalentes, o realismo complexo rejeita integralmente todas as filosofias que assim fundamentam ou procedem suas teorias de forma mística explícita ou mística tácita (secularização).

¹⁴ Kobe in. Kouba et.al., 2020, p. 131

¹⁵ Kobe in. Kouba et.al., 2020, p. 132-3

¹⁶ Ele sempre menciona este detalhe em suas obras dos últimos anos. Cf. Harman, 2018, p. 164, por exemplo.

Nem todo ocasionalismo precisa de ser restrito aos poderes mágicos de uma divindade vinda de ontoteologias monoteístas, ou do Anti-Demiurgo de Meillassoux. O próprio Harman, quando caracteriza tal ocasionalismo, faz questão de diferenciar o que chamamos de “monopólio de produção do sentido” (que aqui pode ser estendido para movimento e modificação também) de centrais-ocasionalistas, para o espalhamento da ocasião dos movimentos e das modificações para todo o universo, uma diáspora da agência, nas palavras de Bensusan e Freitas¹⁷. Harman apelida de “ocasionalismo de actantes” uma filosofia tal como a de Latour, ou até um ocasionalismo secular de objetos reais que podem, em certas ocasiões, influenciar, irradiar, perturbar outros objetos reais¹⁸. O realismo complexo prefere esta versão pós-Latour/Harman de ocasionalismo, mas transformamos a noção no **preceito monadológico** da suremática, onde diferenças entre diferenças, sistemas entre sistemas, objetos entre objetos, se tornam os agentes da e na realidade. Não há o *Grande-Diferentão* que ordena diferenças. A proliferação de categorias da existência e a exterioridade mútua serão formas que lidaremos com o cruzamento destes espacinhos, estes hiatos entre diferenças, cuja continuidade ou descontinuidade poderão ser tratadas por nossa suremática.

Retornando ao filósofo esloveno, Kobe acredita que o projeto de Meillassoux, embora tenha uma enunciação interessante, acaba por praticamente ignorar problemas reais de autores que ele discorda. Mesmo que o francês rejeite soluções, por exemplo, do idealismo alemão, não significa que coisas como concepção de subjetividade, o *status* da razão, o que significa dizer que algo é verdade, entre outros, não sejam problemas reais da filosofia. “O fracasso em apresentar um entendimento adequado destes problemas, em nossa visão, é uma das principais razões que levaram o projeto de Meillassoux ao fracasso”¹⁹. Para ele, o retorno de Meillassoux ao pré-crítico é um sinal de falência de sua teoria, e que talvez o francês devesse se contentar em um “retorno a Hegel”, visto que este já tinha criticado o suficientemente o que dava para criticar em Kant e o correlacionismo²⁰ (simples).

A forma como Kobe termina seu interessante texto nos deixa bastante frustrados. Pareceu uma mistura de elogios vazios *pro forma* com exageros de demandas que beiram uma má-fé acadêmica. Demandar que um pensador cubra todo o vasto alcance de tópicos necessários ou relevantes em poucos anos é uma crítica absolutamente imprudente e exasperadora.

¹⁷ Cf. Bensusan & Freitas, 2018

¹⁸ Harman traz este raciocínio na primeira de suas obras sobre Latour (Harman, 2009), no *Objeto Quádruplo* (Harman, 2011) e num recente manual de introdução geral à OOO (Harman, 2018).

¹⁹ Kobe in. Kouba et.al., 2020, p. 131, tradução nossa de: “The failure to show an adequate understanding of these problems is in our view one of the main reasons for the ultimate failure of Meillassoux’s project”.

²⁰ Kobe in. Kouba et.al., 2020, p. 136

Ademais, apesar da longa descrição do *Depois da Finitude*, o autor esloveno parece omitir completamente a crítica à metafísica da intersubjetividade com sua sugestão final descabida. De toda sorte, suas críticas pragmáticas e sobre a ciência reduzida a meras aparências são, de fato, análises importantes que tanto nós como Meillassoux teremos de lidar em algum momento.

§1.3 Mehdi Parsa e a aproximação com Deleuze

Diferentemente da maioria dos críticos, o filósofo Mehdi Parsa é um dos poucos a propor uma avaliação crítica e diplomática. Ou seja, ao invés de exigir o abandono do projeto do materialismo especulativo, bater em recuada para dentro de alguma caverna correlacionista, ou simplesmente aviltar gratuitamente, Parsa tenta promover alianças entre o pensamento de Meillassoux com Deleuze. Não é uma tarefa tão fácil, visto que o próprio Meillassoux pareceu ter queimado esta ponte ao classificar Deleuze de apenas mais um vitalista a ser superado.

Parsa vai apresentar uma leitura do empirismo transcendental de Deleuze como um potencial aliado, e não exatamente um inimigo, especialmente apresentando a forma como Deleuze constrói a sua teoria da subjetividade. Pensando uma exterioridade radical, Parsa afirma que temos uma materialização ou *concrecência*, para usarmos o termo de Whitehead, da subjetividade justamente como uma dobra ou interrupção desta exterioridade radical. Parsa enfatiza esta leitura para mostrar que Deleuze não deriva o real/exterior a partir do subjetivo/interior, mas, sim, vemos o contrário²¹.

O “transcendentalismo” de Deleuze é bem diferente do que Meillassoux supôs, o que talvez tenha o levado a descartar seu conterrâneo de forma muito apressada. De uma maneira que é remanescente do projeto da filosofia da natureza de Schelling, Parsa nos mostra que o transcendental deleuziano não é sinônimo de consciência interna, mentalismo ou alguma lista fechada de categorias retiradas quase que do acaso da apercepção pura. Ao contrário, o transcendental é “o traço da realidade externa em nossa experiência que a condiciona desde fora”²². No entanto, como toda filosofia transcendental, Deleuze vai dar, de fato, um enfoque na experiência – ainda que de uma maneira diferente do empirismo britânico clássico ou do kantismo. Citando a obra *Lógica do Sentido*, Parsa quer nos mostrar que há uma dupla causalidade que Deleuze recupera e trabalha do estoicismo:

²¹ Parsa, 2020, p. 172

²² Parsa, 2020, p. 173, tradução nossa de: “His transcendentalism entails that which is the trace of external reality in our experience, and which conditions it from without”.

“Uma experiência real marca, ao mesmo tempo, a dessubjetivação de nossa subjetividade e a maneira como a nossa subjetividade preende a exterioridade absoluta. Este entrelaçamento entre condição e condicionado na experiência real pode também ser chamado de produção. Condicionamento real implica na produção do condicionado e, portanto, o transcendentalismo de Deleuze marca a produção contingente da experiência pela realidade. É por isso que seu empirismo transcendental é também um realismo transcendental” (Parsa, 2020, p. 173)²³

Parsa esclarece, contra a crítica de Meillassoux, que a contingência “transcendental” de Deleuze não é inimiga ou contraditória com a contingência “especulativa”, especialmente porque tanto a maneira pela qual uma subjetividade é produzida como uma “dobra”, quanto o como esta dobra se desdobra quando é confrontada com a exterioridade radical (experiência), são contingentes. Levar a sério o problema da acessibilidade da contingência, desta maneira, não significa reduzir a contingência à acessibilidade²⁴. A própria realidade contingentemente produz dobras que podem vir a acessar sua própria contingência ou a da exterioridade absoluta – seria isso tão impossível de conciliar com as “fulguritas” de Meillassoux? Ademais, agora diferentemente de Schelling, a produção de humanos não é “necessária”, sendo, também, contingente. Vejamos como este raciocínio pode ser bem interessante:

“O transcendentalismo de Deleuze não afirma que exista uma precondição lógica fixada para a existência. Ao contrário, ele afirma que é necessária uma distinção fluida entre o transcendental/empírico para nos livrarmos da imagem dogmática da realidade composta por objetos (referentes) e seus correlatos, a saber, sujeitos e conceitos. Assim sendo, para Deleuze, a distinção transcendental/empírico não é uma distinção entre subjetividade e objetividade, mas, sim, uma distinção dentro da objetividade baseada na existência real da subjetividade” (Parsa, 2020, p. 176)²⁵

Podemos perfeitamente especular se esta distinção empírico/transcendental deveria ter passado para dentro do balanço positivo que Meillassoux faz do correlacionismo fraco de Kant. Claro, não precisamos nos comprometer com o tipo específico de subjetividade kantiana, mas parece que esta lição deleuziana deva ser, de fato, acatada para dentro do realismo complexo

²³ Tradução nossa de: “A real experience marks at once the de-subjectivization of our subjectivity and the way our subjectivity grasps the absolute exteriority. This entanglement of condition and conditioned in the real experience can also be called production. Real conditioning entails the production of the conditioned and therefore Deleuze’s transcendentalism marks the contingent production of experience by reality. This is why transcendental empiricism is also a transcendental realism”.

²⁴ Parsa, 2020, p. 175

²⁵ Tradução nossa de: “o Deleuze’s transcendentalism does not maintain that there exists a fixed logical precondition for existence. It rather holds that a fluid transcendental/empirical distinction is necessary in order to get rid of a dogmatic image of reality composed of objects (referents) and their correlates, namely subjects and concepts. Therefore, for Deleuze, the transcendental/empirical distinction is not a distinction between subjectivity and objectivity, but a distinction within objectivity based on the real existence of subjectivity”.

como um todo. Seu histórico provavelmente envolve os famosos cursos de Jean Wahl e temos razões para suspeitar que suas obras sobre Kant, Husserl e Hartmann podem ter chamado a atenção de Deleuze para este detalhe. A própria distinção nos anos 10 e 20 que Husserl fazia entre fenomenologia pura e disciplinas fenomenológicas (como uma leitura fenomenológica da psicologia, da lógica ou da matemática) parece capitalizar e levar a sério a necessidade de distinção empírico/transcendental sem apelar para uma subjetividade particularista, tal como o personalismo pós-moderno. A subjetividade transcendental husserliana embora ainda pareça humana, demasiado humana, já é um importante passo dado a esta “distinção dentro da objetividade baseada na existência real da subjetividade”, particularmente nos textos de Husserl sobre o corpo vivo. Talvez sua aversão ao “vitalismo” como um termo exageradamente genérico é o que afastou Meillassoux de apreciar que tais lições coadunam com o realismo complexo como um todo.

Este pequeno desvio husserliano nos faz levantar a pergunta: será que Meillassoux é tão avesso assim à existência de sujeitos? Parece que a crítica especializada está um pouco desconexa ainda: alguns, como Toscano e Hallward, parecem presumir que há um sujeito tão sujeito que se torna absoluto como o hipercaos. Para outros, parece que não há traço algum de nada que experencia absolutamente nada. Com o benefício da retrospectiva, podemos aliviar as pressões sobre Meillassoux, visto que nem todos vão resolver todos os problemas da filosofia em dez anos – e os que arrogam o fazer, sem dúvidas não passam de correlacionistas. Especialmente com o texto de 2016, fica claro que há um *⚡*, para capitalizar no seu quenotipo, que é quem/o que está contando multiplicidades, pluralidades e produzindo juízos primo- e deuterioabsolutórios. Não é contraditório, desde que a apresentação de Parsa esteja correta, imaginar que uma teoria materialista especulativa da subjetividade não possa ser tal como Deleuze a descreve, visto que é contingente, não-antropocêntrica e não-totalitária. Talvez não tenha tido tempo, mas para os propósitos do realismo complexo, a emergência contingente que pode preender a exterioridade absoluta de um tipo de sistema de subjetividade (humano, robótico, divino, espiritual, *não importa*) é uma proposta legislativa aqui acatada e promulgada com louvor.

Partindo para a incômoda noção de descontinuidade absoluta que Meillassoux introduz, por exemplo, entre os regimes de realidade do raio e da areia para formar a fulgurita, Deleuze também talvez poderia se sentir em paz com um aliado. Parsa passa algumas páginas descrevendo como o sentido/*sense* emerge do *nonsense*, mas não exatamente do “irracional”, visto que esta é uma significação – e toda significação já parte de algum *sense* que brota da

experiência da quase inundação da realidade para com uma dobra. A realidade faz sentido, as dobras tentam dar significados a isso. O fraseamento é espantosamente similar a um dos jargões de Whitehead, de que “o superjeito dispõe e o sujeito propõe”. Veremos no Título III deste Livro I mais sobre a teoria das proposições de Whitehead, mas já antecipamos que esta descontinuidade radical é um filosofema central para sua filosofia do organismo, bem como para Bruno Latour e os hiatos entre actantes, ou para Niklas Luhmann e as diferenças entre sistema/ambiente que também introduzem novas descontinuidades em cima de outras. Deleuze aqui claramente é um aliado, segundo Parsa, pois seu pensamento “é, na verdade, uma maneira de introduzir heterogeneidades por todo canto”²⁶, exibindo um “conceito peculiar de inteligibilidade” que parte do “*nonsense* como elemento genético do *sense*”²⁷.

Comprando a briga entre Hipercaos vs. Caosmos, Parsa vai apresentar sua leitura – e teremos agora a chance de apresentarmos brevemente o que será nossa categoria de arquematerialidade da complexidade, inspirada na recepção de Meillassoux pelo filósofo sueco Martin Hägglund e em nossa releitura de Anaximandro. Citando trechos da obra *O que é a Filosofia*, parece que Parsa não se apercebe de um detalhe, fixando no que acreditamos ser o detalhe inapropriado. A principal citação é a seguinte:

“O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo. O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é um movimento de uma à outra, mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionado, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha...” (Deleuze e Guattari, 2010, p. 53)

Após a citação, Parsa foca no detalhe de que as leis naturais seriam apenas “visões locais”, não algo inteiramente subjetivo. Na literatura de Lovecraft, há referências aos Deuses Exteriores, entidades tão absolutamente libertas até mesmo da geometria tradicional que vislumbrar um leviatã do tamanho de um continente seria, apenas, uma “visão local” do que é todo o horror cósmico para muito além do que conseguimos processar subjetivamente. Agora, vejamos, é este o argumento de Meillassoux? Não é sobre ver a totalidade ou não de um deus

²⁶ Parsa, 2020, p. 178, tradução nossa de: “Deleuze’s thought is in fact a way to induce heterogeneity everywhere”.

²⁷ Parsa, 2020, p. 177, tradução nossa de: “we have here a kind of intelligibility that does not form a continuum but rather is based on ruptures. Therefore, Deleuze’s peculiar kind of intelligibility (to take nonsense as the genetic element of sense) satisfies Meillassoux’s requirements in pursuing the mathematizability of reality”.

cósmico horrendo, ou da totalidade da gravitação em cada uma de suas modificações a partir da “visão local” da qual falamos. O Hipercaos de Meillassoux consegue ser ainda mais nefasto do que o caos deleuziano justamente porque não é limitado à obrigação metafísica de “desfazer toda consistência no infinito”, ou de ficar barrando conexões entre as coisas, ou de ter de ficar correndo aceleradamente atrás de formatar e desformatar. Como o *ápeiron* de Anaximandro, o Hipercaos não tem limites, obrigações, velocidade, estado, necessidades, propósitos ou demandas. Não é constante atividade, nem constante inação. Não é tornar-se ou permanência – é apenas, literalmente, não-limitado. De forma deleuziana, podemos dizer que o hipercaos não “serve” para nada, nem para o caos nem para a ordem, independente de forças metafísicas ou históricas que poderiam lhe tracionar para um lado ou para outro: ele que é a força que traciona.

Podemos continuar nossa comparação a partir da literatura de Lovecraft. Mortais, quando se apercebem da ponta do iceberg em que se encontra um vestígio mínimo de sanidade no universo, começam a cultuar os Grandes Anciões (*Great Old Ones*), que são deuses intermediários, por assim dizer, face aos Deuses Exteriores (*Outer Ones*). Entre tais divindades intermediárias há Nyarlathotep, cuja missão é trazer comandos aterrorizantes, se deleitar nas lamúrias e súplicas, gozar do espanto e do pavor dos mortais enquanto estes tentam desesperadamente alcançar acordos macabros no esforço de evitar ou de atrasar consequências inomináveis. Ele se deleita em espalhar a insanidade e assistir como os frágeis mortais lentamente descendem à loucura. Ativamente procura desfazer pactos ou enganar fiéis, visto que a proliferação da inconsistência é sua *missão*. Comparativamente, Azathoth, o maior dos Deuses Exteriores, é descrito como uma massa absolutamente disforme, talvez maior que uma galáxia, de poderes virtualmente ilimitados, tão sem sentido que sequer sabe o alcance de seu próprio poder, sendo descrito como um “sonhador cego e idiota”, que “rói faminto em câmaras inconcebíveis e escuras para além do tempo em meio ao ritmo abafado e enlouquecedor de vis tambores e ao gemido estridente e monótono de flautas amaldiçoadas”, que entretém a ele à sua coorte de deuses supremos “cegos, mudos, tenebrosos e irracionais”²⁸. O caos de Nyarlathotep “serve” para certa direção metafísica. O hipercaos de Azathoth sequer sabe conceber o que é necessidade de acelerar determinações ou indeterminações – mas, quando expressa sua “vontade”, ecoa por tudo que *o é e o que ainda não foi*.

À parte de Lovecraft, vemos que dentre os adeptos das ontoteologias abraâmicas, talvez o que mais se aproximaria de Meillassoux é o velho Anaximandro. Seu *ápeiron* não tem

²⁸ Estas referências podem ser encontradas nos contos “A Busca Onírica por Kaddath” e no “Assombro das Trevas”.

obrigação nenhuma de ser bondoso, racional ou amoroso; a onipotência, a autodeterminação é o que caracteriza o seu Ser. O hipercaos está sob obrigação nenhuma de ser racional, mas pode o ser – de ser irracional, mas pode o ser. Não precisa acelerar nada, nem desfazer nada, nem em um ritmo preestabelecido, nem em uma consistência regular, frequencial. A arque-materialidade da complexidade, que trataremos no próximo capítulo, não pode ser constrangida por uma dualidade entre potencial e virtual, entre o real e o irreal. Seu caráter sufocante e acalentador é sem-perímetro. *O que fazer nisso tudo? Draw a distinction, trace uma diferença...*

§2 Nicolai Hartmann contra o Correlativismo

Há problemas com o conceito de hipercaos, especialmente o hiper-ocasionalismo, nas palavras de Graham Harman. No entanto, antes de esmiuçarmos esta ideia, devemos dar alguns passos atrás. Na esteira de Mehdi Parsa, acreditamos que encontrar aliados e tentar construir pontes entre os autores do realismo complexo é mais importante do que a promoção gratuita e egóica da destruição das inovações de Meillassoux. Retornaremos agora a um autor que defendermos ser um personagem principal para todo o realismo complexo, particularmente para a nossa versão, a suremática²⁹.

Nicolai Hartmann é um alemão das antigas colônias germânicas pelo Mar Báltico que viveu entre 1882 e 1950. Embora virtualmente desconhecido hoje em dia, sua obra era vastamente admirada em vida, chegando a ser eleito o primeiro presidente da Associação Alemã de Filosofia no pós-guerra, tanto em virtude de sua originalidade filosófica, tanto porque não fugiu durante a Guerra e não coadunou com o regime nazista. Suas influências filosóficas são interessantes. Originalmente um estudante de medicina, parte para a filologia grega clássica e ao estudo da filosofia antiga. Suas primeiras dissertações e teses são sobre Platão e Prócuro. Após seus contatos com a Escola de Marburgo, adota brevemente uma postura neokantiana, que abandona após ficar fascinado com a fenomenologia de Husserl e de Scheler. Não obstante, sua proximidade com autores como Hans Pichler, que tentava produzir uma síntese entre Alexius Meinong, Christian Wolff e o platonismo antigo, Hartmann decide embarcar numa

²⁹ Agradecemos especialmente a três autores que, como alguém que nos entrega aquela peça que faltava no quebra-cabeça, ou ao arqueólogo que traz o elo perdido entre espécies diferentes, nos conduziram pacientemente a este *insight*. O velho Abraham Zvie Bar-On e seu magnífico texto “As Categorias e o Princípio da Coerência”, de 1987, foi um dos primeiros explorar a conexão entre teorias da categoria depois de Aristóteles em conexão com Alfred N. Whitehead e Nicolai Hartmann. Os diversos artigos de Keith Peterson, que traduz várias obras e Hartmann para o inglês, também apontavam nesta direção, já em conexão com o realismo especulativo contemporâneo. Mas devemos a clareza do *insight* entre Hartmann e Meillassoux especialmente ao brilhante artigo do professor Eduardo Nasser, que trataremos com maior vagar no §3.

investigação própria que o levará a recuperar elementos de Platão, Leibniz, Kant e Husserl de uma forma bastante original.

Autor de milhares de páginas sobre quase todos os tópicos da filosofia, estreia sua carreira filosófica autoral em 1921 com o livro *Fundamentos de uma Metafísica do Conhecimento*, onde ele apresenta sua crítica à filosofia idealista e neokantiana num tom surpreendentemente ressonante com o realismo especulativo contemporâneo. Em seguida, escreve em 1923 um longo artigo intitulado *Como é possível uma Ontologia Crítica?* – que falaremos com mais vagar no Título IV discutindo a metametafísica com mais detalhes. A última obra que passaremos é o primeiro volume de quatro da *Ontologia*³⁰, lançado em 1935 onde o autor diagnostica, entre outras coisas, o problema do *correlativismo*³¹.

§2.1 Crítica ao “Círculo do Pensamento” e a defesa da Transobjetividade

No *Fundamentos de uma Metafísica do Conhecimento* (publicado em 1921 e revisado em 1949), Hartmann discute sua apropriação particular da fenomenologia descritiva de Husserl, particularmente em sua fase realista pré-giro transcendental; apresenta aporias do realismo, idealismo e do monismo, embora decida-se ao final por um **realismo crítico** (nome pelo qual ele se refere à sua própria teoria). Para fins do presente Tratado, focaremos e sua discussão sobre o fundamento ontológico do objeto do conhecimento, particularmente suas investigações sobre o ser-em-si e a irracionalidade.

Focaremos agora no seu Capítulo 30, que é dividido em quatro seções. A primeira busca recuperar, como Graham Harman fará décadas posteriormente, o polêmico conceito de coisa-em-si. Hartmann, que à época estava planejando seus dois volumes sobre o idealismo alemão desde Kant até Hegel, observa que todos estes idealistas, bem como seus contemporâneos neokantianos, apaixonadamente discutiam à exaustão uma realidade em si, a coisa-em-si, seres-em-si com tanto afincamento e obstinação para priva-la qualquer valor filosófico. Hartmann, ao contrário, pensa que ela é um conceito crítico fundamental para que tenhamos uma “ciência crítica do irracional”³². Na segunda seção, ele já começa afirmando:

³⁰ Utilizarmos de referência para esta obra a tradução para a língua inglesa que Keith Peterson realizou em 2019. À época da escrita desta tese de doutoramento, não obtivemos sucesso em acessar a obra no alemão original, apenas a alguns trechos nas letras góticas. Assim sendo, as traduções que se seguirem são nossas a partir da versão de Peterson, cotejando no que foi possível até à época com os trechos em alemão que conseguimos encontrar.

³¹ As notas biobibliográficas sobre sua vida podem ser encontradas em Maciel (2020), um compilado de notas sobre a vida e obra de Hartmann a partir dos trabalhos dos poucos, mas importantíssimos, estudiosos de sua obra, tais como Keith Peterson, Roberto Poli e Frédéric Tremblay.

³² Hartmann, 1949, p. 228 “kritische Bewußtseins Irrationalen”.

“A consciência de que o objeto do conhecimento é mais do que apenas ‘objeto para o sujeito’ já está incluída na consciência natural acerca dos objetos. Ela pertence ao simples fenômeno do conhecimento (Cap. 2 e 5). A tese da coisa-em-si pertence à *consciência natural* – não como um veículo a algo irracional, mas uma tese de algo em si ou transcendente em geral, cuja racionalidade ou irracionalidade ainda não está em questão. Se se quiser negar esta tese, deve-se negar a consciência natural, ou seja, deve-se negar um dado fenômeno que pode ser provado corriqueiramente” (Hartmann, 1949, p. 229, itálico do autor)³³

Prosseguindo, acusa o idealismo de criar um ponto de vista artificial que tenta inverter o ônus da prova do lado realista da consciência natural. Na verdade, é o idealismo quem deve provar que há algo como um “dito da consciência em si e para si”, criando um problema completamente desnecessário. Para Hartmann, há o que podemos nomear de **falácia da transparência antropocêntrica**: a crença de que conhecemos o em-si do sujeito, mas não o em-si dos objetos. Kant usa esta estratégia para fundamentar sua distinção entre Razão Pura e Razão Prática que, quando fundidas pós-Fichte e Hegel no tal “primado da razão prática”, subsume a natureza para dentro do espírito antropocêntrico achando ser um movimento espontâneo e natural subsequente à suposta progressão garantida da modernidade.

Hartmann ironicamente observa que se se negamos o em-si do objeto, por que não negar o em-si do sujeito? Fosse o idealismo coerente, e não apenas um antropocentrismo narcisista, ele acabaria por abolir seu próprio ponto de sustentação, visto que não apenas a coisa em-si dos objetos, mas também o próprio sujeito se tornaria uma ilusão. Esta filosofia não é apenas metafisicamente coerente, como é um dos três preceitos fundamentais do budismo, expresso na categoria *अनत्ता* (anattā), o “*não-ātman*”, talvez traduzível por “*não-self*”. Como poderia um povo tão narcisista como os modernos admitir um não-self? Têm de inventar uma dialética que mistura Ser e Nada para arrumar espaço para suas metafísicas da intersubjetividade.

Vejamos como a ilusão do sujeito e do objeto é precisamente a primeira parte da Concordata Berkeley-Hume que apresentamos a partir de Meillassoux – e a segunda parte é certo acordão obscuro que foca apenas na razão prática do hábito ou outro termo da ontologia social, no espírito de “é o que dá pra fazer, mas não espalhem para o vilarejo, escondamos nossa

³³ Tradução nossa de: “Das Bewußtsein dessen, daß der Gegenstand der Erkenntnis mehr ist als bloß „Objekt für das Subjekt“, ist schon im natürlichen Gegenstandsbewußtsein eingeschlossen. Es gehört zum einfachen Erkenntnisphänomen (Kap. 5. e. 2). Die These des Dinges an sich gehört also *zum natürlichen Bewußtsein* — nicht zwar als Vehikel eines Irrationalen, wohl aber als These eines Ansichseienden oder Transzendenten überhaupt, dessen Rationalität oder Irrationalität noch gar nicht in Frage steht. Will man diese These bestreiten, so muß man das natürliche Bewußtsein bestreiten, muß also ein gegebenes und jederzeit nachweisbares Phänomen verleugnen”

incompetência, mascarando-a de erudição”. Os idealistas poderiam perfeitamente rebater, dizendo que não se pode conhecer a coisa-em-si porque não se experiencia ela. Agora, vejamos, isso implica que não há coisa-em-si? Não necessariamente, apenas que a existência real e a existência ideal podem ser questionadas, nada mais. Ele continua:

“Sua existência não é condicionada por sua habilidade de ser experienciada. Ao contrário, se é evidente que ela existe, ela deve existir inteiramente indiferente a gradações de sua cognoscibilidade. Isso está na essência do ser-em-si. Ser-em-si e racionalidade são indiferentes um ao outro” (Hartmann, 1949, p. 231)³⁴

Perceba-se que agora ele já está falando em **ser-em-si** para se afastar da ideia de “coisa”, geralmente pensada como apenas objetos corriqueiros. Para Hartmann, vemos, “ser cognoscível” não é condição de existência: existência é indiferente à cognoscibilidade. Ele nega a velha acusação contra Kant, de que ele teria “duplicado o mundo”, como era comum no começo do idealismo e do romantismo alemães. Hartmann é claro: não há bifurcação entre objetos experienciáveis e coisas-em-si obscuras. Não há esta duplicação, apenas o relato de uma tensão entre conhecimento e o objeto que se quer conhecer, cuja existência é alheia a ser ou não conhecido. Agora, dando voz à bancada da lógica dentre os idealistas, estes poderiam retrucar:

“Se eu postulo algo transcendente como ser, assim procedo postulando com o pensamento tanto como em qualquer outra postulação. Na realidade, o transcendente é postulado no pensamento e por nenhum outro meio fora do pensamento. Ao contrário, nenhum transcendente é sequer postulado, pois postular no pensamento o torna imanente novamente, o que significa postular algo imanente. *Assim sendo, não posso pensar em uma coisa-em-si*, apenas uma estrutura de pensamento. O pensamento a cancela ao postula-la” (Hartmann, 1949, p. 231-2, *itálicos do autor*)³⁵

Esta é a tese que ele nomeia de *Zirkel des Denkens*, o **círculo do pensamento**. Para ele, esta aporia de que não se pode pensar o não-pensamento não afeta em absolutamente nada um objeto qualquer. Não afeta nem mesmo a imaginação. O caráter de intencionalidade é sempre: pensamento é pensamento *de* alguma coisa, *de uma alteridade*, *de um não-si*. Nesta estrutura básica, pode-se perfeitamente pensar o imanente, o transcendente, o imaginativo. Pode-se, assim, inclusive pensar o pensamento (é o que a epistemologia e outros atos reflexivos fazem,

³⁴ Tradução nossa de: “Seine Existenz ist nicht durch seine Erfahrbarkeit bedingt. Vielmehr ist evident, daß, wenn es existiert, es unabhängig vom Grade seiner Erkennbarkeit überhaupt existieren muß. Das liegt im Wesen des Ansichseins. Ansichsein und Rationalität stehen indifferent zueinander”.

³⁵ Tradução nossa de: “Setze ich ein Transzendentes als seiend, so vollziehe ich damit genau ebensolch eine Denksetzung, wie mit jedem anderen Setzten auch. In Wirklichkeit wird das Transzendente im Denken gesetzt, und keineswegs außerhalb des Denkens. Es wird also vielmehr gar kein Transzendentes gesetzt; denn die Setzung im Denken macht es wieder immanent, sie bedeutet Setzung eines Immanenten. *Ich kann also gar kein Ding an sich denken*, sondern nur ein Denkgebilde. Das Denken hebt es, indem es es setzt, zugleich wieder auf”.

por exemplo). Tornar imanente é uma forma de fazer uma imagem de pensamento, uma representação, dar um sentido. Este ato é um ato em si, e não vai ser alterado se o que está sendo representado é real, irreal, natural, artificial, transcendente, imaginativo etc. Continua:

“O pensamento pode representar a coisa na consciência mesmo que ela seja completamente dissimilar à consciência (tal como a *cognitio symbolica* de Leibniz). Dizer que apenas coisas do mesmo tipo podem representar umas às outras é simplesmente uma presunção puramente fictícia de que conceitos devem ser homogêneos com os objetos que eles compreendem. Que o pensamento seja heterogêneo em relação ao objeto do pensamento deveria ser tão autoevidente quanto dizer que conceitos são dissimilares às coisas” (Hartmann, 1949, p. 232-3)³⁶

Este parágrafo é importante, já trazendo diversas teses que serão comuns a vários realitas complexos tardiamente por vias bem diferentes. Hartmann traz a tese de que pensamento e o que ele tenta preender não precisam ter absolutamente nada a ver – a descontinuidade entre o pensamento e o objeto de estudo é tese comum em Meillassoux, Harman e Latour. Ademais, diferentemente de Meillassoux, o bloco Harman-Latour perfeitamente concede que o pensamento é apenas uma coisa *entre outras*. Harman é bem direto de uma forma não-bifurcada, ao dizer que pedras, árvores e o pensamento/*logos* estão no mesmo plano. Embora esta seja uma tese associável à tal “ontologia plana”, Harman afirma que a estratégia é tão antiga quanto Aristóteles, que pensava cada uma destas coisas como substâncias em seu próprio direito³⁷, sem um “petrocentrismo”, nem “dendrocentrismo”, nem “logocentrismo”. Ou seja, as diferenças entre uma árvore e uma pedra, entre uma pedra e o *logos*, entre o *logos* e uma árvore, são três diferenças no mesmo nível: o *logos* é tão diferente de uma pedra e de uma árvore, quanto uma árvore é de uma pedra e de uma borboleta. Não há nada de misterioso e obtuso nisso, apenas a sub-reptícia obsessão logocentrista que foi transformada artificialmente em autoevidente.

Hartmann continua suas observações, afirmando que esta diferença, este espacinho entre pensamento/objeto que o pensamento tenta pensar (ou, “hiato” para os latourianos) não tem compromisso nenhum com o ser real ou ser ideal – nem mesmo com ser possível. Podemos perfeitamente pensar o impossível, o irracional, o ficcional – o pensamento continua. O pensamento não tem compromisso ou obrigação nenhuma com apenas se estender em direção

³⁶ Tradução nossa de: “Der Gedanke kann Vertreter der Sache im Bewußtsein sein, auch bei vollkommener Unähnlichkeit mit ihr (Leibniz '*cognitio symbolica*'). Daß nur Gleichartiges einander vertreten könne, ist eine ebenso rein fingierte Annahme, wie daß Begriffe den Gegenständen, die sie begreifen, homogen sein müßten. Daß der Gedanke dem Denkgegenstande heterogen ist, sollte für ebenso selbstverständlich gelten, wie daß Begriffe den Dingen unähnlich sind”.

³⁷ Harman, 2018, p. 256-7. Três chances para o público adivinhar depois de qual movimento metametafísico da supressão da complexidade que o “*logos*” foi sequestrado para dentro do “logocentrismo”.

ao conhecimento – e praticamente quase nunca o faz. Se formos considerar pragmaticamente, apenas em raros lampejos nosso pensamento é direcionado para o conhecimento – menos ainda para o pensamento do pensamento em si sobre o em-si do conhecimento, seja lá o que isso queira dizer. O pensamento passa o dia em direção ao sono, à fome, ao amor, às preocupações e outros afetos. Apenas um moderno bifurcado pode se incomodar com esta **epistemologia plana**, onde conhecimento não é purificação de um mundo esvaziado de agência, ou do espírito purificado de natureza (se é que há isso). Na conclusão de seu argumento, ele apresenta dois conceitos extremamente interessantes para todo o realismo complexo:

“A heterogeneidade entre pensamento e objeto do pensamento não apenas se aplica ao pensamento do não-reconhecido (Transobjetividade) ou ao desconhecível (Transinteligível), mas também ao pensamento dos objetos. Todos os objetos reais como tais são transcendentais ao pensamento. Eles já significam coisas-em-si para a consciência. É precisamente nisso que se funda toda a série da epistemologia” (Hartmann, 1949, p. 233)³⁸

A transobjetividade e o transinteligível compõem importantes seções sobre o que Hartmann entende por irracional, curiosamente, num conceito similar à irrazão de Meillassoux, mas sob completa ausência de uma totalização do tipo “hipercaos”. Ademais, introduzimos aqui a tese de que Hartmann toma o pensamento como uma forma de distinção que sai de si e transcende em direção a qualquer outra coisa – seja ela real, ideal, fictícia ou reflexiva, fazendo de si o objeto de si mesma em atos como o pensar sobre sua própria vida. Esta é a categoria simples da apreensão. Entre estas, podemos pensar apreensões cognitivas. Conhecimento, para Hartmann, é operacionalizado como um dos **atos transcendentais** – e não há nada de misterioso, místico ou milagroso nisso. Nem mesmo o “milagre do hipercaos” é necessário mais por aqui.

Uma forma mais simples de pensar o transobjetivo é aquela zona do objeto de estudo que sabemos-que-não-sabemos, ou que sequer sabemos que não-sabemos. Sabemos que não sabemos muito sobre matéria escura, por exemplo – não sabemos que não-sabemos sobre tantas outras dimensões e consequências da matéria escura para o mundo cotidiano. Este é o caráter transobjetivo envolvido. No caso de uma limitação à própria inteligibilidade, por ser tão fora do cotidiano, conseguimos oferecer praticamente apenas um exemplo, o da relação cognitiva de uma pessoa que nasceu cega e as cores. Neste caso, esta pessoa cega consegue, por meio de

³⁸ Tradução nossa de: “Die Heterogenität zwischen Denken und Denkgegenstand trifft auch keineswegs bloß beim Denken des Unerkannten (Transobjektiven), oder gar erst des Unerkennbaren (Transintelligiblen) zu, sondern nicht weniger beim Denken der Objekte. Alle realen Objekte sind als solche dem Denken transzendent. Sie bedeuten dem Bewußtsein schon Dinge an sich. Gerade darin wurzelt die ganze Reihe der Erkenntnisaporien”

atos transcendentais e aprendizados com a física ondulatória e a cromodinâmica quântica, objetificar algo dos objetos e conceitos das cores. No entanto, até que uma tecnologia futura minore ou elimine dificuldades biológicas, há algo para além do objetificado que é transinteligível para a pessoa cega. Como está evidente, isso não é prova de que cores não existem, ou que o cego deveria ser inferiorizado: o que se vê é que atos transcendentais sempre, mesmo que não saibamos diretamente, vão ter de lidar com o transobjetivo e o transinteligível.

§2.2 *Correlativismo e o problema do conhecimento*

No ‘Prefácio’ ao primeiro volume da *Ontologia* aparece, pela primeira vez, a crítica de Hartmann ao que ele chamará de *correlativismo* filosófico. Esta crítica informará a instância metafilosófica deste Tratado por toda sua extensão. Em 1935, Hartmann escreve esta obra como uma reação ao “vazio do neokantismo, do positivismo e do psicologismo”, além de rebater “intérpretes imaginativos” de um texto que ele ainda sequer tinha escrito ainda. Aqui ele se refere a um “colega mais esperto” que ele, seu velho rival Martin Heidegger que, em 1927, se orgulhava de haver refutado um sistema de Hartmann que sequer existia ainda. A saber, o último volume de sua *Ontologia* só seria publicado em 1950.

Polêmicas biográficas à parte, Hartmann se coloca a pergunta de por que devemos retornar à ontologia. Vindo do kantismo, ele sabe perfeitamente bem de que Kant não “matou a metafísica”, mas, sim, procurou estabelecer prolegômenos para uma metafísica futura. Não obstante, o pensamento pós-kantiano dos idealistas, psicologista, neokantianos e positivistas declararam a metafísica morta e, a ontologia, um assunto ultrapassado e desnecessário. Hartmann não viveu para ver no que ainda daria o giro-linguismo e o pós-modernismo, mas o que há de comum a todas estas abordagens, por mais diferentes que sejam, será o problema do *correlativismo*.

Ele mapeia três objeções ao retorno da ontologia. A primeira acredita que é desnecessário, pois o que se pode saber sobre o ser, já é sabido. Não é o caso, visto que apesar das inconsistências e variedade de sistemas filosóficos, problemas sobre o ser, o mundo, a realidade, as essências, espaço, tempo e modos sempre retornam, não adiantando fingirmos uns para os outros que estas coisas não são relevantes – ou que não são metafísicas. A segunda objeção é da modéstia postiça na qual a filosofia bateu em retirada para sua Torre de Marfim, escondendo-se dos problemas desconfortáveis e relegando-se à “antecâmara do saber”. Confundem problemas com a postulação dos problemas, achando que é o suficiente refletir acerca das condições de postulação, ignorando os problemas. A terceira objeção, talvez já

antevendo o que aconteceria, é o relativismo. O principal problema de Hartmann contra o relativismo não é exatamente a “perda da Verdade”, tal como reacionários reclamam, mas sim o raciocínio preguiçoso, a descrença de que há problemas, rigor e método:

“Não mais acreditam em problemas. Os tomam como tão desimportantes quanto a verdade que se busca ao tentar resolver problemas. Desta maneira, enfraquece-se o significado da investigação – e simultaneamente se enfraquece o significado da posição adotada quando se investiga. [O relativismo] é a autonegação do pensamento filosófico” (Hartmann, 2019, p. 13)³⁹

Para ele, o idealismo e o neokantismo não levam a questão da ontologia a sério ao focarem na distinção aparência/fenômeno, na substituição da ontologia pela epistemologia, e lidando com o cancelamento ou suspensão da realidade. Outros, como o historicismo, o pragmatismo (psicologista) e outros relativistas confundem verdade e validade (por exemplo, ser válido segundo um esquema não é condição de verdade; além de confundirem verdade e critérios da verdade). Hartmann, talvez de uma forma que vá inspirar Popper tardiamente, parece dizer que uma teoria do erro é tão importante quanto uma teoria da verdade – e que o metafísico não deve ter medo deste cenário.

“Erro e conhecimento existem misturados de forma indiferenciada em todas as esferas da vida e do conhecimento; todos os avanços de *insight* são o resultado de uma correção progressiva de erros – e a crítica do erro deve sempre ser alcançada a extensões maiores. Esta é a razão pela aparente relatividade da verdade, tanto da verdade privada da perspectiva pessoal, como também da verdade objetiva-histórica nas eras cambiantes”. (Hartmann, 2019, p. 15)⁴⁰

Hartmann faz uma breve revoada sobre as esferas reais e ideais que ele vai tratar ao longo dos quatro volumes da *Ontologia*. Aqui vamos apenas enunciar. Na esfera do Ser Ideal, ele inclui as diferenças e articulações entre lógica, matemática, essências fenomenológicas e valores. Na esfera do Ser Real, aparece a estratificação que opera pela emergência de um *novum* categorial, do físico, ao orgânico, ao psíquico, ao espiritual, cada um independente do outro por categorias próprias – embora haja algumas poucas metacategorias que transitem entre os estratos. Um exemplo básico é a categoria do tempo, que não existe na esfera do Ser Ideal (o

³⁹ Tradução nossa de: “Thus, we no longer believe in problems. We take them just as lightly as we do the truth at which one aims by means of them. In this way we undermine the meaning of research—and simultaneously undermine the meaning of the position we take as we do so. It is the self-negation of philosophical thought”.

⁴⁰ Tradução nossa de: “Error and knowledge exist mixed undifferentiatedly together in all spheres of life and knowledge; all advances of insight are the result of a progressive correction of errors, and the critique of error must always be achieved first to a large extent. This is the reason for the apparent relativity of the true, of both the private truth in one’s personal perspective as well as the objective-historical truth in changing eras”.

que é idealmente, é, simplesmente, sem eternidade, sem instante) – já na esfera do Ser Real, cada unidade ou complexo (objeto/sistema/rede) vai prender a categoria do tempo à sua maneira segundo suas próprias categorias “nativas”.

Ademais, esta estratificação aparece por vias de estratégia ontognoseológica na Análise Categorical, como se fosse uma centrífuga que, na agitação do sangue, mostra diferentes densidades e constituintes do objeto “sangue” com clareza que não seria possível apenas fitando uma bolsa de sangue a olho nu. Na “centrífuga ontológica” é que estes estratos aparecem, eles não existem totalizados e estáticos em algum lugar misterioso, mas subsistem no complexo que se analisa. Minha mesa, como objeto unificado ou como um “plexo” é o que emerge do estrato físico, do estrato biológico da árvore de onde ela veio, e do estrato espiritual como objetificação técnica/artística do carpinteiro. Nenhum destes elementos é mais ou menos real – a análise (ou “separação” dos estratos) apenas se torna relevante numa Teoria das Categorias Ontológicas.

O principal movimento que vai acontecer pós-Kant será a supressão da metafísica. Com foco maior contra seus adversários neokantianos, Hartmann os acusa de substituírem metafísica por epistemologia e de ignorarem o projeto de Kant que clamava por uma metafísica futura. Relembrando a distinção entre juízos analíticos e sintéticos, Hartmann escreve:

“Kant decidiu o resultado desta questão em sua fórmula do seu ‘princípio supremo’, no qual as categorias da ‘experiência’ têm de ser, ao mesmo tempo, categorias dos ‘objetos’ da experiência, e apenas dentro do escopo esta identidade que abrange sujeito e objeto que as categorias teriam ‘validade objetiva’. Esta decisão não é de forma alguma idealista. Ela precisamente exhibe uma **condição metafísica fundamental** – se não de todo o conhecimento, então pelo menos da componente *a priori* dele – uma decisão, de qualquer forma, que existe independentemente da distinção entre pressuposições idealistas e realistas” (Hartmann, 2019, p. 24, ênfase nossa)⁴¹

Ao suprimirem a realidade e as coisas-em-si, os sucessores de Kant compartilharam desta decisão de focar apenas na epistemologia como ontologia social (“subjectalismo”, para Meillassoux), confundindo teoria da cognição com os juízos e conceitos. Tudo isso nos leva a um gravíssimo erro metafilosófico:

⁴¹ Tradução nossa de: “Kant decided the outcome of this question in the formula of his “supreme principle,” in that the categories of “experience” have to be at the same time categories of the “objects” of experience, and only within the scope of this identity spanning subject and object do the categories have “objective validity.” This decision is not in any way idealist of itself. It precisely exhibits a fundamental metaphysical condition—if not of all knowledge, then at least of the *a priori* component in it; a decision, in any case, which exists independently of the distinction between idealist and realist presuppositions”.

“Podemos chama-lo de argumento ‘correlativista’. De acordo com este argumento, não há objeto da cognição sem um sujeito da cognição; não podemos separar o objeto de sua consciência, ele é apenas um objeto ‘para’ a consciência. Devemos, quando sustentamos isso, aceitar a existência de um sujeito, mesmo para as coisas que existam independentemente de nossa interpretação. Esta presunção aproxima a velha imagem do *intellectus infinitus* ou *divinus*. Na verdade, tanto em Kant como em pensadores tardios, vemos as mais variadas expressões deste conceito. Eles representam um tipo de transposição do argumento correlativista para o absoluto e claramente exibem um pano de fundo metafísico do idealismo epistemológico” (Hartmann, 2019, p. 25)⁴²

Vemos claramente que o diagnóstico de Hartmann se antecipa ao de Meillassoux, inclusive, diagnosticando o problema já no próprio Kant, como o francês o faria décadas depois sob o nome de “correlacionismo fraco”. Ele continua:

“No entanto, a consequência deste argumento é que o significado genuíno de relação cognitiva é eliminado. A cognição, assim, não pode mais ser pensada como ‘compreender’ [*Erfassen*] algo. Toda a distinção entre o ser de um objeto sendo conhecido e sendo desconhecido colapsa; tal conceito de cognição leva, além disso, à conclusão de que o mundo simplesmente não existe para o sujeito. O que é pior, a oposição entre ‘verídico e inverídico’ é sacrificada – em seu lugar, apenas permanecem correspondência ou não-correspondência entre conceitos, juízos e representações. Então, se perde completamente de vista a questão de se o todo do conteúdo da consciência (com sua consistência interna completa) pertence ao seu objeto total ou não (ao mundo existente)” (Hartmann, 2019, p. 25)⁴³

Insistimos outrora⁴⁴, e aqui tornaremos a defender, que Hartmann emprega o termo *Erfassen* de forma quase que literal, no sentido de agarrar, capturar, pegar – tal como se pega um copo de água, mas, também, de forma mais abstrata, como “pegar a piada”, “pegar a referência” numa conversação, ou “pegar o espírito da coisa” nas insinuações em sociedade.

⁴² Tradução nossa de: “We can call it the “correlativistic” argument. According to this argument, there is no object of cognition without a subject of cognition; we cannot separate the object from consciousness, it is only an object at all ‘for’ consciousness. We must, when we maintain this, accept the existence of a subject, even for things that exist independently of our interpretation; this assumption approaches the old image of an *intellectus infinitus* or *divinus*. In fact, in Kant as well as in the later thinkers we find the most varied expressions of this concept. They represent a kind of transposition of the correlativistic argument into the absolute and clearly display the metaphysical background of epistemological idealism.”

⁴³ Tradução nossa de: “However, the consequence of the argument is that the genuine meaning of the cognitive relation is eliminated. Cognition can then no longer be a “grasping” of something. The whole distinction between an object’s being known and being unknown collapses; such a concept of cognition leads, moreover, to the conclusion that the world counts as existing only to the extent that it is known, for the unknown would simply not exist for the subject. What is even worse, the opposition between “true and untrue” is sacrificed; in its place only correspondence or noncorrespondence between concepts, judgments, and representations remains. Then the question whether the whole content of consciousness pertains, with complete internal consistency, to its total object or not (the existing world), is entirely lost sight of”.

⁴⁴ O fizemos na nota de tradução explicativa de número 9 no texto que traduzimos de Hartmann (2020).

Para manter a generalidade de tantos verbos, adotamos a categoria whiteheadiana da *preensão* para lidarmos com o *Erfassen* e com verbos similares, como o *greifen* ou o *to grasp*. Vemos neste trecho que Hartmann, mais uma vez, insiste no conhecimento como um tipo de ato transcendente, que com-preende algo fora de si, mesmo que seja para fazer de si mesmo objeto de sua própria com-preensão. Acertadamente, ele mostra como o correlativismo acaba por destruir o status ontológico da realidade, reduzindo toda filosofia ao mero exercício de humanos que falam de si mesmos. Vejamos também como ele levanta o problema do *pertencimento ao mundo*, uma estratégia ontológica perdida pelo correlativismo e recuperada por autores como Alain Badiou, Maurizio Ferraris e Markus Gabriel recentemente:

“Se este conteúdo pertence ou não pertence ao mundo é o genuíno sentido de verdade e falsidade. Uma vez que, na visão correlativista, o conhecimento existe apenas no caso de sua aplicabilidade, e uma vez que a consciência também é capaz de formações inaplicáveis de conteúdos – seja em termos de representação, imaginação, pensamento ou juízos errôneos – suprime-se a própria distinção na qual tudo acerca do problema da cognição é baseado: a distinção entre mera representação, pensamento, opinião e juízo, por um lado, e a com-preensão de um assunto por outro lado. Desta forma, chegamos no paradoxo da ‘teoria do conhecimento’ no qual o genuíno problema da cognição sequer aparece mais” (Hartmann, 2019, p. 25-6)⁴⁵

Pertencimento, como defendemos no “Preâmbulo Geral”, é um dos valores cardinais da suremática, a nossa versão do realismo complexo. Vemos o quão importante pensar o conhecimento como ato transcendente é: um conhecimento correlativista pode ser até mesmo interessante e engenhoso, mas não com-preende absolutamente nada de significativo ontologicamente para além de si – a famosa “alucinação coletiva transcendental” que Markus Gabriel usa para designar a “Era Correlacional” descrita por Meillassoux. Estudar o pertencimento da realidade à realidade em si mesma viola decididamente o dogma moderno de algo fora da esfera de influência de sua filosofia colonizadora: o outro jamais pode pertencer a outra coisa que não a um grupo do pré-moderno ou do moderno. Um pertencimento que não seja mediado pela história do correlacionismo seria automaticamente ilegítimo, e vemos os modernos convertendo o mundo em seu objeto, em sua propriedade.

⁴⁵ Tradução nossa de: “Whether this content pertains or does not pertain to the world is the genuine meaning of truth and falsity. Since, on the correlativist view, knowledge exists only in the case of its applicability, and since consciousness is also capable of inapplicable formations of content—whether it be in terms of representation, imagination, thinking, or mistaken judgment—the very distinction on which everything in the problem of cognition is based drops out: the distinction between mere representing, thinking, opining, and judging, on the one hand, and the actual grasp of the subject-matter on the other hand. In this manner, we arrive at the paradox of a “theory of knowledge” in which the genuine problem of cognition no longer even appears.”

A confusão entre pertencimento e propriedade é comum nas filosofias adoecidas por uma hipertrofia da economia, como o liberalismo e o marxismo. Se não há mais “espaços em branco” no mapa, tudo pertence à modernidade (ou está a caminho de ser apropriada por ela, seja pelo seu mercado global, seja pela revolução total). Não obstante, Hartmann emprega pertencimento de uma maneira aristotélica. Se os modernos levassem a sério a distinção entre pré- e pós-kantiano, como parecem afirmar às vezes, saberiam que Aristóteles não opera de maneira cristianizada ou moderna. Na metáfora kantiana, Aristóteles é um “ptolomaico”, pois somos nós que giramos ao redor dos objetos, e não os objetos que giram ao redor do Rei-Sol que é o sujeito moderno. Ou seja, ótimo para Aristóteles e para o realismo complexo!

Hartmann observa que o termo original é *υπάρχειν*, que não significa “atribuir”, de forma kantianamente ativa, modernamente colonizadora, os predicados que o sujeito determina para a substância que estuda, como se estivesse pendurando predicados num substrato absolutamente vazio. A expressão *υπάρχειν* significa pertencimento em termos de disposição de si, de estar presente, de haver, aparecendo nas formas de “ser-aí”, “ser-dado” e “existir”⁴⁶. Na língua portuguesa, o verbo *haver* parece ser um dos poucos que conserva este sentido mais complexo e interessante que combina os sentidos de verbos como “possuir”, “existir”, “ter” e “acontecer”. Nada do que há no mundo foi criado ou estabelecido para esperar que o humano viesse lhe pendurar algo, para que o que há viesse a fazer sentido ou a existir. Não cansamos de citar Latour neste sentido:

“Coisas-em-si? Elas estão muito bem, obrigado. E como vai você? Você reclama sobre coisas que não foram honradas por sua visão? Você sente que a estas coisas falta a iluminação da sua consciência? Mas se você perdeu a liberdade galopante das zebras na savana nesta manhã, o problema é seu; as zebras não se sentirão tristes que você não esteve lá. Do contrário, você as teria domado, matado, fotografado ou estudado. Às coisas-em-si não falta nada da mesma forma que na África não faltavam brancos antes da chegada deles” (Latour, Interlúdio IV do *Irreduções*)

§2.3 *Intenção reta e intenção oblíqua*

Para estudar a ontologia, Hartmann nos urge que comecemos com uma orientação “Deste-Lado” (*Diesseits-Stellung*⁴⁷) do problema do conhecimento. Esta não é outra coisa senão um ponto de partida em certa ingenuidade metafísica, no quotidiano, numa orientação natural. Meillassoux e Harman, como observara Mehdi Parsa, também se encontram neste

⁴⁶ Hartmann, 2019, 18C.

⁴⁷ Hartmann, 2019, 1A.

mesmo ponto de partida. E, ambos os autores, ao lado de Hartmann, vão ser contrários a um suposto cancelamento da orientação natural, leitura comum na academia franco-americana, de que Husserl queria “abolir” certa atitude natural. Se é ou não o caso, não há aqui espaço para explorar, mas Meillassoux, Harman e Hartmann não apenas não procuram abolir, mas também fundamentar, proteger e fazer prosperar uma orientação natural que é caminho para fenomenologias, especulações e metafísicas que não destroem o cotidiano, mas também se aliam às ciências, por exemplo. Aqui, a jocosa frase de Whitehead é elucidativa, de que a metafísica precisa explicar tanto proposições sérias e complexas como “Sócrates é mortal” quanto coisas como “hoje termos bife no jantar”⁴⁸. Hartmann começa “deste-lado” do problema do conhecimento e, embora vá optar pelo realismo em alguns capítulos posteriores, há razões metafísicas para isso que precisam ser trabalhadas e justificadas que, inclusive, permitem pensar o Ser Real e o Ser Ideal independentes um do outro. Ele esclarece:

“A atitude natural em direção ao objeto é familiar com nossas vidas quotidianas e permanece assim por toda nossa vida – a **intenção reta**, por assim dizer, o ser-orientado em direção aquilo que o sujeito encontra, o que vem-à-frente e oferece a si, em resumo, a orientação em direção ao mundo no qual ela vive e do qual ela é parte” (Hartmann, 2019, p. 61, ênfase nossa)⁴⁹

Diferentemente, a **intenção oblíqua** tem outra função, a de se curvar para trás e tentar chegar em si mesma. A crítica é uma importante aplicação da intenção oblíqua, mas é também a mais difícil de ser realizada. O que é quase sempre visível é uma intenção oblíqua que cria um *loop* alucinatório eterno sobre si mesma, rodando no mesmo *círculo do pensamento* (círculo correlacionista) se transformando em criticismo, psicologismo, logicismo – formas de correlativismo que não produzem conhecimento, visto que não são retornam ou não são reconduzidos aos atos transcendentais da intenção reta do cotidiano, das ciências e do realismo crítico em geral.

Hartmann agora parte para a descrição do que é ontologia a partir da intenção reta e da intenção oblíqua (ambas necessárias para cada uma das duas palavras-chave: *realismo* e *crítico*). De forma resumida, ontologia é estudar as duas esferas do Ser e suas estratificações. Ele nos apresenta a noção de que estratificação não significa planejamento, teleologia, ontoteologia ou outras formas de monopólio de produção do sentido ou de concentração de

⁴⁸ Whitehead, 1978, p. 11

⁴⁹ Tradução nossa na seção 3D: “The natural attitude toward the object—the *intentio recta* as it were, the being-oriented toward that which the subject encounters, what comes-to-the-fore or offers itself, in short, the orientation toward the world in which it lives and part of which it is—this basic attitude is familiar in our everyday lives, and remains so for our whole life long”.

agência. A velha disputa entre os gregos de se a Matéria é “mais real” do que as Formas (ou o contrário), para Hartmann, é uma completa perda de tempo quando rejeitamos a noção de graus de ser. Pela preponderância da potência entre os aristotélicos, o material era pensado como “incompleto”, que estava “a caminho” de ser realizado pela eficácia finalística. Isso levou os helenistas tardios (a quem os alemães chamam de “neoplatônicos”) a postular uma Grande Cadeia de Seres, do mais imperfeito/menos real até o mais perfeito/mais real.

Neste contexto helenista, estratificação é confundida com continuidade. A matéria nem é Ser ainda; o corpo é demasiado próximo da matéria, sendo inconfiável; os deuses são tão perfeitos que são além-do-ser. Não é difícil ver como o helenismo tardio foi tão presa fácil para ser sequestrado para certas ontoteologias. Logo, o deus abraâmico se torna o *ens realissimum*: quanto mais determinações ele tiver, mais real é. Sendo o mais real, tem que ser o mais existente, logo, “existir” tem que ser um predicado atrelado a esta divindade. A mesma conceituação estratificada e continuísta aparece em Hegel, onde as verdades de estágios iniciais são “menos verdade” do que as verdades de estágios posteriores – todos estes, meros caminhos em direção ao Absoluto, uma verdade tão real e emancipada da natureza que é puro espírito certo de si. “O que Hegel chama de ‘verdade’ é precisamente a consumação do Ser”⁵⁰.

Hartmann aceita a noção platônica de estratificação da realidade, mas rejeita o teleologismo e a ideia de gradação ontológica, de que algo é “mais ser” do que outras coisas. A estratificação é mais útil quando trabalhada ao lado de ideias de irredução, justaposição, intercalação e contingência. Assim, o ser-físico, o ser-orgânico, o ser-psíquico e o ser-espiritual têm categorias, dinâmicas e objetos próprios, mas todos eles pura e simplesmente **são**. O físico não é cancelado pelo orgânico, que não é cancelado pelo psíquico, que não é cancelado pelo espiritual. Não existe tal dinâmica de *Aufhebung* como metacategoria no sistema de Hartmann, mas, sim, um realismo complexificado de articulações, contingências, obstáculos, alianças e cada vez mais categorias. A velha fórmula repetida por Ian Bogost, Levi Bryant e Graham Harman, em suas obras de ontologia orientada a objetos, pode nos ser útil: dizer que tudo igualmente é não significa dizer que tudo é igual. A tese é por uma *diferenciação ontológica* sem compromisso com teleologismos, graus de ser ou de supressões.

Agora, Hartmann vai nos apresentar quatro teses da intenção oblíqua sobre a ontologia⁵¹. A primeira é que há um “objeto”, seja na dadidade, seja na imaginação, na

⁵⁰ Hartmann, 2019, 8C.

⁵¹ Ao longo do capítulo 9 da obra Hartmann, 2019.

representação, na imaginação. De toda sorte, a realidade seria aquilo que é intencionado pela consciência – a realidade seria “feita de” coisas como “objetos intencionais”. Esta visão não distingue entre atos transcendentais e atos reflexivos. Distinguir atos de criação, ficção e atos de conhecimento não é um mistério – e, contra o reduativismo moderno, não precisamos escolher entre “tudo é ficção” ou “tudo é apenas externo”. Esta é uma falsa escolha. Assim, podemos perfeitamente falar do espírito objetivo (expressão que ele emprega a partir de Hegel para descrever coisas como linguagem, leis e culturas), falar de sistemas biológicos, falar do amor que João tem por Maria, falar de elétrons se excitando e pulando camadas. Não há motivo para dizer que nada disso é mais ou menos do que o outro que não seja fundado em algum preconceito correlativista/moderno. Mantendo que tudo isso é, podemos fazer a melhor pergunta: como é isso que há-aí?

A segunda tese é a kantiana, que diferencia a coisa-em-si e o objeto da experiência. Ele explica:

“Neste caso, é inconsistente pensar ‘o que há’ como um objeto. Sua independência, claro, significa apenas que ele ‘é’ o que é sem ser conhecido; mas uma vez que ser conhecido é precisamente a objetificação do que é, i.e., o seu tornar-se-objeto para um sujeito (o seu “vir em nossa direção”), então, ao contrário, deve ser o caso que o que é, entendido puramente como ‘o que há’ não é um ‘objeto’ em seu próprio direito. Ele é primeiramente transformado em objeto pelo sujeito cognoscente e apenas pelo iniciar-se da cognição (objetificação). O iniciar-se da cognição sempre já pressupõe ‘o que há’. O que há, no entanto, não pressupõe cognição” (Hartmann, 2019, p. 90)⁵²

Aqui ele mantém certa aliança com Kant a despeito das críticas, exatamente como Meillassoux o fará décadas depois. Kant não pressupunha que a cognição inventa o mundo, ou que a comunidade intersubjetiva cria o que há – há um sofisticado entrelaçamento de seu idealismo transcendental com o realismo empírico, de formas muito ressonantes com a que Mehdi Parsa identifica no empirismo transcendental de Deleuze.

A terceira tese é complicada, e Hartmann só vai a desenvolver em uma obra tardia sobre o problema da dadidade. Em resumo, é a tese de que acha que o que há é apenas o que é dado. Ou seja, confundem realidade com dadidade. Num estilo parecido com o de Heinrich Rombach

⁵² Tradução nossa de: “In this case, it is inconsistent to think of “that which is” as an object. Its independence of course means just that it “is” what it is without its being cognized; but since being cognized is precisely the objectification of what is, i.e., its becoming an object for a subject (its “coming to stand over against” us), then, on the contrary, it must be the case that what is, understood purely as “what is,” is not at all an “object” on its own. It is first made an object by the cognizing subject, and just by way of the inception of cognition (objectification). The inception of cognition always already presupposes “that which is.” That which is, however, does not presuppose cognition”

e sua “fenomenologia do que não se mostra”, Hartmann alerta que o que se mostra é muito pouco, talvez menos ainda do que se permite ser objetificado. Além disso, o que se mostra nem sempre é dado por atos transcendentais, como é o caso de alucinações, lembranças, ilusões e semblantes vazios. Mais uma vez, se estes seres psíquicos são relevantes neste estrato, não significa que todo o restante é apenas psíquico.

Há, ainda, uma quarta tese, na qual Hartmann parece reconhecer o valor da crítica de seu rival, Heidegger, acerca da redução da realidade ao ser-à-mão. Quando o que há é reduzido à sua funcionalidade, utilidade, ou o estar-à-mão, confunde-se a realidade com o *Zuhandensein*, acontecendo o tal “esquecimento do Ser”. No entanto, distancia-se de no que tange as consequências da rejeição de se reduzir o que há ao *Zuhandensein*. Graham Harman oferece uma interpretação bastante heterodoxa, até mesmo um pouco exagerada, de que Heidegger estaria, quando seu martelo quebra, lamentando que o objeto tem uma realidade própria que não é redutível ao seu uso pelos humanos. No entanto, parece ser evidente nos textos que Heidegger não está tão interessado no martelo-em-si, mas passa a descrever o ser humano contemplando a morte, centrando sua filosofia no ser-para-a-morte e na apercepção desta realidade. Diferentemente, Hartmann não atrela a rejeição ao *Zuhandensein* à melancolia antropocêntrica, chegando a outra abordagem interessante:

“No entanto, ser-à-mão é apenas uma forma de dadidade – não é uma determinação ontológica, muito menos o ser ele mesmo. Os objetos de uso humano não desaparecem do mundo quando não estamos mais os utilizando; apenas o uso ele mesmo desaparece. Assim, eles têm um ser que não é redutível ao seu estar-à-mão. É no mesmo sentido que objetos da cognição têm um ser que não é redutível ao seu ser um objeto. Ambos ‘são’ transobjetivos” (Hartmann, 2019, p. 91)⁵³

§2.4 Transobjetividade e transinteligibilidade

Agora temos mais condições de trabalhar duas teses subsequentes. A primeira é a da transobjetividade. Com um nome destes, poderíamos pensar que é o que há – o que é transobjetivo seria o objeto de estudo da ontologia. No entanto, não é o caso. Nem tudo é transobjetivo, visto que algumas coisas são, de fato, objetificáveis. Temos aqui a oportunidade de fundamentarmos o termo **ontognoseologia**, popularizado no Brasil por entre os filósofos do

⁵³ Tradução nossa de: “However, being ready-to-hand is only a form of givenness, not an ontological determination, let alone being itself. The objects of human use do not disappear from the world when we are not using them; only the using itself disappears. Thus, they have a being which is not reducible to their being ready-to-hand. This is the same way that objects of cognition have a being that is not reducible to their being an object. The latter, like the former, ‘are’ transobjective”.

direito que, concordando ou discordando, empregam este vocábulo a partir de Miguel Reale e João Maurício Adeodato, ambos estudiosos do neokantismo, Hartmann e Ortega y Gasset.

A teoria do conhecimento, gnoseologia ou epistemologia é o estudo dos atos transcendentais cognitivos e suas postulações – e, como temos visto, cognição não é requisito para ontologia, diferenciando ambas as disciplinas. Não obstante, podemos perfeitamente estudar a teoria objetificação do que há, seus limites realistas (a exterioridade absoluta, por exemplo) e seus limites sistêmicos internos (como as condições de possibilidade similares à teoria dos sistemas e até mesmo do transcendentalismo deleuziano). A ontognoseologia surge, assim, como disciplina diplomática e engenheira de pontes entre o que há (indiferente a ser conhecido) e o que tenta conhecer (independentemente do que há ser real ou ideal). O “resíduo” ontognoseológico não é o mesmo “resíduo” fenomenológico (o sujeito transcendental) mas, sim, é justamente o que sobra, escapa, *recua* da objetificação, a saber, o transobjetivo.

A segunda tese é a da transinteligibilidade. Adversários até aceitariam que a realidade fosse feita de coisas-em-si, mas que deveríamos nos importar apenas com o que aparece para o conhecimento. Pensar assim seria cometer um erro similar ao anterior, embora ainda mais restrito, bifurcando a realidade entre uma “realidade de segunda mão”, reduzida a limites meramente epistemológicos. Além disso, como mencionamos, há coisas que nem sabemos que não sabemos, possibilidade esta que não pode ser descartada por meros truques dogmáticos.

Ambas as teses acreditam que há um primado da epistemologia e sua intenção oblíqua para com o mundo em termos da produção metafilosófica. Assim, saber o que, em um ente, é inteligível ou transinteligível, ou saber o que, no ente, o que é objetificado e o que é transobjetivo, depende do sujeito. A diferença entre ambos é operada do ponto de vista epistemológico do sujeito cognoscente. Ou seja, é uma *diferença relativa* – não serve para o estudo do ser enquanto ser; embora, talvez, sirva para ontognoseologias particulares e alguns tipos de teorias sobre certos sistemas. Hartmann escreve:

“‘Ser enquanto ser’ não é apenas livre [desta relatividade], não apenas existe sem nenhuma relação a um sujeito e antes da emergência de sujeitos no mundo, mas ele abarca o todo da relação cognitiva, incluindo o sujeito e seus limites. O sujeito cognoscente é também algo que é, não diferente neste aspecto do que seus objetos e o que é transobjetivo para ele; e não diferente do que é incognoscível para ele” (Hartmann, 2019, p. 93, colchetes nossos)⁵⁴

⁵⁴ Tradução nossa de: “‘Being qua being’ is not only free from it, not only does it exist without any relation to a subject and before all emergence of subjects in the world, but it encompasses the whole cognitive relation,

§2.5 O preconceito correlativista e sua dissolução

Em 1935, Hartmann tem percebido o começo de um agrupamento de teorias que acham que a realidade se reduz a coisas como um “princípio de consciência” ou a algum tipo de “fenômeno de imanência”⁵⁵. Até o momento, Hartmann afirma que vimos apenas que o Ser, o que há, não pode ser reduzido ao ponto de vista do subjetivismo, ao que é objetificável, ao que é dado, ao que é transobjetivo, entre outras teses. A indiferença do que há em relação a ser conhecido ou experienciado nos alerta contra filosofias relacionistas e antropocêntricas. Rejeitamos, em todas as teses apresentadas, o exagero dos argumentos, bem como a ideia de que o sujeito simplesmente é o que há de forma central ou “desde-já” pressuposta. No entanto,

“Nada disso é o suficiente porque o fenômeno básico da relação cognitiva da correlatividade do sujeito e do objeto permanece intacto. À medida que o retiramos da relação cognitiva – ou mesmo de uma relação mais imediata de dadidade análoga a ela – esta correlatividade permanece intacta como base e cancela o simples *status* ontológico do objeto. Tornamos a intenção oblíqua a única perspectiva, e agora estamos aprisionados nela. Desta maneira, convertemos um fenômeno parcial em um fenômeno fundamental; criamos um **preconceito correlativista** [*korrelativistische Vorurteil*] do caráter relacional da cognição, e atribuímos a ele uma validade ontológica universal” (Hartmann, 2019, p. 96, ênfase nossa)⁵⁶

Para Hartmann, assim como para a suremática, o problema não é a correlação. Todo saber funciona correlacionando coisas com coisas, teses com teses, criando gradações de importância ou de relevância. O problema é o correlacionismo, ou o “correlativismo”. Vejamos:

“Cognição consiste no fato de que ‘o que há’ é transformado em um objeto para um sujeito. Se procedermos disso como relação fundamental, descobrimos que ‘o que há’ é sempre algo ‘estando em oposição’ ao sujeito. O que é real nesta relação é que toda dadidade ‘do que há’ tem a forma de ser um objeto no domínio da cognição. O que é ilusório aqui é a conclusão de que tudo que há, puramente como tal, é, por esta razão, um objeto para um sujeito” (Hartmann, 2019, p. 96)⁵⁷

including the subject and its limits. The knowing subject is also something that is, no different in this respect than its objects and what is transobjective it, and no different than what is uncognizable for it”.

⁵⁵ Hartmann, 2019, p. 95

⁵⁶ Tradução nossa de: “None of this suffices because in the basic phenomenon of the cognitive relation the correlativity of subject and object remains intact. To the extent that we take off from the cognitive relation—or even from a more immediate relation of givenness analogous to it—this correlativity remains intact as a basis and cancels the plain ontological status of the object. We have made the intentio obliqua the sole perspective and are now imprisoned in it. In this way, we turn a partial phenomenon into a fundamental phenomenon; we create a correlativistic prejudice from the relational character of cognition and attribute to it universal ontological validity”.

⁵⁷ Tradução nossa de: “Cognition consists in the fact that “what is” is made into an object for a subject. If we proceed from this as the fundamental relation, we find “what is” to be something always “standing over against” the subject. What is real in this relation is that all givenness of “what is” has the form of being an object in the

Continua:

“Se, ao invés disso, compreendermos claramente que nesta relação apenas a cognição torna ‘o que há’ em um objeto, e ao fazer isso já pressupõe ‘o que há’ como tal ‘deste-lado’ de toda dadidade – i.e., que a cognição está bem ciente desta pressuposição de seus níveis mais ingênuos até os superiores e, por esta razão, sabe que a cognição é diferente do mero representar, pensar ou imaginar – então a ilusão colapsa em seus próprios termos; com ela, colapsa também o preconceito correlativista” (Hartmann, 2019, p. 97)⁵⁸

No primeiro trecho, mais uma vez, ele separa realidade e dadidade, para dizer de forma mais genérica. O que é dado *υπάρχειν* (pertence) ao que há (no caso, pode ser ideal ou ser real) – mas nem tudo que há-aí é ou será dado. Assim sendo, dadidade não é funcionalmente equivalente com realidade. O que *υπάρχειν* à realidade não está sob necessidade alguma de ser exaurido no que veio a ser dado. Podemos defender uma tese de certo progresso epistemológico, visto que poderemos aprender a objetificar mais coisas no decorrer da sofisticação dos sistemas, mas não há nenhum motivo para pressupor que tudo do que há é conformado *para ser* idêntico a uma seção do que há no geral. Apenas no maior grau imaginável de narcisismo antropocêntrico que uma tal tese pudesse ser defendida com naturalidade, ou seja, entre certas ontoteologias e entre os modernos. No entanto, na filosofia global, por mais que as epistemologias se sofisticuem, absolutamente nada garante que serão coincidentes com a ontologia. Ou seja, assim como em Meillassoux, Hartmann pode perfeitamente admitir que há ciências melhores, progressos científicos e teses similares sem ter que se comprometer com preconceitos cientificistas e positivistas diversos.

Acerca do segundo trecho, vejamos como a sua solução é bastante diferente da de Meillassoux, sem precisar apelar para hipercaos, factialidade, teoria dos conjuntos, endeusamento da matemática pura e obsessão pelo morto ou pelo completamente a-subjetivo. A insistência é dupla: 1) separação entre correlação e correlativismo/correlacionismo; 2) depuração metafilosófica de correlacionismos.

domain of cognition. What is illusory here is the conclusion that everything that is, already purely as such, is for this reason an object for a subject”.

⁵⁸ Tradução nossa de: “If we instead grasp clearly that in this relation only cognition makes “what is” into an object, and by doing so already presupposes “what is” as such “this-side” of all givenness—i. e., that cognition is very well aware of this presupposition from its most naïve levels upwards and for this reason knows cognition to be distinct from mere representing, thinking, or imagining—then the illusion collapses of its own accord. With it the correlativistic prejudice collapses as well”.

Na primeira estratégia, pensemos uma relação entre qualquer sujeito e qualquer objeto. Esta relação é uma relação também entre ser-em-si, o objetificado e o transobjetivo em relação ao sujeito. Tal relação de relações é a correlação, uma unidade básica de qualquer teoria social, teoria científica, epistemologia, arte. Todos estes termos, como ser-em-si, o objetificado e o transobjetivo, portanto, são noções ontognoseológicas, apontando para como constituir a forma subjetiva de preender algo por atos transcendentais. Sim, esta redação é explicitamente tendente a uma aliança Whitehead-Hartmann, precluindo qualquer necessidade de que o cognoscente será um humano ou *este humano aqui*. Uma ontognoseologia hartmanniana perfeitamente consegue auxiliar Whitehead a explicar melhor como proposições são formadas sem precisar sequer fazer apelo à consciência, à história, à linguagem específica. A segunda estratégia demanda vidas inteiras, de desfazer exageros filosóficos que acham que tudo que há (ou, que tudo que é objetificável “do que interessa”) só pode ser explicado exclusivamente mediante o monopólio da produção de sentido do correlato absolutizado da preferência do zelote, seja ele o $\mathbb{P}\mathbb{P}\mathbb{P}$, o $\mathbb{R}\mathbb{R}\mathbb{R}$, ou o $\mathbb{L}\mathbb{L}\mathbb{L}$.

Finalmente, de uma maneira que agrada a pensadores diferentes, como Pseudo-Dionísio Aeropagita e Graham Harman, podemos cartografar quase que negativamente o que a ontologia é. Visto que ela não tem obrigação ou compromisso nenhum com ser conhecida ou conhecível, ela simplesmente passa a ser o estudo do que há, admitindo tanto o racional, o irracional, o incognoscível, o transobjetivo, o sistema da arte arquitetônica cambojana e os pensamentos de César antes de cruzar o Rio Rubicão. Sem hierarquia de seres, sem o medo do sem-perímetro.

Em suma, para Hartmann, e adotamos o seu raciocínio integralmente em nosso realismo complexo, o ser não tem obrigação nenhuma de aparecer, de ser dado, de se dar, de ser objetificado, de ser cognoscível, de padecer de bom-mocismo, de contribuir ou impedir este ou aquele ativismo, de manter-se constante ou de *mudar constantemente* ou periodicamente. Ontologia parece ser transcender à arque-materialidade da complexidade, e não há nada de místico nisso: contemplar, refletir e saber quando se calar, quando recuar, quando desistir. Esta é a exterioridade radical, a complexidade em si, o “lá fora” que, tal como o exterior deleuziano, cria condições, limitações e disposições para as variadas ontognoseologias – mas que, tal como o hipercaos de Meillassoux não está sob obrigação nenhuma de ser acomodado por nada.

§3 Hartmann e a Filosofia Primeira

O projeto de Nicolai Hartmann é vasto e ainda longe de ser terminado. Não obstante, talvez seja o começo e a organização metódica de sua investigação uma das melhores heranças

para nossa presente época. Veremos agora os direcionamentos gerais que ele dava para esta tarefa monumental, ainda que inacabada, mas que anima o realismo complexo a tomar certos direcionamentos investigativos.

§3.1 Filosofia Primeira e Überrealidade

Hartmann nomeava sua investigação mais geral no nome que tradicionalmente conhecemos por πρώτη φιλοσοφία, traduzida por *prima philosophia* entre os latinos. Este termo aristotélico geralmente acabou, por razões séculos depois de sua morte, sendo tornado equivalente ao de “metafísica”. Hartmann observa que as “matérias” que Aristóteles estabeleceu no livro que, à época, era sem título, acabam por povoar o continente das investigações metafísicas por séculos, tais como a doutrina do hilemorfismo, o ato-potência, o motor imóvel, entre outros⁵⁹.

Sua principal tese, a de que a forma é pura atualidade, acabou por criar uma cadeia de equivalências ou de desdobramentos quase que automáticos entre causa final, eficiente e formal. O principal problema de sua teoria, na visão de Hartmann, é que ela parece reduzir “o que interessa” da realidade à pura forma, perfeitamente traduzível para puros conceitos. Em outras palavras, o aristotelismo classicamente pensa que a realidade é “feita de” conceitos. Na versão original, ao menos, ainda havia o contrabalanceamento com a matéria o suficientemente para criar uma ciência natural.

Não obstante, a progressiva expulsão do corpo da filosofia, como diagnosticara Nietzsche, acabou por esvaziar até o lado material-empírico do aristotelismo, o transformando em um purismo lógico-conceitual tão estranho entre os tomistas e outros cristãos medievais que o seu “realismo” não passava de “realismo conceitual”. Neste progressivo esvaziamento de realismo *complexo*, o contrapeso científico, material e concreto se perdeu, tornando-se o dedutivismo absoluto. “A ideia e uma *philosophia prima* se tornou muito mais transparente, mais racional, e culminou no ideal de uma ciência pura da razão”⁶⁰. Fundada no seu apriorismo, esta “ciência” acreditava que o conhecimento das formas lógicas é o conhecimento dos objetos. Assim, conhecer a lógica seria conhecer os objetos, visto que ela garantiria uma com-preensão [*Erfassen*] do que quer que fosse. Não obstante, para Hartmann, o erro geral que acabou

⁵⁹ Hartmann, 2020, p. 162-3

⁶⁰ Hartmann, 2020, p. 163-4

atravancando e, eventualmente, descartando a metafísica como uma área de pesquisas, não deve ser restrito a um único caso:

“Na verdade, a confusão só foi possível devido a um preconceito mais abrangente. Deve-se procurar por ele na orientação metafísica total, no princípio do próprio método. O erro está justamente na pressuposta identidade entre a forma lógica e a forma ontológica. Segundo tal pressuposição, não é possível ter nada alógico na realidade; a lógica reina sobre o mundo das coisas, até na particularização, na concretude e na individuação. Como corolário da primeira tese da identidade, há uma segunda pressuposição: a da identificação da estrutura lógica com o pensamento puro, a razão (*ratio*)” (Hartmann, 2020, p. 165)

Este “erro mais abrangente”, em nossa leitura, é fruto das entrâncias da ontoteologia abraâmica na filosofia, visto que aquelas se fundam numa divindade criadora que faz, *ex nihilo*, o que há a partir do Verbo. Surrupando o aristotelismo pagão para dentro dos monastérios cristãos, desde que submetido a um processo de *whitewashing* evangelizador que o reduz a um “quase-cristão”, os escolásticos construíram uma gramática perfeitamente *lógica* para estudar o mundo perfeitamente onto-*lógico*. A legitimação desta imensa tarefa é claramente ontoteológica. Tal sonho do logicista medieval não acabou, tendo sido reencarnado em diversos tipos de lógicas ao longo da história da filosofia.

Trocando em miúdos, o erro da velha ontologia é confundir estruturas *do* ser com estruturas do pensamento *sobre o* ser. Isso vale para o ser real e para os outros seres ideais. Por exemplo, uma equação matemática ou a noção de justiça podem vir a ser concrecidos no real, mas são indiferentes a isso. Uma função que descreve um movimento harmônico simples não importa em ser ou não concrecida – mas, para *fazer parte* da descrição real *deste* MHS, ela deve ser concrecida na esfera do ser real. Nos referiremos a isso como aquisição de traço (tempo-espaço-matéria) no próximo capítulo. O fato de que estruturas metafísicas do conhecimento serem reais não quer dizer que tudo é real (pois há o ideal) nem quer dizer que o real é idêntico ao pensamento. O real é sempre excessivo, sempre é “mais” – o que ele chamou há pouco de *transinteligível*. Uma consequência simples disso é que nem tudo que há é conhecível – muito menos ainda, conhecível *a priori*.

Para especificar melhor sua teoria, ele então busca diferenciar ontologia e o seu projeto de filosofia primeira. A ontologia é mais específica, a filosofia primeira é mais especulativa, podemos ousar dizer assim. Hartmann tinha muitas reservas com este termo, várias vezes referindo ao seu método como “não-especulativo”, mas isso se deve ao seu caminho que ia de

uma fenomenologia descritiva até uma aporética para, só aí, poder conquistar o direito de especular teoreticamente. Não obstante, a tarefa da *prima philosophia* é conceber, determinar, descrever as esferas do ser (real, ideal, cognoscente), bem como estabelecer, delimitar e compreender as relações entre elas. Seu principal instrumento é a **Teoria das Categorias** [*Kategorienlehre*]. Sua disciplina-motor principal é a Análise Categorical, seu núcleo operativo motor básico. Ou seja, sua investigação pela teoria das categorias lhe permite atingir não apenas a ontologia, mas a axiologia⁶¹, com a teoria do conhecimento, guardando sempre conexões com sistemas como a ciência, o direito e a religião. Como se pode anteciper, a tarefa da Teoria das Categorias é interminável e impossível de ser decidida de antemão, transitando entre ontologia, epistemologia, axiologia e teorias dos sistemas e estratos particulares que se investiga.

O caráter experimental da filosofia primeira de Hartmann é notável, um “círculo inacabado”, algo como uma “totalidade aberta de tarefas parciais sobrepostas”⁶². Hilan Bensusan, de forma bastante ressonante, busca ver a realidade como um “rascunho multi-autoral que está aberto à interferência em cada canto”, compondo o que ele nomeia de **überrealidade**, uma “composição coletiva do que cada pedaço do mundo faz”⁶³. Para Hartmann, também, não há uma única central que decide tudo que existe, que foi, ou será, um método garantista epistemológico infalível – mas, sim, uma vasta aliança entre métodos, sistemas e teorias irreduzíveis uns aos outros. Assim, a ciência, a religião, o direito, as artes – estes e todos os outros sistemas também produzem categorias ontológicas, ainda que de forma parcial perante o que a ontologia pode fazer, que é além de identificar os conjuntos categoriais ontológicos específicos, pode também investigar as conexões metacategoriais envolvidas – tudo dentro de uma filosofia primeira rigorosa, porém fascinante:

“Cada compreensão mais profunda de algumas categorias é também a descoberta de problemas mais profundos. No trabalho de solução aumentam os problemas – e, com eles, também o nosso espanto sobre o não-compreensível [*Unbegreiflich*]. Se não em outro lugar, ao menos na investigação das categorias deve-se tornar claro que o significado último da cognição filosófica não é tanto sobre solução de enigmas, mas o descobrimento do fascínio [*Wunder*]” (Hartmann, 2019, p. 186)⁶⁴

⁶¹ A teoria dos valores de Hartmann é bem extensa, incluindo seis classes de valores irreduzíveis uns aos outros: bens-como-valores, valores do prazeroso, valores vitais, valores cognitivos, valores morais e valores estéticos. Esta lista aparece na obra de Cicovacki, 2014, p. 69

⁶² Hartmann, 2020, p. 169

⁶³ Bensusan, 2011, p. 186

⁶⁴ Tradução nossa de: “Jede tiefere Fassung einer Kategorie ist die Aufdeckung eines tieferen Problems. In der Arbeit der Lösung wachsen die Probleme, und mit ihnen das philosophische Staunen vor dem Unbegreiflichen. Und wenn irgendwo, so in der Kategorienforschung muß es klarwerden, daß der letzte Sinn philosophischer Erkenntnis nicht so sehr ein Lösen von Rätseln, als ein Aufdecken von Wundern ist”.

§3.2 Caminhos metodológicos e os Momentos-do-Ser: Dasein e Sosein

Este “descobrimento do fascínio” é levado a cabo por um complexo sofisticado e sequencial de métodos que compõem a metodologia geral do realismo crítico de Hartmann⁶⁵. A primeira etapa é a conexão da intuição reta com a receptividade e sínteses ativas e passivas do sujeito que tenta descrever a dadidade das essências fenomenológicas. O método que ele abraça por agora é a famosa *Wesensanschauung*, a “**visão-de-essências**” de Husserl. No entanto, sabemos que Hartmann diferencia estas essências fenomenológicas de algo que seria puramente valorativo, matemático ou lógico, sendo um reino categorial próprio dentro da esfera do ser ideal.

A descrição das essências gera um “material”, o “dado” no sentido de Whitehead, algo que a razão agora precisará “fazer sentido”. Na medida da investigação, diversos problemas podem surgir, como contradições descritivas, intuições não-tão-retas (por exemplo, viciadas por algo que não é dado), produção de juízos que podem ser até mesmo impossíveis ou incoerentes. A segunda etapa, assim, é o **método aporético**, que Hartmann abraça do Livro Beta da *Metafísica* de Aristóteles. Importante: é uma *cartografia*, um *mapeamento*. As soluções não serão garantidas ou necessariamente asseguradas por procedimentos de prestidigitação ou de força de vontade. Hartmann abandona o “tribunal da razão” kantiano que “força o mundo a dar respostas”, e, quando não consegue, inventa uma totalidade absurda artificial para explicar dados distintos. Nem tudo será conhecido, já sabemos. Nem tudo que é objetificável é necessariamente cognoscível. Às vezes, como fazia o velho macedônio, apenas descrever aporias é o melhor que podemos fazer.

Com extrema cautela, talvez até um pouco exagerado, Hartmann introduz a terceira etapa quase que de forma tímida e temerária: a especulação. Ela é remanescente de uma mistura de orientações, como o método teórico e anabásico de Platão, a construção hipotética na física pura, a busca por princípios gerais pelos aristotélicos, entre outros. Ou seja, a margem de manobra é extremamente rente ao que aparece da visão-de-essências e das aporias: a tentativa de aplicar o método hipotético, especulativo ou teórico não significa “qualquer coisa”, mas tem uma ancoragem realista rigorosamente atrelada.

Por fim, vejamos derradeiramente como esta Filosofia Primeira de Hartmann se aproxima do projeto de Meillassoux com a ajuda de Eduardo Nasser. Após fazer uma breve

⁶⁵ Obviamente não há como exaurir tudo da metodologia por agora. Para mais informações, Cf. Maciel (2020), Cicovacki (2014) e Bar-On (1987). Ainda retornaremos a estes métodos com mais detalhes ao longo do Título I.

apresentação de Badiou, Meillassoux e outros associados ao realismo especulativo em geral, Nasser observa que Hartmann responde a problemas muito similares, mas com algumas vantagens importantes:

“O meu intuito é mostrar que Hartmann elaborou considerações sobre os benefícios da ciência para o resgate da ontologia, assim como Meillassoux, mas com acréscimos assaz importantes, pois a vocação ontológica da ciência deixa de estar associada à capacidade de formular a matematização do discurso” (Nasser, 2018 p. 70)

Nasser observa algumas influências de outros autores em Hartmann, mas foca no também pouco conhecido Hans Pichler, que buscava conectar a tradição Leibniz-Wolff com uma teoria geral dos objetos como a de Meinong. Se a “metafísica especial” foi, de fato, destruída por Kant, para Pichler, a *metaphysica generalis* não foi “refutada”, devendo ser reelaborada de forma crítica. Este era o projeto de Hartmann, que até parece simples quando colocado desta maneira. Assim como os membros desta escola, ele aceita a separação entre o ὄντος e o εἶναι, traduzidos pelos latinos como *ens* e *esse*. Uma forma básica seria diferenciar entre Ser, em geral; e o ente, *este ente*. Esta diferenciação nos ajuda a evitar um erro simples de confundir particularização com generalidade. Não obstante, pelos vários entes podemos descobrir ao menos alguma coisa do Ser, ainda que não seja um conhecimento total e definitivo – este seria, no caso, reservado pela mitologia cristã para a divindade onisciente.

Hartmann introduz mais uma distinção para auxiliar seu projeto, a diferença entre *Dasein* e *Sosein*. O estudo do “ser enquanto ser”, definição tradicional da metafísica, estuda-o a partir de uma perspectiva do ser-aí e do ser-assim, respectivamente. No entanto, estes são momentos do ser, e apenas o jogo entre eles que é ontologicamente relevante. Podemos dizer, de forma whiteheadiana, por exemplo, que estudar energia ou movimento não é dependente de uma somatória de pontos: na geometria livre-de-pontos de Whitehead, é a diferença processual entre ponto A e ponto B que é o relevante, não uma coletânea puntiforme de estados estáticos. O exemplo de Hartmann é mais direto: o *Dasein* da árvore é *Sosein* na floresta. O *Dasein* no galho é *Sosein* na árvore⁶⁶. A separação arbitrária entre os dois gerou o erro medieval na falácia *essentia* vs. *existentia*. A articulação do ser-assim, um pouco mais próxima da forma, com a articulação do ser-aí, próximo da atualidade real ou ideal, é a “filosofia do processo” de Hartmann, ideia funcionalmente equivalente ou assintoticamente idêntica à de concrecência na filosofia do processo de Whitehead.

⁶⁶ Hartmann, 2019, 18A.

Por algum motivo que talvez seja bastante defensável, embora insustentável no realismo complexo, Heidegger restringiu o *Dasein* apenas ao humano ou sujeito, ou qualquer outra equivalência funcional. Assim, a pergunta acerca do ser enquanto ser é tornada ilegítima, desviada arbitrariamente para a pergunta do “sentido do ser para o *Dasein*” humano.

“Embora essa articulação seja semelhante àquela concebida por Hartmann, existem diferenças significativas. Hartmann almeja ultrapassar a perspectiva transcendental de Heidegger, rejeitando qualquer tipo de proximidade com variações da filosofia do sujeito. Para Hartmann, Heidegger seria implicitamente um idealista; a pergunta pelo sentido do ser aponta para isso. Pois o ser mesmo não possui sentido; sentido é algo para o homem. Em outras palavras, a pergunta pelo sentido do ser invalida a questão pelo ser. Hartmann entende ser preciso realizar uma nova virada copernicana em que o homem fique situado ao redor do ser, algo que Heidegger não conseguiu admitir” (Nasser, 2018, p. 72)

§3.3 Hartmann e Meillassoux acerca da atitude natural e das ciências

Vemos como Meillassoux e Hartmann não corroboram com decisões importantes do heideggerianismo por motivos surpreendentemente similares. Nasser observa também que ambos estão apresentando, de forma positiva, uma atitude ingênua ou natural⁶⁷, visto que o cancelamento da atitude natural – algo que duvidamos bastante que Husserl tenha, de fato, empreendido – é a falsificação da filosofia.

No entanto, seria *ingênuo*, num sentido deletério desta palavra, acreditar que apenas a atitude natural seria o suficiente para a filosofia, para as ciências e para outros sistemas. Sabemos que Hartmann e Meillassoux vão desenvolver filosofias complexas, com fenomenologias, matemáticas e aporéticas próprias. Assim, o que a ciência faz, em termos de *intenção reta*, sempre está para jogo, sempre está para ser revisado a partir de critérios matemáticos puros inovadores (Meillassoux) ou de novas categorias ontológicas e metacategorias metafísicas descobertas (Hartmann). Neste sentido, as generalizações congruentes de expectativas cognitivas que o sistema da ciência provê funcionam de forma complexa, realista e sem precluir da intuitividade ou demandando obrigatoriamente um cancelamento da atitude natural. Mesmo teorias científicas altamente sofisticadas e distantes da “atitude natural simples” podem perfeitamente vir a serem trabalhadas no cotidiano, como o corriqueiro que se tornou a física de partículas nas tecnologias de smartphone recentes.

⁶⁷ Nasser, 2018, p. 74

Agora, vejamos, há importantes diferenças para com Meillassoux. Tanto a atitude fenomenológica, especialmente o realismo e descritivismo do primeiro Husserl, digamos assim, contribuem com a ciência – e não apenas a matemática pura. O que faz prosperar a utilidade das essências fenomenológicas, por exemplo, é justamente a sua orientação-a-objetos, ao ente enquanto ente. Para Hartmann, Nasser observa, mesmo na matemática este também é o caso. Falar que a soma dos ângulos internos do triângulo é 180 graus não é uma sentença sobre um conceito de triângulo, mas sobre este polígono ele mesmo. “O conceito nada mais é do que o correlato representado do objeto”⁶⁸. Outra categoria, a da identidade, como já observara Fichte, é necessária antes mesmo de começarmos a operar com as equações quadráticas no ensino médio: “As quantidades, quando cientificamente manuseadas, estão referenciadas a uma dimensão mais vasta de substratos categoriais, sendo preciso de antemão conhecê-los para que uma fórmula matemática possa ser elaborada”.⁶⁹ Assim sendo, Nasser tira duas conclusões acerca da relação Hartmann-Meillassoux. A primeira é:

“Se Hartmann estiver certo, o mérito ontológico da ciência não está na fabricação de um outro tipo de regime discursivo, como quer Meillassoux, mas na capacidade de enfraquecimento do conhecimento guiado pela reflexividade, fonte do desvio correlativista. A ciência possui estatuto ontológico graças à capacidade de reabilitar e aperfeiçoar a intuitividade; antes de ser um tipo de discurso, ciência se caracteriza por ser uma atitude de viés ontológico que expande a intuição. Salvo melhor juízo, penso que esse entendimento evita um inconveniente de considerável gravidade se assumirmos que a linguagem das ciências é exclusivamente matemática. Pois nem todo discurso científico pode ser matematicamente formalizado (basta pensar em ciências que integram as *Geisteswissenschaften*)” (Nasser, 2018, p. 77)

Concordamos com esta primeira observação, mas com algumas variações parciais. Primeiro, acredito que a fabricação de um outro regime discursivo é o básico de qualquer sistema, a ciência não é diferente. Na verdade, é na fabricação de regimes discursivos diferenciados acerca de tais “atitudes ontológicas de expansão de intuições” que os sistemas sociais prosseguem na evolução de sua diferenciação funcional. Sistemas que combinem melhor regimes discursivos cada vez mais sofisticados com esta maior capacidade de “aperfeiçoamento da intuitividade” têm autopoiese superior.

No entanto, este discurso não precisa ser, como pensa Meillassoux, exclusivamente matemático. Talvez, reapropriando a herança de Hartmann, podemos ver que o tipo de regime

⁶⁸ Nasser, 2018, p. 76

⁶⁹ Nasser, 2018, p. 76-7

discursivo é fruto da ciência como sistema autopoietico – e é esta sistematicidade *quem* manipula as categorias. A intuição é do sistema, e não apenas de pessoas concretas aqui ou ali. Ninguém, na atitude natural supostamente legitimada, vai intuir ordinariamente 16 dimensões da Teoria das Cordas. A ciência é contraintuitiva no sentido individualista; mas ela é “legitimadora de intuição” se for aquela similar à ancestralidade ou aos juízos deuterioabsolutórios de Meillassoux, algo especialmente evidente quando orientado a sistemas sociais e não apenas a indivíduos.

Visto que as metafísicas da intersubjetividade foram destituídas de seu patamar autoevidente e necessário, ainda há de ser investigado o que sobra para as “ciências” das “humanidades”. Direito, arte, economia, educação, na tradição luhmanniana, não são ciências – são sistemas, com códigos, programas e evoluções próprias, irreduzíveis à “sociedade em geral” ou ao seu “contexto social” (movimento intimamente ressonante com o de Latour). Sua tarefa não é mimetizar o sistema da ciência, visto que estes outros sistemas têm seus problemas, objetivos, limites, métodos e interesses próprios, irreduzíveis entre si ou em relação à matemática ou à ciência física.

Outras “ciências” do “social” sobreviveriam sob este paradigma? Não podemos dar uma resposta definitiva. Comunicação da comunicação talvez seja uma ciência autopoietica formal por conta própria, o restante é bastante duvidoso. Isso não é “ruim”, quando despertamos do sono moderno, visto que podemos perfeitamente celebrar alianças com Viveiros de Castro, que defende a antropologia não como uma ciência, mas como uma “teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”⁷⁰. Não há absolutamente nada de vergonhoso ou de deslegitimação nisso – mais vale *uma* obra de antropologia decolonial do que dezenas de artigos de “sociologia científica” do correlacionismo dos modernos subalternos. Obviamente, o assunto não poderá ser esgotado aqui, mas o estudo do estrato espiritual da realidade, a sociologia das associações (ator-rede, modos de existências) e teorias dos sistemas já reservam uma gigantesca área de atuação própria e complexa para tais disciplinas.

A segunda observação de Nasser é:

“Diferentemente de Meillassoux, Hartmann faz ver que a matemática não constitui a última fronteira ontológica. Quando a ciência deixa de ter como única tarefa a predição, convertendo-se num instrumento de relevância teórica para as incursões ontológicas da filosofia, ela ultrapassa o campo da matemática. Como vimos, os seres matemáticos são

⁷⁰ Castro, 2015, p. 20

tipos de seres ideais, intrínsecos ao ente, mas que não gozam de caráter prioritário na escala ontológica. Hartmann não estima a ciência pela geração do discurso matemático, mas por sua aptidão de explicitar um campo diversificado de categorias (ainda que essa descrição esteja longe de ser conclusiva). Lembremo-nos, neste sentido, de como ele repreende a euforia dos cientistas modernos para com a matemática. Sendo assim, é de se perguntar se o ‘galileísmo’ de Meillassoux não termina por encobrir êxitos ontológicos mais robustos das ciências” (Nasser, 2018, p. 77-78)

Este trecho é recepcionado com grande alegria pelo Tratado. Não há “última” fronteira por vários motivos, especialmente porque não há “primeira”. O fato de vários de nós começarmos de um correlato de base tal como o sujeito humano para estudar o que há é inteiramente contingente, como a Segunda Lição de Kant e Meillassoux já tem tido defendido há tanto tempo. *Isso* é o que queremos dizer quando afastamos uma “teoria do ponto de partida obrigatório” – inclusive, assim, precluindo de um ponto de chegada necessário. Além disso, a teoria dos quenotipos e da produção de juízos deuterioabsolutórios pode, perfeitamente, ajudar na Análise Categorical, na descoberta de categorias ontológicas gerais ou de estratos específicos – inclusive, certamente a contragosto de Meillassoux, para o estrato orgânico, para o psíquico e até mesmo para o espiritual. Vejamos agora o balanço geral de sua teoria para o realismo complexo.

§4 Para além do materialismo especulativo

A instauração de uma metametafísica do realismo complexo também deve estudar as ontoteologias e metafísicas da supressão, seja para promover a libertação, seja para criar novos tipos de pertencimento, seja para reestabilizar nossa relação com elas de forma diferente e respeitosa, mas sem nos submeter. A sutileza do problema não pode reprimir nossa prudência desavergonhada de fazermos perguntas diplomáticas sem importar necessidades supressivas.

Uma metametafísica da complexidade da contingência, que será a **Diretriz Primeira** do Realismo Complexo, já lida com a estabilização, com a emergência, com a evolução e com a concorrência de objetos, sistemas e redes em seu cotidiano operativo. Diversas filosofias, sociologias e religiões tratam do caos não como desculpa para a resignação ou para o aumento do embrutecimento militar, mas encontram o fundamento de sua sutileza e sofisticação na própria contingência. Deuses gregos nascem do Caos, gerações vêm e vão, e realidades inteiras coexistem de forma não totalizada. Sistemas sociais e actantes-redes estabilizam-se não a despeito, mas em *virtude* da contingência, por *causa* do espaço de manobra, por *causa* da complexidade.

No *Meta-Metafísica e Correlacionismo* trabalhamos algumas avaliações críticas perante giros e diretrizes do realismo complexo que, à época, estavam em processo inicial de gênese⁷¹. Faremos uma breve apresentação sobre tais avaliações para, no decorrer do presente Tratado, conectarmos com mais sofisticação as teses. A primeira crítica ressoa o que temos comentado, de que combater o correlacionismo não é apenas um preciosismo teórico filosófico abstrato, mas uma questão que envolverá uma *sociologia da filosofia* e um adentrar nas novas ciências/*estudos da religião*.

A segunda crítica é a de que Meillassoux, como Hartmann alertava na velha ontologia, transita de forma muito despreocupada entre lógica e ontologia, como se houvesse trânsito gratuito ou garantido. Fazemos um breve excursus pela Escola de Stanford de Ian Hacking e Nancy Cartwright, que popularizou na filosofia da ciência uma distinção básica entre realismo de teorias e realismo de entidades. A tradução brasileira do livro *Representar e Intervir* em 2012 pela Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro trouxe um novo prefácio escrito pelo próprio Hacking, quase trinta anos depois da publicação original, em 1983. Com o benefício da retrospectiva de tantos debates e direcionamentos, Hacking premia os leitores brasileiros com uma avaliação e apresentação bem sucinta de seu argumento.

Os defensores de um **realismo de teorias** afirmam haver uma correspondência entre pensamento e mundo, e que a disputa sobre qual correspondência é a mais sofisticada revolve em torno de quem tem a melhor lista de descrições definidas sobre fenômenos. Entidades observáveis, como blocos de concreto, são redutíveis a apresentações de predicados sobre eles – já as inobserváveis, como elétrons, quarks ou espuma quântica, não têm uma realidade tão relevante quanto a teoria que se faz acerca deles. A matematização seria crucial para assegurar a força da teoria, visto que a correspondência com o mundo é pensada tal como uma correspondência de lógica matematizada. Ou, então, abrem mão completamente da necessidade da correspondência com o mundo, se tornando apenas uma teoria “real” na medida de seus frutos pragmáticos tecnológicos ou de financiamento de pesquisa.

O **realismo de entidades** tem outro propósito: afirmar que mesmo entidades não-observáveis, como elétrons, quarks ou espuma quântica, *existem*. No entanto, o realista de entidades em geral duvida que a perfeita descrição dê conta da realidade das coisas, e precisa encontrar outro fundamento para a realidade do que a mera descrição lógico-matemática, ou

⁷¹ Cf. Maciel, 2017, especialmente o Capítulo 3. No entanto, algumas das críticas e de seus teores serão modificados no presente Tratado.

uma abordagem puramente epistemológica. Hacking e Cartwright vão defender que a força do realismo de entidades se dá pelo *experimento*. Em 2012, ele elege como sentença mais importante do seu texto a seguinte ideia: “o experimento tem vida própria independentemente da teoria”⁷². O elétron passar pela dupla-fenda é a *matéria-científica*, é o “sobre o quê” que se faz teorias que poderão ser até mesmo contraditórias entre si. Ao contrário do realista de teorias, do correlacionista radical, ou do antirrealista, o realista de entidades não afirma que realidade é contraditória: a descrição lógico-científica da realidade admite teorias contraditórias *porque lógica e ontologia são mutuamente externas*. Cartwright mostra que a inconsistência entre teorias não é sequer um problema para o sistema da ciência, que as utiliza como ferramentas a depender da necessidade do estudo ou do tipo de construção tecnológica que se almeja⁷³. Ou seja, o que liga a TV são partículas, e não descrição definida de partículas.

A versão de Hacking do argumento é bem rente à ideia de experimentação, de mobilização, de interação, de agência própria da matéria e do cientista. Dizendo de forma latouriana, interessa mais a *aliança* entre agentes do que uma descrição lógica. Descrevendo um período que passou no laboratório de um amigo cientista que estudava elétrons, Hacking passou a propagar seu slogan “*if you can spray them, then they are real*”⁷⁴. Na edição brasileira, ele esclarece que esta é uma tese sobre a mobilização, e não *somente* pela mobilização. Além disso, não é o único critério, mas sim o mais forte para dizer acerca da realidade de entidades científicas, especialmente as subatômicas.

Meillassoux parece apenas repetir um tipo de realismo de teorias. Isso nos mostra que, apesar da defesa das ciências contra as insurreições da irracionalidade, o materialismo especulativo acaba por minar severamente a capacidade e/ou a força da ciência experimental. Esta, tanto para Latour, para a Escola de Stanford, para Hartmann, e para nós, é uma das principais coisas que colocam o *real* no *realismo*, e não apenas um belo discurso sobre o hipercosmos ou sobre formas vazias. Vemos também como a descrição de Hacking é surpreendentemente similar à de Hartmann, especialmente quanto à ênfase no caráter não exclusivamente matemático das ciências, especialmente o experimental que está presente em todas as ciências de uma maneira ou de outra.

⁷² Hacking, 2012, p. 40

⁷³ Hacking, 2012, p. 102, cf. Cartwright, 1983

⁷⁴ Hacking, 2012, p. 41. A tradução para o português fica um pouco estranha, visto que dizer “se você pode os esguichar, são reais” não carrega nem de longe o mesmo sentido. Esguichar, no caso, em a ver com a ideia de um spray, que esguicha um líquido interno para fora. No caso, é um spray de elétrons dentro do maquinário do experimento ao qual Hacking faz referência.

Exploraremos ao longo do Tratado como outros tipos de experiências, não apenas as científicas, fundam um tipo de realismo que não é *apenas* acerca do científico, mas também sobre o artístico, o jurídico, o econômico, o religioso, o subjetivo, cada uma em seu direito próprio de ser considerado realidade autônoma em relação às outras. Operamos descartado o dogma da supressão de um tipo de realidade por outro (como fazem o espiritualismo, o subjetivismo, o vitalismo e o materialismo), ou de todos por um supostamente omniabrangente (como fazem as vertentes das filosofias holistas). Esta é uma das mais primordiais intuições para o **realismo complexo**.

A terceira crítica é acerca da suposta necessidade da marcha histórica da filosofia na narrativa da progressiva racionalização do judaico-cristianismo sob os gregos. Esta crítica está aqui apenas para realçar a necessidade de uma análise decolonial do correlacionismo e de uma recusa da centralidade das teses e dogma das ontoteologias abraâmicas – ambos aqui recusados como pontos de partida obrigatórios ou pontos de chegada inevitáveis. Precisamos de uma atitude filosófica menos provinciana do que as destes tipos. Isso se conecta com nossa quarta crítica a Meillassoux, que acredita que a busca por um ponto de partida “seguro” seja tema relevante da filosofia ou de outras teorias complexas. Mesmo dentre os pensadores greco-romanos não há uma obsessão pela segurança, fruto da real fragilidade do imponente discurso moderno da totalidade e de suas instituições resultantes.

Um mau hábito para a Razão legado pelas religiões abraâmicas é a ideia de um mundo criado, *ex nihilo*, por sua divindade. Embora existam transfinitas formas de pensar esta criação, não podemos ignorar que a metametafísica da totalidade já está presente nestes casos, onde a divindade cria a integralidade do mundo: há um $\mathbb{B}$ que representa a totalidade do *Logos* empregado pela divindade para criar o mundo. Assim, presume-se um sistema absolutamente coerente, absolutamente integrado, absolutamente remetido a uma única origem segura incontestável. A modernidade desde seu nascedouro continuou operando no receio de se desviar do dogma que a compele a buscar por um ponto de partida seguro, tentando resolver este falso problema da origem com a descoberta de um ponto de partida claro e distinto.

Imre Lakatos nos ajuda a ver como este problema entra no discurso filosófico da modernidade e se faz presente ainda em Meillassoux. Lakatos observa⁷⁵ que a demarcação entre o que é ciência e pseudociência é de importância vital tanto para a teoria quanto para política. Uma forma é apelar para crenças e o convencimento psicológico da crença na ciência

⁷⁵ A leitura do breve artigo aconteceu em radiodifusão em 1973, transcrita em Lakatos, 1978, vol. 1, pp. 1-7

corresponder com o real. Lakatos afasta esta teoria, podemos adicionar, por rejeitar que um realismo de teorias fosse perfeitamente coerente consigo e com a realidade. A incongruência entre um realismo teórico coerente em si, mas incoerente com a realidade, gera em certas mentes a missão de negar a realidade em nome da defesa de sua teoria: eis uma das mais comuns práticas do correlacionismo radical, que acham que isso é “defeito do mundo”, não de suas teorias.

Em diversas entrevistas Lakatos se mostrou resolutamente contrário a esse paradigma humeano-kuhniano de ciência como coletâneas de hábitos, crenças, conversões “quase religiosas” e paradigmas absolutamente incomensuráveis, chegando a nomear a teoria de Thomas Kuhn como “psicologia de quadrilha”⁷⁶. Ele observa, na ocasião da radiodifusão mencionada, de forma talvez mais elegante, que:

“Cientistas, por sua vez, são bastante céticos mesmo acerca de suas melhores teorias. A teoria de Newton é a mais poderosa já produzida, mas o próprio Newton nunca acreditou que os corpos se atraíam à distância. Assim, nenhum grau de comprometimento com crenças as transforma em conhecimento. Na verdade, a marca do comportamento científico é certo ceticismo, mesmo acerca das teorias mais queridas por eles. Comprometimento cego com uma teoria não é uma virtude intelectual: é um crime intelectual” (Lakatos, 1978, v.1, p.1)⁷⁷

Apesar de Hume ser um dos primeiros a associar ciência a um feixe de hábitos e crenças, ele ainda tinha algo a dizer em defesa do raciocínio experimental, que a tradição glorificou e lhe rendeu a alcunha de empirista. Lakatos mostra, no entanto, em seu estilo irônico, que “raciocínio experimental” à época era associado por Joseph Glanvill, da Royal Society no século XVII, à bruxaria⁷⁸. Talvez a ideia de experiência científica, o empirismo, a bruxaria e termos aproximativos tenham de ser melhor explorados para melhor remanejar estes complexos de sentires conceituais.

Investigando brevemente a origem desta relação entre o raciocínio experimental e a produção de “fatos científicos”, Lakatos chega no famoso *hypothesis non fingo* de Newton, que discursava orgulhosamente de estar dando leis físicas aos fatos providos por Kepler, e não

⁷⁶ Hacking relata esse acontecimento acerca de Lakatos em Hacking, 2012, p. 191

⁷⁷ Tradução nossa: “Scientists, on the other hand, are very sceptical even of their best theories. Newton's is the most powerful theory science has yet produced, but Newton himself never believed that bodies attract each other at a distance. So no degree of commitment to beliefs makes them knowledge. Indeed, the hallmark of scientific behaviour is a certain scepticism even towards one's most cherished theories. Blind commitment to a theory is not an intellectual virtue: it is an intellectual crime”.

⁷⁸ Lakatos, 1978, vol. 1, p. 3

meramente fazendo hipóteses. Lakatos considera este discurso uma tolice, visto que o “fato” provido por Kepler das órbitas elípticas só poderia ser real se os planetas não atraíssem uns aos outros em seus movimentos pelo cosmos. Sabemos que pela lei da gravitação universal, descoberta pelo próprio Newton, este não é o caso⁷⁹. Ou seja, ele teve de, na prática, diferente do seu discurso, formular hipóteses sobre o movimento dos planetas que, também, eventualmente acabaram se provando insuficientes. Mais uma vez, vemos com clareza que o que os modernos *dizem*, e o que os modernos *fazem*, é bastante diferente.

Lakatos se pergunta por que é que alguns cientistas, até hoje, parecem sustentar que suas teses são “provadas cientificamente”, tentando invocar certo chamariz de veracidade inquestionável. O mesmo chamariz é empregado pelas diversas pseudociências e *fake news* que querem se passar como verdadeiras, afirmando serem “cientificamente provadas”. A diferenciação funcional do sistema da ciência acontece num momento onde todo conhecimento relevante é associado à Bíblia, aos mandamentos do cristianismo e à suposta certeza da Criação, dos anjos, demônios e afins. Ainda dominava a justificação e limitação do conhecimento à forma das ontoteologias abraâmicas na origem do discurso filosófico da modernidade. Um erro no raciocínio não significa um descuido ou uma desatenção tola, mas um *pecado*, uma *heresia*:

“O conhecimento mais relevante no século XVII, quando nasce a ciência, era aquele sobre Deus, o Demônio, Céu e o Inferno. Se alguém cometesse erros em suas conjecturas sobre os assuntos divinos, a consequência de seu erro era a danação eterna. O conhecimento teológico não pode ser falível: ele precisa ser para além de qualquer dúvida. O iluminismo pensou que éramos falíveis e ignorantes perante assuntos teológicos. O conhecimento poderia ser apenas sobre a Natureza, mas este novo tipo de conhecimento teve de ser julgado pelos padrões que receberam da teologia: deveria ser provado para além de qualquer dúvida. A ciência teria de conquistar a mesma certeza que havia escapulado da teologia. Um cientista digno de seu nome não podia conjecturar: ele tinha de provar cada frase que ele dizia acerca dos fatos. Este era o critério de honestidade científica. Teorias não provadas dos fatos eram vistas como pseudociência pecaminosa, heresia na comunidade científica” (Lakatos, 1978, v.1, p.4)⁸⁰

⁷⁹ Lakatos, 1978, vol. 1, p. 3

⁸⁰ Tradução nossa: “There is a very plausible explanation. Scientists want to make their theories respectable, deserving of the title 'science', that is, genuine knowledge. Now the most relevant knowledge in the seventeenth century, when science was born, concerned God, the Devil, Heaven and Hell. If one got one's conjectures about matters of divinity wrong, the consequence of one's mistake was eternal damnation. Theological knowledge cannot be fallible: it must be beyond doubt. Now the Enlightenment thought that we were fallible and ignorant about matters theological. There is no scientific theology and, therefore, no theological knowledge. Knowledge can only be about Nature, but this new type of knowledge had to be judged by the standards they took over straight from theology: it had to be proven beyond doubt. Science had to achieve the very certainty which had escaped theology.

Sem a obsessão por um ponto de partida seguro, ou por uma teologização do método científico, não precisamos de ceder a este movimento cartesiano da busca por um começo claro e distinto para a filosofia, assegurada por um exercício absolutamente infalível do pensamento. Portanto, abandonar as teologias da supressão como ponto de partida obrigatório, ou ponto de chegada inquestionável, vem junto com o abandono das metafísicas da supressão tal como as praticadas por entre seus adeptos, sejam explicitamente ou tacitamente religiosos. Vimos o mesmo problema com Meillassoux e seu hiper-ocasionalismo do hipercaos, uma certeza para além de todas as certezas, algo tão inquestionável que é primoabsolutório. Rejeitamos que isso tenha que ter este peso metafísico no realismo complexo como um todo.

Há, ainda uma quinta crítica que lançamos a Meillassoux. É um assunto demasiado amplo, mas aqui vamos nos limitar a prover um chamariz de discussão para apreensão de sentires conceituais da diferença entre Leibniz e Hume. Sustentamos haver diferenças importantes entre um “princípio da razão suficiente” com inspiração na monadologia de Leibniz (embora aqui não seja equivalente) e a “relação de causa e efeito” encontrada em filosofias humeanas.

Meillassoux apresenta que o princípio de razão suficiente, enunciado por Leibniz, já estava em operação em Descartes⁸¹: a ideia de que tudo que acontece tem uma razão por trás; ou de que se há algo, ao invés do nada, então há um “motivo” para ter algo e não o nada. Ele afirma que tal princípio busca explicar (a) porque as coisas são exatamente como são e não de outra maneira; (b) deve haver explicação para todos os fatos mundanos; (c) a explicação deve ser dada na forma de uma lei; (d) esta lei deve valer para a totalidade dos seres. Parece-nos que esta apresentação do princípio de razão suficiente talvez esteja mais em Descartes do que no próprio Leibniz. Citando a *Monadologia* (1714), Meillassoux parece tirar da rede argumentativa uma consequência que não nos parece o caso. Citemos os parágrafos 31 e 32 deste texto:

“Nossos raciocínios estão fundados em dois grandes princípios: o da contradição, em virtude do qual julgamos que é falso o que ele implica, e verdadeiro o que é oposto ou contraditório ao falso/ E no de razão suficiente, em virtude do qual consideramos que nenhum fato pode ser verdadeiro ou existente, nenhum enunciado verdadeiro, sem que haja uma razão suficiente para que seja assim e não de outro modo, ainda que com muita frequência estas razões não possam ser conhecidas por nós” (Leibniz, *Monadologia* in. 2004, p. 136-7)

A scientist, worthy of the name, was not allowed to guess: he had to prove each sentence he uttered from facts. This was the criterion of scientific honesty. Theories unproven from facts were regarded as sinful pseudoscience, heresy in the scientific community”.

⁸¹ Meillassoux, 2006, p. 45

A escolha da palavra “suficiente” não nos parece aleatória. Se uma condição de ser um número ímpar é ser um número par acrescido de 1, esta é uma “razão suficiente”, mas que não determina por si só a diferença entre os números 7 e 13. No entanto, se a experiência requerer qualquer número ímpar no conjunto dos números naturais de 1 a 10, então o resultado 1, 3, 5, 7 e 9 é suficiente. Acrescentar mais algoritmos, como “ser um número ímpar entre os naturais de 1-10” e “não pode ser menor que 6”, restringe nossa sequência para 7 e 9. Tanto 7 quanto 9 são *suficientes*. Como escolher entre 7 ou 9? É contingente da experiência que se busca. Sem a experiência concreta, a solução se torna um exercício abstrato desprovido de concrecência.

Chamo atenção para a formulação final do princípio, de que *nem todas as razões serão conhecidas*. Esta leitura mais fraca da razão suficiente parece combinar com operacionalizações comuns deste princípio, sendo que não há a necessidade de totalização de todos os conhecimentos. Adepto das teologias cristãs, Leibniz inclusive dá uma interpretação curiosa acerca da mônada suprema, a única dotada de cognição infinita e ilimitada⁸². Somente a esta mônada suprema cabe o tipo de demanda que Meillassoux faz da totalização epistemológica do princípio de razão suficiente – mas não o faz Leibniz, nem o faz o funcionamento ordinário de sua monadologia.

Comparemos como este raciocínio não é o mesmo que o de Hume. A própria formulação da expressão “conexão entre causa e efeito” já indica que claramente estamos falando de coisas diferentes, presumindo Instante-1, e Instante-2, criticando-se a conexão entre eles. Haveria três elementos: Instante-1, Instante-2 e a conexão. Partindo arbitrariamente a realidade em I-1 e I-2, Hume então critica a presunção da conexão, afirmando que seriam meros hábitos inferenciais⁸³. Fosse a realidade meramente dividida em instantes sem espaço, sem agência, sem objetos reais, sem sistemas (mecânicos, biológicos, psíquicos, sociais), Hume estaria perfeitamente legitimado em produzir a observação de que se trataria de mera inferência do hábito humano.

Não obstante, não é esta a apresentação da razão suficiente. Não basta meramente pensar em instante 1 = pólen, seguido de mistérios milagrosos ou hábitos humanos, e instante 2 = fruta, e então criticar a conexão. Meillassoux parece repetir o mesmo raciocínio de Hume,

⁸² Leibniz, *Discurso de Metafísica* in. 2004, p. 3 (Item I); e Leibniz, *Monadologia* in. 2004, p. 139-140 (§48). Também no §60 da *Monadologia* vemos que apenas a mônada suprema consegue ter conhecimento de tudo em sua perfeição e benevolência de conhecimento infinito. Isso conecta-se aos §57 e §58, onde resta às outras mônadas conhecimentos perspectivados, no sentido de “ponto de vista” de cada mônada, e que o exercício de conhecer estes mundos de cada mônada é uma que envolve vasta variação de tipos de ordens, produzindo, assim, um conhecimento da melhor perfeição possível, do ponto de vista que uma mônada do tipo espírito humano pode obter.

⁸³ Cf. em Hume, 2004, Seção IV, Parte I, §8-11 e Seção V, Parte I, §5-10.

substituindo o hábito humano pelos caprichos do hipercaos como mediador universal que detém o monopólio de produção do sentido. Assim, o milagre ontológico do pólen-tornado-fruta seria legitimado *humeamente*, humanamente – ou seja, *erroneamente*, para o realismo complexo.

A complexidade da realidade de estar para além do que pode ser totalmente conhecível não significa que nenhum conhecimento objetivo seja possível de forma alguma. Parece-nos que o hábito humeano é apenas mais uma tentativa de estabelecer um ponto de partida seguro, combinado com o credo moderno da purificação do mundo em matéria-antrópica. O tipo de raciocínio simplista “se não for tudo, tem que ser nada” não gera gravitação em nosso Território. A miséria do raciocínio moderno em lidar com a realidade que não é simplesmente fruto de sua agência unicamente privilegiada não é partilhada pelo sistema da ciência. Estamos aqui ao lado de Latour, Whitehead, Hartmann, Lakatos e da Escola de Stanford ao afirmarmos que o sucesso da ciência não está no discurso, nem sua filosofia da linguagem, nem em sua exclusiva matematização do mundo, mas, sim, no seu realismo de entidades, na sua produção de atores-redes, no trânsito entre modos de existência – todos contribuindo, na medida do possível, na generalização congruente de matrizes de expectativas cognitivas, inclusive a despeito da burocracia epistemológica moderna e do senso comum arbitrário.

Além disso, um princípio de razão suficiente pode perfeitamente ser elaborado num contexto que não se exija algo como uma “mônada suprema”: é suficiente para que alguém se case no Brasil se cumprir os requisitos mínimos legais e não tiver nenhum impedimento legal. Não há nada “por trás” deste raciocínio do ponto de vista do sistema jurídico, e mesmo que se fizesse um estudo antropológico sobre a origem do casamento, a possibilidade dos indivíduos A e B se casarem no Brasil, agora, é determinado pela suficiência estabelecida em lei.

Vemos aqui algo importantíssimo: o que dá o *status* de “suficiência” tem mais a ver com metas subjetivas, direção de satisfação e disposicionalidade *dos* sistemas. Ou seja, a suficiência é o encontro que produz nexo de metas subjetivas e a objetividade disponível produzida e assegurada por outros sistemas, objetos e redes. Em termos whiteheadianos, a realidade *dispõe* e os sistemas *propõem*. Ou, ainda, podemos determinar este *Dasein* a partir de uma matriz de *Sosein* de um sistema. Tais interações guardam a origem da produção tanto da satisfação quanto da possibilidade de frustração – ou até mesmo da indiferença. Não é possível uma teoria *a priori* da satisfação, visto que tanto a realidade de sistemas, objetos e redes percorre mudanças importantes para suas próprias internalidades, quanto estes e outros sistemas, objetos e redes podem acontecer de modificar suas metas subjetivas.

Este não é um argumento pela resignação probabilística, nem por uma contingência sufocante: ao contrário, é o próprio propósito, é o “para quê” que uma teoria de sistemas emerge, o “em nome do que” uma filosofia da complexidade aparece. Não nos empurra para uma contingência paralisante, mas para a necessidade das experiências múltiplas e múltiplos modos de veridicção e de sentires. Uma teoria complexa sobre a complexidade se torna um requisito de honestidade intelectual. Não há aqui ocasionalismo do monopólio da produção: as próprias coisas, sejam sistemas, objetos ou redes, criam novas coisas, sistemas, objetos e redes. A criação não é reservada para um megaevento metaontológico da Criação, mas se torna imersa na própria atividade e interesses da matéria, seja composta de mônadas, entidades atuais, actantes ou o que quer que se chame a partir deste chamariz de sentires conceituais.

Uma forma de entender este raciocínio é entender agência, interesse e meta subjetiva na perspectiva de uma *diáspora da agência*, para usar a expressão de Hilan Bensusan e Jadson de Freitas⁸⁴, mas que fica mais evidente quando falamos em pré-formação como pré-organização qualitativa. Contra o mecanicismo dos modernos e contra a probabilística humeana de Meillassoux, podemos brevemente retomar Leibniz. No famoso parágrafo 6 do *Princípios da Natureza e da Graça*⁸⁵, ele nos traz que a origem de novos movimentos da vida advém de sementes, mudas, esperma, óvulos, pólenes, esporos, e outras estruturas. Estes corpos trazem pré-formações essenciais de geração, transformação, corrupção e morte. Buscar entender os corpos a partir destas complexidades próprias nos leva a um entendimento muito mais significativo de sua constituição, processo e evolução. Por que? Porque é orientado a objetos, a sistemas, a redes, às essências fenomenológicas, ao que há do que se tenta estudar.

Ao fim, nos aproximamos de Markus Gabriel no que ele chama de campos de sentido produzindo tipos de contingência⁸⁶. Com isso nos afastamos do monoteísmo da contingência de Meillassoux e seu Anti-Demiurgo totalitário. Mesmo admitindo juízos deuterioabsolutórios, ainda não é o suficiente. Com Markus Gabriel, defendemos a tese da produção de *necessidades contingentes*. Explorei⁸⁷ esta ideia para chegar a um entendimento genérico acerca da apreensão de sentires conceituais acerca do Caos: a diáspora da agência no mundo de objetos, sistemas e redes, criando diferenças entre o interno e o externo à sua maneira, produz também uma infinitude de contingências tanto da seleção interna, quanto da concorrência e predação externa

⁸⁴ Bensusan & Freitas, 2018

⁸⁵ Leibniz, *Princípios da Natureza e da Graça* in. 2004, p. 156-7

⁸⁶ Gabriel, 2016, p. 88. Markus Gabriel está observando que contingências existem dentro de campos de sentidos, e que existe uma infinidade de campos de sentido possíveis. Nossa leitura, no entanto, é mais focada em objetos reais, sistemas e redes do que centrada em fenômenos da linguagem.

⁸⁷ Maciel, 2019a, p. 342-3

que gera mais situações contingentes que as necessidades de cada sistema, objeto ou rede terão de ressoar, acomodar, modificar, reduzir, e até mesmo eventualmente perecer. Precisaremos revisitar este raciocínio com mais elementos no próximo Capítulo.

O resultado final de nossa avaliação sobre a obra de Meillassoux é misto. Ao destronarmos o hipercaos de seu posto de monopólio ab-soluto da produção de sentido, de mudança e de permanência, jogamos toda a investigação para a complexidade em si. Este não é um “conceito fechado e acabado”, apenas descreve um tipo de categoria da existência que é similar ao hipercaos, mas sem o compromisso matemático e *absolutamente primoabsolutório*. Pensar juízos absolutórios, em geral, sob a teoria das necessidades contingentes, nos permite pensar numa proliferação de filosofia em alianças com teorias (da ciência, do direito, da arte etc.) também de forma contingente. Não obstante, tal como é a definição do deuterabsolutório, tais conexões serão rigorosamente centradas e ancoradas no que há de essencial, de codificado, de real orientado a objetos, a sistemas, a redes, à ontologia em geral de uma filosofia primeira altamente sofisticada. Estudar complexidade é *complexo*, e é por isso que este Tratado não pode ser simples.

Para um pensador que se apara regularmente na Barbearia de Ockham, este cenário é verdadeiramente pavoroso e instável. No entanto, é ele o dia-a-dia da nossa metametafísica, especialmente o do nosso realismo complexo, que se sente em casa na complexidade e contingência. Reduções de complexidade acontecem tanto de maneiras necessariamente contingentes por cada traçar-se de diferenças diferentes, como também contingentes à necessidade de cada rede ou sistema. *Faut-il donc bruler ce salon de coiffure ? Mais non, sauf que nous aurons de virer le barbier...*

Título I – Filosofia e Complexidade***Capítulo 3 – Arque-materialidade da Complexidade***

Agora que temos em nosso armazém metafísico uma boa apresentação do materialismo especulativo de Meillassoux, críticas positivas e negativas de alguns pensadores, as tentativas de construção de alianças com, por exemplo, Whitehead, Hartmann e Deleuze, podemos passar para uma sofisticação de nossa categoria de complexidade. Associando com as Leis da Dependência de Nicolai Hartmann, poderemos revisitar o correlacionismo de forma decisiva e reorientadora para que seja fixado um conjunto de atitudes que serão nomeadas de “crítica ao correlacionismo” pelo restante deste Tratado. Em outras palavras, a ideia é mostrar que o correlacionismo/correlativismo é uma atitude metafilosófica perniciosa para a filosofia inteira, não sendo redutível ao diagnóstico que Meillassoux ou Hartmann forneceram. No caso deste Tratado, vamos elaborar com maior vagar as sequelas metametafísicas deixadas por esta atitude – embora seus reflexos na metaética e nas orientações políticas, religiosas e morais também sejam graves, ainda que aqui não exploradas minuciosamente.

§1 Ontologia do traço a partir de Derrida e Häggglund

Para instaurar um território onde o conhecimento de necessidades, contingências, mônadas, objetos, redes e sistemas seja possível, vamos precisar de abandonar as metafísicas da supressão. O que era *balbúrdia* para os modernos se torna pré-requisito de trabalho. Chamamos todos os tipos de ciências, lógicas, direitos, artes, objetos, experiências, sistemas e histórias para evidenciar o caráter vasto de complexidade e contingência para começarmos *de facto* a instauração de nosso Território em direção à ecologização da metafísica que propomos.

O realismo complexo é uma **filosofia contra a substituição da experiência**. Seja por moralização religiosa do mundo, seja por uma sistemática que se quer fazer omniabrangente, seja por doutrinas da modernidade da padronização, seja como ponto de chegada da homogeneização do indivíduo ou de alguma instituição, seja como ponto de partida pré-individuado já determinado. Entender como cada objeto, sistema e rede lida com a complexidade é estudar estas realidades, e não é substituindo esta experiência que se faz realismo complexo. É chamando nossos objetos de estudo, tentando conectar com eles, buscando produzir ressonâncias e assegurar a sua agência como criador e criatura de diferenças. Tirando a viseira moderna de um monopólio humano, todos os modos de existência podem produzir realidades e interagir nelas.

O agenciamento com, para, a despeito de, a favor e contra agências no mundo mostra que tanto a prática científica e dos sistemas sociais em geral, quanto os coletivos globais, operam de forma curiosamente ressonante. Todos fazem reduções, todos fazem diplomacias, todos produzem formas de alianças ou disputas. Em todos estes casos, o respeito para com o que se interage depende tanto de uma ideia geral de ética (de virtude, de pesquisa, de convívio) quanto do conhecimento ou a ressonância com o objeto (de desejo, de estudo, de acordo). Entre os animistas ameríndios, quando há a necessidade de resolver alguma questão que não depende apenas da forma coletiva da tribo (como questões de saúde ou de predação), o Pajé, o Xamã, ou outro nome para o operador religioso do coletivo, chama espíritos, ancestrais, animais, humanos e outros seres. Geralmente há elementos iniciáticos, psicotrópicos e de danças que envolvem um chamariz ritualístico, comumente na forma de instrumentos musicais, tal como um chocalho. Este chamariz busca conexões, e alguns respondem ao contato para prover ajuda. Para fecharmos o parêntesis da modernidade, vamos ter que trocar não apenas de atitude, mas também de instrumento: *depois da Navalha de Ockham, que venha o Chocalho do Xamã!*

Que fique claro que não é uma defesa de que o cientista num laboratório subterrâneo no Japão, o monge Zen-budista na cidade acima, um juiz do Saikō-Sai ao lado e um artista nas ruas de Shibuya são “a mesma coisa”. Lembremos, mais uma vez, da diferença como ponto de partida de nosso Tratado. Se este é o ponto de partida, a procura de semelhanças e regularidades é metodologicamente mais rica do que simplesmente assegurar que ciência e religião “são diferentes”. Já sabemos disso. Agora nos interessa ver como as metafísicas globais conseguem *operar* de formas semelhantes muito mais sofisticadas do que uma mera globalização consegue sonhar. Há um tipo de objetividade na produção de conhecimentos, experiências e sistemas que indica não uma homogeneização, mas uma atitude comum de reconhecer nas razões o direito de serem racionais. Seguir os atores, seguir os sistemas, seguir os objetos: eis um chamariz comum de uma ontognoseologia global do realismo complexo; ao lado do chamariz de, transitando entre diferenças, conseguirmos produzir *metadiferenças* e, também, *indistinções*.

Pensar uma ontognoseologia global vai demandar do realismo complexo um tipo de *universalidade subsistente*. Algo mais próximo de disposição do que de direcionamento, no sentido da possibilidade de ser empregado, estudado, ignorado, sentido, retrabalhado. Para investigarmos esta noção geral, vamos recorrer à obra de Martin Hägglund e seu conceito de *arque-materialidade do tempo*. Em seguida, tentaremos conectar com os argumentos de John Nolt apresentados em defesa de um realismo científico de entidades, em nossa interpretação.

Martin Hägglund, um filósofo sueco cuja pesquisa é centrada na teoria social e política, escreveu um artigo¹ sobre comparações feitas entre sua própria obra, intitulada *Radical Atheism* (2008) e o *Depois da Finitude* de Meillassoux. Ele considera as obras bastante próximas, mas com diferenças importantes que ele mapeia no referido artigo. A principal diferença metafísica será em torno da noção de *tempo*. Enquanto Meillassoux trabalha com uma temporalidade absoluta nas mãos do hipercaos, que tem este poder virtual de fazer ou deixar de fazer qualquer coisa, incluindo “destruir, sem lei, as leis físicas”, Hägglund vai trazer um argumento mais próximo da ciência contemporânea. Espaço e tempo não são mais meras condições de aparecimento que são puros e separados entre si, como em Kant, mas são produtos-constituintes das entidades. As ondulações espaço-temporais são orientadas a objetos que geram, distorcem, modificam, destroem o que objetos ordinários (como os humanos) entenderiam como espaço e tempo. Einstein observa² que a consequência contraintuitiva é que o espaço tridimensional e o tempo são co-implicados, e que os objetos em três dimensões com grandezas relativísticas relevantes distorcem o próprio espaço-tempo ao redor deles.

A ideia da co-implicação do espaço-tempo não é exatamente uma “lei física”, na acepção ligeiramente superficial que Meillassoux caracteriza a partir de Hume. O sistema da ciência não funciona meramente para prever regularidades probabilísticas organizadas pelo e para o hábito humano. Entender que corpos têm massa é um dado ontológico da realidade, assim como entender as implicações da relatividade de Einstein. A partir destes dados, podemos criar novas teorias, mas parece que o tipo de objetividade envolvida não apenas não pode ter relação constitutiva a partir do hábito humano, como inclusive quase sempre é contra-habitual e contraintuitiva.

As inquietações psicológicas de um mecanicista clássico ou de um humeano por ter seu hábito frustrado não tem relevância para a autonomia do sistema da ciência. Não é sequer um caso de simples redução pragmática, do “presume-se, para todos os fins e propósitos, que a realidade é apenas X”. É mais complicado do que isso. Por exemplo, Einstein, nos parágrafos da Parte II (1905), não “revoga”, num sentido corriqueiro, a noção de átomo. Existir sistemas estacionários (em estado de inércia) é perfeitamente *plausível* com sua teoria: a variação de grandezas é mais relevante para sua relatividade geral do que a atitude cafona da Barbearia de Ockham que acha que se deve “escolher um ou outro”. Tanto fótons viajando na velocidade da luz como objetos em inércia são admissíveis por Einstein em seu *território científico*. Assim,

¹ Hägglund in. Bryant et.al., 2010

² Einstein, 1905, especialmente §7 e §8

objetos corriqueiros acabam sendo um *caso* deste realismo científico *geral* que não depende, mas sim engloba e admite o corriqueiro. Um universal subsistente, não redutível ao habitual.

Isso pode fazer parecer que este Tratado busca apenas um tipo de linguagem comum a tudo, tal como a linguagem científica. Não é o caso. Embora contraintuitivo na física, há maneiras de trazer esse raciocínio para uma linguagem comum. Seguimos a pista de Hägglund de buscar em Jacques Derrida uma forma de explicitar este tipo de implicações teóricas da ciência. Embora seja conhecido por textos intrincados e até mesmo aporéticos, Derrida parece ter sido também um dos poucos pensadores fora da filosofia da ciência a trabalhar consequências da co-implicação de espaço-tempo depois de Einstein. Isso vai nos levar à ideia de que espaço-tempo é uma categoria ontológica que se permite ser manipulada, transportada, medida, comedida, trabalhada de formas diferentes.

Hägglund afirma que “contrário ao que Meillassoux defende, o tempo não pode ser um poder virtual de fazer qualquer coisa acontecer, uma vez que é irreversível e dependente de um suporte espacial e material que resiste às suas possibilidades”³. Importante observar, antecipando uma crítica possível, que a reversibilidade do tempo não é exatamente *do* tempo, no sentido da ciência contemporânea, mas de processos geradores de estocástica. Isso significa que argumentos pela “aleatoriedade real”, tais como o Demônio de Laplace (perigosamente similar ao hipercaos de Meillassoux), são formas de estudar objetos, mas não os objetos. A aleatoriedade real é uma ideia da razão para operar as ciências da probabilidade, mas a estocástica sempre parte de processos geradores, portanto, não tão aleatórios quanto Laplace ou Meillassoux desejariam. Novamente, não se deve confundir estudo e objeto de estudo. No estudo, o processo é reversível. No objeto, a estocástica parte do ponto de partida anterior para o próximo momento, depois para o próximo, sucessivamente.

A ciência da computação diferencia processos randômicos de processos pseudorrandômicos. A diferença é bastante kantiana: a ideia de aleatoriedade “verdadeira” é perseguida pela ciência da computação na produção de sistemas mais e mais complexos de criptografia. Assim, vamos nomear de **aleatoriedade** a idealização abstrata imaginária de instaurar algo sem sentido prévio algum, o puro hipercaos de Meillassoux. Chamaremos de **estocástica** a produção real de arregimentação e de agência concreta no mundo de estados produzidos por geradores de processos randômicos. Isso nos ajuda a ver como espaço-tempo-

³ Hägglund in. Bryant et.al., 2010, p. 116, tradução nossa de: “Contrary to what Meillassoux holds, time cannot be a virtual power to make anything happen, since it is irreversible and dependent on a spatial, material support that restricts its possibilities”.

matéria⁴ é o “o quê” pode entrar em estudos de estocástica. Hägglund, explorando uma noção similar, afirma que:

“Para um momento ser sucedido pelo outro – que é a condição mínima para qualquer tornar-se que seja, ele não pode ser primeiro presente em si e depois ser afetado por seu próprio desaparecimento. Um momento autopresente (*self-present*), indivisível, jamais poderia começar a dar passagem para outro momento, uma vez que o que é indivisível não pode ser alterado. A sucessão do tempo requer não apenas que cada momento seja ultrapassado por outro momento, mas que esta alteração já opere (*be at work*) do começo” (Hägglund in. Bryant et.al., 2011, p. 118)⁵

Ele completa o raciocínio dizendo que “a sucessão do tempo requer que nada seja sempre em si, mas sempre já sujeita à alteração e destruição que está envolvida no cessar-de-ser”⁶. É, para nós, uma observação mais realista em nome da estocástica, não da aleatoriedade como ideia da razão. Faremos agora um exercício prévio do que o Tratado se propõe: não apenas transitar entre sistemas metafísicos diferentes, mas poder direcionar o que pode ser pensado como melhor face à complexidade do mundo. O modelo proposto por Meillassoux do poder absoluto do tempo não será tão complexo quanto o que veremos com Hägglund. Este vai basear na didática noção de *traço*, encontrado por diversas obras de Derrida e Levinas, e conseguirá produzir uma metafísica *melhor* para lidar com o tempo. Em seguida, como também se propõe o Tratado, esta metafísica melhor será transformada, retrabalhada em outra metafísica que acreditamos ser mais complexa.

O termo *trace* em francês aparece nas obras de Levinas e de Derrida de forma abundante, mas é frequentemente associado ao seu emprego na semiologia e na filosofia da linguagem, especialmente na diferença entre significante e significado. A filósofa Gayatri Spivak⁷, que traduziu e prefaciou o *Gramatologia* de Derrida para a língua inglesa, observa que este conceito está muito próximo da antropologia de Lévi-Strauss, particularmente em sua relação com ideias

⁴ Esta unidade entre espaço-tempo-matéria é atomizável, num sentido filosófico: *este* objeto, *aquele* objeto. Este sistema solar, aquele buraco negro. É uma *unidade orientada a objetos*, onde conceitos prévios de espaço, de tempo e de matéria são contraintuitivamente trabalhados como uma concepção trina de objeto, mesmo que existam outros tipos de outros objetos. Parece que o objeto já carrega em si uma espécie de sistema coordenativo pela introdução de sua diferença. Cf. Whitehead, 1994, p. 187 e ss., e Hartmann, 1950.

⁵ Tradução nossa de: “For one moment to be succeeded by another—which is the minimal condition for any becoming whatsoever—it cannot first be present in itself and then be affected by its own disappearance. A self-present, indivisible moment could never even begin to give way to another moment, since what is indivisible cannot be altered. The succession of time requires not only that each moment be superseded by another moment, but also that this alteration be at work from the beginning”.

⁶ Hägglund in. Bryant et.al., 2010, p. 118, tradução nossa de: “The succession of time requires that nothing ever is in itself, but is always already subjected to the alteration and destruction that is involved in ceasing-to-be”.

⁷ Cf. o prefácio de Spivak em Derrida, 1997

de marca, pegada, presença-ausência e outros. Já as traduções brasileiras de Levinas geralmente traduzem por ‘traço’ ou até mesmo ‘vestígio’, enquanto as de Derrida geralmente traduzem por ‘rastros’. Preferimos a tradução de *trace* para ‘traço’ para fazer parentesco de nossa gramática com a expressão em língua inglesa “trace” de Martin Häggglund, já que nos centraremos nas transformações que este conceito passa nas mãos deste filósofo. Ele está interessado na afirmação de que há uma espécie de simultaneidade, de cumplicidade envolvida nesta coexistência/co-implicação entre espaço e tempo. Ademais, fazemos parentesco com a operação de desenhar uma diferença com um único *traço*, advinda do cálculo formal de George Spencer-Brown que está embutido na Teoria dos Sistemas de matriz luhmanniana.

Para pensarmos o espaço, evocamos uma intuição de simultaneidade e continuidade de pontos no espaço, ambos conceitos temporais. Para pensarmos o tempo, pensamos em fluxo, em passagem, ambos conceitos espaciais. Há um tornar-se-espaço do tempo e um tornar-se-tempo do espaço⁸. Häggglund cita o ensaio ‘Ousia e Gramme’ de Derrida que aparece na coletânea *Margens da Filosofia* (lançado em 1972) como um exemplo desta cumplicidade. O texto foca mais na temporalidade, provavelmente, por ser uma nota acerca do livro *Ser e Tempo* de Heidegger:

“A simultaneidade, com efeito, não pode aparecer como tal, ser simultaneidade, isto é, relacionamento de dois pontos, senão numa síntese, numa cumplicidade: temporalmente. Não se pode dizer que um ponto é com outro ponto, e um ponto, quer o digamos quer não, não pode ser com um outro ponto, não pode haver outro ponto com o qual etc., sem uma temporalização. E esta mantém conjuntamente dois agora diferentes” (Derrida, 1991, p. 92)

Esta estrutura básica do *traço* mostra que espacialização e temporalização são co-implicados. Häggglund observa que Derrida não faz este compromisso ontológico generalizável universalmente, e estava provavelmente mais interessado em pensar o traço como uma estrutura lógica pressuposta do discurso⁹. Não obstante, pelo que vimos com a ideia de espaço-tempo-matéria, seguimos Häggglund ao transformarmos esta noção *lógica* em geral numa verdadeira categoria *ontológica*.

Há três ganhos para o realismo complexo com este conceito do traço. Primeiramente, podemos pensar a categoria de espaço-tempo-matéria podendo ser conceituada em enfoque a depender do tipo de estudo que se busca, dependendo da categoria de existência ou do estrato

⁸ Häggglund in. Bryant et.al., 2010, p. 118-9

⁹ Häggglund in. Bryant et.al., 2010, p. 119

da realidade que estamos investigando. Em segundo lugar, o conceito de traço operacionaliza um tipo de temporalidade bem mais complexa do que a necessidade de referência a um vitalismo que circunda conceitos inspirados na *durée* de Bergson. Ora, não apenas os organismos vivos experienciam o tempo (inclusive no sentido de constituírem e serem constituídos também), mas a própria instauração do espaço-tempo da relatividade também é *orientada a objetos* que, podemos pensar, não são “vivos” no sentido biológico. Um buraco negro também experiencia o *traço*, sendo esta categoria, então, mais complexa do que uma que depende da vida para ser operada. Se um organismo vivo tem traço, é também adequado pensá-lo sob a categoria do traço tanto quanto uma montanha ou um quark. Lembramos que, para Hartmann, justamente o que separa o ser ideal do ser real (este, estratificado no físico, orgânico, psíquico e espiritual) é justamente o traço ou rastro do tempo como categoria¹⁰.

Em terceiro lugar, o traço é decididamente não-antropocêntrico. Observa-se isso para que se enfatize que não é um “para-nós” que está em jogo quando pensamos o traço de um quark. Este conceito nos leva para além de teorias que acreditam que coisas como “aqui” e o “agora” são meros universais mediados através de conceitos nas práticas humanas¹¹. Há uma cabal exterioridade tanto entre o conceito de traço e práticas humanas, quanto entre o traço e algum conceito de vida. A exterioridade, como no caso visto com Einstein, *admite*, mas não se funda em casos particulares. Ademais, esta exterioridade, já observara Parsa em suas considerações sobre Deleuze e Meillassoux, *traz traços* que condicionam nossa experiência com a própria exterioridade¹².

Ao pensarmos o traço como uma tríade matéria-espaço-tempo, notamos que a materialidade e a espacialidade já são pensadas comumente como co-implicadas. Parece que o tempo é o que se referem em geral como o que nega o “agora” de certa configuração do espaço-matéria. Talvez “negar” não seja a melhor expressão, e um tempo meramente externo não é complexo o suficiente. Em nossa posição sobre a diferença entre diferença/ambiente entre outras diferenças, por agora bastará dizer que o tempo terá mais a ver com *operação de cruzamento* entre a diferença entre diferença e ambiente, e com a autorreferência interna da diferença. Assim, de forma tosca, há um tempo “de dentro” e um tempo “com o fora”. As implicações serão posteriormente exploradas, mas nos interessa que o tempo é orientado a

¹⁰ Cf. Item §2.2 do Capítulo anterior. Lembramos da “centrífuga ontológica” que é a Análise Categorical.

¹¹ Maciel, 2017, p. 88

¹² Parsa, 2020, p. 173

objetos, operado/produzido por sistemas, transmitido em redes, ressoado com objetos. Esta noção é o que Martin Hägglund chamará de *arque-materialidade do tempo*.

“A arque-materialidade do tempo segue da estrutura do traço. Dado que cada momento temporal cessa de ser assim que ele vem a ser, ele deve ser inscrito como um traço para ser de alguma forma. O traço é necessariamente espacial, uma vez que espacialidade é caracterizada pela habilidade de persistir a despeito da sucessão temporal. Cada momento temporal, portanto, depende do suporte material da inscrição espacial. De fato, o suporte material do traço é a condição para a síntese do tempo, uma vez que ele possibilita que o passado seja retido no futuro. O suporte material do traço, no entanto, é ele mesmo temporal. Sem temporalização, um traço não poderia persistir através do tempo e relacionar passado ao futuro. De acordo, a persistência do traço não pode ser a persistência de algo que seja imune à negatividade do tempo. Ao invés disso, o traço é sempre deixado em direção a um futuro imprevisível que dá a ele tanto a chance de sobreviver ou ser apagado” (Hägglund in. Bryant et.al., 2011, p. 119)¹³

Este cenário pinta a realidade de uma forma bastante diferente da dos modernos. Não é uma natureza inesgotável, sempre à disposição das mãos dos humanos, um mecanismo infinito e passivo. Ao contrário,

“O fato de que mesmo cada objeto de cuidado – tal como o cuidado ele mesmo – ser destrutível não o torna insignificante, mas é, do contrário, o que o lhe transforma em significativo para começo de conversa. É porque as coisas são destrutíveis, porque elas nem sempre foram e nem sempre serão, que qualquer um ou qualquer coisa se importa com elas. Longe de nos privar da fonte da vitalidade, é precisamente a destrutibilidade radical da vida que a torna um assunto de cuidado” (Hägglund in. Bryant et.al., 2011, p. 124)¹⁴

Vejamos agora, em conexão a noção de necessidades contingentes, que a suposta imprevisibilidade do futuro não é tão próxima da aleatoriedade ou do hipercaos. Se o tornar-se que o tempo acaba por acarretar é espacial-materialmente orientado, a própria matéria tem algo

¹³ Tradução nossa de: “The arche-materiality of time follows from the structure of the trace. Given that every temporal moment ceases to be as soon as it comes to be, it must be inscribed as a trace in order to be at all. The trace is necessarily spatial, since spatiality is characterized by the ability to persist in spite of temporal succession. Every temporal moment therefore depends on the material support of spatial inscription. Indeed, the material support of the trace is the condition for the synthesis of time, since it enables the past to be retained for the future. The material support of the trace, however, is itself temporal. Without temporalization a trace could not persist across time and relate the past to the future. Accordingly, the persistence of the trace cannot be the persistence of something that is exempt from the negativity of time. Rather, the trace is always left for an unpredictable future that gives it both the chance to live on and to be effaced”.

¹⁴ Tradução nossa de: “The fact that every object of care—as well as care itself—is destructible does not make it insignificant but is, on the contrary, what makes it significant in the first place. It is because things are destructible, because they have not always been and will not always be, that anyone or anything cares about them. Far from depriving us of the source of vitality, it is precisely the radical destructibility of life that makes it a matter of care”.

a dizer sobre o que vai ou não ser modificado. O futuro não se torna tão absolutamente imprevisível assim. De uma macieira em florescimento podem nascer frutos, não iPhones nos galhos. Assim, o tempo não é um poder absoluto *sobre* a matéria: ele depende da matéria para, inclusive, poder “negar”, passar, fazer transitar algo – desde cristais do tempo até a expansão de um universo inteiro.

Se o material é pensado como meramente sem-tempo, estaríamos de fato à mercê do “milagre do hipercaos” para que algo mudasse, dependentes de seu hiper-ocasionalismo despropositado. “Propor tal poder virtual não é pensar as implicações do tempo, mas propor uma instância que tem poder *sobre* o poder do tempo, podendo parar e começar a sucessão à vontade”¹⁵. Reformulando a ideia de espaço-tempo-matéria na **categoria de traço**, em ressonância com a ciência contemporânea depois de Einstein, não podemos recepcionar aquele raciocínio de Meillassoux no Território.

Assim, a habilitação da tese de Häggglund se mostra significativamente mais complexa: “de acordo com minha abordagem arque-materialista, o tempo não pode ser nada ou fazer nada sem uma espacialização que constrange o poder do virtual em fazê-lo depender de condições materiais”¹⁶. Assim sendo, a ideia de necessidade absoluta da contingência é demovida de seu status de candidata a princípio-mestre de nosso realismo complexo, uma vez que não há este monoteísmo da contingência capaz de fazer qualquer coisa, de qualquer maneira, a qualquer momento, num *anything goes* onto-cosmológico. “Ao contrário, a emergência depende tanto das condições materiais precedentes que restringem o que é possível quanto dos eventos subsequentes que determinam se houve de fato alguma emergência que seja”¹⁷.

§2 Complexidade e as Leis da Dependência

Produziremos agora uma curta, mas importantíssima, modificação do raciocínio apresentado a partir de Häggglund para que o acoplamento entre sua noção de arque-materialidade possa se conectar melhor com o que estamos defendendo com nossa *categoria*

¹⁵ Häggglund in. Bryant et.al., 2010, p. 120, tradução nossa de: “To posit such a virtual power, however, is not to think the implications of time but to posit an instance that has power *over* time, since it may stop and start succession at will”.

¹⁶ Häggglund in. Bryant et.al., 2010, p. 121, tradução nossa de: “According to my arche-materialist account, time cannot be anything or do anything without a spatialization that constrains the power of the virtual in making it dependent on material conditions”.

¹⁷ Häggglund in. Bryant et.al., 2010, p. 122, tradução nossa de: “Contingency cannot be equated with a power to make anything happen at any time. Rather, the emergence is dependant both on preceding material conditions that restrict what is possible and on succeeding events that determine whether it will have been the emergence of anything at all”.

de traço inspirada em Einstein e Derrida. Em seguida, relacionaremos esta sofisticada noção às Leis Categóricas da Dependência, advindas do realismo crítico de Nicolai Hartmann.

Se nosso argumento é pelo espaço-tempo-matéria, sendo a temporalidade uma forma de operação de apreensão da unidade que pode vir a tornar-se, então talvez não seja tão globalmente eficaz dizer arque-materialidade *do* tempo, mas sim *em relação ao* tempo¹⁸. O que temos, afinal, como “material” como objeto de estudo? Uma multiplicidade virtualmente infinita de espaço-tempo-matéria como unidades básicas de constituição da realidade que aparece neste tipo de realidade. Este, no entanto, é apenas o começo da discussão, sendo que nem tudo na realidade é exaurível no que os modernos tradicionalmente entendem por espaço, por tempo e por matéria. Há, ademais, a possibilidade de pensar a categoria de matéria como desprovida de “materialidade”, num sentido moderno corriqueiro da concretude espaço-temporal, para entendermos unidades cuja “matéria” é feita de outras coisas. Por exemplo, comunicação: a matéria do estrato espiritual é *feita de* comunicação.

Antes de prosseguirmos, devemos romper com uma atitude tripartite perante a ontologia e retificarmos a nomenclatura. Não se trata, aqui, de uma conexão entre espaço, aí depois vem o tempo, e depois apareceria a matéria. Dizer espaço-tempo-matéria é uma forma conceitual, ou seja, didática, para fins de argumentação e estilística. No entanto, se metaforicamente olhássemos na matéria através de um microscópio metafísico, não veríamos três partículas de mãos dadas. A unidade é simplesmente o traço. Assim como uma corda cosmológica, ela pode vibrar, se estender, se densificar. É nesta unidade metafísica básica que emerge da ontologia e cosmologia, que podemos dizer que pertence [υπάρχειν] ao traço a possibilidade de ser-enquanto-espaço, de ser-enquanto-matéria e, incidindo nisso, ser-enquanto-tempo. Não é “união” de três subpartículas que estavam separadas, mas diferenciação contingente à prevalência também contingente de algum aspecto desta unidade básica. É uma questão de admitir deuterabsolutórios, não de ser definida por eles de forma aterrada, *overminer*.

Fixemos agora as seguintes noções: a) a comunicação é uma unidade autônoma que opera até mesmo na ausência de quem comunicou; b) quem consegue sintetizar as componentes da comunicação, consegue se comunicar; c) as condições de compreensão da comunicação não dependem propriamente nem do emissor nem do receptor, embora sejam agenciadas por comunicantes; d) espaço-tempo-matéria, a estrutura ontológica do traço, é a unidade objetiva sobre a qual o estudo da temporalidade incide; e) a matéria não é equivalente de concretude

¹⁸ Maciel, 2017, p. 118

espaço-temporal física, mas este é um *caso de matéria*; f) o sentido é pensado como conexão possível, virtual, potencial de compreensão, e não necessariamente numa interpretação existencial; g) tal como a complexificação contingente de e entre átomos físicos, temporalizados, adquire caráter-de-mundo identificável como o estrato físico da realidade – similarmente, a complexificação contingente de e entre átomos espirituais/comunicacionais vê a emergência do estrato espiritual da realidade; h) há tantas fisicalidades, interioridades e espiritualidades se sobrepondo, competindo, se aliando, se ecologizando quanto forem as emergências estratificadas de regularidades e aproximações. Estas noções são fundamentais para quaisquer projetos de ecologização da metafísica.

Há mais duas ideias que serão melhor desenvolvidas no decorrer do Tratado – seu tratamento aqui será considerado preliminar. A **categoria ontológica de Forma**, tão presente na tradição grega, está aqui decisivamente atrelada às ideias de diferenciação, de membrana, de fronteira, de traço¹⁹. A **categoria fundamental de densidade**, advinda das leis da dependência de Nicolai Hartmann²⁰, é uma maneira de organizar a estratificação da realidade em tipos diferentes de unidades e suas formas: estrato físico, estrato orgânico, estrato psíquico, estrato espiritual. A “matéria” que compõe cada um deles difere, especialmente com a emergência da categoria ontológica da forma de uma diferença que se posta em diferença com seu ambiente. Vimos este raciocínio com Meillassoux, especialmente aqui no que tange a distinção entre a *diferença erga omnes* e o *diferencial*. Quanto maior o chamariz de preensão das formas, mais “elevada” é o estrato; quanto menor, mais “inferior” é o estrato. Inversamente, quanto mais estritamente acoplado, mais “denso” é o estrato; quanto mais amplamente acoplado, mais “leve” é o estrato.

Que já se esclareça um comum mal-entendido: inferioridade e superioridade têm a ver com densidade, como a densidade de líquidos em um tubo de ensaio. O óleo ser menos denso que a água não indica que ele é “melhor” ou “pior”. Em verdade, pelas leis da dependência, vemos que os estratos inferiores “suportam”, num sentido bem arquitetônico, os estratos superiores. A vida precisa de agenciar o físico, o inorgânico. O psíquico agencia o orgânico e o físico. O espiritual agencia o que há de psíquico, orgânico e físico. Embora o poder de agenciamento e de liberdade cresça à medida que ascendemos nos estratos da realidade, a

¹⁹ Retornaremos a isso no Capítulo 2 do Título II.

²⁰ Hartmann, 1953, p. 87-8. Esta elaboração é a do “resumo” de seu projeto ontológico que ele oferece originalmente em 1942. A elaboração exaustiva de cada uma destas leis é oferecida no terceiro volume de sua *Ontologia*, intitulado “*A Fábrica do Mundo Real*”, lançada originalmente em 1940. Como é um resumo do próprio autor, para pouparmos tempo, vamos nos concentrar na redação que ele dá no livro introdutório de 1942.

complexidade aumenta exponencialmente a cada novo nível. O recurso à categoria de explicação da amplitude do acoplamento é particularmente útil: com maior liberdade de acoplar ou conectar com mais coisas, vem não apenas mais chances de frustração, dificuldades de agenciamento e complexidade existencial. Também aumenta a responsabilização ética envolvida neste tratamento. A conclusão de Hartmann, a qual endossamos energeticamente, é que os estratos superiores *dependem* dos inferiores²¹. Estas fornecem a base, informam o *traço*, pois “admitem superinformação ou superimposição sem os requerer. O estrato ontológico mais alto não pode existir sem o mais baixo, mas o mais baixo pode existir sem o mais alto”²².

O traço fornecido pelas categorias inferiores é *móvel*. Isso significa que a categoria fundamental de densidade é operada em relatividade em cada estrato da realidade: para o espírito, o psíquico é inferior. Para o psíquico, o orgânico é inferior. Para o orgânico, o físico é o inferior. Ser “móvel”, portanto, significa que o estrato inferior *admite* superimposição ou superinformação que fornece um tipo diferente de matéria para cada tipo de estrato. Assim, chegamos a uma das inovações de Hartmann que é entendimento diferente acerca da *matéria*. Esta, também, é móvel, depende do que faz o quê de matéria, o que transforma o quê em *elemento*. No estrato físico, por exemplo, a preensão entre átomos forma moléculas de formas estocásticas e bastante sofisticadas, estudadas pelas ciências atômicas e moleculares. No entanto, a *emergência* do estrato orgânico, a partir da emergência da categoria ontológica da *forma*, no nosso caso, da forma de dois lados autopoietica, faz com que a nova unidade ganhe agenciamento operacional autorreferente. Isso significa que o organismo, admitido como superimposto “em cima” do estrato físico da realidade, vai agenciar este estrato “abaixo” para transformar algumas de suas unidades em *elementos*. Por exemplo, carbono e hidrogênio trabalhados para produzir moléculas orgânicas, consideradas elementos para a vasta maioria das formas de vida na Terra.

A emergência do estrato psíquico, que hoje talvez poderíamos chamar de **senciência**, agencia o estrato “abaixo” a partir de uma autopreensão como capacidade de referências preensionais, simbólicas e formais que são contingentes e variadas. Assim, nem todos os seres sencientes são já “conscientes”, no sentido moderno, embora já agenciem sua autopreensão como diferença em relação ao orgânico que faz dele um elemento, uma matéria-orgânica para si mesmo. O estrato espiritual é composto por elementos emergentes de sua unidade elementar:

²¹ Hartmann, 1953, p. 87. Esta é a Primeira Lei da Dependência, que Hartmann nomeia de **Lei da Força**.

²² Hartmann, 1953, p. 87, tradução nossa de: “They admit of superinformation or superimposition without requiring them”. Esta é a Segunda Lei da Dependência, que Hartmann nomeia de **Lei da Autonomia do Estrato**, ou **Lei da Indiferença**.

a comunicação. Como temos visto, não há um *conceito* genérico de matéria que “vale para tudo”, apenas uma intuição categorial que nos ajuda, de forma metafísica, a descrever como objetos em um estrato criam seus próprios elementos de agenciamento entre si e com outros objetos de outros estratos²³. Veremos no Capítulo 5 que conceitos e categorias não são sinônimos – e aqui temos já mostrado este raciocínio.

Finalmente, vista a densidade que constrange, restringe, admite, habilita, dá-se ao agenciamento, vemos que a emergência da categoria ontológica da Forma dá uma liberdade transfinita para o estrato superior. Cada objeto predominantemente relativo a cada estrato superior é exponencial e transfinitamente mais livre do que o inferior. Hartmann escreve que “a estrutura superior de um estrato superior não tem seu escopo ‘dentro’ do estrato inferior, mas ‘em cima’ dele”²⁴. Ou seja, a liberdade de objetos de um estrato superior de agenciar, de criar elementos para si, de mobilizar é assegurada na amplitude de seu acoplamento, inclusive com outros estratos. Isso é feito sempre cruzando a forma que, em cada objeto, instaura, opera e emprega seus agenciamentos. Sabemos que esta habilidade é contingente, mas não no sentido da aleatoriedade vulgar, visto que o traço é dado pelo estrato físico que possibilita a emergência, a diferenciação e a produção de reduções face aos estratos da realidade – tanto ao predominante no objeto, como em relação aos demais.

A contingência como estocástica não-unificada está diretamente associada à própria complexidade. Saber o que é necessário e o que é contingente não é um movimento meramente lógico. Isso demanda toda uma análise categorial, metafísica e empírica de ir às coisas mesmas, de ir aos objetos, de dar voz aos sistemas, de um respeito para com a realidade que pode, mais constantemente do que parece, ser arredia, ser tímida, ser violenta, ser indiferente. É uma realidade capaz de sempre ser excessiva, sempre excedente em relação a quaisquer processos cognitivos, humanos, robóticos, místicos ou o que seja. Qualquer estudo da realidade, portanto, deverá lidar com este tipo de cenário.

§3 *Arché e materialidade*

Acerca da noção de *materialidade* deve ser reforçado que a categoria de matéria não é “total”, não é uma somatória de tipos de matéria, mas uma categoria fundamental empregada

²³ Hartmann, 1953, p. 87. Esta é a Terceira Lei da Dependência, nomeada por Hartmann de **Lei da Matéria**.

²⁴ Hartmann, 1953, p. 87-8, tradução nossa de: “The superior structure of the higher stratum has no scope ‘inside’ the lower stratum, but ‘above’ it”. Esta é a Quarta Lei da Dependência, nomeada por Hartmann de **Lei da Liberdade**.

na busca por entendimento metafísico. A interação da Forma da unidade que agencia matérias tornadas elementos; a apreensão desta unidade sobre si e sobre outras unidades (incluindo em estratos diferentes de realidade); os nexos, conexões, referências e metamorfoses, são todos pertencentes à realidade ao lado da “matéria”. Esta expressão não é o suficiente para dar conta do que estamos dizendo, muito menos apelar a um mero “formalismo”. A conexão entre matéria e forma, o hilemorfismo aristotélico, não é também complexa o suficiente, visto que Aristóteles ainda trabalha apenas com substâncias naturais, considerando objetos artificiais como meros agregados. Se temos de aproximar de algum nome, que fosse do *imaterialismo* de Graham Harman, onde seus objetos são definidos apenas por sua autonomia, e não por serem reais, virtuais, naturais, artificiais, humanos, não-humanos, irreais ou imaginários. No entanto, preferimos, depois deste pequeno debate sobre logomarca do produto, rejeitar mais um “materialismo” e permanecermos com a alcunha de *arque-materialidade*.

Podemos falar um pouco sobre a noção do arque-. O filósofo basco Xavier Zubíri, amplamente citado por autores da ontologia orientada a objetos como Graham Harman e Levi Bryant, é creditado por ter introduzido uma didática divisão tripartite da noção de ἀρχή (*arché*):

“Aristóteles viu claramente o que queria dizer que algo é um princípio (ἀρχή): princípio é sempre e apenas aquilo de onde algo vem em instância última (πρωτον). Princípio é οὐθεν (“de onde”) ele mesmo. Imediatamente introduziu uma divisão tripartite dos princípios que já se tornou clássica: princípio é *de onde* algo é (εστιν), *de onde* algo se torna (γινεται), *de onde* algo é conhecido (γινώσκεται)” (Zubíri, 1980, p. 451)²⁵

Ressaltamos que o οὐθεν não precisa ser literalmente traduzido por “onde” numa metáfora exclusivamente espacial, visto que também pode significar “por isso”, “por este motivo” ou “daí”. Embora seja possível confabularmos acerca do “de onde” o primeiro “de onde” veio, esta não é uma obrigação na filosofia aristotélica. Assim sendo, embora seja difícil desvencilhar “princípio” e “começo” num contexto de predomínio do criacionismo das ontoteologias abraâmicas, esta metafísica não exaure a categoria de ἀρχή grega. Levi Bryant apresenta um raciocínio similar, tentando focar na noção de εστιν e de γινεται, e menos na terceira (γινώσκεται) porque esta se aproxima em demasia da epistemologia moderna, em sua leitura²⁶. Hilan Bensusan nota, por outras vias, que ἀρχή de fato acabou sendo sinônimo de começo que comanda, decisões, de tipos primordiais (arquétipos) e regras de construção

²⁵ Tradução nossa de: “Aristotle saw clearly what is meant for anything to be a principle (ἀρχή): principle is always and only that from which anything comes in the ultimate instance (πρωτον). Principle is the whence itself (οὐθεν). I immediately introduced the tripartite division of principles, which had already become classical: principle whence something is (εστιν), whence something becomes (γινεται), whence anything is known (γινώσκεται)”.

²⁶ Bryant, 2011, p. 264

(arquitetura), ou seja, como a noção de ἀρχή ficou restrita à “obediência” do que é governado pelo *arconte*²⁷. Assim, ele sugere um tipo de pesquisa “anarque-ológica”²⁸, entre outras, como um “estudo do desgovernado”, contrapondo-se aos que resumem *arché* a “comandos”.

A leitura de Nicolai Hartmann sobre os princípios é curiosa, como vemos em Roberto Poli²⁹. Da tradição sobre os princípios, Hartmann mantém apenas as características de generalidade e de determinação. No entanto, de forma de fato peculiar, Hartmann afirma que princípios se exaurem na função determinativa³⁰. Eles, em si mesmos, não são absolutamente nada. Sua existência é inteiramente heterorreferente, apresentada no par categorial fundamental princípio-concreto. Sem concretude, *sem traço*, o princípio não é real. Contrário a uma ἀρχή (*arché*) das ontoteologias abraâmicas, ele afirma que um princípio é possível apenas numa relação *sui generis* ou *ad hoc* com cada concreto específico que aparece, que deve ser trabalhada de forma rigorosa por cada conjunto categorial específico para cada tipo de objeto. Hartmann defende que os princípios são indiferentes em relação aos concretos, mas não absolutamente autônomos em relação a outros princípios: ainda que não-concrescidos, podem ser inquiridos pela ontologia (nos momentos do *Sosein*) pela sua relação com outros princípios conhecidos em termos de conexões e limites, por exemplo. Esta é a semente do analogismo.

A ausência de uma central ontológica que manipula e coordena os princípios é uma empolgante afinidade intuitiva do pluralismo ontológico de Hartmann e de Whitehead. Ambos entusiastas do helenismo, talvez, acabam por defender, de forma independente, uma comunidade platônica de Ideias/Formas/ἀρχαί, no plural, entre elas mesmas. Esta é a velha e poderosa teoria do συμπλοκή ou *symploke* nos diálogos *Timeu* e *Parmênides*, que revisitaremos no Título IV. Ao mesmo tempo, a exigência da concrescência, da corporificação, de certo realismo empírico que vemos entre estoicos e aristotélicos. E, para acalentar corações de todos os helenistas e seu apreço por uma lógica-real e por uma cientificidade estruturada, o caráter *ad hoc* não inibe a emergência de regularidades, de ressonâncias e de indistincões. Ou seja, regularidades não são “dadas”: emergem na contingência do que é feito entre o que há. Ainda, para fins de anarque-ologia e outras libertações dionisíacas, toda teoria das categorias não é o suficiente para exaurir a ontologia, sempre selvagem, sempre além, sempre excessiva.

²⁷ Bensusan, 2016, p. 64-5

²⁸ Bensusan, 2016, p. 65

²⁹ Poli apresenta isso em seu texto de 2016, fazendo referência ao terceiro volume da *Ontologia* de Hartmann, o *Fábrica do Mundo Real* (seção 5A).

³⁰ Cf. Poli, 2017 e Poli, 2011, p. 12-13.

Pode-se imaginar que cada concreto específico, cada unidade (objeto, rede ou sistema) possui um emaranhado de princípios que a determina exatamente como é. Esta é uma leitura possível para o cenário positivista do “um dia chegamos lá”. No entanto, ela não é obrigatória. Se pensarmos cada princípio, em relação a outros princípios formais, e a outros concretos já condescidos e em-condescência enquanto o concreto daquele é condescido, podemos trabalhar com a ideia de princípio a partir de uma junção entre “atrator” e “transfinito”. Categoria da física e da matemática, pensar cada princípio como um **atrator transfinito** nos permite a criar uma matriz de condescências que articula idealidade, realidade, contingência, complexidade e diferencial. Já aquilo que é condescido, por sua vez, é a *diferença erga omnes desta* unidade em relação ao que seja. Modificando a listagem de Poli³¹, podemos apresentar três subteses dos princípios:

- 1) Um princípio é ἀρχή de, pelo menos, um concreto;
- 2) O princípio ἀρχή-000 tem sua zona de validade determinada pelo que ele consegue transfinitamente atrair em virtude de sua influência coordenativa, seletiva e dispositiva na condescência;
- 3) Conhecer o princípio ἀρχή-000 em sua relação diferencial entre ideal-symploke e real-processual de condescência é conhecer informações importantes, essenciais, absolutórias acerca do que ocorre sob tal princípio ἀρχή-000 e no que ele é-assim [Sosein] associado.

Ainda que contingentes na complexidade primoabsolutória que lhe for o caso, atrelar-se mais a tal ἀρχή-000 e em suas associações específicas alimenta a capacidade de juízos deuteroabsolutórios melhores. Conhece-se melhor à medida que esta ocasião ontognoseológica é mais bem explorada. Com estes esclarecimentos, pode ficar mais evidente que o estrato da realidade não é um “somatório de objetos”. O estrato orgânico não é o somatório de humanoides, lactobacilos vivos e líquens – o que ajuda a intuir um estrato da realidade é a continuidade produzida pelas unidades na apreensão dos Sosein que instaura uma “comunidade principiológica” que é “assentada em cima” de estratos inferiores, indiferente a estratos superiores, e determinada apenas de forma transfinita, contingente e alterável. Ou seja, é uma estratégia ontognoseológica altamente sofisticada do realismo complexo que se diferencia do ontológico em si (princípios em si dentro da complexidade e seu hipercaos/caosmos de estabilidades e contingências; e as unidades que são estudadas).

³¹ Cf. Poli, 2017, seção 4.1

Esta teoria da estratificação lida com os princípios, cada um relacionado ao menos a um concreto, mas principalmente em sympleke entre outros princípios. Uma nota importante: esta é teoria ontognoseológica, visto que esta clareza conceitual e categorial é a meta da discussão, não a origem. Na ontologia crua, selvagem, todas as relações princípio-concreto são justapostas, sobrepostas, concorrentes, predadoras, ecologizadas em alianças ou em recuos. Assim sendo, já opera redução de complexidade o filósofo ou a filósofa que conseguir operar com a estratégia da estratificação para realçar regularidades, aproximações categoriais e regionalizações eidéticas. O que é possível de ser produzido em co-respondência com o que há deve ser ressonante, visto que a filósofa não inventa a relação princípio-concreto – embora ela possa perfeitamente aprimorar a percepção ontognoseológica em estratos, sistemas, redes, objetos. Esta estratégia será tão melhor quanto melhor for a ressonância com o que há – e, disso, poderá partir para novas etapas das filosofias, teorias e pragmáticas.

De toda sorte, qualquer apelo para totalização, de qualquer um destes elementos, é imediatamente ignorada ou rechaçada neste Território. A tarefa das ciências e das filosofias no realismo complexo não é mais a totalização dos objetos e/ou sua submissão ou controle. Vemos que as unidades, ao agenciarem forma, matéria, apreensão e organização do cruzamento da forma, *elas mesmas já operam reduções de complexidade*. Variam, selecionam, reestabilizam, refletem, discutem, substituem formas de agenciamento, de postura, de silêncio, de virtudes, de valores. Assim, a **arque-materialidade da complexidade**³² já produz reduções, descrições de essências fenomenológicas e aporéticas de alianças e disputas entre unidades diferentes. Por sua vez, estudar como um objeto, sistema ou rede opera estas reduções já é uma gigantesca área de estudos para todas as ciências, filosofias e teorias sistêmicas para florescerem no Território. O realismo complexo não “atribui sentido” a estas coisas – se ele faz algo, é seguir estes actantes para aprender com eles no que lhes pertence [υπάρχειν]. Não há ecologização da *metafísica* sem esta disposição *metametafísica*.

Esta é uma componente da ideia de **universalidade subsistente**. Não temos aqui uma realidade única sobrejacente, mas um motor ontognoseológico comum à realidade cuja universalidade não é de conteúdo, mas de possibilidade preensional. A redução de complexidade faz parte da própria complexidade ontológica (operante no mundo em geral) quanto à complexidade epistemológica (no que diz respeito a tentar ressoar as reduções e agenciamentos do mundo). Subsistência aqui é usado em um sabor especificamente

³² Apresentamos este termo, ainda que de forma *ainda* incipiente, em Maciel, 2017, p. 118.

reminiscente ao estoicismo grego, no qual os incorpóreos subsistem nos corpóreos. Como exemplos, citam o tempo, o lugar, o vazio e os dizíveis, existido de forma peculiar, “abaixo” ou “sub”-existindo nas coisas corpóreas, independentemente de serem ditos, por exemplo³³. Uma forma simples de ver esta tese da subsistência operando, no senso comum, é lembrar que nem todas as palavras da língua portuguesa serão faladas por mim ou por todos os leitores – o que não significa dizer que elas milagrosamente desaparecem. Os incorpóreos como subsistentes têm uma relação complexa com o existente: obviamente, o dizível ser dito, o espaço ser ocupado, o tempo transcorrer etc., é, de fato, possível e requisito para se dizer da realidade – mas tais subsistentes independem de terem que existir necessariamente, obrigatoriamente, a todo momento. Um corolário é que a existência, por assim dizer, das estruturas incorpóreas de universais subsistentes, é contingente, mas suficiente para existências de possíveis emergências de necessidades contingentes.

Comparemos esta noção com o que John Nolt escreveu em 2004 como um argumento pelo realismo científico:

“1) O cosmos existiu e tinha uma estrutura antes mesmo de nós existirmos – e, durante muito deste tempo, foi possível que nós sequer fôssemos existir. 2) Destas premissas segue-se que o cosmos tem uma estrutura que existiria mesmo que nós jamais tivéssemos existido. 3) Portanto, o cosmos existe como estrutura que é independente de nossa cognição – i.e. estrutura intrínseca” (Nolt, 2004, p. 71)³⁴

Este argumento mostra que o tipo de universalidade subsistente que estamos defendendo como constitutiva da arque-materialidade da complexidade existe perfeitamente de forma independente da mente humana ou do conhecimento humano. Estruturação cósmica também terá de lidar com o que é contingente e com o que é necessário, sempre variáveis referidas ao traço do que está estruturante-estruturado. O que há *admite* experiências, ontológicas e cognitivas, mas não as demanda. Parece ser contraintuitivo defender isso para estratos como o psíquico e o espiritual, mas veremos estes com mais calma no decorrer deste Tratado.

Tanto a arque-materialidade da complexidade quanto o argumento de Nolt conectam-se diretamente ao problema da ancestralidade e aos juízos (deutero)absolutórios. Fazer juízos ancestrais, que é uma das coisas que Meillassoux estava procurando legitimar, não é apenas

³³ A literatura escolar sobre o estoicismo atualmente é considerável, cf. especialmente Bobzien (2003, p. 86), White (2003, p. 128), Brunschwig (2003, p. 213) – estes três na obra Inwood, 2003; além de Ierodiakonou (2014, p. 446).

³⁴ Tradução nossa de: “1) The cosmos existed and had structure before we existed, and during some of this time, it was possible that we would never exist. 2) From these premises it follows that the cosmos has a structure that would have existed even if we never had. 3) Therefore, the cosmos as structure that is independent of our cognition – i.e., intrinsic structure”

sobre o arque-fóssil, mas se torna um exercício sobre virtualmente *qualquer* cognição. Assim, juízos deuteroabsolutórios, em sua teoria, também estariam bem-respaldados em nosso realismo complexo. Ademais, o que dizíamos sobre a pré-formação em monadologias (particularmente as pós-leibnizianas) acaba se conectando com o que é ancestral e o que é complexo. Sendo a pré-formação e a ancestralidade dentro de nossa categoria ontológica de complexidade, vemos que correlatos humanos são admissíveis, embora contingentes.

Uma conexão ainda resta a ser evidenciada entre ἀρχή e ancestralidade. Não é uma mera coincidência, visto que a noção de antecedência acaba só podendo ser pensada num presente. A ancestralidade envolvida na ἀρχή é de precedência dispositiva, do que há-assim (*Dasein-Sosein*) independente do que pôde-vir-a-ser. Uma forma quotidiana de ver isso é que jogos de *smartphones*, *bots* de políticos extremistas e aplicativos de relacionamento dependem da ancestralidade da energia elétrica. Não é questão de necessidades históricas desta ou daquela revolução ou de glória deste ou daquele inventor liberal tratante – mas uma ancestralidade ontológica que é cada vez mais *forte* a depender da maior *densidade* categorial envolvida.

Ou, quando não é caso da força, é o caso da amplitude do acoplamento: quanto mais amplo, mais possibilidades de acoplar e produzir novos objetos, redes e sistemas. Tomemos a noção ancestral de que casamento é “entre um homem e uma mulher”. Há um transfinito de possibilidades selecionadas como disposicionais; enquanto há várias outras que são excluídas. Se, pela Teoria dos Sistemas³⁵, o sistema do direito deve operar com a justiça como sua fórmula de contingência que promove, de forma metaprogramática, uma contingente auto-observação e uma perquirição sobre o que é reiterado, ele pode vir a o modificar segundo um princípio formal de acesso certa ancestralidade que atravanca o acesso ao jurídico sem justificativa jurídica. A saber, esta mesma possibilidade selecionar para a exclusão normas que inibem generalizações congruentes de certas expectativas normativas, ampliando o alcance comunicativo e operativo do sistema do direito, é *requisito* para a evolução do sistema.

A substituição por, por exemplo, pela seguinte nova ancestralidade: “união civil é a união afetiva entre pessoas físicas”, diferencia-se funcionalmente mais ainda o direito em relação a um instituto religioso que, embora preservado, não define mais o que é a união civil. Assim, até mesmo uniões poliafetivas têm acesso operativo garantido, independentemente da “pessoa física” que cumpra os requisitos jurídicos formais. Além disso, com esta redação, evita-se conjunções fraudulentas entre pessoas jurídicas para se esquivar de suas obrigações cíveis e

³⁵ Cf. especialmente Luhmann, 2016b, Capítulo 5; Maciel, 2018, especialmente encontros X e XI.

penais. A ancestralidade/ἀρχή, como vemos, não é garantia universal do bem ou do mal – é apenas mais um princípio complexo e instigante que instaura novas realidades. Os limites da ancestralidade são limites de seleção, de condescência, de conectividade – e o que é condescido jamais é exaurido pelo princípio que o concreto esgota em sua condescência.

Para sumarmos esta breve discussão, o par “primoabsolutório” e “deuteroabsolutório” é transformado de ser acerca estados fixos em função ao hipercaos. São tomados agora numa *dinâmica categorial* tal como a dinâmica entre as categorias apreadas de princípio-concreto. A ἀρχή tem, de fato, caráter primoabsolutório, mas a ἀρχή, como vimos, só poderá ser conhecida em função do condescido que estamos tentando estudar e da *symploke* com específicas outras ἀρχαί que, com ela, se co-articulam. Produzir juízos sobre esta co-articulação é produzir juízos primoabsolutórios – e sua definição é móvel, orientada à unidade (objeto, sistema, rede etc.) que se estuda.

Baseando-se nisso, podemos também vir a produzir juízos deuteroabsolutórios. Estes, do prefixo δεύτερος ou “segundo”, nos oferece a oportunidade do trocadilho, seja em *número*, seja no “em seguida a”. Comunicar sobre o jogo World of Warcraft é deuteroabsolutório em relação à energia elétrica que, neste caso, é primoabsolutória. Esta é uma condição ontológica para juízos ontognoseológicos, sendo independente da consciência ou do senciente se aperceber disso ou não. Tanto a rede elétrica de Tesla quanto o universo fantasioso de Azeroth são contingentes, no sentido de poderiam-não-ser em relação ao hipercaos ou à complexidade em geral – mas, visto que *são*, juízos primo- e deuteroabsolutórios se tornam ontologicamente possíveis.

Importante notar que esta categoria não vai implicar destruição do sujeito face ao mundo (nem vice-versa, obviamente). Talvez entender a metáfora da dissolução é um recurso às religiosidades animistas e analogistas, onde o druida, o xamã ou o pajé dissolvem sua subjetividade em outras coisas, outros coletivos, outras formas de prender o mundo. Seja para fazer diplomacia, seja para decretar guerra, seja para buscar aliados, a dissolução animista ou analogista não implica destruição, mas sim *arcar com os custos da apreensão e da arregimentação de sistemas, objetos e redes diversos*.

§4 Correlacionismo Revisitado

Finalmente, podemos apresentar a leitura deste Tratado acerca dos temas da correlação e do correlacionismo. O entendimento tem sido construído ao longo de vários trabalhos, e agora

temos a chance de revisitarmos também nossas observações³⁶. Por **correlação** entendemos uma associação ontognoseológica que é traduzida, ressoada, abstraída do contexto produtor originário de algo que há em ontologia, na complexidade, no cotidiano. Esta conexão é caracterizada, no mínimo, por um princípio e um concreto; mas, obviamente, apenas uma matriz interprincípios e transobjetiva pode dar uma imagem de pixelagem mínima de qualquer coisa que se investiga. A correlação não é sem custos, não é sem perdas ou ganhos, não é “feita” da matéria estudada: o estudo e o objeto de estudo são mutuamente externos. A *sofisticação da correlação* é o que está em jogo³⁷. Assim sendo, objetos, sistemas e redes fazem correlações, produzem associações ontognoseológicas. Reduzem a realidade, operam estas reduções, acoplamentos, alianças, resistências. Sistemas como o direito ou a economia, a engenharia civil, a estética surrealista, castores nas represas e íons de cloro correlacionam-se com outras coisas, com tipos infinitamente variados de causação e apreensão, de forma a articular, na suficiência da contingência, as suas necessidades contingentes.

Deixemos explícito: o tipo de objetividade do correlato *como associação*, que será o sentido que buscamos ressignificar a partir de agora, opera sem ter de se referir obrigatoriamente a este ou àquele tipo de subjetividade humana ou de Absoluto que lhe conceda legitimidade. Sua objetividade dependerá de outra teoria da comunicação, dos objetos, das redes e dos sistemas que abordaremos no Título III. Isso significa que correlatos humanos são possíveis, mas sob um juízo absolutório de que estão entre uma vasta generalidade da teoria dos correlatos que não é, nem de forma totalmente ficcional e exagerada, seja pela boa vontade ou pela torpeza moderna, nem exaurível em casos antropológicos, nem pressuponível em completudes desta ou daquela etnofilosofia, desta ou daquela ciência, desta ou daquela abordagem teórica ou de práxis. Não é o caso de dizer toda antropologia, etnofilosofia ou ciência é “incompleta”, como se incompletude fosse uma categoria em si. No entanto, dizer que há ou deve haver um Absoluto (ou quaisquer totalizações similares) que goze de completude, perfeição e ausência de pontos cegos é um estado de coisas metametafisicamente impossível, metaeticamente fraudulento e metafilosoficamente indesejável. Acobertamentos supressivos da realidade podem ter alguma desculpa psíquica em seu próprio risco artificial, mas jamais devem ser estendidos para a ontologia – nem mesmo para os outros sistemas psíquicos.

³⁶ Cf. especialmente Maciel, 2017; Maciel, 2018c

³⁷ Retornaremos a este problema após produzirmos a teoria do gradiente ético-ontognoseológico a partir da teoria das proposições de Whitehead em a teoria da co-responsabilidade de Latour, no Título III.

Buscaremos agora revistar uma **definição formal do correlacionismo**, em suas vertentes simples ou radicais. Entre suas vertentes, sob as mais diversas desculpas, o correlato deixa de ser uma associação “entre”, se tornando a própria mediação universal: conhecer o Ser é pensá-lo tal como o correlato determina, exaurindo-se a importância do Ser e fixando o restante como o Fora. Em ambas as formas do correlacionismo afirma-se que há um privilégio exclusivo de mediação. Podemos, então, entender o correlacionismo como a defesa ou a crença no monopólio da produção de sentido e/ou de agenciamento, algo que determina as operações legítimas e oferece suposta segurança frente a contingência. A legitimidade das operações é fornecida por sua metodologia padrão de substituir a realidade pelo pensamento mediado pelo correlato, algo tomado como um procedimento benéfico, desejável e inevitável em nome da Razão. A suposta segurança vem da fraudulenta garantia de que tal substituição exaure o que é o real – ou o que é o suficiente dele. Esta é a forma geral do correlacionismo.

O **correlacionismo simples** inventa como mediador universal um sujeito privilegiado com a Razão, capaz de obrigar o mundo a lhe dar respostas e julgá-las segundo os interesses do pretensão dominador. No Fora, está o que não aparece, o inútil para a prática, um pano de fundo inofensivo e/ou irrelevante, ou, até mesmo, o ainda a ser conquistado. No **correlacionismo radical**, o correlato se torna *correlato absoluto*: um dispositivo de substrução da experiência preenhe de novidades complexas e contingentes por uma mediação *a priori* que exaure a relevância do atual em sua própria forma da diferença. No correlacionismo radical, obscurece-se a diferença entre o que se pensa da realidade e o que a realidade é ao sublimar o objetivo-separado dentro de alguma desculpa do intersubjetivo, aprisionando a filosofia num exercício doxástico autolegitimado imune ao diferente e ao desviante. Sua pretensão de garantia universal afirma-se sob a força de buscarem apagar tanto sua origem quanto o custo da obstinação pela intransigência. Forçando a equivalência entre ser, conhecer e pensar, o que está Fora é tomado como simplesmente não-racional – o terreno fértil do fanatismo e do fideísmo que não tardam em reconhecer, nos correlacionistas radicais, seus gêmeos separados no nascimento por genitores que apenas buscavam um filho único.

O correlacionismo não é restrito à modernidade; e nem todos os modernos caem por definição neste tipo de filosofar. Nossa tese é que as metametafísicas da supressão, aquelas que exercitam um tipo de fazer correlacionista, são encontradas majoritariamente entre as ontoteologias abraâmicas e na modernidade filosófica. O proceder correlacionista é terminantemente abandonado na suremática, o tipo específico de realismo complexo que este Tratado instaura. Novamente, isso não significa que todo cristão ou que todo moderno está

errado ou desautorizado, apenas que tais filosofias deverão ser recategorizadas como jogadores a mais na mesa filosófica global, e não como detentores de uma superioridade hierárquica pré-determinada nem metafisicamente, nem politicamente, nem historicamente.

Embora sejam jogadores aptos, a filosofia deverá ser libertada destes tipos de fazer filosofia que queiram se fazer como pontos de partida obrigatório e/ou como pontos de chegada inevitável. Isso será feito com uma instauração sofisticada de outro tipo de pertencimento à complexidade que é irredutível, em sua totalidade, a nenhum dos tipos de fazer filosofia, não apenas aos citados como tipos de metafísicas da supressão. Seria autodestrutivo o realismo complexo pressupor que conheceria tudo sobre o complexo: este, portanto, é tanto origem quanto limitação a quaisquer conhecimentos e metafísicas porvir. Não representa um ponto de partida seguro, mas a própria insegurança constitutiva do fazer-se filosófico, teórico ou sistêmico que busca exercer a sutileza de seu compromisso com a realidade que pode, inclusive, admitir, modificar, aceitar ou reprovar as formas de co-respondência intentadas. É uma mudança paradigmática de como operar a metametafísica e de produzir novas filosofias, teorias, práxis, estéticas e valores. Ao invés de adentrar os mais de vinte sentidos da palavra “paradigma” em Thomas Kuhn, vamos focar na seguinte aplicação com Luhmann:

“Superteorias são teorias com pretensões universalistas (e isso significa também que elas incluem a si mesmas e seus adversários). Diferenças-guias são distinções que controlam as possibilidades de processamento da informação pela teoria. Essas diferenças diretrizes podem adquirir a qualidade de um paradigma predominante se elas organizarem uma superteoria de tal modo que praticamente todo o processamento de informação ocorra de acordo com elas. (...). Quando uma superteoria atinge uma centralização muito elevada da diferença, torna-se também possível uma mudança de paradigma” (Luhmann, 2016a, p. 20)

A diferença-guia Todo/Parte é a que tem majoritariamente manobrado o paradigma do raciocínio correlacionista³⁸. Pensa-se, por exemplo, que o Todo seria uma somatória de Partes, e que as Partes são mais simples do que o Todo³⁹. Uma aplicação primária desta metametafísica é pensar a sociedade como um Todo, composto de partes: os humanos. A sociedade seria uma somatória de pessoas, numa acepção intuitiva. A disputa seria, então, se o Todo determina as Partes, ou se as Partes determinam o Todo. De toda sorte, a novidade é algo estapafúrdio: de onde ela veio? As partes inovaram? O Todo mudou? Como o Todo muda sem mudar as partes?

³⁸ A conexão entre correlacionismo e formas atomistas/holistas de se fazer filosofia foi apresentada por nós em Maciel, 2018c, embora o público verá que o raciocínio aqui é bem mais desenvolvido.

³⁹ Luhmann, 2016a, p. 21

Transfinitas filosofias e superteorias são inventadas a partir desta metametafísica tentando encaixar o desvio, a novidade, o divergente como corrupção das Partes, como produto do processo histórico do Todo, imperfeição da natureza, falta de fé, falta de adesão ao Partido. Exacerba-se o problema ao tentar eliminar artificialmente a complexidade pensando um conceito de Todo cada vez maior, que englobasse mais diferenças das Partes sob uma nova totalização. Assim que esta totalização também fracassa, as burocracias de controle veem proliferando o dissenso e o desvio, e novas totalizações são pensadas – assim sucessivamente. Com Meillassoux, lembramos dos trabalhos de Cantor, Russell e Badiou sobre a impossibilidade da “totalização final”, quando “finalmente” chegaríamos no Grande Todo. A despeito desta impossibilidade metafísica, diversas teorias ainda buscam este tipo de Absoluto, mesmo que seja sob a forma do Grande-Todo-Paradoxal.

Outra forma de proceder é exagerar o foco na noção de Parte. A pergunta, então, se torna como a Parte pode representar o Todo: somos partes instanciadas, pré-individuadas do Todo? O Todo é “feito de” materiais da Parte, ou seja, de humanos? De algum elemento da intersubjetividade humana, ao menos? É um espírito absoluto esperando se tornar universal concreto? Seja qual for a resposta, esta metametafísica procura de forma ensandecida formas de realizar este todo universal no particular (e vice-versa), especialmente naqueles que afirmam que a *matéria* do Todo é a reunião de suas Partes.

Podemos apresentar como a forma mais comum de proceder, no interior dos correlacionismos, a disputa entre atomismo e holismo filosóficos, tipos de *mereologismos* filosóficos. Mesmo que o atomismo seja uma orientação preferível para o realismo complexo, não raro há o exagero de se pensar que a Parte determina o todo, portanto, a Parte exaure a realidade do todo, já inclui o todo em-si mesma. Pensa-se que ela seria mais completa, mais estável, mais manipulável – e o todo seria mera “consequência”. Tal atomismo pensa unidades discretas, o que nos é proveitoso, mas acaba exacerbando uma ideia de parte sem partes, sem interno, ou com um interno absolutamente determinado. Ou, ainda, que o Todo se resume a um somatório gratuito de Partes, nada mais do que isso.

O mereologismo simples é a absolutização do atomismo filosófico que ignora o átomo como dobra, como forma que agencia (a si e ao fora), como um ponto sem fundo da complexidade puntiforme⁴⁰. No entanto, a profundidade pode perfeitamente não ser *co-respondida* pelas outras formas, o que mostra que a mônada é sempre mais do que ela mostra,

⁴⁰ Cf. Maciel, 2018c, p. 211 e ss.

do que ela consegue agenciar, do que ela consegue se relacionar. O que vemos é o oposto do que sustenta o mereologismo simples: quanto mais “fundo” vai-se na “matéria” e quanto mais fundo na diferença o conhecimento tenta ir, mais instáveis, indeterminadas e bizarras se tornam as coisas. A categoria de explicação da redução de complexidade indica que talvez seja melhor, portanto, o foco na emergência, e não no esmiuçar infinito de uma pura diferença cada vez mais atômica que, progressivamente, se torna cada mais escorregadia, incognoscível e improvável.

A outra atitude é o mereologismo radical⁴¹. Este exagera a ideia de Todo. Pensa-se a precedência do todo perante as partes, que são meras engrenagens, são matérias sem agência que compõem este todo, ou que são meros pontos constituintes sobredeterminados previamente à sua emergência. Pensa-se que este Grande Todo é a única coisa a ser legitimamente conhecida, investigada, trabalhada, sendo as partes meros reflexos, instanciações, realidades de segunda mão. Não é possível haver pensamento ou conhecimento do “fora”, visto que tudo é desde sempre dentro deste Grande Todo. O que, de alguma forma, estiver “fora” deste Todo, é classificado como o nonsense de explicações erradas ou exageradamente complicadas sobre objetos impossíveis – ou, a morada do Outro, do “por definição” irracional, do que não adere ao standard, ao programa (seja de *promoção*, seja de *crítica*, ambos totalizados desde dentro). Fora do mereologismo radical, dizem haver a pura ilegitimidade ontológica a ser controlada, superada, sublimada, subsumida ou ignorada.

Desta forma, deve-se ressaltar, mais uma vez, que *o problema não é exatamente fazer correlações*. Obviamente o mercado, a igualdade, o poder, o inconsciente, e outras correlações abstratas têm valor epistêmico e são de interesse investigativo para o realismo complexo. Nossa atitude é de receptividade com todos os conhecimentos produzidos segundo um postulado genérico de epistemologia plana. No entanto, a planura epistemológica, que será melhor explicada no Capítulo 5 sob a noção de *assemblagem*, impede que a rotina principal dos correlacionismos se ativem e produzam importância operativa determinativa.

§5 Liminar: Preceitos e Direcionamentos Primários

Pensemos agora numa metametafísica a partir da mudança paradigmática que recepcionamos de Luhmann: ao invés de jogar o jogo do Todo/Parte, vamos “substituir a figura do ‘universal no particular’”⁴². Presente tanto nas ontoteologias abraâmicas, quanto na modernidade filosófica, abandonamos esta figura. Luhmann propõe substituir a diferença-guia

⁴¹ Cf. Maciel, 2018c, p. 211 e ss.

⁴² Luhmann, 2016a, p. 22

todo/parte pela diferença-guia *sistema/ambiente*. Pensemos como a distinção entre a *diferença* e seu *entorno*. Faz mais sentido para o Tratado, na medida em que Luhmann afirma que “diferenciação sistêmica não é outra coisa senão a repetição da diferença entre sistema e ambiente no interior dos sistemas”. Acrescenta que, neste processo do tracejar da diferença,

“O sistema total emprega a si mesmo como ambiente em suas próprias formações de subsistemas e, com isso, atinge no nível dos subsistemas improbabilidades mais elevadas ao fortalecer os efeitos de filtração perante um ambiente que e, em última análise, incontrolável. Desse modo, um sistema diferenciado não se compõe mais simplesmente de um determinado número de partes e relações entre partes; ele compõe-se, antes, de uma quantidade mais ou menos grande de diferenças operativamente utilizáveis entre sistema e ambiente, as quais, por distintas linhas de intersecção, reconstroem o sistema total como unidade entre subsistema e diferença” (Luhmann, 2016a, p.23)

Abstraímos este raciocínio para entender que a postura de uma diferença em relação ao seu ambiente é um processo que envolve espontaneidade, contingência, resistência, agenciamento e disputa. Dentro de tudo isso, é possível emergir diferenças traçadas de forma planejada, estruturada e programada, mas o é apenas na contingência de um sistema as tracejar. O famoso mote do cálculo formal de George Spencer-Brown, *draw a distinction!*, é impessoal, genérico, abstrato: a diferença traça-se em relação a seu ambiente por emergência na complexidade – e é por isso que poderá ser manipulada, movida, direcionada, agenciada, resistida por outras diferenças.

Espontaneidade não é obrigatoriamente agência, no sentido do planejamento e direcionamento conscientes vindos de humanos, robôs, alienígenas ou anjos. A diferença agencia a si em ambiente ao distinguir-se do ambiente, mas só existe, permanece ou se modifica em co-respondência ao ambiente. Assim, a maioria das diferenças não são “planejadas”, gerando amarguras ao sabor epistemológico dos modernos. Não obstante, mesmo assim, elas emergem. Nos vai interessar desenvolver as consequências ontológicas, cosmológicas e éticas deste tipo de diferença-guia ao decorrer deste Tratado.

Diferenças que agenciam o ambiente em função de si, em níveis de causação, apresentação e apreensão transfinitos, podem atingir um fechamento formal, onde associações começam e terminam em si mesmas. Esta será nossa definição bastante primária, por agora, de objeto. O **objeto** é uma diferença que se posta em diferença com o ambiente, agenciando-o para dele emergir, para nele subsistir, até nele se dissolver. Sendo o objeto uma diferença “em separado” do ambiente, conecta-se com a categoria de *ab-soluto* que abstraímos de Meillassoux

a partir do conceito de *diferença erga omnes*. No entanto, nos diferenciamos deste autor na medida que o agenciamento da diferença abraça a tese do reconhecimento do *fazer-se* presente em cada diferença que, muito minimamente, *faz* sua diferença com o trabalho ontológico agenciando a arque-materialidade da complexidade. Isso nos leva a um outro conceito de fora, de ambiente, de entorno: é apenas um *outdoors*, sem ser *Great*. Rejeitamos teses da totalização do “Fora”, tal como o hipercaos. Meillassoux parece o conceber para tentar, propositalmente, ou não, substituir a totalização de um correlato absoluto, que ele critica, por outro mediador da necessidade absoluta da contingência. Para nosso realismo complexo, Meillassoux continua sendo, infelizmente, um *correlacionista pela culatra*.

Podemos agora vislumbrar como o realismo complexo pode se tornar uma metametafísica atrativa e sofisticada. Eliminando o Anti-Demiurgo, o Duplo Absoluto e o endeusamento do solilóquio matemático, o que nos resta do materialismo especulativo? Diferenças como objetos, como redes, como sistemas, cada uma diferenciando-se de seu ambiente, do que está *fora* de sua diferença, para produzir aliados, lidar com competidores, resistir, subsistir, modificar a realidade. Em uma expressão, toda diferença *reduz* complexidade para *lidar* com a complexidade. No entanto, objetos em geral não conseguem produzir esta *redução* de forma tão *ampla*, no sentido de poder selecionar diferenças diferentes daquelas que suas associações internas conseguem. A amplitude da redução é característica de autorreferência do objeto, que eventualmente poderá emergir como um sistema. Sistemas mecânicos, biológicos, psíquicos e sociais conseguem variar, selecionar e reestabilizar reduções, operações, agenciamentos, alianças e competições – o que, obviamente, varia infinitamente de sistema para sistema. O Caos será explicado não por poderes absolutos transcendentais, mas pela própria transcendência mútua de cada sistema, que fazem de si mesmos diferenças perante diferenças, cujo ruído das seleções e das operações produz mais contingência cosmicamente indeterminada.

O que significa estudar, investigar, conhecer no realismo complexo? Se cada diferença se diferencia do seu fora, agencia, seleciona, reduz, conecta, alia-se, diremos que ela agencia ou observa a realidade. Esta observação de primeira ordem é a “matéria”, é o “sobre o que” o intelecto se debruça. Entender o que uma diferença busca é entender a delimitação de sua experiência e de seus critérios e metas de satisfação. Entender os riscos envolvidos, entender a formação de aliados, a constituição de redes, descobrir o que circula nestas redes.

Já temos uma categoria de matéria *imaterial o suficiente* para entendermos que não se trata apenas de objetos ou sistemas físicos ou biológicos, mas também psíquicos e espirituais

em suas especificidades não restringidas pelo estrato inferior. Se encontramos um mundo diferenciado e em diferenciação praticamente infinita, o problema da ancestralidade se transforma no cotidiano de estudo de nossa metametafísica. Entender o curso das diferenças, suas rotas históricas e seus acúmulos e dissoluções reais não nos leva de forma alguma a uma totalidade da realidade, mas uma teoria de um contínuo extenso de tantas, tantas, tantas rotas históricas. Cada diferença torna-se um “átomo” intelectual, uma enteléquia, uma mônada, uma entidade atual, um actante. Sua pré-formação é dada em sua própria postura, em como opera sua própria diferença, suas reduções. Para dizer de forma deleuziana, parece que a diferença é uma *dobra* na realidade: difere-se dela, mas é nela que *é, está, torna-se*.

Acreditamos que a espontaneidade do tracejar da diferença, entendido como dobra, nos dá dois resultados importantes: 1) diferença não é “em si”, no sentido spinozista de *causa sui*, pois é em função da sua diferenciação face um fora, mas que nele se agencia e se organiza; 2) a forma da diferença é uma forma de dois lados: há um dentro e há um fora. Estudar, investigar, conhecer, para a filosofia suremática do realismo complexo, é entender como a diferença posta-se como o seu próprio transcendental, a sua arque-materialidade complexa – enquanto transcende e é transcendida por todas as outras diferenças. Dizer sobre isso é produzir juízos absolutórios (no sentido extraído de Meillassoux), descritivos-aporéticos-teoréticos (no sentido a parti de Hartmann), além de experimentais e especulativos (no sentido de Whitehead).

Trazemos aqui uma leitura ontológica de um adágio de Hermann Cohen, neokantiano da Escola de Marburgo: *Grundlage sind Grundlegung*⁴³. A fundamentação da possibilidade do conhecimento é dada na e com a colocação dos fundamentos, lidos aqui como a diferença que se posta em diferença com o fora, mas sempre na interação com seu ambiente. A diferença **absoluto/fora** é nossa diferença-guia: não há um ponto de partida privilegiado, nem mesmo o posto mais absoluto de observação total. O fechamento da diferença, a sua internalidade, é a própria condição do conhecimento, e não uma dificuldade insuperável que inspirasse rendição e recurso a um hipercaos. Isso nos ajuda a entender uma misteriosa frase de Luhmann: “o conhecimento só é possível *porque*, e não *apesar de que*’, existe fechamento operativo”⁴⁴.

Não é uma tarefa fácil pensar sem as rotinas e sub-rotinas programadas pelas metametafísicas da supressão. Pensar e operar as teses do realismo complexo como metametafísica é um desafio tanto para os que veem a filosofia como mero desdobrar do

⁴³ Cohen, 1904, p. 84-5. Tradução livre: “fundamentos são a colocação de fundamentos”.

⁴⁴ Luhmann, 2010, p. 103. *In verbis*: Erkenntnis ist nicht nur möglich, *obwohl, sondern weil* das System operativ geschlossen ist. (Luhmann, 2004, p. 93)

Absoluto, como para os que só conseguem funcionar sob o registro do “tudo pode”. Buscaremos pagar o preço da abertura de espírito envolvida em abandonar o correlacionismo como forma-padrão de fazer-se da filosofia. Para tanto, passaremos ao próximo Capítulo com o objetivo de pensar um outro conceito de filosofia que consiga agenciar todos os preceitos e direcionamentos primários que temos trabalhado até então. São eles:

- Ponto de partida da diferença, sendo ele instável e não-seguro;
- A diferença-guia entre ab-soluto/fora como dobra, agenciamento, resistência e internalidade: diferença pura (*erga omnes*) como diferença em relação a seu ambiente;
- Suficiência da contingência como necessidades contingentes da diferença;
- Filosofia global em consonância com escolas para além da obrigação do parêntesis da modernidade. Isso significa que estes deixam de ser tanto o ponto de partida obrigatório quanto o ponto de chegada inevitável. Se tornam apenas mais jogadores na mesa da filosofia global;
- Arque-materialidade da complexidade, tanto em geral, como um entendimento cosmológico da complexidade criativa – como também da unidade (objeto, sistema ou rede) em relação a si para suas operações como traço;
- As Leis da Dependência no que tange a estratificação da realidade resultante da Análise Categorical e a concepção de matéria e de forma;
- Abandono dos correlacionismos como exageros filosóficos do atomismo e do holismo, chamada de *mereologismo* para fins de referência a este paradigma Todo/Parte;
- Produção de juízos absolutórios a partir de diferenças puras, diferenciais, essências, princípios e categorias ontológicas.

Estamos, finalmente, em rota de constituição de nosso Território filosófico que fará do realismo complexo uma metametafísica altamente sofisticada. Depuradas as formas de correlacionismos, temos a defesa da arque-materialidade da complexidade e do traço como as primeiras conquistas importantes na constituição de um novo tipo de objetividade que nosso realismo complexo se propõe.

§6 Correlato de Base e as Tarefas da Metafísica Complexa

Ao substituírmos o paradigma metametafísico Todo/Parte pela diferença entre ab-soluto/fora, a primeira fronteira abstrata de nosso Território é traçada quando abandonamos o raciocínio mereologista. Se nosso ponto de partida é a diferença, a inteligência busca mediar

diferenças, cruzar os hiatos entre cada diferença, seja para agenciar no mundo suas alianças, resistências e interesses (observações de primeira ordem), ou para descrever tais agenciamentos das diferenças ao observamos a observação dos sistemas, objetos e redes (observação de segunda ordem). No entanto, este é um nível ainda teórico: teoria social, teoria política, teoria do direito, teoria da física. Para a filosofia funcionar, não nos bastará apenas observações de primeira ordem ou de segunda ordem. Imaginatividade, especulação e trabalhos de abstração ainda são tarefas a serem pensadas em nosso Tratado.

A partir de nossa leitura da tese de Meillassoux acerca das Duas Lições de Kant, e da crítica ao correlativismo de Hartmann, apresentaremos agora a teoria do **correlato de base**. Esta é uma peça para nos auxiliar a pensar nossa "pista de decolagem" para adentrarmos no complexo jogo metametafísico que pode envolver análise, especulação, descrição, aporias e outras metodologias. Ele é necessário em virtude da Primeira Lição de Kant, mas, abandonando o antropocentrismo, é de extrema importância ressaltar que o correlato de base não é *nem* sujeito, *nem* objeto, ele é uma *forma de agenciamento*. Sua função é oferecer, de forma objetiva, um tipo de subjetividade no mundo. É um tipo de forma subjetiva que é objetivamente pensada como interface filosófica com o mundo. Não fazemos filosofia ou metametafísica de lugar nenhum, mas podemos constituir, de forma quase cibernética, um tipo objetivo de subjetividade que se dispõe à investigação complexa.

Esta teoria é herdeira direta da **teoria do observador** na Teoria dos Sistemas. Começemos por uma caracterização primária, a da diferença entre observação/observador. Enquanto observação é a operação, o observador é o sistema “que utiliza as operações de observação de maneira recursiva, como sequências para obter uma diferença em relação ao meio”. Este conceito luhmanniano nos traz um ganho metafísico imenso, ao afirmar que “o observador não é um sujeito situado fora do mundo dos objetos; ele é, ao contrário, um deles”⁴⁵. Apenas um sistema consegue observar outros sistemas, objetos e redes, visto que a distinção observação/observador somente é possível de emergir após a diferença entre ab-soluto/fora. E é justamente por isso que toda observação é seletiva, dada a própria seletividade constitutiva da diferença que o sistema traça entre si e seu ambiente. Assim sendo, as observações de primeira ordem, as produzidas por qualquer sistema em geral, sempre terão pontos-cegos em seus campos de observação. O que parece ser um problema, na verdade, é uma consequência positiva

⁴⁵ Ambas citações em Luhmann, 2010, p. 154

de nossa metametáfísica: sob a jurisdição do Tratado, a categoria do observador não pode ser aplicada à totalidade, ao Grande Todo, a um ser mitológico onisciente pan-perspectivista.

A teoria do observador, informada pelo cálculo formal de George Spencer-Brown, afirma que “observar constitui a utilização da diferença para designar um lado, e não o outro daquilo que se observa”⁴⁶. Isso é feito empregando outra distinção: diferenciação/indicação. A observação é efetuada a partir do desdobramento da diferença entre diferenciação e indicação. Assim sendo, observar é produzir e aplicar um contraste, que é também uma forma de dois lados, é também uma forma de diferença. A produção e aplicação da observação de primeira ordem, em quaisquer momentos que emergem, é *contingente*. No entanto, apenas após a observação ser introduzida operativamente que a produção de diferenciações diferentes daquelas da diferença aplicada originalmente poderão ser pensadas, produzidas e aplicadas. Isso significa que filosofia e teorias não retiram seu material comunicacional do vazio, mas direcionam suas diferenças em direção a diferenças já operadas. Ou seja, em termos do estrato espiritual/sociocultural, a arque-materialidade da complexidade que constitui o “sobre o quê” falamos também já existe, já antecede a criação de filosofias e teorias.

Vemos que esta teoria se aplica a qualquer sistema que consegue observar, inclusive a sistemas biopsíquicos humanoides ou a sistemas sociais. A formalização da observação preclui a necessidade do psicologismo e de outras filosofias antropocêntricas, visto que o tipo de observação sempre será diferente a depender do tipo de observação empregada. Ou seja, psicologia, cibernética, biossemiótica e outras disciplinas que estudem como o tipo de sistema A ou B observam continuam sendo possíveis, admissíveis dentro da metametáfísica complexa que aqui apresentamos. A distinção sujeito/objeto apenas terá relevância gramatical em termos de elaboração de informações: quem fez o quê? “O íon de cloro se conectou ao íon de hidrogênio”. “A ONU liberou uma declaração sobre a cultura”. “O Brasil é um país de dimensões continentais”. “Eduardo e Mônica trocaram telefone, depois telefonaram e decidiram se encontrar”. O sistema observador pode ser físico, orgânico, psíquico ou espiritual, e o “sujeito” se torna, como veremos com Latour, um *actante* que observa, produz, aplica, arregimenta algo. Certamente é uma versão mais estranha do *ὑποκείμενον* aristotélico.

Assumindo possibilidade real da multiplicidade de correlatos de base, mesmo que sejam humanos, tomemos uma atitude de **engenharia filosófica**⁴⁷. O correlato de base servirá para

⁴⁶ Luhmann, 2010, p. 155

⁴⁷ Este movimento certamente ressoa com a engenharia conceitual que Rudolf Carnap outrora imaginou, associado tanto a um tipo de voluntarismo na construção da metafísica, quanto no pluralismo metafísico subsequentemente

modular não o mundo, mas os limites da racionalidade frente ao mundo e no mundo. Assim como qualquer outra diferença, o correlato de base precisa se postar como diferença, que também varia, seleciona e reestabiliza sua internalidade e seu trânsito com o fora. Se já afastamos a possibilidade de um correlato pan-perspectivista, correlatos diferentes vão trazer limitações de transinteligibilidade diferentes. Saber que nem tudo será objetificado ou inteligível é o corriqueiro de quaisquer correlatos – mas há correlatos de base que nos permitem ver mais, experimentar mais, cobrir mais distâncias, alcançar filosofemas, categorias e coisas que para outros seriam apenas transinteligíveis ou sequer saberiam que não sabem. Ou seja, o “ὕποκειμενον” deixa de ser um vazio oco tal como às vezes o interpretam, e aquilo que pertence [υπάρχειν] ao ὑποκείμενον, a sua forma de diferença, é o que permitirá uma análise de gestão de transinteligibilidades ou outras engenharias especuláveis.

O correlato de base precisa ser rigoroso para não retornarmos a uma metafísica da subjetividade, onde defende-se que o mundo é o que o sujeito (humano ou não) acredita que seja. Não obstante, a despeito de qualquer rigor que seja, o correlato de base cria suas estratégias cognitivas para estudar outros correlatos, outras reduções, outras formas que não são apenas a sua. Assim, ele não determina a totalidade seja lá do que for (nem mesmo a sua), nem mesmo é “feito de” aquilo que ele estuda. Luhmann já dizia que “a realidade total de um sistema autopoietico não pode ser compreendida através da observação externa nem da auto-observação”⁴⁸. Isso significa, entre outras coisas, que sempre haverá espaço para outros correlatos promoverem outras metafísicas no nosso realismo complexo a partir de suas próprias diferenças *erga omnes*.

A associação da introdução das diferenças, e de nosso trânsito pela metadiferença como metodologia basilar do realismo complexo, articula o mundo como “o meio que permite a aplicação de esquemas de distinção”⁴⁹, livre de totalizações, embora admita correlatos de base produzindo observações bem gerais. No entanto, eles são contingentes. Esta é uma leitura do realismo complexo das Duas Lições de Kant: 1) o observador é um sistema que opera a distinção observador/observação; 2) o observador e suas observações são contingentes. Já na Teoria dos Sistemas este jamais foi um empecilho, mas, sim, uma sofisticação de beleza sutil constitutiva do próprio exercício de pesquisa filosófica e teórica. Luhmann afirma:

defendido. Esta intuição primordial vai acompanhar todo nosso realismo complexo. Outras formas de engenharia conceituais podem nos remeter a nomes dos enciclopedistas, de alguns positivistas, de Gilles Deleuze e de outros. Retornaremos a isso no Título IV do presente Livro, quando as contribuições de Carnap serão apresentadas.

⁴⁸ Luhmann, 2010, p. 164

⁴⁹ Luhmann, 2010, p. 169

“Temos, assim, a especificidade de um mundo no qual toda observação pode se realizar de maneira contingente, dependendo das distinções que possam ser empregadas. Tudo o que se pode observar é artificial, ou relativo, ou histórico, ou plural. O mundo pode ser reconstruído, então, sob a modalidade da contingência e de outras possibilidades de ser observado. O conceito de contingência do mundo designa, portanto, o que é dado (experimentado, esperado, pensado, imaginado) à luz de um possível estado diferente; designa os objetos em um horizonte de mudanças possíveis. Não é a projeção pura (no sentido negativo), mas pressupõe o mundo dado; isto é, não designa o possível em si, mas aquilo que, visto a partir da realidade, pode ser de outra forma” (Luhmann, 2010, p. 169).

Vemos aqui um passo importantíssimo. Não chegamos na contingência absoluta em virtude de uma destruição da causalidade ontológica *à la* Hume, como o fez Meillassoux. A contingência absoluta, para nós do realismo complexo, tem certidão de nascimento e história de origem: a pluriversidade de sistemas, de suas observações, com seus pontos-cegos e distinções distintas, é o chão de fábrica de nossa suremática. Ela é produzida, mantida, complicada e descomplicada (às vezes) ordinariamente pelos sistemas, em nível de primeira ordem. Estudar como tais sistemas operam, para não apenas catalogar, mas também para reorientar, selecionar, excluir e valorar, é uma das tarefas centrais da suremática como nossa forma de realismo complexo metametafísico. Ademais, a contingência absoluta não inibe, mas sim *estimula* a própria produção de esforços em direção à sistemicidade. Isso acontece inclusive a despeito da preponderância obrigatória da matemática pura, como já vimos em Hartmann e Nasser. Vários exemplos de sistemas sociais, como a arte, a religião, o direito, a ciência e outros – todos descobrem e operam categorias ontológicas e conceituações próprias em seu próprio direito que, ao mesmo tempo, não raro se sobrepõem, produzindo contingentemente continuidades e descontinuidades peculiares.

A sutil diferença operativa entre o observador da teoria dos sistemas e nosso correlato de base é que buscamos adicionar a constituição de uma forma de agenciamento que já opera ciente de sua contingência, mas que busca se tornar cada vez mais complexo, acoplando uma diversidade virtualmente infinita de novas diferenças, orientando-as sob as diretrizes metametafísicas que são, elas mesmas, já diferentes. Isso significa que para um correlato de base fichteano, por exemplo, já se acopla um argumento de ancestralidade da humanidade frente ao indivíduo, enquanto e outros correlatos de base, que começam num indivíduo atomizado, não conseguiram chegar neste raciocínio. A suremática busca criar e organizar o seu correlato de base direcionado à amplitude cada vez maior de acoplamentos, alianças, seleções e exclusões, para que se exerça seu mandato de superteoria em busca de um realismo complexo

como metametafísica. Para tanto, ela precisa do Outro, dos Outros, de uma pluriversidade que não se contenta no somatório: é direcionada à valoração e à ecologização que ela opera. O novo tipo de objetividade que buscamos depende integralmente disso.

Comparemos brevemente esta tarefa geral com aquelas propostas por Anna Tsing, Jon Cogburn e Hilan Bensusan. Em verdade, para Tsing, haveria uma **dupla tarefa da metafísica**: “a) oferecer uma abordagem maximamente geral da realidade com as melhores habilidades disponíveis e b) deixar espaço para outros – e outros relatos – que são parte da realidade”⁵⁰. Esta descrição de Tsing-Bensusan é bastante agradável e ressonante com os propósitos de nosso Tratado, já que nossa teoria do correlato de base opera sem pretensão de totalidade, mas uma proliferação de metafísicas, sendo este uma das benesses de termos tanto espaço disponível no Território. Além disso, em vista que não buscamos uma mera coletânea de opiniões ou de um “qualquer coisa”, podemos acrescentar uma **terceira tarefa metafísica**: buscar instaurar, exercer, avaliar e reformular condições para uma diplomacia metafísica, orientada pelas garantias constitucionais deste Tratado, com o propósito da ecologização. A sistematização destas tarefas nos coloca em direção a uma ecologização da metafísica a partir de um novo tipo de objetividade, da universalidade subsistente e dos valores do realismo complexo.

De forma diferente, Jon Cogburn apresenta que “a tarefa da metafísica é dar um relato maximamente geral de como a realidade é de tal forma que tal metafísica seja impossível. Se o projeto soa paradoxal, é porque o é”⁵¹. Acrescenta, ainda, que “se a realidade é paradoxal, então é este o nosso destino”⁵². Ele prepara esta afirmativa ao apresentar a ideia de que há, na realidade, relatos que dizem ser impossível os relatos sobre a realidade. Parece que o “tudo pode” por trás deste tipo de afirmação é o verdadeiro problema. Se uma pesquisa chega a “paradoxos”, não significa obrigatoriamente que a realidade seja paradoxal. Vimos na metodologia de Hartmann que, a partir da fenomenologia da visão-de-essências, o que pode guardar um caráter aporético é a tentativa de dar sentido a tais essências fenomenológicas – não elas em si mesmas. Proceder de forma apenas paradoxal/aporética significa que a metodologia estaria operando clandestinamente ou explicitamente a busca de identidades totalizantes que, quando não co-respondidas, têm de serem, de toda sorte, *compactadas* numa outra totalidade distinta daquela que outrora se pensara. Consideramos este raciocínio muito problemático.

⁵⁰ Esta apresentação é formulada por Hilan Bensusan após seus contatos com Anna Tsing nos grupos de leitura da Université Libre de Bruxelles. Cf. em Bensusan, 2017. Para mais informações, consultar Tsing, 2015

⁵¹ Cogburn, 2017, p. 8-9, tradução nossa: “The task of metaphysics is to give a maximally general account of what reality is like such that metaphysics is impossible. If the project sounds paradoxical, that is because it is”.

⁵² Cogburn, 2017, p. 9, tradução nossa: “But if reality is paradoxical, such is our fate”.

Vejamos o porquê com um breve excuro. É um problema filosófico tradicional do medievo, e dos modernos, refletir sobre identidade e diferença. Se o mundo é criado de forma transcendente e *ex nihilo*, há a totalização da identidade planejada pela divindade criadora. Assim, as diferenças seriam meros acasos, meras contingências (no sentido de acidental, de “não tão relevante”) face à descoberta da identidade por trás das coisas. Entre os modernos, o raciocínio se tornou um pouco mais secular, mas mantendo o projeto de totalização: pensa-se o Absoluto como a identidade última entre as identidades específicas e as diferenças abolidas, suprasumidas, sublimadas. Ou seja, celebrados pela suposta ênfase em processos e diferenças, todo processo dialético é pela destruição das diferenças em nome da identidade porvir, seja no Absoluto-certo-de-si, seja na Revolução Total.

O que nos interessa com a diferença que agencia ab-soluto/fora é outra coisa. Se não há ênfase na identidade, mas na pura diferença que se posta, dizemos, com Luhmann, que “aquele que lê cuidadosamente irá observar que se trata de uma diferença entre identidade e diferença, e não de identidade entre identidade e diferença”. Felizmente, Luhmann em seguida afirma que “as reflexões que se seguem já divergem da tradição dialética”⁵³. A busca da identidade que ultrapassa as identidades e as diferenças é a metodologia metametafísica que chamamos de *metaidentidade*. Não é o que procuramos. Entender a diferença entre diferenças, e entender a identidade como diferenças que têm equivalência funcional, ou cuja particularidade pode ser preendida negativamente, é um exercício metodológico da **metadiferença**. Obviamente, isso acontece em meio à contingência e na gestão da complexidade.

Toda diferença carrega em si alguma pitada de tautologia, num ponto de vista da análise lógica, mas que simplesmente é uma maneira de abstrair da circularidade de uma diferença: a diferença A é a diferença A porque é a diferença A, e não as diferenças B, C, D, E ou o seu “fora”. Chamamos isso, em nossa leitura a partir de Meillassoux, de *diferença erga omnes*. O procedimento padrão de pesquisa sobre este tipo de diferença a ser empregado é a ruptura desta suposta identidade (A é A) com o auxílio de novas distinções e novas diferenciações, providas pela observação de outros sistemas (como o do correlato de base). Isso nos ajuda a *desdobrar dobras*. Aplicando este raciocínio ao Sistema do Direito, Luhmann exemplifica:

“Desse modo, ‘desdobramento’ significa, seguindo Tarski e Löfgren, ruptura de uma identidade (direito é direito) com o auxílio de distinções, pelas quais a própria unidade

⁵³ Luhmann, 2016a, p. 26, nota 19

da distinção (de maneira distinta da distinção do que foi distinguido) ocupa o lugar da identidade” (Luhmann, 2016b, p. 76)

A metametafísica da metadiferença nos ajuda a trabalhar de forma extraordinariamente mais livre e sofisticada do que as metametafísicas da supressão. Ao invés de artificialmente termos de suprimir as diferenças para falar que “na verdade, é só mais uma forma de apresentação do correlato absoluto X”, nosso trânsito na realidade é muito mais desimpedido. Ao contrário de adeptos e herdeiros do idealismo alemão, o processo de diferenciação da suremática não vai de uma unidade indeterminada para uma unidade determinada: simplesmente vamos de uma diferença em direção a outra diferença⁵⁴.

Já sabemos que diferença é, ela mesma, frente ao seu fora. Reduz a realidade para agir nela, lidar com ela, trabalhar nela. A redução de complexidade operada por cada diferença nos dá um panorama metametafísico da **complexidade como assimetria**. Se vamos de uma diferença para outra diferença, e o correlato de base é uma diferença que, ela mesma, produz diferenças como operações cognitivas para constituição de suas metodologias, direcionamentos e avaliações, faz-se metafísica e faz-se metametafísica *dentro* da realidade, criando novas e novas dobras na realidade. Neste cenário, não há absolutamente nenhuma presunção de simetria ou reciprocidade – quando acontecerem, também em contingência, seus princípios e sentires conceituais serão até mesmo tão estudados quanto admirados, além de afetivamente orientados.

Comparemos o que acabamos de dizer com a apresentação de Hilan Bensusan⁵⁵:

“Indexicalismo é uma maneira de apresentar a realidade desde dentro – e desde dentro há sempre algo fora, algo além. Há um horizonte aberto à metafísica – e isso, num certo sentido, significa que qualquer visão metafísica, incluindo o indexicalismo, está restringido ou severamente atrelado. A visão maximamente real da realidade é uma que constrange uma visão maximamente real” (Bensusan, 2018, p. 46)⁵⁶

A visão do indexical estar “restringido ou severamente atrelado” é uma forma de apresentarmos o correlato de base. Esta é não apenas descrição e limitação, mas também a sua possibilidade de funcionar. Aqui vemos tal projeto geral pode ser erigido perfeitamente no

⁵⁴ Luhmann, 2010, p. 84

⁵⁵ As citações nesta seção serão de seu artigo de 2018 na *Open Philosophy*. No entanto, a versão mais completa e desenvolvida de seu argumento pode ser acessada na vindoura obra Bensusan, 2021; em seu canal pessoal no YouTube, além do blog *No Borders Metaphysics*.

⁵⁶ Tradução nossa: “Indexicalism is a way to present reality from within – and from within there is always something outer, something beyond. There is an open horizon to metaphysics – and this, in a sense, means that any metaphysical view, including indexicalism, is restricted or severely bounded. The maximally general view of reality is one that constrains a maximally general view”.

nosso Território com uma pequena modificação: abandonamos não a possibilidade de uma tal visão maximamente geral, mas de termos A Visão Maximamente Geral. Como sabemos, correlatos podem se inter-relacionar e serem combinados de formas sistemáticas incrivelmente sofisticadas, dando visões imensamente gerais sobre a realidade. Se a contingência e a diferença são a origem de nossa discussão, dizer que esta visão da realidade não é A Máxima acaba se tornando desnecessário, ou apenas um amigável lembrete. Prosseguimos com Bensusan:

“Além disso, ela [a visão maximamente geral] não é sobre algo substantivo acerca da realidade que a constrange, ela é sua natureza indexical. Por um lado, o indexicalismo afirma que não há nada além de indexicais – interioridades situadas e suas operações déiticas – e a inconveniência de diversas metafísicas do passado se deve a um fracasso de evitar reduzir indexicais em substantivos. Por outro lado, o indexicalismo afirma que nenhuma visão metafísica – nem mesmo o indexicalismo – pode prover um relato completo da realidade precisamente porque deve haver algo irreduzível além dela. É uma visão total que preclui a totalidade. Ou, melhor, é uma receita para evitar a totalidade que inclui o postular algo sobre tudo. Em outras palavras, é uma receita para o paradoxo. No entanto, plausivelmente, reflete como as coisas são” (Bensusan, 2018, p. 46, colchetes nossos)⁵⁷

Traduzimos a crítica de Bensusan ao “algo substantivo” como, em nossa leitura, um afastamento de uma concepção materialista da realidade, no sentido de um único tipo de matéria para todos os tipos de realidades. No entanto, discordamos levemente sobre duas coisas adicionais: 1) sobre toda estrutura lógica do tipo “a realidade não passa de X”, seja qual for o X; 2) sobre a ideia de que é uma “receita para o paradoxo”.

Explicuemos. O indexical cumpre, em nosso realismo complexo, uma essência-função⁵⁸ de operar a apreensão de outras categorias da existência, como objetos, formas e referências. O indexical é aquela categoria que opera o lado “indicação” da diferença entre diferenciação/indicação que todo sistema faz. Assim sendo, o indexical é *uma das* categorias do realismo complexo, não o resumo da realidade. Se clamamos pela assimetria e reduzimos a realidade ao indexical, teríamos um movimento contraditório. Ademais, sem a pretensão da

⁵⁷ Tradução nossa: “Further, it is not something substantive about reality that constrains it, it is its indexical nature. On the one hand, indexicalism holds that there is nothing but indexicals – situated interiorities and their deictic operations – and the drawbacks of many past metaphysics are due to a failure to avoid undermining indexicals through substantives. On the other hand, it holds that no metaphysical view – not even indexicalism – can provide a complete account of reality precisely because there ought to be something irreducibly beyond it. It is a total view that precludes totality. Or rather, it is a recipe to avoid totality that includes postulating something about everything. In other words, it is a recipe for paradox. But arguably, it reflects how things are”.

⁵⁸ Esta é uma tradução possível de 체용 (*cheyong*) do filósofo coreano Wonhyo (617-686). Um dos responsáveis pela popularização do budismo Huayan chinês na península coreana, suas interpretações vastamente originais e inventivas lhe renderam uma escola própria, altamente influente pelo budismo mahayana por todo o leste asiático.

metametafísica do todo/parte, não há porquê termos a tarefa de buscar uma “unidade paradoxal”, sendo que não há identidade ontológica por trás das diferenças entre tais categorias. O que há é a possibilidade intelectual de se pensar e até constituir identidades operacionais para fins orientados às coisas e suas redes, ou seja, orientados às **pragmatas**. Apesar disso, abraçamos a preclusão da totalidade que Bensusan diagnostica como um dos felizes resultados de sua metafísica dos indexicais.

Pela via de Anna Tsing, em conexão com nossa leitura a partir do indexicalismo de Bensusan, acreditamos que podemos percorrer um caminho para a superação da forma específica de correlacionismo que é o nomeado “mereologismo”. Além disso, a via Tsing-Bensusan evita ter que lidar com totalização do possível e do impossível que parece ser subjacente à abordagem de Cogburn. Não é o caso de coletar e sintetizar relatos possíveis e impossíveis, mas de questionar os relatos possíveis e impossíveis – mudar o complexo de valores que avalia possibilidade ou impossibilidade. Novamente, o realismo complexo não se predispõe a ser uma teoria do *anything goes* ou do “tudo pode”, visto que a tarefa do realismo complexo não é de validação universal gratuita de qualquer coisa: não é porque há relatos possíveis e impossíveis que todos têm o mesmo valor para o Tratado.

O programa de Cogburn parece ser desta toada, cedendo a uma busca por uma metaidentidade ao presumir um paradoxo do possível e do impossível como necessariamente compostíveis. A ideia dessa saída de abraçar o paradoxo e a contradição pode até ser passada como uma interessante saída das tradições modernas, e de fato há muito que se fazer em nome de Cogburn e outros, como Tristan Garcia e Graham Priest. No entanto, a totalidade subjacente deste tipo de programa de pesquisa não é devidamente exorcizada, e não é difícil ver como tais projetos recaem com certa facilidade desconcertante em teses como: A Totalidade é X; sendo X = paradoxal. *O que fazemos no paradigma da metadiferença é abandonarmos a necessidade de ter que dizer da totalidade.* A estrutura “A Totalidade é X” é substituída por uma biosfera de diferenças orientadas a objetos, a sistemas, a redes, sem nenhuma pretensão de unificação do possível no impossível ou vice-versa, em nome do que quer que seja.

Há outro problema frente às filosofias que começam com uma abordagem decolonial. O movimento de abraçar o paradoxo e as contradições pode soar um movimento que transcende a modernidade, mas talvez não seja mais do que aparências. Dentro do parêntesis da modernidade não faltam teorias que abraçam a contradição em suas pretensas “lógicas-reais”, onde há um movimento que concilia as diferenças em sínteses sucessivas da metaidentidade entre ser e nada, o Pensamento-Ser (ou o conceito de *Conceito*) do próprio Absoluto. Dizer que

raciocínio e mundo são contraditórios, e que, “portanto”, deve haver uma correspondência paradoxal entre eles, parece só mais um artifício de certas escolas do correlacionismo radical e do mereologismo pelo Todo. Embora metafísicas paradoxais até sejam curiosas e instigantes, nós no realismo complexo devemos proceder com cautela, com o cuidado de não nos deixar enganar pelo que pode muito bem ser apenas o ofuscante brilho da pirita. No realismo complexo, a contradição e o paradoxo são estimulantes, mas para a busca de outras diferenças que desparadoxizem, ou que reformulem o problema em outros sentidos. Ou, até mesmo, que apenas permaneçam mapeadas, cartografadas e de sobreaviso – o que pode ser mais do que o suficiente.

Em vias de conclusão, retornemos à teoria do correlato de base. O raciocínio é, de fato, de engenharia filosófica: o que podemos fazer quando, no soquete metametafísico, colocamos um correlato de base do tipo Kantiano? Fichteano? Platonista? Harmaniano? Todos os autores até então proveram para nosso Território um amontoado de ideias, de sucatas, de produtos, de entulhos, de objetos, de dádivas, de alimentos. Como funcionaria uma realidade onde o sujeito é pensado como dominador do mundo? Como produto do mundo? Como co-produtor de si e de outros? Estas todas são perguntas metametafísicas possíveis, embora apenas algumas dessas metafísicas possam legitimamente *se tornarem autóctones* em nosso Território.

Nosso apelo à multiplicidade não é fruto de um politicamente correto moralista, mas um sincero clamor pela proliferação de observações que consigam mitigar mais e mais pontos-cegos. É um apelo que busca a concepção de uma visão geral que, embora não seja nem a única, nem a máxima, será ordens de magnitude mais complexas do que as das metametafísicas da supressão ou de confinamento da filosofia em algum lugar personalista de experiências intransigentes e incomensuráveis. As filosofias pós-modernas do subjectalismo insistem em seu local de experiências ser a origem e o propósito de si mesmas, se contentando em oferecer coletâneas de relatos, melancolias e intervenções desconexas da realidade – justamente porque fazem da diferença a busca de uma identidade personalista ou urbano-tribalista. É uma diferença que não se coloca para jogo, é autovalidada discursivamente – exatamente como o é a etnofilosofia moderna. Exaltando suas qualidades únicas, se encastelam no moralismo intransigente. Mais uma vez, não obstante, numa metametafísica que opera na metadiferença, dizer que algo é diferente não quer dizer muito. Repetimos mais uma vez a Meillassoux: “não

me venham falar sobre a húbris do sujeito em relação ao universo: algumas de nossas qualidades são apenas nossas, mas o que poderia ser mais banal do que ter qualidades específicas?”⁵⁹.

Assim sendo, as críticas metafísicas e decoloniais ao correlacionismo foram partes constitutivas relevantes para chegarmos a este ponto. A insistência em filosofemas modernos, tais como o antropocentrismo, a bifurcação da natureza, a invenção da história como “necessidade” e como “matéria” dos sistemas, a crença no iluminismo ou no subjetivismo, a redução da política a matizes liberais e marxistas, o esvaziamento da agência do mundo, entre outros, agora deixa de ser apenas filosoficamente perniciosa, se tornando um exercício brega pela supressão artificial da complexidade. Já temos elementos o suficiente para seguirmos outros rumos na busca de aliados e outros colaboradores.

A multiplicidade de metafísicas, estimuladas por autores como Tsing e Bensusan, poderá agora começar a ser reordenada onde outros relatos possam sempre emergir. Esta multiplicidade não é um convite à incomensurabilidade, mas uma chamada de trabalhos e reavaliações. Temos uma infinidade de pistas de decolagem para a generalização imaginativa, mas sem nunca perder um espaço seguro para aterrissar novamente com novas e criativas ideias orientadas a valores da ecologização tal como expostos neste Tratado. A objetividade que buscamos, liberta da necessidade e totalização, vai prosperar e se fazer em casa por entre este novo tipo de habitat filosófico que não se retrai de medo da multiplicidade, mas que a demanda e a celebra sob novas valorações.

⁵⁹ Meillassoux, 2016, p. 126

Título I – Filosofia e Complexidade***Capítulo 4 – Metafilosofia da História da Filosofia******§1 Unidade de análise: um conceito operativo de Filosofia***

Observações de primeira ordem, o trânsito da redução de complexidades, de formação de alianças e afins, brotam, amontoam-se e acumulam direções, desejos, preensões e direcionamentos tão diversos. Vimos também que é possível observar estas observações, o que já é feito por sistemas observando outros sistemas, objetos e redes. O próximo passo será pensar como diferenciar a constituição das teorias e a própria filosofia como um tipo especial de observação.

No “Preâmbulo Geral” deste Tratado, trouxemos como termo-chave de uso comum a comunicação. Pelo modelo apresentado resumidamente, que remete a Charles Sanders Peirce e Niklas Luhmann, vemos uma concepção trina do que emerge entre meio-mensagem-compreensão que funciona até mesmo na ausência do comunicador. Parece que estamos lidando com um tipo de categoria de existência diferente, visto que não é apenas a mônada, as suas preensões, a diferença, objetos, redes e sistemas. Todas estas coisas, de alguma forma, produzem, exalam, secretam comunicação. Podemos comunicar algo que sequer temos noção, como é toda a base da linguagem gestual percebida por analistas, ou por feromônios que atraem predadores, ou até mesmo repelem parceiros. Ou, mais metafisicamente, sobre o transobjetivo, o transinteligível e o famoso “só sei que nada sei” socrático. Parece que a comunicação é uma das categorias da existência mesmo quando desprendida do sentido semântico ou existencial – estes são possíveis, mas não determinam a comunicação como categoria.

Se o que há comunica-se de alguma forma e, se humanos são a ínfima minoria do que há, a comunicação humana não pode ser o critério padrão para nossa metametafísica. Há assuntos de interesse humano, sem dúvidas, mas deixaríamos de fazer uma metametafísica complexa (por exemplo, não-antropocêntrica e não-bifurcada) achando que comunicação é apenas filosofia da linguagem, semântica, hermenêutica, sintática e lógica. Na verdade, quase nada da comunicação é perfeitamente conforme a tais coisas, inclusive entre humanos. Quantas vezes você conseguiu fazer uma notação lógica sobre porque ama ou odeia alguma pessoa? Mesmo que tenha, isso é necessário para estudar o fenômeno do amor ou do ódio? Melhor ainda: seria isso suficiente? Este é um assunto complexo que será desenvolvido com maior complexidade no Título III da presente obra, mas por agora nos bastam estas intuições gerais.

Podemos pensar aqui, com a ajuda de Latour e Harman, certo “ocasionalismo” envolvido entre sistemas sociais, majoritariamente comunicacionais, como direito, arte e religião, e o mundo em geral com o qual eles interagem. O contato é indireto, oblíquo, mediado, transferido – e, como tudo que é transportado, há custos de transição envolvido. Ademais, mesma comunicação pode ser agenciada por diversos sistemas. O mesmo evento no mundo pode ser considerado *pecaminoso*, *rentável*, *antijurídico* e *belo* por sistemas sociais diversos. Não há correspondência entre estes conceitos, visto que o resultado é orientado a cada código sistêmico em sua própria forma de operar na realidade.

Temos uma primeira conceituação de uma **teoria**. A teoria do direito, a teoria da ciência, a teoria da arte, são maneiras que respectivos sistemas espirituais desenvolvem para proverem autodescrições mais sofisticadas para também modularem suas conexões com o que há no fora. Todo sistema que opera teorias tem um código próprio que lhe ajuda a reduzir complexidade (externa) aumentando a complexidade (interna) para analisar, classificar, repensar, organizar e modificar comunicações, trabalhos e acoplamentos. Elas vão influenciar até mesmo na auto-observação dos sistemas que, arregimentando conclusões, metas subjetivas e pressões por seleção, vão operar suas mutações e evoluções para estágios diferentes. Assim, as teorias não são apenas relatos despreocupados, mas produzem variação comunicativa que poderá ser, inclusive, reestabilizada dentro do sistema como forma de autodescrição e como forma de interação sistema/ambiente.

Quando a comunicação consegue ser direcionada a um tipo de técnica, de prática ou de poiese, já podemos falar em alguma teoria. Por exemplo, todos os coletivos do mundo agenciam o espaço de acordo com uma espécie de *faculdade social difusa* (por falta de termo melhor). A teoria sobre como agenciar o espaço desta ou daquela maneira é o que já podemos chamar de *arquitetura*, e sua auto-observação nos dá uma *teoria da arquitetura*. Renato Nogueira observa¹ que ninguém “inventou” a arquitetura: as sociedades interagem com seu ambiente cruzando a forma de suas diferenças, imaginando formas melhores para procurar abrigos, construir famílias e organizar seus coletivos. De forma similar, em qualquer coletivo há a emergência de expectativas normativas, onde relações familiares, de propriedades, de casamentos, de direitos e deveres religiosos, de defesa de sua vida e outras similares – todas agenciadas em coletivo, gerando o que já podemos chamar de direito². Novamente, ninguém “inventou” o direito.

¹ Nogueira, 2015, entrevista intitulada *Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza*

² Corroboramos aqui com a tese de Kelsen e Luhmann de que o direito consuetudinário, como expectativas normativas generalizadas socialmente de modo difuso, são a origem do direito. Assim, o “sistema” do direito, com este ou aquele tribunal, com este ou aquele conceito de constituição escrita, ou com este ou aquela ideia de direitos

Mesmo entre os famosos juristas romanos, o conhecido brocardo já era repetido: “onde há sociedade, há direito”³.

Se a teoria é orientada por um código específico que lida com tipos específicos de comunicação e de agenciamento, **o que é a filosofia?** Será a comunicação da comunicação, a reflexão acerca desta comunicação de segunda ordem, esta forma de pensar o pensamento, de organizar a organização, de entender o entendimento. A filosofia pode surgir a partir de qualquer coletivo, visto que não existem amarras de quem está autorizado a fazer filosofia. Fazer filosofia é, neste sentido, já bastante abstrato, mas faz-se *abstração de abstrações* quotidianas, mundanas, para pensar não apenas uma ideia do “para além disso aqui”, mas também para retornar ao “isso aqui”. Não tem um ponto de partida ou de chegada determinado: espera-se uma teoria do direito que fale sobre normas, justiça, ampliação de garantias – mas, da filosofia, espera-se a surpresa, a inovação, o ordenamento geral, reflexões sobre o que muda e o que permanece, entre outros. Isso significa que a filosofia e a ciência, filosofia e o direito, filosofia e a arte, filosofia e a economia podem, perfeitamente, se acoplarem. Inclusive, no realismo complexo se encoraja tais interações, desde que se preserve a contingência e a complexidade interna de ambas. A filosofia, para o realismo complexo, não inibe ou substitui artes, economias ou religiões, mas faz delas *aliadas* em sua ecologização metafísica.

Não apenas com sistemas e suas teorias bastante estruturadas: veremos que, ao lado de Whitehead, Hartmann, Latour, Harman e Meillassoux, a filosofia não tem a *missão* de supressão do senso comum, do quotidiano, da orientação natural – ela é tão ou mais importante para a filosofia do que a linguagem formalizada desta ou daquela escola. Não apenas as comunicações advindas da atitude natural, mas também a imaginação fantasiosa e a especulação racional também poderão ter papéis, embora contingentes tanto no emprego, como no resultado. Esta conceituação básica nos urge abandonar as ontoteologias/metafísicas da supressão, como um primeiro teste de cidadania em nosso Território. Isso vai implicar um movimento que para nós é lugar-comum, mas que para muitos leitores pode soar extremamente radical: admitir que a filosofia não tem dono, não tem origem, não tem guardião, não “serve” a ninguém ou a nada.

humanos, são deuterabsolutório à emergência de expectativas normativas genéricas, costumeiras. Embora ambos os autores afirmem que coisas como o Estado ou os tribunais tenham um papel relevante na sistematização hodierna do direito, isso não significa que são “condições transcendentais do direito” – mas, sim, aquisições evolutivas deuterabsolutórias.

³ *Ubi societas ibi ius*. Não se sabe exatamente quem cunhou esta frase, provavelmente de origem aristotélica, mas foi bastante repetida pelos juristas romanos e por seus glosadores medievais, chegando até mesmo na Escola Histórica com os romanistas alemães.

Com Renato Nogueira, a aproximação que fazemos entre filosofia e o direito ou a arquitetura é bastante elucidativa. Ele a emprega em relação a seus estudos de Filosofia Africana, visto que é frequentemente interpelado por subalternos modernos que defendem a fábula de que a filosofia é branca, nasceu na Grécia, e/ou que a filosofia apenas pode ser algo como a “progressiva racionalização do judaico-cristianismo sob a filosofia grega”. Os zelotes da modernidade consideram o resto devaneios e desvios inaceitáveis, ou meras aventuras ingênuas inofensivas. *Comunicar a comunicação que abstrai de abstrações, promovendo reflexões sobre tal, é produzir filosofia.* O desconforto dos modernos e de seus subalternos defensores é palpável quando um conceito de filosofia como este é afirmado. Por razões diferentes, concordamos que o objeto terá de ser restringido, mas o que chamaremos de filosofia de primeira ordem, ou de filosofias quotidianas, não podem ser cassadas simplesmente por exercerem sua diferença em relação à erudição, ao bom-mocismo que só quer ser bem visto no mercado, ou ao programa partidário; ou que se contenta em terceirizar sua autonomia de raciocínio para a matemática, para a ciência ou para a economia, por exemplo.

Uma mudança de postura adicional já pode ser trabalhada agora. Se o estrato espiritual tem como matéria a comunicação, e quase nenhuma comunicação é “amarrada” uma à outra, dada a ausência do comunicador, a pluriversidade de visões, usos, empregos e de preensões negativas, *não há unidade espiritual*. Podemos falar na unidade desta mesa, unidade de você, unidade da Companhia das Índias Orientais. Todas têm uma forma de diferença que agencia o seu trabalho no mundo, e a sua pluriversidade é tão corriqueira que surge como certa surpresa que ainda há pensadores que pensam que deve haver unidade espiritual. Mesmo que não seja na divindade desta ou daquela religião, pensam que há unidade provida pela vontade humana, pelo pecado original, pelo somatório de hidrogênios e carbonos. No entanto, o principal candidato à unificação do estrato espiritual, sem dúvidas, é os que acreditam que o espírito é “feito de” matéria-histórica. Vamos lidar com isso a partir de agora.

§2 Aproximando-se da problemática entre Realismo Complexo e a Teoria da História

Desde Pirro, Hume, Cantor, Badiou, Meillassoux, e tantos outros, as filosofias e as ciências têm estado confortáveis em lidar com o estrato físico tal como aparece, sem pressupor unidade subjacente totalitária. Leis físicas, ainda que frequencialistas, são acerca de fatos específicos que, mesmo que sejam sobre a gravitação universal, não resolvem tudo, nem demandam um Todo. Na biologia, vidas que não dependem da água já são conhecidas, a problemática de vírus e príons, ou até mesmo formas de vida baseadas em silício são pensáveis

– assim, o estrato biológico também não é unificado. No estrato psíquico, não parece ser mistério, fora de seitas fanáticas de alguma metaidentidade, dizer que não há um único tipo de psiquê humana. Filosofias antirracistas, contra o machismo e anticoloniais já mostraram abundantemente que não há totalização psíquica acerca do que é ser um humano. A despeito destas atitudes, ainda há muita resistência entre teóricos, historiadores, filósofos, sociólogos e outros intelectuais em abandonar a totalização do espírito. Seja porque “todos são filhos do deus”, ou porque “todos são vítimas do capitalismo”, ou porque “todos são humanos”, parece que mereologismos simples e radicais ainda são invocados no estudo do espírito.

Passemos agora a investigar se o estrato espiritual é uno – o que justificaria uma única filosofia, uma única metodologia. A busca por um conceito operacional de filosofia, desde a modernidade, parece ter sido confundida com uma teoria da história. Não são raros os defensores de que fazer história da filosofia é filosofia, ou que a filosofia é “feita de” história. Toda a modernidade se assenta numa relação peculiar com a temporalidade, com a história – ou, caso não o fosse, não teriam como acusar outros de anacronismo, de primitivismo, de serem mais ou menos avançados, de terem fé no progresso da razão ou na chegada da revolução, ou outras das tão abundantes conceituações dependentes do tempo e da história. Aqui, na filosofia do realismo complexo, situamos sua origem no estrato espiritual que dele busca se estender para outros locais. Justamente por isso, acusações de que o realismo complexo é “historicamente situado”, o que quer que isso queira dizer, poderão ser arremessadas contra nós com grande paixão, boa-vontade ou com o famoso instinto das massas que Nietzsche identificara, os caçadores de diferenças e supressores da complexidade.

Para exercermos nosso direito de legítima defesa vamos enfrentar a famosa tese do correlacionismo radical de que o estrato espiritual é unificado por ser “feito de” história a partir de nossa teoria da arque-materialidade da complexidade e suas consequências para o conceito moderno de temporalidade. Arregimentando também autores pós-/decoloniais, visto que a ruptura destes autores com o correlacionismo, como veremos, tem como seu centro de gravitação a crítica à historicidade que os modernos inventaram e impuseram ao mundo. Não obstante, parece que quedaram apavorados com o cenário de para onde sua crítica inevitavelmente acabaria os levando, sempre fazendo uma série de malabarismos desajeitados para tentarem não chocar o vilarejo. No entanto, para onde eles estavam indo é justamente o lar da complexidade.

Retomemos o raciocínio. O que significa dizer que estratos da realidade em geral não são unificados? Significa que os estratos não são objetos, não são sistemas, não são redes.

Estratos são estratégias ontognoseológicas resultantes da Análise Categorical, ou seja, são *categorias explicativas*. Pode-se pensar sistemas de sistemas, redes de redes, objetos dentro de objetos, mas sempre há um fora pela própria definição de diferença do ab-soluto/fora. Se sequer a totalização das relações de um sistema orgânico pode ser conhecida, o que pensar de cada estrato? Como estudar a vida enquanto vida, o psíquico enquanto psíquico? Será que a biologia e a psicologia já totalizaram estes estratos, ou será que cada vez que cavam mais fundo, mais complexo tudo se torna? Como estudar um estrato da realidade? Sendo seres da cognição, eles também são limitados pelo transinteligível e pelo transobjetivo, como quaisquer outros.

O que nos interessa agora é já apontar para o erro de pensar um estrato como se fora uma totalidade – especialmente, aqui, o estrato espiritual. Esta não é apenas uma forma de atender aos requisitos da contingência absoluta que vêm com a complexidade criativa e o caos, mas uma ruptura de um tipo padrão de fazer filosofia entre modernos e seus subalternos. Aqui, é nosso propósito romper com a noção moderna da história como “matéria”. Somente assim, a filosofia poderá alcançar libertação e sofisticação suficiente para se complexificar em maiores sutilezas contemplativas e também agenciais.

Sistemas são relacionados a um estrato da realidade a depender do tipo de elementos que majoritariamente arregimentam para instaurar e operar sua diferença. A depender do tipo de arregimentação, novas categorias podem emergir. Um sistema mecânico como um carro operacionaliza a diferença dentro/fora, mas não o faz a partir de uma autodescrição que orienta suas variáveis de satisfação. Alguns sistemas desenvolvem autopoiese, alguns autopoieticos conseguem prender a si como unidade superjectiva. Alguns autopoieticos são feitos de comunicação, embora arregimentem humanos e animais de carne e osso, ou concreto e aço. No entanto, para nosso conceito de sociedade, apresentado previamente no “Preâmbulo Geral”, dizer que uma pedra, um notebook, um humano e o sol estão *fora* da sociedade significa dizer que são *além do social*. Assim sendo, o realismo complexo recepciona energeticamente a noção latouriana de que o social é *raro*, ele deve ser trabalhado, ele precisa ser operado – e jamais pressuposto ou tomado como autoevidente, tal como fora o éter para a física pré-relativística. Não há associação social gratuita, simplesmente dada, excretada por algum Absoluto ou Grande-Todo englobante. Aqui está o começo da ideia de libertação, visto que o social não é um somatório, mas uma ocasião particular de interações entre expectativas e contingências que, em momento algum, exaurem os objetos, sistemas e redes que entram em associação.

O trânsito entre comunicações é de fato situado, no sentido do traço da comunicação (há um espaço-matéria-tempo), mas não no sentido moderno de que a sociedade é “feita de

história”, ou que os indivíduos são “historicamente produzidos”. Rotas históricas são matérias que constituem objetos de estudo específicos, de fato contribuindo para as concreções em alguma medida relevante, mas não sob uma totalização da rota das rotas. Este mereologismo pelo Todo que acredita que as coisas são feitas e/ou determinadas por um espírito totalizado da unidade, ou do fluxo único, ou pré-determinado da História é apenas um dos correlacionismos radicais repelidos em nosso Território. Assim, filosofia certamente é algo muito mais relevante do que meramente “produzir um exclusivo discurso especializado acerca da tradição greco-germânica cristianizada”⁴. É algo muito mais realista e muito mais complexo do que sonharam os modernos e seus subalternos.

Agora, temos que lidar com um elefante que aterrissou em nossa tese. Parece que estatisticamente há mais defesas do canibalismo nas academias do Atlântico Norte e nas de seus subalternos do que críticas relevantes à modernidade. Como Latour antecipa, ao dizer “não-moderno”, parece que compramos um pacote de críticas que são direcionados a outros grupos que não o nosso. Por exemplo, dizer “não-moderno” já conecta o raciocínio aos pós-modernos ou aos antimodernos. Vejamos como este raciocínio é dialético, ou seja, frustrantemente predeterminado: há a forma a ser negada que, sem seguida, se oferece para ter sua negação negada. Como se o que é possível de haver apenas o é como um retorno a algum tipo de anarcoprimitivismo ou a adoção de uma postura das fundamentalistas ou extremistas que acham que o Ocidente é absolutamente tudo de malévolo. O ponto não é usar a forma “moderno” para fazer prestidigitacões dialéticas e outras razões preguiçosas, muito menos acelerar a modernidade que, ainda assim, continua ocupado o lócus formal no dialético. A estratégia tem que ser outra, senão seria tão limitada quanto estas.

§3 O movimento pós-colonial e a crítica de Spivak contra a modernidade

Para se discutir todas as sutilezas envolvidas na crítica da modernidade produzida por estudiosos pós-coloniais, anticoloniais, decoloniais, e outros movimentos demanda-se um longo tempo. Cada topum desses grupos tem cânones e propósitos próprios, mas aqui, em termos de encontrarmos uma infralinguagem que circula entre todos, é a retórica crítica à modernidade, particularmente uma crítica à história de como a modernidade se posta. As soluções propostas, obviamente, variam bastante, desde uma aceleração do “atrasado” em direção ao “moderno”, produções de *subalternidades privilegiadas* (expressão de Bensusan),

⁴ Maciel, 2017, p. 23

ou de até mesmo se desprender epistemologicamente da modernidade. Embora ainda não tão decisivos em termos de apostasia, contribuem para fixar o complexo de sentires conceituais que desejamos trazer aqui.

No final dos anos 1990 e começo dos anos 2000, um grupo de estudos de diversas autoras e autores no Subcontinente Indiano começaram o famoso *Subaltern Studies Group*. Vastamente influenciados pelo grande Ranajit Guha, vários intelectuais foram formados a partir de seu trabalho. Nascido numa região onde atualmente é o Bangladesh, ainda em sua juventude estava sob a colonização britânica. Inovou academicamente ao produzir importantes obras, especialmente “Uma História Indiana da Índia”, de 1988. Na linha de liderar pelo exemplo, Guha tomou as rédeas da historiografia de sua região histórica ignorando a necessidade histórica de se centrar a história no desenvolvimento da história europeia. Obviamente, o trabalho teve recepções mistas, mas vários dos críticos seguiam uma toada similar, como se o “subalterno” não pudesse falar, sendo capaz apenas de produzir fosse uma história “incompleta” porque não era centrada nas aventuras da elite do Atlântico Norte. Filósofa mundialmente reconhecida, Gayatri Spivak, embora seja mais conhecida por sua tradução do difícil livro *Da Gramatologia* de Derrida para o inglês, alcançou grande renome com seu pequeno, porém influente ensaio “Pode o subalterno falar?”

Focaremos por agora em uma obra menos conhecida no ocidente, a *Crítica da Razão Pós-Colonial*, publicada em 1999. Seu propósito mais genérico, depois de várias revisitações à obra, fica mais claro no prefácio, que é pensar um “informante nativo”⁵. O problema de pesquisa é que Spivak diagnostica, quase que em termos de uma psicanálise social, uma forclusão [*Verwerfung*] do informante nativo perante as grandes narrativas do ocidente, especialmente na Santíssima Trindade Kant-Hegel-Marx. Divergimos no ponto de que estes autores, embora sacrossantos para a “teoria crítica”, sejam a *origem* do problema. Todavia, Spivak provavelmente fez a opção teórica de identificar os três como os mais influentes utilizados nos últimos séculos, seja para fundamentar a forclusão, seja para impedir discursos não-ocidentais de obterem uma potência filosófica própria.

Afinal de contas, poder pensar apenas sob os critérios do colonizador é requisito para o que veremos com Aníbal Quijano da “colonização do imaginário”, mesmo que seja o do crítico. Esta colonização do imaginário destitui o informante nativo até mesmo de poder resistir, repensar e produzir engenharias filosóficas próprias. Como veremos, os modernos pensam que

⁵ Spivak, 1999, p. 4

os outros sequer têm sensibilidade para diagnosticar seus próprios problemas, destituídos de afetos civilizados que pudesse nortear seu arbítrio primitivo, bárbaro, grotesco. Com o conceito de forclusão, ela quer mostrar “que esta rejeição do afeto serviu e serve como a defesa energética e bem-sucedida da missão civilizatória”⁶. Tanto na geografia quanto em sua *psyché*, o território e o informante nativo eram pensados como “em branco” – e a missão moderna não é outra senão a de *preencher os espaços em branco* com a benevolência cristã, liberal, crítica.

O ponto de Spivak não é mostrar que a Trindade não tenha sua *serventia*. Inclusive, corajosamente, a filósofa indiana sugere que sua abordagem desconstrucionista face a este grupo de filósofos “reconheceria a determinação tanto quanto o imperialismo, e veria se os textos magistrais podem, agora, serem nossos servos, na medida em que o novo magistério se constrói em nome do Outro”⁷. Não obstante, isso não cancela o fato da violência metafísica e pragmática realizada de forma concreta, simbólica e sistêmica em nome destes e tantos outros avatares da modernidade. Quando perguntados sobre suas missões civilizatórias, Spivak observa que, os modernos em geral acreditam piamente que estão exercendo uma missão de despertar a consciência histórica de autodeterminação do espírito – ou seja, falta a africanos, asiáticos e outros não-modernos a tal “consciência histórica”, seja lá o que isso queira dizer.

Foquemos em como se dá a construção da identidade do sujeito ético-político responsável em nome de qualquer uma das Santíssimas Trindades. É um fato corriqueiramente tão autoevidente na filosofia colonial-crítica que seus defensores plenamente acreditam que se “alguém ostensivamente der as costas para este, digamos, trio, quando muito da crítica deste alguém está claramente (ainda que às vezes despercebidamente) copiada deles, seria negar a agência, declarar um reino porvir pela negação da história”⁸. Aqui, Spivak identifica o ponto que nos interessa: **a filosofia moderna foi e continua sendo mascarada a serviço da narrativização da história**⁹. Seu argumento é gigantesco, mas por aqui vamos nos concentrar particularmente no entroncamento kantiano, visto que é o mais recorrente na posterioridade

⁶ Spivak, 1999, p. 5, tradução nossa de: “We cannot diagnose a psychosis here, but we can supplement the ethical Freud who wrote The Un-ease [*Unbehagen*] of Civilization with this thought: that this rejection of affect served and serves as the energetic and successful defense of the civilizing mission”.

⁷ Spivak, 1999, p. 7, tradução nossa de: “A deconstructive politics of reading would acknowledge the determination as well as the imperialism and see if the magisterial texts can now be our servants, as the new magisterium constructs itself in the name of the Other”.

⁸ Spivak, 1999, p. 9. Tradução nossa de: “Ostentatiously to turn one's back on, say, this trio, when so much of one's critique is clearly if sometimes unwittingly copied from them, is to disavow agency, declare kingdom come by a denial of history”

⁹ Uma nota de tradução. Na página 9, Spivak usa a expressão: “Philosophy has been and continues to be travestied in the service of the narrativization of history”. Preferimos manter o tom de crítica à modernidade que a autora indiana traz, embora optemos por evitar a expressão “travestida”.

(como crítica, como defesa). De forma um pouco irônica, Spivak defensivamente diz que sua leitura é “errônea” [*mistaken*], mas vai mostrar como a Terceira Crítica de Kant ajuda a entender como estas filosofias colonizam, simultaneamente, tradição e crítica.

Spivak ressalta a importância da *Crítica da Faculdade do Juízo* (CFJ) para quase todas as tradições filosóficas modernas posteriores, desde o idealismo alemão e a teoria crítica até a fenomenologia e o pós-estruturalismo. Criticado à época por criar sistemas de pensamento sem uma unidade aparente, Kant tentou conectar razão pura e razão prática através de uma teoria do sublime e uma teoria da teleologia. Para ele, embora indivíduos diversos possam sentir prazer, medo e outras reações sensíveis à natureza, ao Belo e ao Sublime, apenas poucos indivíduos conseguem formular juízos racionais acerca destes assuntos. Curiosamente, observa Spivak, esta sensibilidade-razionalidade para formular juízos sobre o sublime não é dada na *Bildung*, que é o processo de formação/educação – mas, sim, na *Kultur*, uma cultura que traz estruturas de complementação-suplementação de uma forma naturalmente receptiva em certas pessoas¹⁰. Se o juízo acerca do sublime necessita da *Kultur*, ele não é primariamente produzido *pela cultura*, visto que ela está fundada na natureza humana. Não obstante, não é qualquer natureza, é a famosa *segunda natureza*, da qual os modernos se orgulham tanto de conceituar *ad nauseam*.

Bonito como possa soar, Spivak observa que a capacidade de apreciar e julgar o sublime, na teoria kantiana, é reservada para certas culturas iluminadas. O outro, ainda que passe por diversos processos de *Bildung*, jamais será efetivamente “*kult*”. Agora, o truque mágico kantiano é, como é o propósito da CFJ, criar uma conexão necessária entre isso e a razão prática. Para Kant, a capacidade de produzir juízos do sublime indica que o sujeito que os enuncia reflexivamente ou determinadamente é não apenas um grande erudito, *kulto*, mas um plenamente racional agente moral. Por consequência, há a vasta maioria da humanidade que é composta de pessoas que sequer são *kultas* o suficiente para serem imorais (visto que não conhecem a Palavra/a moral): são meros entes em si amorais como terremotos e bestas – pessoas que Kant descreve como *rohe Menschen*, humanos crus¹¹.

É um fato social divertido que, quando lemos coisas neste sentido, todos os filósofos modernos da colonização-crítica se ouriçam em dizer que Kant ou aqueloutro era um “homem de seu tempo” e que, apesar disso, defendem que ele tem algo de “universal”. É a tese de Spivak, e aqui concordamos integralmente com ela, de que estes e outros não são *deslizes de*

¹⁰ Kant, 2012, §29, p. 113-4. Tendo em vista a variação editorial alemã, citamos a paginação na versão brasileira.

¹¹ Kant, 2012, §29, p. 114.

minoridade, mas peças dialéticas fundamentais na formatação do raciocínio moderno. Ademais, o principal problema é a conexão necessária que tais filósofos passaram para suas legiões entre “ter bom gosto” e “ser agente moral”: não passa de um correlacionismo, um monopólio da produção do sentido estético, existencial, político e filosófico.

Em nossa linguagem, o que Spivak está diagnosticando é duas totalizações. A primeira, mais evidente, é a do *homem* moderno em si, autodescrito como paragon da cultura racializada superior. Concomitantemente, há uma totalização do Outro, no caso, como “humano cru”. Chamo atenção para o caráter sexuado da diferença: a **monoandria moderna** vs. a universalidade do Outro que, independentemente de sexo, raça, gênero, etnia, é automaticamente não-moderno, inferior, objeto de estudo, de desejo, de controle. Se a cultura dos humanos-crus, naturalmente amorais e abjetos, é incapaz de produzir agentes de bom gosto-moral, o que fazer? Proceder pela substituição de culturas, onde a cultura local é necessariamente esvaziada de sentido e de direito de produzir sentido, tendo de adotar o monopólio que é politicamente-esteticamente-moralmente correto e responsável para, finalmente, vir a fazer sentido adquirindo uma segunda natureza purificada. Na medida do possível, é claro. Assim, mesmo que nem tudo vá ser tão perfeito quanto o moderno quer, pelo menos aparece uma elite subalterna: fidalgos mestiços latinos, brâmanes com diplomas de Oxbridge. Assim, deixam de ser totalmente *crus* e agora podem ser servidos *à point* ou *saignant* no banquete antropofágico moderno.

Uma estratégia importante nesse projeto moderno de colonizar a tradição e a crítica é encontrar, na cultura dos incapazes, exemplos capazes de servirem de mensageiros entre a cultura superior e os sortudos agraciados com a benevolência moderna. Nas últimas décadas, a antropologia como “ciência” ou “disciplina” tem se olhado no espelho e se apavorado com o papel hermenêutico que ela teve de ser o mensageiro entre os sortudos e os benevolentes, sendo ativamente responsáveis pela destruição em massa dos coletivos “tradicionais”. Todavia, e Spivak não nota isso, esta não é uma invenção moderna – esta é uma estratégia milenar da cristianização. Dizer coisas como “Shankara é o Aquino dos hinduístas” é bizarramente problemático em tantos níveis que deveria ser um fato penal tipificado. Não apenas com os que seriam esvaziados de sentido e substituídos pela Palavra no presente, mas os cristãos decidiram ressignificar até o passado dos outros. A criação do “purgatório” é bastante notável nesta estratégia, um lugar criado para acomodar os “pagãos virtuosos” como Platão e Otávio Augusto, que “até eram boas pessoas”, mas, tiveram o azar de nascer antes de Cristo. Por isso, eles têm sua Salvação em perpétuo estado de forclusão – ainda que não mereçam exatamente o Inferno.

Continuando sua incursão pela CFJ, Spivak mostra que Kant atrela a segunda parte de sua obra, a crítica do juízo teleológica, à faculdade de desejar (*Begehrungsvermögen*). Ou seja, o propósito do mundo, da natureza, do que for, só é dizível e arregimentável racionalmente se for feito pelo desejo do homem moderno. Já vimos, este *homem* moderno é racional, de bom gosto, agente moral, crítico da tradição, exsudando boa vontade e amor ao próximo. Kant deixa clara a conexão: “Ou seja, uma boa vontade é aquela através da qual apenas o seu *Dasein* pode ter valor absoluto e em referência ao qual o ser do mundo pode ter um propósito final”¹².

No processo de acobertamento da dominação, a modernidade progressivamente substitui o catolicismo pelos protestantismo pós-Guerra dos Trinta Anos, tomando esta religião como ponto de partida universalmente necessário para a teoria crítica e para ser um agente de bom-gosto-moral – inclusive para o ateísmo judaico-cristão. Como exemplo, podemos citar o avatar da teoria crítica mundial, Slavoj Žižek, que utiliza este raciocínio ao longo da obra *A Monstruosidade de Cristo* (2009). Em vias de justificar sua islamofobia, afirma que há um caminho de necessidades históricas do Espírito que levam o homem desde o judaico-cristianismo até o protestantismo luteranista, quando ele se descobre como indivíduo. Assim, ele toma as rédeas de seu destino e matar o velho deus, se tornando um ateu de bom-gosto moral. Ou seja, nem ser ateu é possível de ser responsabilmente e legitimamente fora da receita colonial-crítica – o que está fora simplesmente não entendeu o problema e está, em si, errado.

O que é interessante para as disciplinas de História da Filosofia é que esta metafilosofia moderna é ensinada como o padrão. Os livros-textos, os eventos, as orientações são constituídos segundo esta única forma de fazer sentido. Em suma, *o ensino da história da filosofia é correlacionado a este monopólio de produção de sentido*. A rítmica estabelece o seu compasso: barbárie, paganismo greco-romano, cristianismo primitivo, catolicismo, luteranismo. Daqui, como se fosse sorte histórica, surge o individualismo racionalista que se desabrocha no ateísmo ou no agnosticismo elegante. A “racionalização do judaico-cristianismo sob a filosofia grega” vira mote existencial do agente racional-moral de bom gosto, mesmo no ensino da filosofia.

Ainda no *côte de bâuf* do velho apogeu da modernidade, o bloco de Kant até a “teoria crítica” repete a mesma estratégia, modificando algumas enunciações valorativas, dando corpo filosófico à estratégia que os velhos primeiros modernos já usavam: a ideia de que há um sujeito

¹² Modificamos a tradução encontrada em Kant, 2012, p. 320-1, visto que se traduziu *Endzweck* não por finalidade ou propósito, teleologia ou utilidade, mas por “fim terminal”, o que parece confundir teleologia e escatologia. Kant está discutindo uma “teologia ética”, que é o nome da seção §86, dizendo que o propósito do mundo só existe em relação a este ente privilegiado, ao *Dasein* humano, que é quem lhe confere propósito.

privilegiado, cuja mistura de desejo e boa-vontade, é valor absoluto que é, ao mesmo tempo, o ponto de baliza para o propósito do mundo. Seja para coloniza-lo em nome da tradição ou da crítica, ambas já estão compactas. Talvez não exista exagero mais próximo da verdade do que dizermos que, literalmente, a integralidade da razão prática pura de toda a modernidade, desde a primeira missão de colonização e evangelização até qualquer ativismo social de direita ou esquerda mais recente, exhibe esta característica. Inclusive, se lutas decoloniais, antirracistas ou antissexistas não aceitarem serem penetradas pela tumescente razão moderna, ou são esquecidas (se tiverem *sorte*), ou se tornam pavores destinados a ocuparem o pólo do sempre-negativo na dialética moderna, cujo pólo benigno é sempre incapaz de errar, é absolutamente puro de desvios porque sua boa-vontade *cancela o desvio* que pudesse *fazer sentido*. O moderno se vê como incapaz de errar justamente porque ele tem certeza de que *é a Razão* – atitude esta passada para todos os seus filhotes em suas vicissitudes que repetem este *mesmo*.

O bloco pós-Kant precisa produzir uma entidade cuja existência deva ser assumida para agir desta forma politicamente-esteticamente-moralmente-teleologicamente correta. Agora, qual é que é esta entidade está para jogo entre as subseitas. Obviamente, como o próprio Kant e a vasta ala “tradicional”, esta entidade é o deus pós-luteranista, que Latour diagnosticara como a “quarta garantia” da Constituição Moderna – um deus customizado pelo subjectalismo, acompanhado de um *Personal Jesus*. Se isso descambou para um retorno do fanatismo, não é surpresa: desde Meillassoux-Latour, vimos que o que estava fora do correlato totalizado era o espaço do fideísmo. O contra-ataque dos correlacionistas radicais para impedir o fora gera o *intelectual de bem*, figura tão perniciosa quanto o cidadão de bem. Este, ainda preso na tradição “ultrapassada”, precisa ser denunciado e combatido por aquele, o único ser realmente racional e livre no planeta que entende plenamente a natureza para ir além dela. Comentando este cenário, Spivak diz:

“Isso pode certamente ser lido como um exemplo do abismo do infinito da Natureza sendo reinscrita como o caráter ilimitado do conceito de liberdade. Não poderíamos, com isso, dizer que é apenas na ‘Crítica do Juízo Teleológico’, em seu (não-)lugar aparentemente fora do sistema, para além da ponte da discussão do pensamento estético (embora não seja sobre este), que natureza e liberdade podem ser trazidas conjuntamente e que (a prática da produção da) Filosofia ela mesma pode, assim se tornar um exemplo do sublime? Mesmo assim, o filósofo do sublime também está obrigado a indicar que a nomear assim, por este epíteto, é suplementar uma impropriedade por sub-repção. Assim, a etiqueta qualificadora permanece: filosofia, performando o papel do sujeito no sublime pode apenas o fazer ‘apenas de um ponto de

vista prático’. Toda a Crítica da Faculdade de Julgar tem sido um comentário sobre a precariedade deste ponto de vista” (Spivak, 1999, p. 24)¹³

Não devemos perder de vista que este cenário coloniza a metodologia de como até mesmo montar o problema, expor a situação. Crentes no discurso da modernidade e em suas estratégias dialéticas, alguns vão trabalhar contra a presunção dos intelectuais de bem, uma intuição legítima, mas de forma completamente estapafúrdia. Ao invés de sair da alucinação, decidem dar vida ao espantalho de tradição, tentando congelar “O Passado” ou retornar a ele. Modernos conservadores e reacionários mal sabem que, em sua inépcia intelectual, dão vida ao Frankenstein criado pelos intelectuais de bem. Não defendem “tradição”, apenas vivem de repetição e reiteração de uma caricatura que é tão engenhosamente malfeita que parece ser real. Fazem do entulho fantasioso a sua morada orgulhosa. Ambos os grupos operam o código amigo/inimigo em relação ao outro, incapazes de diplomacia. Não porque os dois são, em si, maus ou crus: são incapazes porque estudaram diplomacia com professores modernos, que não fazem mais do que repetir seus métodos de sistematicamente fantasiar o outro para que ele seja colonizado ou destruído. Ambos, assim, são decididamente rejeitados em nosso Território.

Depois de páginas carregadas de modernidade, Kant finalmente nomeia quem é este humano cru: é apenas um dos objetos do juízo do sublime e da teleologia. Ele dá exemplos: o groenlandês, o lapão, o samoiedo, o habitante da Iakútia, o novo holandês ou o homem da Terra do Fogo. Poderíamos fazer teses sobre cada uma destas nomenclaturas modernas que dão nome aos seus objetos de dominação assim como Adão dá nome aos seres no Éden. Todos estes povos foram colonizados por povos anglo-germânicos ou russos, ignorando até mesmo o próprio nome dos povos que iam levar a modernidade benevolente. Escolhemos como exemplo paradigmático o povo Yagane, um dos “homens da Terra do Fogo”. Quando os espanhóis chegaram na região bradando sobre cristianismos e colonização, os locais repetiam “não entendi” em sua língua local. Foneticamente, soava como “tequenica” – então, os espanhóis decidem nomear o povo Yagane de “povo Tequenica”.

¹³ Tradução nossa de: “o This can certainly be read as an example of the abyss of the infinity of Nature being re-inscribed as the boundlessness of the concept of freedom. Can it not be said that it is only in the “Critique of the Teleological judgment,” in the indeterminate (no)-place seemingly outside of the system, across the bridge of the discussion of the aesthetic though not on it, that nature and freedom can be brought together, and (the practice of the production of) Philosophy itself can thus become the example of the sublime? Yet the philosopher of the sublime is also obliged to indicate that to call it by that epithet is to supplement an impropriety by subreption. Thus, the qualifying tag remains: Philosophy performing the role of the subject in the sublime can do so “only in a practical point of view.” The entire Critique of Judgment has been a commentary on the precariousness of that point of view”

Importante vermos que tais e outros absurdos não são deslizes infelizes de “outras épocas” – esta estrutura operativa é peça central para que o argumento funcione, para que produza diferenças e distinções. Não é um descuido ou truque retórico, é necessidade de codeterminação dialética. Uma curiosa consequência desta *monoandria*, um dos principais correlatos absolutizados dos modernos, é sua relação com o antropocentrismo. Optamos por confeccionar este termo não usando o *ἄνθρωπος*, que é o humano genérico no grego, mas sim o *ἀνδρὺς*, referente a humanos selecionados como “homens”. Ou seja, o único tipo de homem, o moderno, é o centro da realidade, ao redor dele, tudo copernicanamente gira. Se a definição de homem kantiana passa pela modernidade cristã com certa *Kultur* como complemento-suplemento necessário, Spivak observa que a etnofilosofia moderna pós-Kant é tão radical que chamar os outros humanos genéricos de “Homens” seria cometer um crime de os *antropomorfizar*, passando várias páginas comentando a recepção negativa das obras de “educação estética” de Schiller, acusadas deste crime contra a modernidade¹⁴.

Uma nota adicional acerca destes absurdos não serem deslizes, mas dialéticas constitutivas. Autossabotados por uma razão tão diminuta e vexatória, dentre os coletivos modernos não são todos que repetem os valores da monoandria. No entanto, o raciocínio ainda permanece demasiado moderno quando se constitui a crítica pela forma dada. Como vimos, a colonização da crítica faz parte da colonização do imaginário que a modernidade impõe. Pensar a mulher como um homem que “falta” um órgão sexual, ou o negro que teria “cor demais”, ou a indonésia como “mais próxima” da natureza pode servir para animar discursos de opressão e de suposta emancipação. No entanto, a definição moderna de mulher continua sendo o ponto de partida obrigatório, a definição moderna de raça continua sendo o ponto de partida obrigatório, a definição moderna de etnia continua sendo o ponto de partida obrigatório. Uma apostasia em relação à modernidade não significa, novamente, “optar pelo não-moderno”, mas de cessar de ver qualquer coisa moderna como ponto de partida obrigatório que constitui limites, críticas ou constituições do que há. Esta é a diferença entre a *emancipação* política da qual os modernos são capazes de oferecer, e a *libertação* metametafísica complexa porvir.

Em vias de conclusão por nossa passagem por Spivak, chegamos a um resultado importante. A mutação conceitual do monoteísmo das ontoteologias abraâmicas culmina nesta nova cepa, a monoandria moderna como o ser racional livre feito “à imagem e semelhança” do

¹⁴ Ao longo da Parte I de sua obra, Spivak em vários momentos retoma esta polêmica dos kantianos contra Schiller, pois quem não é Homem, não é sequer concebível, a não ser pela mística antropomórfica, imaginar que possam ser educados, visto que não há possibilidade de *Kultur*.

deus deles. É um homem que se vê como o único histórico, detentor da visão da natureza, da cultura, bem como de sua crítica e das únicas formas de existir. Pelas variantes do correlacionismo, este sujeito específico é quem pode determinar qual é o correlato a ser absolutizado, seja pelas vias de uma descrição, de uma crítica, de uma análise, ou até da capacidade de proposta. Se os modernos dizem que é o homem quem faz a história, seja voluntária ou involuntariamente, vemos como a metafilosofia moderna da história da filosofia é um longo discurso sobre a **matéria-antrópica**, o “de que” o mundo é feito. O projeto existencial moderno não deve ser nem ocultado, nem subscrito, numa história da filosofia no realismo complexo. Nossa apostasia contra esta matéria e seu materialismo subsequente, enunciada no Capítulo 1, agora pode ter seus sentires conceituais mais bem-alinhados.

§4 Repensando a matéria-histórica com Chakrabarty

Um ano depois de Spivak aparece a obra *Provincializar a Europa: Pensamento Pós-Colonial e Diferença Histórica* (2000), do também filósofo indiano Dipesh Chakrabarty. O autor afirma que o termo “provincialização da Europa” é proveniente de Gadamer, quando o alemão reclamava do incômodo europeu de se verem não mais como o centro global do poder, se tornando, por ironia do destino, apenas uma pequena província, orbitando as duas emergentes superpotências pós-guerras mundiais. Escrevendo em Calcutá, Chakrabarty acha que é um termo bastante útil para talvez diferenciar o que ainda há de valia na Europa (de fato é bastante coisa) com uma imagem dispositivo, clichê, da Europa em si mesma. Acrescentamos que esta estratégia de Chakrabarty ajuda, também, a entender os fundamentalistas europeus, visto que eles operam com esta imagem clichê montada na época em que modernidade e Europa eram sinônimos autoimpostos. Agora, provincializados, os fundamentalistas reagem violentamente como temos visto nas primeiras décadas do Século XXI.

Chakrabarty traz vários relatos históricos, na mesma linha de Latour, Guha e Spivak, de que o que os modernos falam uma coisa fazem outra. Mbembe será outro a perceber o que estes autores já diziam, conceituando como necropolítica esta estratégia moderna de etnocídio, genocídio, moralismo, colonização da crítica e da resistência, e determinação existencial estético-moral legítima. Autores poderosos como Mbembe e Spivak poderiam perfeitamente dizer para Arendt, Agamben e outros favoritos dos intelectuais de bem na “modernidade tardia” que o que eles achavam que era novidade do Século XX não era nada além do cotidiano de bilhões de humanos não-europeus. Não obstante, destes, parece que apenas Latour, Spivak e Chakrabarty estão dispostos a combater a arma principal dos modernos: a história. Sua

armifcação é uma estratégia comum a colonizadores petulantes e a críticos sociais bem-aventurados. Aqui, é o próprio conceito moderno de história que precisa ser combatido.

O *histórico* do termo *historicismo* é apresentado por Chakrabarty de forma adequada, nos lembrando de que, enquanto um movimento no século XIX, era centrado em temas do progresso, do avanço, da evolução e da unidade nacional. No entanto, veremos como o próprio filósofo indiano leva este conceito para além do emprego entre autores do XIX, chegando mais próximo de nosso problema de pesquisa: o problema é a história, o conceito de temporalidade moderno, a arma secreta que eles empregam para poder ter como defender progresso, atraso, arcaico, atavismo, obsolência, avanço, revolução, contexto histórico, “homem do seu tempo” e tantas outras *conceituações deuterabsolutórias*.

A Teoria da História Moderna (THM) inventa um tempo histórico particular para ser operado como medida do progresso, de distanciamento cultural, de maturação pré-revolucionária, de bom-gosto-moral superior. Assim, as duas palavras favoritas para os adeptos da THM é “ainda-não” [*not-yet*]. Desde Stuart Mill, que já propunha um tipo de autogoverno iluminado, dizia que os bárbaros e selvagens da África e das Índias “ainda não” poderiam ser pensados como “prontos”. Há passos criados pela “necessidade” histórica, um itinerário ontopolítico para ser percorrido para que, “agora sim”, possam se tornar dignos. E, qual é o método? Deve-se “fazer por onde”, adquirindo consciência histórica e um espírito público através da poderosa arte de esperar¹⁵.

A ruptura de Chakrabarty com a THM é uma recusa de ver a humanidade em estágios, que havia criado uma nova Grande Cadeia Onto-Histórica dos Seres, cuja continuidade era fragmentada em vários níveis de *ainda-nãos*. Os intelectuais de bem da modernidade, por causa do acúmulo de tensões sociais devido à forclusão do não-moderno, acabam por introduzir paradoxos artificiais que se tornam tudo sobre o que eles conseguem falar. Por exemplo, na Índia, mas podemos pensar em quase todo o planeta, aparece o subalterno, o camponês, o pobre, o periférico como sendo espremido numa cama de Procusto dual: 1) esta pessoa é alguém que é inferior, subalternizada por sua preguiça e/ou azar histórico, que deve ser educada porque “ainda-não” cumpre requisitos da transcendência moderna; ao mesmo tempo que 2) é uma pessoa que, a despeito de 1), deve ser confiada para decidir sobre a cidadania, o governo, a democracia, a república.

¹⁵ Chakrabarty, 2000, p. 8-9

Os óbvios desastres institucionais subsequentes que resultarem de 2), por causa de 1), é culpa do povo que “ainda-não” sabe votar. Na linha desconstrutiva e psicanalítica de Spivak, poderíamos dizer que vemos aqui não apenas uma profecia autorrealizadora, mas uma sistematização institucional do fracasso autorrealizador como consequência da colonização do imaginário e do esvaziamento de humanos não-modernos. É esvaziamento de recursos, de biodiversidade, de espírito, de força de trabalho, de criatividade. Chakrabarty nos dá elementos para entender isso como uma modernidade performática que acaba se manifestando nos aspectos carnavalescos da democracia em rebeliões, protestos, eventos esportivos e sufrágio universal¹⁶.

Citando diversos trabalhos de Hobsbawn, Marx, Lenin, Trotsky, Ernst Bloch e Neil Smith, Chakrabarty mostra que todos empregam o termo “camponês” para descrever um quase-sujeito preguiçoso ou azarado, não-moderno, não-secular, rural. Especialmente na Índia, um dos mais duradouros bastiões do paganismo institucionalizado no planeta, os humores modernos se ouriçam em regozijo etnocida quando dizem que o pobre camponês indiano “ainda não é sequer cristianizado”. Mais ainda do que os neoliberais, os marxistas parecem ser os que mais reclamam da “incompletude do capitalismo” na Índia (com a provável exceção de grupos maoístas). Chakrabarty comenta que “todos eles atribuem pelo menos uma unidade estrutural subjacente (se não uma totalidade expressiva) ao processo e tempo históricos que tornam possível identificar certos elementos no presente como ‘anacrônicos’”, teorias que andam de mãos dadas com a “obsoleta rede do tempo homogêneo e vazio”¹⁷.

A proposta parece ser clara. A ruptura com a modernidade envolverá não um retorno ao anarcoprimitivismo ou a um tradicionalismo néscio – visto que ambos operam ainda o correlato absoluto da modernidade que é o tempo. Abandonar a modernidade significa a destruição da história como matéria. Chakrabarty sugere romper com a noção de “um único e secular tempo histórico que envolve outros tipos de tempo” onde vemos que “o humano é ontologicamente singular, deuses e espírito são, no final das contas, ‘fatos sociais’ e que o social de alguma forma os preexiste”¹⁸. O filósofo indiano parece sugerir uma estratégia similar ao que chamaremos de *epistemologia plana*, onde a história ou qualquer outro correlato absolutizado deixa de ocupar a central de monopólio de produção do sentido – inclusive para se fazer história no realismo complexo.

¹⁶ Chakrabarty, 2000, p. 10

¹⁷ Chakrabarty, 2000, p. 12

¹⁸ Chakrabarty, 2000, p. 16

Mais uma vez, Chakrabarty afirma que não é o plano descartar o pensamento europeu, que ele considera como “indispensável, porém inadequado”. Provincializar o pensamento europeu seria, então, entender como este pensamento que acabou se tornando uma herança (ou, talvez melhor, uma maldição constitutiva globalizada), afeta a todos e pode ser renovado “das margens e para as margens”¹⁹. No entanto, ele é bastante perspicaz lembrando que não há uma única margem, citando vários trabalhos sobre a exportação do genocídio e do etnocídio como gestão empresarial corriqueira no Japão, nas Filipinas, na ilha da Sumatra e por todo o continente africano. Chakrabarty afirma que seu trabalho deve se apoiar em vários estudiosos trabalhando minuciosamente a questão da tradução, principalmente para que esta tradução não tenha a obrigação de ser absolutamente perfeita, mas sim ajude a criar novas coisas. Citando diversos autores que trabalham neste sentido, diz:

“Eles demonstraram que o que a tradução produz a partir de aparentes ‘incomensurabilidades’ não é nem uma ausência de relação entre formas dominadoras e dominantes de conhecimento, nem equivalentes que logram sucesso em mediar diferenças – mas, precisamente a relação parcialmente opaca que chamamos ‘diferença’” (Chakrabarty, 2000, p 17)

Ele chama este processo não de produzir transparências entre os europeus e não-ocidentais, mas sim uma translucidez, ou talvez de opacidade minorada. Finalmente, apresenta diversas **características do historicismo**²⁰, que aqui estamos chamando de THM:

- 1) Há uma entidade sociocultural que se desenvolve historicamente como um todo, uma unidade no tempo;
- 2) Particularidades específicas são curiosidades ou entulho epistemológico: a Missão é encontrar, no particular, o geral;
- 3) O desenvolvimento é em direção a algo, o progresso quer “puxar a história” para alguma direção específica, ainda que esta teleologia não raramente seja propositalmente obscurecida para se disfarçar de “universalidade maior”;
- 4) Há um tempo secular, vazio, homogêneo, seja da história das particularidades; da história geral; ou do desenvolvimento como um todo;
- 5) O objeto de pesquisa é unificado internamente e pode ser visto como se desenvolvendo no decorrer do tempo. A disputa, então, seria sobre valorações diferentes que mostram detalhes diferentes, mas a teoria da história liberal, marxista ou estruturalista é a mesma.

¹⁹ Chakrabarty, 2000, p. 16

²⁰ A caracterização aparece ao longo de Chakrabarty, 2000, p. 23, mas a redação aqui é nossa.

Em nossas categorias, vemos que há uma totalização da cultura/sociedade que se estuda, há a ênfase na purificação histórica contra o “irracional”, o “pré-científico”, o “pré-cristão”, o “pré-moderno”. Inventam também a história como um tempo homogêneo, com “leis” próprias num ritmo do eterno tornar-se. Ou seja, o ponto de destaque da THM não é exatamente este teleologismo ou aquele conjunto de valores dos intelectuais de bem, mas que inventam este conceito estranho de tempo a partir de uma anacronização do passado que cria um “verdadeiro presente”²¹ – e, adicionamos, homogeneíza o futuro. Os dois exemplos que ele oferece é a totalização do passado dos pais, onde seus filhos se reúnem numa espécie de gentileza fraternal para criar o ponto-zero do contrato social lockeano; ou na totalização de modos de produção que servem para, necessariamente, alavancar o capitalismo para que, deste, o socialismo e o comunismo se tornem também necessidades históricas.

Não obstante, como o Estado Civil lockeano nunca chega, o Contrato Social rousseauísta jamais aparece, e a revolução jamais se concretiza, o historicismo totaliza o presente como uma prisão de frustração, desespero e ressentimento do que sequer existe tal como os modernos descrevem. Os modernos se apavoram de ficar sempre no “ainda não”, na espera de zerar o presente que nunca chega, vendo tudo como sempre pesadelos o tempo todo. Tudo é tornado em algo perplexo, atrasado, anacrônico, o não-realizado. Seu nihilismo artificial se torna uma “paralisia desperta”, o pânico do não-purificado, o pavor de que sua mitologia jamais se realiza. Sua propaganda poética do nada que nadifica não é “nada” – mas não passa de modernidade destilada.

Chakrabarty entra para o panteão do realismo complexo ao explicitamente abandonar essa temporalidade moderna embasbacante. Rejeitando as tradições elencadas em 5) ao se recusar a pensar a história segundo manda a THM, Chakrabarty diz que sua missão do futuro é tentar chegar num lugar onde podemos “encontrar uma forma de pensamento social que abrace a razão analítica em busca de justiça social, mas não permite que ele apague a questão da heterotemporalidade da história do sujeito moderno”²². De forma didática, ele afirma que “criticar o historicismo em todas as suas variedades é desaprender a pensar na história como um processo em desenvolvimento no qual aquilo que é possível se torna atual tendendo a um futuro que é singular”²³. Ele curiosamente associa isso a uma tese do *irreducionismo-a-um* (ou

²¹ Chakrabarty, 2000, p. 244

²² Chakrabarty, 2000, p. 239, tradução nossa de: “I want to raise the question of how we might find a form of social thought that embraces analytical reason in pursuit of social justice but does not allow it to erase the question of heterotemporality from the history of the modern subject”

²³ Chakrabarty, 2000, p. 249

seja, o que não se permite ser reduzido ao contar-por-um badiouísta) do presente. Abandonando a noção de incompletude, de “ainda-não”, abandonamos também a noção de um futuro singularizado, homogeneizado.

§5 O programa de pesquisa modernidade/colonialidade e a crítica à Teoria da História

Os vigorosos filósofos indianos contemporâneos não são os únicos a questionarem a Teoria da História Moderna (THM). Embora com divisões internas em termos de cânones e alguns propósitos, os autores autodenominados “decoloniais” seguem por vias que podem ser bastante aproximadas dos pós-coloniais como um exercício de infralinguagem. Começemos por um clássico deste movimento, brevemente abordando o famoso 1492: *O Encobrimento do Outro e a origem do “mito da Modernidade”*, do filósofo argentino Enrique Dussel.

Na capital filosófica da THM, onde sua *ciência* é transmitida como livros-textos básicos das *ciências humanas*, Dussel está na Escola de Frankfurt proferindo um ciclo de conferências que vai repensar avatares da inteligência espiritual moderna de um ponto de vista latino-americano. A primeira citação não poderia ser outra que a velha filosofia da história de Hegel, de que “a história universal vai do Oriente para o Ocidente. A Europa é absolutamente o fim da história universal”, vendo o eurocentrismo como sinônimo de desenvolvimento (econômico, social, político, histórico). Como já abordamos em maior detalhe a filosofia kantiana com Spivak, vejamos como Dussel lê a filosofia hegeliana. Em seu idealismo absoluto, não há como separar desenvolvimento econômico, social, político, histórico, visto que todos são entrelaçados no “desenvolvimento do Conceito em Ideia” em termos de universal concreto. Assim, dizer que a história universal é A ou B, com elementos C e D, não é um “acaso” ou um “deslize” no hegelianismo – faz parte da necessidade histórica de autodesenvolvimento do Espírito.

Neste sentido, as elogiosas páginas que Hegel vai fazer do Bhagavad Gita e até de certos textos budistas não é um penduricalho de gentileza, mas uma forma de enxergar na doutrina do indo-arianismo a “pré-história” da “pré-consciência histórica” que os brâmins deram começo. Se eles deram começo, colocaram o começo da história em movimento, sendo o restante dos povos crianças com meros potenciais para a racionalidade, cuja “inferioridade” é, em tudo, “inteiramente evidente”²⁴. Assim, com a exceção do indo-arianismo, o resto da humanidade, para o maior filósofo da história (moderna), simplesmente não tem história. Por exemplo, afirma sobre a África:

²⁴ Dussel, 1993, p. 18-19

“O reino do Espírito entre eles [africanos] é tão pobre e o Espírito tão intenso, que basta uma representação que lhes é inculcada para levá-los a não respeitar nada, a destruir tudo. A África não tem propriamente história. Por isso abandonamos a África para não mencioná-la mais. Não é uma parte do mundo histórico; não apresenta um movimento nem um desenvolvimento histórico... o que entendemos propriamente por África é algo isolado e sem história, sumido ainda por completo no Espírito universal, e que sequer pode ser mencionado aqui no umbral da história universal”²⁵.

Seria este um deslize de um adorável *boomer* bem intencionado, um mero “homem de seu tempo”? O que isso quer dizer? Não estamos falando de necessidades históricas? O não-moderno, ou seja, na época, o não-europeu, não pode ser “sujeito” de nada. Apenas são, no máximo, sujeitos em potência histórica esperando as mãos benevolentes dos modernos virem despertar a racionalidade. Não pode ser que não seja assim. Dussel mostra como Hegel é intransigente nisso, afirmando que “contra o direito absoluto que o povo dominante tem por ser o portador atual do grau de desenvolvimento do espírito mundial, o espírito dos outros povos não tem direito algum”. Podemos nos perguntar contra quem a bÍlis hegeliana estava direcionada neste momento, e Susan Buck-Morss tem uma hipótese²⁶: Hegel, completamente apavorado com uma Revolução negra, no Haiti, na qual eles não apenas vencem o conflito, mas também expulsam os coitados dos escravizadores brancos, era o exemplo mais diabólico do que acontece quando um povo anti-histórico age. Embora nem todo moderno precise agir desta maneira, a inteligência espiritual dos modernos é desde o começo, uma filosofia identitarista da monoandria moderna na defesa de suas pilhagens e privilégios.

Aqui discordamos respeitosamente de quase todos os autores e autoras contemporâneos que ousam na crítica contra a modernidade. A inteligência espiritual moderna não é direcionada *para* ser racista, *para* ser capitalista, *para* ser sexista – todas estas coisas são consequências de aplicação e de encontros do que há face à perversidade metametafísica central e primoabsolutória moderna: a de que há apenas uma forma aceitável, embora com minúsculas variações transfinitas, de *homem*. Geralmente, pensadores e pensadoras que empreendem na crítica à modernidade não percebem deste ponto, visto que também procuram fazer filosofias restritas à experiência subjectalista que, não raro, descamba em apenas mais um identitarismo para o catálogo dos bastardos inglórios da modernidade, seus filhotes pós-modernos. As filosofias do primado da experiência são impedidas de ocupar lugares primoabsolutórios no Território em vista à apostasia contra correlacionismos, embora sejam observações de primeira

²⁵ Tradução do *Filosofia da História*, de Hegel, oferecida por Dussel em 1993, p. 20

²⁶ Buck-Morss, 2011, embora o texto original seja do ano 2000.

ordem que também devem ser levadas em conta na produção de um tipo de objetividade distinto. Dussel tem uma postura similar:

“Contra os pós-modernos, não criticaremos a razão em quanto tal; mas acataremos sua crítica contra a razão dominadora, vitimária, violenta. Contra o racionalismo universalista, não negaremos seu núcleo racional e sim seu momento irracional do mito sacrificial. Não negaremos então a razão, mas a irracionalidade da violência do mito moderno; afirmamos a “razão do Outro” rumo a uma mundialidade transmoderna” (Dussel, 1993, p. 24).

Após um longo e sangrento livro, relatos que dão náuseas em qualquer realista complexo, Dussel passa pelos vários estágios de que colonialidade, modernidade, progresso, racionalidade única foram progressivamente sendo fundidos pela inteligência espiritual moderna para facilitar a exportação de seu privilégio de monopólio da produção de sentido. Na mesma toada que temos visto com Spivak e Chakrabarty, Dussel identifica a temporalidade como o elemento-chave para os modernos, bons pastores e intelectuais de bem que tiveram o fardo de uma modernidade autoinfligida – assim sendo, devem se encarregar de espalhar a Palavra pelo mundo e libertar os coitados do anacronismo. Como isso obviamente jamais foi o caso, nem mesmo na Europa, tendo em vista a série de extermínios em massa, etnocídios e enxurradas de “ainda-nãos”, a modernidade logo trata de fazer de tudo para acobertar sua própria história. Se ela fosse “histórica”, e não A Força Da História, parece que ela perderia credibilidade.

Não obstante, Dussel é bem mais bom-moço do que Spivak e Chakrabarty. Ao invés de optar por uma apostasia, Dussel quer aceitar a razão moderna, achando que a mitologia moderna da emancipação é algo “bom”. Embora ele de fato opere distinções entre libertação e emancipação, seu raciocínio ainda ser apenas mais um tipo de reaproveitamento dialético, onde a modernidade como infecção oportunista do espírito humano ainda *tem que* ser obrigatoriamente mantida em um dos polos. Diferentemente dos indianos que vimos, Dussel parece operar com o filosofema “se aconteceu, era uma necessidade histórica”. Ainda, de forma latouriana, podemos dizer que Dussel não parece estar disposto a pagar o preço ontológico pela abertura de espírito e produzir além dos limites ontognoseológicos modernos.

Parece que há um aprisionamento epistêmico na América Latina, embebecida com sua eterna síndrome de vira-lata, que a desestimula de tomar decisões radicais e importantes para irmos em direção a um realismo complexo juntos. Poucos autores e autoras, embora diagnostiquem a metástase moderna por todos os cantos das sociedades latinas, do racismo, do

sexismo, da pilhagem de recursos naturais e de recorrentes intervenções ditatoriais, praticamente nenhum deles abertamente tem a coragem de sair deste relacionamento abusivo, vivendo da autosabotagem do pensamento diminutivo ou *nanomaníaco*, como diz Bensusan. A Síndrome de Estocolmo onto-histórica se torna pré-requisito nos institutos e departamentos de ciências sociais, humanidades, letras e história – além do próprio ensino da história da filosofia. Não parecem morrer de amores pela modernidade, mas parecem se sentir inseguros, visto que de fato dá muito trabalho pensar de forma global, não-moderna, terráquea.

Poucos foram tão corajosos, ainda que a passos lentos, de propor um desprendimento epistêmico da retórica da modernidade, da lógica da colonialidade e a propor uma gramática da decolonialidade como Walter D. Mignolo e sua poderosa teoria do *Delinking*. Inspirado no *desprendimiento* do pensador peruano Aníbal Quijano, Mignolo afirma que a retórica moderna e o pragmatismo moderno são coisas distintas. *Desprendido* da lãbia moderna que se apresenta como uma burguesia iluminada heroica derrotando o Antigo Regime que prepara o terreno para a marcha histórica inevitável para o comunismo, Mignolo opta por outro caminho. Mesmo que fixássemos na Europa no começo da modernidade, o que veríamos é minúsculas cidades-estados italianas, alguns pequenos reinos empesteados sem ter muito o que fazer a não ser guerrear entre si (opção comum no medievo) ou, totalizar um outro como inimigo, numa veia certamente schmittiana.

Os centros comerciais no século XIV e XV eram Bagdá, Beijing, o Sudeste Asiático – mas lentamente, com a colonização, o espaço, a mão-de-obra e os recursos naturais para os europeus aumenta exponencialmente a relevância daqueles outrora pequenos centros. Não existe modernidade sem estes dois movimentos: a totalização do não-si, do não-europeu, como algo negativo; e a progressiva identificação do si com a Cristandade, com o Livre-Mercado, com os adventistas da Revolução e outras estratégias de sedimentação de seu antropocentrismo metafilosófico. Todos os autores e autoras associadas a esta pesquisa, como Catherine Walsh, Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres, e outros, conseguem escrever claramente acerca de como a colonização do imaginário interno, externo, dos corpos, das crenças e do futuro homogeneizado são o ganha-pão moderno, práticas de teoria e de negócios inseparáveis de sua metafilosofia, por mais que a ânsia da purificação seja a propaganda.

Mignolo não está interessado apenas em cessar de usar a modernidade, ou de a usa-la de forma dialética – seu propósito é a **descolonização epistêmica**²⁷. Ou seja, lentamente ir

²⁷ Mignolo in. Mignolo & Escobar, 2010, p. 338

identificando a forma como que os modernos usam para conhecer o mundo e substituir, abandonar, reformar, adotar outros ou modificar o que está sendo utilizado como epistemologia. Infelizmente, ele parece se referir apenas à epistemologia das “ciências” humanas, e parece que não se apercebeu que este ainda é um estratagema moderno, pois acha que epistemologia social moderna ou transmoderna é o suficiente para ontologia – ou ignorando a natureza, ou ignorando a metafísica. Não obstante, já é um passo significativo em comparação à postura *estocolmista* de Dussel. Bem mais radical do que seu conterrâneo argentino, Mignolo já entende que mostrar a parcialidade e a limitação da modernidade é apenas um dos primeiros passos, sendo que devemos “aprender a desaprender”, usando as expressões dos pensadores equatorianos Luis Macas e Jorge Garcia²⁸.

Em notas elogiosas a Karl Marx, Mignolo mostra como o alemão conseguiu encarnar bem, de forma epistemológica, a posição do proletário dentro do ponto de vista do “capitalismo”. Não apenas isso, como judeu, Marx se viu colocado na posição de subalterno também por conta de critérios étnico-religiosos independentemente de ser ateu. Sua luta inspiradora começa na identificação da “lógica do capital” em vários aspectos em que isso se mostrava pernicioso. Não obstante, o método moderno é o mesmo, por mais que se diga que dialética é inversão ou reversão ou outras tonalidades da mesma música. Não significa dizer que ele defende “a mesma coisa” – o que nos interessa, em termos de metafilosofia, é ver a limitação metodológica de homogeneização da história e do futuro, ainda que suas subseitas divirjam radicalmente sobre o “para onde” estamos indo. No entanto, vimos com Chakrabarty que a presença de uma teleologia clara e evidente não é necessária para caracterizar a THM, apenas uma participação tácita ou explícita na construção teórica a partir da categoria de “tempo histórico moderno”.

Em suma, o que talvez mais diferencie projetos complexos e projetos modernos é que não estamos buscando modernidades alternativas, mas, tal como diz Mignolo, buscamos alternativas à modernidade. Acho que este fraseamento ainda é insuficiente. Não nos basta tomar a modernidade como ponto de partida obrigatório ou como ponto de chegada inevitável, seja na prática política, seja na metametafísica. A apostasia da modernidade só se faz quando ela se torna apenas mais um, quando todo o seu discurso autoglorificante é ignorado, como se ignora um bêbado na taberna que jura ter derrotado um dragão. A “pluriversidade” que Mignolo quer defender é uma forma de ver como ele e seu grupo podem perfeitamente encontrar um lar

²⁸ Mignolo in. Mignolo & Escobar, 2010, p. 339

no Território, mas que não nos contentemos apenas em relatos de lamúrias e de terapia social. Seu projeto se tornará mais proativo, defendendo a substituição do livre-mercado pela livre-vida²⁹, certamente uma busca política que corroboramos.

Em 2018, talvez tendo se apercebido que tal abertura de espírito do desprendimento vai cobrar um preço altíssimo, que deliciosamente queremos pagar, Walter Mignolo e Catherine Walsh decidem capitalizar na categoria de **decolonialidade**. Novamente, percebemos o quão é crucial a presença da categoria de temporalidade moderna como algo com o qual deve-se lidar. Escrevendo uma importante obra conjuntamente, vejamos como eles estão dispostos a pagar o preço metametafísico, ao menos no orçamento levantado para uma apostasia contra a THM:

“Decolonialmente, no entanto, colocar a modernidade como o desdobramento da história universal depende de como se ela fosse uma entidade ou um período histórico destacado para fora e independente da narrativa que legitima ações e tomadas de decisões para manter a marcha da história – quando, decolonialmente falando, ela é uma ilusão criada pelo próprio conceito moderno de modernidade (redundância necessária: a modernidade é um conceito moderno)” (Mignolo & Walsh, 2018, p. 117)³⁰

Poucos autores tiveram esta clareza, em termos de realismo complexo. Se ainda operássemos como se a modernidade fosse tal como ela se descreve, compraríamos o discurso moderno que apaga sua própria historicidade em suas redes, atores e decisões metafilosóficas com influências religiosas, econômicas e políticas. Os autores agora defendem que o ponto acerca do “que é essencial a esta altura é a crítica não-eurocêntrica do eurocentrismo – que é a decolonialidade em sua diversidade planetária de histórias locais que foram interrompidas pelas expansões globais do Atlântico Norte”³¹. Certamente algum cidadão de nosso Território pode pensar que o caminho, então, é fazer uma “crítica não-moderna à modernidade” – mas isso ainda soa estoccolmista, dialético demais. Parece que a opção pela apostasia que a suremática, a nossa forma de realismo complexo, fez, se torna cada vez mais *urgente* e *ataráxica*, paradoxalmente.

O que falta a pensadores pós-coloniais e decoloniais para prosperarem com maiores graus de liberdade e de criatividade no Território do realismo complexo? Poderíamos ser

²⁹ Mignolo in. Mignolo & Escobar, 2010, p. 354

³⁰ Tradução nossa de: “Decolonially, however, the casting of modernity as the unfolding of universal history is staged as if it were an entity or a historical period detached outside and independent of the narrative that legitimizes actions and decision making to maintain the march of history, when decolonially speaking it is an illusion created by the very modern concept of modernity (redundant necessary: modernity is a modern concept)”.

³¹ Mignolo & Walsh, 2018, p. 151, tradução nossa de: “What is essential at this point is the non-Eurocentric critic of Eurocentrism; which is decoloniality in its planetary diversity of local histories that have been disrupted by North Atlantic global expansions.”

arrogantes e dizer que lhes falta a coragem de sair do relacionamento abusivo, mas nem sempre as coisas são tão simples assim. Tantas décadas dedicadas para a carreira acadêmica, publicações e redes de pesquisa. É difícil, numa *sociologia da filosofia*, dar as costas para tanto trabalho feito. Foi tudo em vão? Décadas dedicadas a afiar a armificação da história para que os modernos continuem empunhando? Não seremos cruéis para dizer que “sim” – digamos um morno “talvez”. O que lhes falta, pode ser que não seja possível de encontrar no ecossistema tão carregado de fuligem para encobrir o sol e dizer que a metafísica morreu. Talvez, se quiserem, há um Território onde poderemos recomeçar e, na verdade, começar uma filosofia global, terráquea, com outro tipo de objetividade que não precisa de ter-às-mãos modernidades. Na metáfora do “construa um campo, e eles virão”, nosso campo é um armazém imenso de suprimentos que aparece quando a metafísica entra novamente em cena com uma **outra categoria de temporalidade**.

§6 Jamais fomos modernos? Luhmann e Latour entre a metafísica do tempo e a ontologia social moderna

Talvez dentre as cinco mais importantes perguntas dos últimos séculos, o filósofo francês Bruno Latour nos pergunta: “e se jamais tivermos sido modernos?”. Antes de passarmos para os argumentos, já indicamos que esta não é uma pergunta de despertar-do-pesadelo e que, assim, tudo estaria bem e bucólico. Não é o caso. Latour opera de forma significativamente mais radical do que a maioria dos pós-coloniais e decoloniais, com uma clareza valorativa e metafilosófica invejável. O ponto não é dizer que, já que não fomos modernos, tudo está bem. Temos agora uma tripla dimensão para separarmos, semelhante à de Mignolo: separar retórica da modernidade, pragmática da modernidade e axiologia da modernidade.

Um homem francês e católico, o antropólogo e filósofo Latour quer lidar com os modernos como uma tribo que ele descreve. Sua antropologia dos modernos descarta a retórica moderna como Duplo-Clique, um modo de existência pernicioso similar à estratégia argumentativa do “gênio maligno” cartesiano, algo que aqui temos apresentado com o epíteto de “inteligência espiritual moderna”:

“É nesse momento preciso que se introduz essa espécie de Gênio Maligno que espera que as cadeias de referência sejam implementadas e estabilizadas para intervir. Em alusão ao mouse do computador, vamos chamar esse diabo de Duplo-Clique [DC]. A partir de uma experiência perfeitamente exata – a referência permite o acesso – esse Gênio Maligno sussurrará em nosso ouvido que seria muito melhor termos acesso gratuito, indiscutível e imediato à informação pura e sem transformação. Agora, se,

infelizmente, esse ideal de gratuidade total servisse de padrão para julgar o verdadeiro e o falso, então tudo se tornaria mentiroso, inclusive a ciência. Isso não é surpreendente, pois seria pedir o impossível: um deslocamento sem transformação de nenhuma espécie – fora a simples translação” (Latour, 2019, p. 86)

Parece que Latour atingiu o grau ideal para que seja celebrado pelo cinismo filosófico de Antístenes a Diógenes, apresentado a modernidade como um gênio maligno que, a todo momento, tenta insistir que o único critério de verdade é a produção gratuita, assegurada, autoevidente, dialética, translativa, predeterminada histórica e temporalmente (ou adjetivos funcionalmente equivalentes). Pergunta: temos qualquer obrigação de seguir a modernidade, seja comprando seu discurso de paladinos da liberdade e da igualdade ou do nihilismo inescapável visto que nada é tal como sua “verdade”? A resposta é simples: não.

Toda modernidade só opera e funciona a depender da colonização da categoria de tempo de uma maneira ressonante com a do criacionismo das ontoteologias abraâmicas. Do vazio, surge o todo: divide-se a história em antes/depois de Cristo ou da Hégira, em modernos e pré-modernos. Daí, tudo é sincronizado, coordenado, articulado sob algum evento da ontoteologia abraâmica e/ou moderna, nas palavras de Latour, como se fosse uma “caderneta de poupança universal”³² que é constantemente erodida a cada passo que o moderno dá em direção ao “futuro”. Firmemente, associam tempo com passagem – e esta passagem é a destruição do passado em direção ao futuro.

Sem uma tal categoria da temporalidade, os modernos não têm metafísica o suficiente para classificarem ninguém de anacrônico, obsoleto, ultrapassado e sentirem tão superiores – seja para se distanciarem ao máximo do passado, seja para se confortarem no juízo final, na salvação, na remissão dos pecados, na ressurreição da carne, na revolução cyber-marxista, na Santa Igreja Católica ou no Partido, no livre-mercado absoluto, no governo interno mundial. Todos operando a visão de tempo e história como destruição do passado que o elimina na eterna construção do ponto-zero da história, que purifica o futuro em suas poucas instituições fadadas a sobreviverem e/ou a engendrarem a passagem. A cada passo, uma conversão religiosa que se enoja do passado. A cada passo, uma modernização que abomina o não-moderno.

A função mitológica da temporalidade moderna é de tão extrema importância “porque ela suprime as origens e o destino dos objetos da natureza e porque faz de sua súbita emergência um milagre”³³. A metametafísica da supressão é perfeitamente expressa nesta temporalidade

³² Esta expressão que Latour traz é de Charles Péguy no texto *Jamais Fomos Modernos*.

³³ Latour, 2013, p. 69

supressiva, que anima e é animada por uma visão de tempo como sucessão de conquistas, catástrofes e um progresso esperançoso. Conectam Galileu, Descartes, Boyle e Newton a um “espírito novo” e inventam um tempo moderno radicalmente novo. Eliminando as origens e purificando o trabalho de cada um destes autores, a propagandística moderna já funda e pratica o processo de purificação dos híbridos, colocando num grande calendário que tudo isso é “contemporâneo”. Especifica:

“O progresso modernizador só pode ser pensado se todos os elementos que são contemporâneos de acordo com o calendário pertencerem ao mesmo tempo. Estes elementos devem, para tanto, formar um sistema completo e reconhecível. Então, e somente então, o tempo forma um fluxo contínuo e progressivo, do qual os modernos proclamam-se a vanguarda e os antimodernos a retaguarda” (Latour, 2013, p. 72).

Tudo isso se torna cada vez mais complexo quando objetos e redes acabam misturando épocas, ontologias e gêneros diferentes. Não obstante à imensidão de contraexemplos, os modernos insistem que são a novidade, o sempre inovador, o purificador dos híbridos, inclusive dos objetos históricos em sua marcha ao progresso, à revolução, ao juízo final. Em relação aos pós-modernos, Latour cita Vattimo, onde ambos estão afirmando que pós-modernismo é sintoma, não diagnóstico, visto que o que há ao *ser novo*, à “última moda”, e não faz nada além de perpetuamente começar, manifestando e exagerando a perpétua “exigência de novidade contínua requerida pelo modernismo”³⁴. Para Latour, e para nós, não há nenhuma obrigação ou interesse de manter essa cama de Procusto arbitrária da modernidade. Para ele,

“O tempo não é um panorama geral, mas antes o resultado provisório da ligação entre os seres. A disciplina moderna agrupava, enganchava, sistematizava para manter unida a pletera de elementos contemporâneos e, assim, eliminar aqueles que não pertenciam ao sistema. Esta tentativa fracassou, ela sempre fracassou. Não há mais, nunca houve nada além de elementos que escapam do sistema, objetos cuja data e duração são incertas. Não são apenas os beduínos ou os kung que misturam os transistores os costumes tradicionais, os baldes de plástico e odres em peles de animal. Ha algum país que não seja uma ‘terra de contrastes’? Acabamos todos misturando os tempos. Nos tornamos todos pré-modernos. *Se não podemos mais progredir como os modernos, devemos regredir como os antimodernos? Não, devemos passar de uma temporalidade a outra já que, e si mesma, uma temporalidade nada tem de temporal.* É uma forma de classificação para ligar os elementos. Se mudarmos o princípio de classificação, iremos obter uma outra temporalidade a partir dos mesmos acontecimentos” (Latour, 2013, p. 74, *itálicos nossos*).

³⁴ Latour, 2013, p. 73

Latour sugere que podemos pensar o tempo graficamente como uma espiral, onde há claramente um passado e um futuro, mas há elementos que se repetem e são reproduzidos independentemente de serem arcaicos ou última moda. O exemplo do martelo (*o de Latour*) é ótimo, pois podemos usá-lo ao mesmo tempo que uma furadeira elétrica para construir tanto um prédio moderno quanto uma cabana. No entanto, isso não nos torna “tradicionais” como se isso existisse no sentido do folclórico antropológico. “Todas as tradições imutáveis mudaram anteontem”. Acrescenta: “ninguém nasce tradicional, é uma escolha que se faz quando se inova muito. A ideia de uma repetição idêntica do passado, bem como a de uma ruptura radical com todos os passados, são dois resultados simétricos de uma *mesma concepção do tempo*”³⁵.

Veremos como esta noção de produção formal de uma simetria do tempo será tão importante para nosso Tratado. Por agora, no entanto, preparamos para uma longa e proeminentemente importante citação de Latour:

“O que fazer se não podemos avançar nem recuar? Deslocar nossa atenção. Nós nunca avançamos nem recuamos. Sempre selecionamos ativamente elementos pertencentes a tempos diferentes. Ainda podemos selecionar. **É a seleção que faz o tempo, e não o tempo que faz a seleção.** O modernismo – e seus corolários anti- e pós-modernos – era apenas uma seleção feita por alguns em nome de muitos. Se mais e mais pessoas recuperarem a capacidade de selecionar, por conta própria, os elementos que fazem parte de nosso tempo, iremos reencontrar a liberdade de movimento que o modernismo nos negava, liberdade que na verdade jamais havíamos perdido. Não emergimos de um passado de trevas que confundia as naturezas e as culturas para atingir um futuro no qual os dois conjuntos estarão enfim claramente separados, graças à revolução contínua do presente. Jamais estivemos mergulhados em um fluxo homogêneo e planetário vindo seja do futuro, seja das profundezas das eras. A modernidade nunca ocorreu. Não é uma maré que há muito sobre e que hoje estaria refluindo. Jamais houve uma maré. Podemos seguir em frente, quer dizer, retornar às diversas coisas que sempre seguiram de outra forma” (Latour, 2013, p. 75, ênfase nossa).

Este parágrafo mostra como a ruptura em nome do global, pelo terrestre, acaba, explicitamente, envolvendo a apostasia em relação à modernidade em seu núcleo categorial mais íntimo, o seu conceito peculiar de temporalidade. Longe de ser uma marcha, uma aceleração, um progresso ou um retrocesso, a modernidade é, antes de tudo, um papo, uma *sales technique*, um acobertamento da sincronização do global em nome do *globalizado*. Mais uma vez, o título sugestivo “jamais fomos modernos” não quer dizer que a modernidade “nunca

³⁵ Latour, 2013, p. 75, itálico nosso

aconteceu”. Latour não é um néscio zerando o passado. Na diferença entre o que modernos *dizem* e o que modernos *fazem*, certamente fizeram tudo, e muito mais, do que decoloniais, antirracistas, antissextistas e não-abraâmicos têm documentado extensamente ao longo dos séculos. Mas, se eles se definem como o “povo da Palavra” – ou “do *Logos*”, escolha do vendedor – então jamais fomos modernos. Toda estratégia de purificação, de aceleração, de revolução, de sincronização, acabou no alastramento do ecocídio, do etnocídio e do genocídio em escalas ontológicas jamais vistas por Gaia. Em suma, Latour acredita que seu trabalho e o de outros críticos da modernidade não é glorificar os pecados dos modernos, mas o denunciar com uma “catástrofe sem igual”³⁶ e, acrescentamos, exercer nosso direito de apostasia e egressão.

Como pensar o tempo de uma perspectiva global, ou seja, não-moderna e não-centrada em ontoteologias abraâmicas? Ou seja, sem Criação e Juízo Final; sem ponto-zero da civilização e Revolução-Porvir-Que-Nunca-Chega, sem purificação, sem marcha lenta ou acelerada, sem sincronização? Certamente é uma tarefa tão imensa quanto a de Teseu, seria hoje seu Sétimo Trabalho (ou o *Décimo Terceiro de Hércules*?). Abordaremos brevemente a Teoria dos Sistemas de Luhmann para fazer uns apontamentos pela riqueza imensa da categoria de arque-materialidade da complexidade, bem como suas *shivaístas* consequências para a “história” moderna. Precisamos de uma outra metafísica do tempo.

Entre o *mainstream* das culturas filosóficas ocidentais, pensa-se geralmente que o tempo é algo – ou seja, seria uma categoria subordinada ao estudo da categoria do ser. Várias definições ontológicas, neste sentido mais restrito, foram oferecidas. Classicamente, depois de dizer que não sabe exatamente o que é o tempo quando lhe perguntam, Agostinho sugere que o tempo é um movimento *ex occulto*, para no oculto novamente desaparecer. Derrida-Häggglund talvez estivessem satisfeitos com seu diagnóstico, visto que, desde Agostinho, os ocidentais pensam tempo como passagem, movimento, fluxo, fluidez – todas, metáforas espaciais. Cristão, Agostinho parece sugerir que os “pagãos” gregos e romanos teriam um tempo eterno, estático, imutável ou algo do gênero – um tipo de *fake news* desprovida de sentido quando se lê escritos, ainda que corriqueiros, destes pagãos. Como Hartmann aponta, nem mesmo o “reino das ideias” de Platão é “eterno”, visto que não há tempo que toque a ideia de Bem ou Belo. De qualquer sorte, a primeira onda das metametafísicas da supressão conquistou o *mainstream*, instalando o seu conceito de tempo como algo que é, e que é tal como o movimento.

³⁶ Latour, 2013, p. 121

A tese de Luhmann, surpreendentemente ressonante com a tese latouriana do tempo como seleção: “nós fazemos o que fazemos e já se foi embora, não pode mais ser mudado. Não podemos refazer, e temos de levar em conta um futuro no qual não podemos ainda agir, trabalhar ou fazer planos para preparar para as coisas”³⁷. Não obstante à metáfora da seleção parecer com algo muito proativo, o que vemos na realidade é que há uma **incontrolabilidade do simultâneo** [*Unkontrollierbarkeit des Gleichzeitigen*]³⁸. O que é simultâneo não pode ser plenamente acessado, visto que o sistema e o que o sistema observa operam fazendo reduções.

Temos um saboroso paradoxo (para luhmannianos) ou uma saborosa aporia (para os hartmannianos) sobre o tempo. Se todas as operações se realizam no presente, na simultaneidade, vemos que a não-simultaneidade precisa ser operacionalizada, por exemplo, na marcação cronométrica de uma competição de natação. *O tempo distende-se por conta dessa operação*. O paradoxo simultâneo/não-simultâneo só pode criar tempo na medida da desparadoxização com a introdução de distinções como antes e depois. O idealismo britânico parece ter sido um dos primeiros a perceberem esta situação, como a velha Série-A e Série-B do tempo de John MacTaggart. No entanto, ainda num ambiente demasiado correlacionista, não conseguiram pensar o tempo como um Absoluto (ou melhor, um ab-soluto), se conformando com um rótulo infeliz da “irrealidade do tempo”.

Na ideia de *forma*, quando se traça um limite, para que se saia de um lado e vá em direção ao outro, *é necessário tempo*. Para ir de fora para dentro, ou de dentro para fora, cruza-se a forma, operação que leva um tempo. Aqui, surge o tempo como produto de uma operação de diferenciação: “se distinguir entre passado e futuro não fizer diferença, o tempo desaparece”³⁹. Por ser uma forma de dois lados, quando se faz a operação de separar simultâneo de não-simultâneo, o resultado é, paradoxalmente, *simultâneo*: passado e futuro emergem ao mesmo tempo, um de cada lado da forma introduzida.

Retomando a abordagem *histórica*, Luhmann lembra da mitologia comum entre os modernos de que há “tempos circulares” que foram “superados pela temporalidade linear”. Luhmann é honesto ao lembrar que nem egípcios, hebreus e gregos tinham tempos “circulares”. Por exemplo, traz o trabalho do egiptólogo Jan Assmann, que identificava duas variáveis importantes sobre o tempo entre os egípcios: **resultabilidade** (acontecimentos que vêm com a morte do Faraó, ou a construção de uma cidade, uma realidade que é por resultado de um

³⁷ Luhmann, 2013, p. 144

³⁸ Luhmann, 2010, p. 201

³⁹ Luhmann, 2013, p. 146

evento) ou **virtualidade** (a diferença entre passado e futuro, o tempo como possibilidade). No entanto, Luhmann considera ainda insuficiente para dar conta da complexidade buscada, visto que a temporalidade moderna e sua alternância *rítmica fixa* entre o passado totalizado e o futuro homogeneizado não ajuda também a entender o tempo na teoria dos sistemas.

Para Luhmann, e concordamos com ele, o tempo é uma operação que se realiza de maneira concreta e, por meio da observação, consiste na utilização de uma diferença. O tempo não preexiste como entidade. **O tempo surge na ocasião da diferença.** Enfatizamos com toda força filosófica disponível que tempo não é só humano – qualquer actante, agente ou sistema capaz de introduzir diferenças e operações diferentes pode produzir tempo. Para Javier Nafarrate, comentador e editor de Luhmann para o espanhol, esta é uma “conquista evolutiva que possibilita que os acontecimentos do mundo não permaneçam localizados na pura simultaneidade, mas fiquem ‘assimetrizados’, ‘dessimultaneizados’”⁴⁰. A distinção antes/depois permite ser desparadoxizada de diversas maneiras, como duradouro-efêmero; resultado-virtualidade; passado-futuro. Na tradução a partir de Nafarrate:

“Para tornar visível a pureza dessa distinção originária [antes/depois], pode-se recorrer ao conceito de horizonte de Husserl. A metáfora husserliana, como se sabe, pressupõe uma infinitude virtual, no sentido de que o horizonte adia seu término. Aplicando a metáfora ao conceito de tempo, teríamos um horizonte temporal que só pode ser abordado sob a sequência permanente da utilização de um esquema antes/depois, que se projeta em uma sequência infinita do ‘*assim sucessivamente*’, e não é defensável sob a perspectiva de uma mera soma de acontecimentos.” (Luhmann, 2010, p. 215)

Isso liberta o tempo da noção de soma de vários “agoras” e o coloca como uma operação básica da temporalidade como horizonte que é introduzido nas operações de diferenciação. “A consciência encontra uma maneira de ampliar o presente (dentro de certos limites), e isso não contradiz a ideia de uma simultaneidade do que acontece”⁴¹.

Luhmann não explica bem a ideia de causalidade pois usa o conceito humeano de causalidade, a conexão entre causa-efeito. Se tudo é simultâneo, a causa tem que estar num passado e o efeito tem que estar num futuro, o que dá muita vertigem na para os acostumados com o humanismo. Não obstante, podemos perfeitamente pensar a ideia da razão suficiente pós-leibiniziana contra esse tipo de raciocínio que demanda uma distinção causal entre antes/depois. O desenrolar-se monádico, da entidade atual ou do actante, é simultâneo, mas

⁴⁰ Cf. Luhmann, 2010, p. 214 e na edição organizada por Nafarrate em Luhmann, 2013, p. 150-1.

⁴¹ Luhmann, 2010, p. 217

dentro de uma programação que é capaz de produzir as distinções. Há uma anterioridade da mônada em relação à possibilidade de ela operar distinções que vão demandar-produzir tempo. Luhmann chama isso de pura da assimetização do tempo. Assim, podemos vir a trabalhar com o tempo como um “esquema de sincronização”. A operação de uma distinção antes/depois, que introduz uma duração no mundo (sistêmica, embora não necessariamente orgânica) e que só pode ser descrita por um actante, “contrai” a atualidade num momento. Nesta visão, fica óbvio que nenhum sistema ou objeto vai “contrair” absolutamente a atualidade.

Nafarrate traz interessantes pontos acerca de uma **Teoria da Memória**. Podemos pensar a memória como retração e abertura para a novidade. A função mais importante da memória em sistemas orgânicos e psíquicos é selecionar, reprimir os momentos passados. Assim, libera a capacidade do sistema para realizar novas operações. Pode-se decidir combinando memória funcional com um oscilador funcional que atua seletivamente. Essa própria seleção é contingente, o que introduz a novidade no mundo.

“A antiga tradição europeia sempre pensou a novidade como desvio. Nos tempos modernos, a novidade se converteu, lentamente, em prazer; sendo, então, entendida como realização e mérito de um sujeito. Agora parece que estamos nos aproximando do tempo em que a novidade se converteu na inevitável unidade entre destino e risco”. (Luhmann, 2010, p. 223)

E quais pensamentos chegam a sustentar uma inevitável unidade entre destino e risco? Quaisquer das doutrinas modernas, das mais que mais exsudam boa-vontade até os nihilismos mais maquínicos ou viróticos. O que nos interessa agora é a clareza de uma categoria metafísica de tempo pode ser pensada a partir de Luhmann e Latour. Se o tempo é seleção, e há um sem-número de sistemas e objetos efetuando dobras e operações temporais, finalmente reconectamos com a tese que veio de Derrida-Häggglund. A arque-materialidade da complexidade, de tantos sistemas e objetos efetuando temporalidades, é de onde o tempo vem e para onde o tempo vai. Emerge do cruzamento de formas de cada dobra e coloca o resultado à disposição de novas seleções (ou seja, com *novos tempos*). Estudar o tempo é estudar a arque-materialidade envolvida no traço. Não é do oculto ao nada, é *ex complexitate, ad complexitatem*.

§7 Teoria da História depois do Realismo Complexo I: ANT e Incertezas

O que sobra da modernidade sem seu núcleo duro da Teoria da História Moderna? Na “Introdução” ao seu projeto do *Modos de Existência*, Latour retoma a ferramenta de análise tripartite que, agora, podemos lidar melhor. Discurso, pragmática e valoração – o que salvar das contribuições modernas? Certamente não é o discurso. A pragmática é tão variada quanto

os discursos da modernidade, mas certamente não é o eco-, etno-, genocídio que nos interessa. Embora sejam um povo obcecado pela bifurcação e purificação entre natureza e cultura, Latour nos lembra que os híbridos de natureza-cultura, de quase-sujeitos, quase-objetos e tantas outras categorias jamais proliferaram tanto quanto sob os modernos. Esta proliferação certamente é bem-vinda entre nós, e acatamos o desafio latouriano de “regulamentar” os híbridos, ou melhor dizendo, repensa-los completamente. Sem o polo puramente natural e o polo puramente cultural, fica difícil dizer que A ou B é “híbrido”. Por que não abandonar esta nomenclatura? Preferiremos adotar um complexo categorial de existências próprio, a ser trabalhado no Título II. Por último, os valores modernos podem ter alguma relevância, desde que operantes nos valores de libertação, sofisticação, pertencimento e sutileza.

A filosofia de como se fazer filosofia no realismo complexo não preclui da história. No entanto, ela opera sem a história moderna, seu discurso, quase toda sua pragmática, seus valores. Vamos entender melhor este posicionamento por comparação. O que é de um moderno que não pode chamar o seu adversário de atrasado, de fora de moda, de não-*standard*? O que é um moderno que não pode esperar pela revolução do mercado global total ou do Partido? O que sobra da modernidade sem seu conceito de temporalidade? Sobra aquilo que, de pragmático, faziam diferente do que os modernos diziam. Dois autores podem nos auxiliar a intuir o complexo de sentires conceituais que estamos produzindo.

O primeiro é Latour. A ontologia orientada a objetos lhe deve muito neste sentido. Ao invés de pressupor a sociedade como um *uno*, fechado, historicamente determinado, um fluido-dos-fluidos que é e não é toda interação social, Latour decide abandonar este hiper-ocasionalismo e cessar a busca pelo éter das ciências humanas. Parece que romper com o conceito moderno de história é romper com a teoria social moderna. Abandonando a ideia de “contexto social” que é o *Todo*, cujas variâncias específicas seriam culpáveis a aspectos intencionais, humanos ou hermenêuticos⁴², Latour abre uma nova metodologia de pesquisa em ciências sociais que é a Teoria do Ator-Rede (*Actor-Network Theory*, ANT).

Desde o *Jamais Fomos Modernos* esta tarefa já estava posta, mas ainda não realizada na pequena obra publicada nos anos 1990. Esta crítica a coisas como A Sociedade ou o Grande Todo traz a filosofia e a teoria social para um lugar que rejeita a autodescrição moderna de que eles gozam de uma “misteriosa propriedade de serem ‘descontextualizados’ ou

⁴² Latour, 2012, p. 22

‘deslocalizados’”⁴³. Uma estratégia é retomar a rede de intermediários e mediadores sem ter que cair em binômios como globalização ou regionalismo, ou entre O Social e O Natural, novamente. Se “jamais fomos modernos”, toda a primazia onto-histórica autoinfligida moderna não passa de uma *bad trip*? Ou, sendo mais elegantes, não passa de um discurso de atualidades vácuas.

O que isso significa para a “crítica”? Será que “usar as ferramentas do senhor para tomar o Burgo” é o suficiente? Será que jogar o jogo dialético centro-periferia, modernidade desenvolvida e quase-modernos é o caminho? Latour rejeita esta estratégia de forma bastante ácida:

“A defesa da marginalidade supõe a existência de um centro totalitário. Mas se este centro e sua totalidade são ilusões, o elogio das margens é bastante ridículo. (...). Demonstrar que a força do espírito transcende as leis da matéria mecânica é uma tarefa admirável, mas tal programa é uma imbecilidade caso a matéria não seja material, nem as máquinas, mecânicas” (Latour, 2013, p. 122)

Como definir “máquina” modernamente se O Natural e O Social e O Humano deixarem de ser categorias ontológicas? Como aguardar a revolução ou tentar acelerar em direção a ela se o Grande Todo e a temporalidade moderna deixarem de ser categorias da metafísica? Vemos que “por seu espírito crítico, os modernos inventaram ao mesmo tempo o sistema total, a revolução total para acabar com ele, e a impossibilidade igualmente total de realizar esta revolução, impossibilidade que os desespera absolutamente”⁴⁴, diz Latour zombeteiramente. De forma menos sarcástica, podemos dizer que todas as renovadas e importantes lutas políticas terão novos impulsos a partir desta nova forma de ver sociedade, tempo e história – já não basta mais repetir mais do mesmo e reempregar as categorias metafísicas da modernidade, visto que a supressão da complexidade não é nossa tarefa.

Não há espaço para desenvolver todos os detalhes de sua teoria, mas aqui nos bastará a instigação. Latour não faz uma “sociologia do social”, preferindo uma **sociologia das associações** ou, ironicamente, uma *associologia*. Na raiz romana da expressão “social” havia o sentido de seguir, de arregimentar, alistar-se, aliar-se. Qualquer cristalização do que os agentes fazem acaba sendo um obstáculo para as associações seguirem sua vida própria que é inteiramente independente de ser observadas ou não. Ou seja, atores sociais também são um tipo de em-si que também são e lidam com a transobjetividade e a transinteligibilidade. Não

⁴³ Latour, 2013, p. 118

⁴⁴ Latour, 2013, p. 124

são inteiramente transparentes, nem determinados totalmente. Para nos distanciarmos desta “sociologia do social” e, acrescentamos, da THM, vemos como Latour oferece cinco incertezas que densificam estas teses. *Oferecer incertezas* é um movimento bastante complexo, visto que a modernidade se deleita em oferecer certezas de ponto de partida (o sujeito absoluto, o “contexto social”) ou de pontos de chegada (a paz perpétua, o nihilismo maquínico).

A primeira incerteza é acerca dos grupos sociais. Sociólogos do social trabalham com grupos bem definidos, por melhor que sejam suas intenções e boa-vontade. Contrariamente para Latour, “não há grupo ao qual possa ser atribuído o poder de compor agregados sociais, e não há componente estabelecido a ser utilizado como ponto de partida incontestado”⁴⁵. Isso significa um foco em formação de grupos, agrupamentos, arregimentações, o que é produzido e o que é repetido nos coletivos que se estuda. No entanto, há uma consequência curiosa: sem o éter-social para conectar todas as associações em tudo, como é o velho papel do hiper-ocasionalismo, a sociedade deixa de existir como entidade. O que temos é uma pluriversidade de agrupamentos que, quanto mais “sociais” (no termo de “mais associados uns com os outros”), menos “sociais” eles são, no sentido bucólico da sociologia moderna.

Grupos que se resultam de agrupamentos são muito “antissociais”, pois há interesses e objetivos e sentires específicos que os une, criando uma forma de diferença em relação ao restante. O “social”, onde atores se sentem parte de algo grande ou genérico, talvez seja mais questão de escala que assusta pequenos actantes, mas não é uma prova que a sociedade como Grande Todo exista. Na sociologia tradicional, haveria apenas poucos mediadores, os que de fato fazem diferenças – o restante é intermediário, pura instanciação do “contexto”. Ao contrário, Latour diz:

“Para a ANT, não há um tipo preferível de agregados sociais, existem incontáveis mediadores e, quando estes são transformados em fiéis intermediários, não temos aí a regra, mas uma exceção rara que deve ser explicada por algum trabalho extra – usualmente a mobilização de ainda mais mediadores” (Latour, 2012, p. 67)

A segunda incerteza é que não existe ação perfeitamente contida, transparente, perfeitamente encaixável em esquemas do contexto ou do social. Para Latour, sempre que é colocada nestas caixinhas, a ação é *transbordada* [débordé]. Ele diz:

“Agora precisamos aprender a explorar uma segunda fonte de incerteza, ainda mais importante e que está no âmago de todas as ciências sociais: a que vê a ação como algo

⁴⁵ Latour, 2013, p. 51-2

não transparente. A ação não ocorre sob o pleno controle da consciência; a ação deve ser encarada, antes, como um nó, uma ligadura, um conglomerado de muitos e surpreendentes conjuntos de funções que só podem ser desemaranhados aos poucos. É essa venerável fonte de incerteza que desejamos restaurar com a bizarra expressão ator-rede” (Latour, 2012, p. 72)

Vejamos, ator não é humano – ou necessariamente não-humano. Pode ser que seja um rei, uma tempestade, um organismo internacional, uma levedura, Harry Potter ou Virgílio. Ao invés de caracterizar o ator como o homem moderno conquistador, empreendedor ou revolucionário, o ator simplesmente é um “alvo móvel de um amplo conjunto de entidades que enxameiam em sua direção”⁴⁶. O que ele vai fazer com este enxame? Devemos seguir os atores para ver como e o que vai se desdobrando, seja de “cultural”, seja de “natural”.

Interessantemente, uma das maiores contribuições de Latour para uma teoria complexa da história, bem como de metafísicas associadas, é a sua teoria da figuração. Já vimos uma teoria da figuração com Meillassoux, onde o quenotipo ocupa um lócus formalizado sem obrigatoriamente assegurar que o que é mobilizado é conhecido, ou que é bom/mau, que é valorado desta ou daquela forma. Sua teoria pode ser perfeitamente entrelaçada com a figuração latouriana, que este identifica como **ideomorfismo**. Por exemplo, dizer que as pesquisas “mostram” ausência de conexão entre cloroquina e cura do covid-19. Sua figuração traz estratégias que “fornecem uma imagem, uma forma, uma roupagem, um corpo à ação que me proíbe ou me exige alguma coisa”⁴⁷. E, vejam, não é “a cultura exige”, é *este* ator exige isso do ator *tal*. Introduz o termo técnico, agora, *actante*:

“Para romper com a influência daquilo que se poderia chamar de ‘sociologia figurativa’, a ANT emprega o termo técnico actante, originário do estudo da literatura. Eis quatro maneiras de figurar o mesmo actante: ‘o imperialismo defende o unilateralismo’; ‘os Estados Unidos querem sair da ONU’; ‘Bush Filho quer sair da ONU’; ‘vários oficiais do exército e uma vintena de líderes neocolonialistas querem sair da ONU’. Que a primeira seja um traço estrutural, que a segunda seja uma corporação, que a terceira seja um indivíduo e que a quarta seja um agregado solto de pessoas faz sem dúvida grande diferença para o relato, mas todas fornecem diferentes figurações para as mesmas ações. Nenhuma das quatro é mais ou menos ‘realista’, ‘concreta’, ‘abstrata’ ou ‘artificial’ que as outras” (Latour, 2012, p. 86)

Assim como o quenotipo de Meillassoux e o indexical de Bensusan, vemos que o actante não é um referencial necessariamente a algo técnico, orgânico, morto, maquínico ou ideal.

⁴⁶ Latour, 2012, p. 75

⁴⁷ Latour, 2012, p. 85-6

Estamos falando de um curioso tipo de identidade produzida retroativamente do resultado dos quatro relatos diferentes acima, visto que são do mesmo actante. Esta é uma estratégia de *infralinguagem*, como temos empregado no decorrer do texto. O deslocamento do quadro de referências da pessoa Bush Filho em direção ao “imperialismo americano” como estrutura dos EUA é para mostrar que *o que* está sendo posto em movimento é a *mesma* coisa – e não que uma pessoa e um conceito abstrato são a mesma coisa. Vejamos como é delicioso este termo, visto que não há nenhuma obrigação metametáfrica de suprimir diferenças, apenas de seguir atores na composição de figurações, atantes, e não importa se isso é real, fictício, imaginado, cultural, econômico ou biológico. Todas estas distinções podem ser produzidas eventualmente, mas o realismo complexo não está sob obrigação nenhuma de privilegiar este ou aquele tipo. Em resumo, “registrar, e não filtrar – descrever, e não disciplinar”⁴⁸.

Em linha com nossa teoria do correlato de base e de filosofia como observação de segunda ordem, o realismo complexo não pode operar ignorando o simples fato de que todo ator tem uma teoria da ação. Todos explicam a si e a outros, buscam legitimidade, poder, mais arregimentados e mais alianças. Buscam se diferenciar disso e daquilo, já operam seleções arque-materiais, ou seja, de tempo, de espaço, de matéria. O realista complexo que se dedicar para “Estudos Sociais” não inventa o traço do que existe. Ele não deve substituir o traço do que já existe. Se o “estudioso” chega na realidade já sabendo o resultado, o caminho e o ‘contexto’, estamos, senhoras e senhores, lidando como o intelectual de bem.

A metodologia para o estudo dos coletivos e suas histórias é a proliferação de mediadores, o que referimos outrora como o Chocalho do Xamã. Um exemplo de proliferação bem-sucedida é a diferenciação funcional do sistema da ciência face o sistema da religião – sem que cada um deles seja melhor. No entanto, a diferenciação ajudou os cientistas a proliferarem mediadores ao invés de concentrarem toda a possibilidade explicativa da ciência no hiper-ocasionalismo que acompanha as ontoteologias abraâmicas. Ou seja, chegamos a qualquer “contexto”, ou melhor, situação, buscando formas de figurar actantes a partir de uma multiplicidade de atores-redes e todas as suas dinâmicas, movimentos e interesses internos. Se confundirmos as duas tarefas de identificar multiplicidade de atores-rede e, depois, tentar produzir figurações, estaríamos no *modus operandi* da velha sociologia moderna. O actante já estaria descoberto antes mesmo de começar a pesquisa. Assim, recairíamos mais uma vez no caráter policialesco dos sociólogos do social. Este caráter não é um mero deslize do intelectual

⁴⁸ Latour, 2012, p. 88

de bem. Como temos visto, este é um dos mais importantes propósitos da modernidade além do reducionismo econômico: a instauração de um estado de polícia metafísica e advogar pelo hiper-ocasionalismo da fiscalização e da sujeição à engenharia social moderna.

A terceira incerteza parece já estar clara com a categoria de actante, que não é algo necessariamente humanoide. De forma didática, Latour diz que “objetos também agem”, mas quer dissolver a necessidade de falar de humanos, não-humanos, objetos, sujeitos. A criação de uma infralinguagem não deve se comprometer com estes termos, tão carregados. Dizer que objetos agem vai gerar, na mente do bom e velho Duplo-Clique, o gênio maligno que é o moderno ortodoxo, a imbecilidade de achar que estamos propondo conversar com pedras ou com a areia. No entanto, não conseguem ver como é também inepta a noção de que há a tal matéria-social que interconecta tudo e todos. Os vínculos sociais e os indivíduos seriam “feitos de” alguma coisa, tal matéria-social. O raciocínio parece intrincado, mas é bastante preguiçoso: há atores feitos de matéria-social, criando vínculos sociais feitos de matéria-social entre si, seguindo regras etéreas gerais de um Grande Todo social, que é A Sociedade. Latour, e compartilhamos de sua aversão, não tem interesse nestes “truques de prestidigitação”.

De forma que ressoa os maiores filósofos do realismo complexo do século XX, Latour vai dizer que o que é rastreável no movimento (por exemplo, de associar-se e de manter-se) é a *duração*. Aqui, os avatares do realismo complexo podem auxiliar a esclarecer para o Tratado esta tese. Com Whitehead, lembramos que o que dura são os objetos sociais, com nexos específicos, não sendo relevante que sejam nexos de vidas ou não. Com Hartmann, lembramos que a categoria do tempo é operada de forma singularizada por cada complexo de todo estrato real, independentemente de ser físico, orgânico, psíquico ou espiritual, cada um à sua maneira. No entanto, ainda falta um requisito para que esta duração latouriana se torne mais complexa, que veremos na próxima e última seção.

Se até o movimento de associar-se para se desassociar do restante envolve tempo, duração, exercícios, alianças e arregimentações do que há, Latour abandona a ideia de que exista algo como “inércia social”. O que vemos é o extremo oposto: custa muito caro e é extremamente demandador manter alguma coisa estável. Atribuir a estabilidade manifesta à inércia social é um absurdo teórico metafisicamente impossível. Os sociólogos que acabam chegando nisso, ao se depararem com a estupidez de tal tese, apelam para o hiper-ocasionalismo de alguma força onipotente que mantém tudo em ordem, seja o capitalismo, seja o Estado, seja a educação de *gentlemen*. Ou, podemos aqui alfinetar Meillassoux, postulam um hipercaos

responsabilizado por qualquer mudança – de toda sorte, o movimento metafísico defeituoso é o mesmo.

Latour acredita que introduzir “objetos” na teoria social ajuda a estimular a criatividade teórica dos pensadores que pode, finalmente, os afastar de ter que conceber uma força social mística que mantém *every thing* com literalmente *no thing*. Ele apresenta este trocadilho em inglês, visto que esta foi a língua de redação de seu texto principal da ANT. Isso ajuda a evitar o raciocínio preguiçoso de achar que há “vínculos sociais feitos de vínculos sociais”⁴⁹. Seu conceito de ação social preclui inteiramente de ações intencionais, significativas, reflexivas, simbólicas ou conscientes – para a alegria de Meillassoux e sua luta contra o “vitalismo”. No entanto, agora ao lado de Parsa e sua leitura deleuziana do materialismo especulativo, Latour não está “impedindo” que estas formas de ação venham a acontecer – mas está dizendo que elas não são a forma mínima para que se caracterize algo como ação. Para ele, “qualquer coisa que modifique uma situação fazendo diferença é um ator – ou, caso ainda não tenha figuração, um actante”⁵⁰.

Trazendo vários exemplos para mostrar a relevância dos objetos na teoria social, Latour fica visivelmente irritado com as várias retrucadas da sociologia moderna que acha que isso é inócuo ou inútil. Será que a bomba de Hiroshima é inócua para a sociologia? Ou a bomba a vácuo de Hobbes e Boyle? Que tal a internet e os computadores? Será que a invenção do arado e de armazéns é inócua para comunidades que até então eram nômades? A penicilina é tão inútil para os coletivos? “Se você puder, com a maior tranquilidade, sustentar que (...) a introdução desses implementos comuns não muda nada ‘de importante’ na realização de tarefas, então você está pronto para visitar a Terra Longínqua do Social e desaparecer daqui”⁵¹. Um exemplo de altíssima relevância, agora mais do que nunca, é a vacinação. Não basta discursar a favor, ter a intenção de fazer, saber olhar “vacina” no dicionário – uma filosofia complexa precisa dar toda urgência a quaisquer actantes que enxameiam em nossa direção. Inclusive, sem a muito real injeção da vacina em cada ator-humano para que o líquido *entre em ação*, não há ganho efetivo de vacinação no mundo real, longe do correlacionismo e suas abstrações.

Não obstante, não se trata de um pampsiquismo ou animismo. Há importantes divergências contra esta tese nossa, mas rejeitamos que a *diáspora da agência*, para falar com Bensusan e Freitas (2018), seja de espalhar humaninhos ou sujeitinhos, ou de dizer

⁴⁹ Na edição brasileira está em Latour, 2012, p. 107. Na edição americana, aparece na página 70.

⁵⁰ Latour, 2012, p. 108

⁵¹ Latour, 2012, p. 108

arrogantemente que o que existe “se esforça para vir a ser humano”. Aqui estamos ao lado de Meillassoux em seu visível enojamento da redução da realidade ao “vitalismo”, mas aqui especificamente ao antropocentrismo carismático que é a antropomorfização do mundo. Não apenas porque rejeitamos a monoandria moderna, mas também porque, graças a Deus, aos Deuses ou ao que seja, o mundo não é “feito de” coisas como “humanos”. É feito de actantes humanos e de outros actantes que, felicissimamente, sequer sabem o que é forma de humano. Dizer que há uma proliferação de actantes não significa dizer, como alerta Latour jocosamente, que os “cestos provocam o transporte de comida”. O que nos interessa é garantir que objetos não sejam definidos por *overmining*, por uma soma de suas relações com os humanos. Não são absolutamente determinados e não servem apenas como pano de fundo, mas também para “autorizar, permitir, conceder, estimular, ensejar, sugerir, influenciar, interromper, possibilitar, proibir, etc.”⁵² uma miríade de associações. Acerca da expressão não-humano, Latour diz:

“Essa expressão, como outras escolhidas pela ANT, não tem significado em si mesma. Não designa um domínio da realidade. Não se refere a duendes de gorro vermelho agindo nos níveis atômicos, mas somente àquilo que o analista estaria preparado para acolher a fim de explicar a durabilidade e a extensão de uma interação” (Latour, 2012, p. 109)

Há várias lições que podemos conectar a isso. Já com Whitehead e Hartmann podemos “des-vitalizar” o conceito bergsoniano de duração, particularmente com a duração orientada a “humanos”. Além de afastar o animismo antropeide, Latour claramente conecta as formas da infralinguagem da ANT a uma teoria que é vizinha do quenotipo de Meillassoux. Dizer que *TTT* não é *o-o-o* significa apenas isso, uma distinção entre duas formas diferentes. Não há razões metafísicas para dizer que *TTT* é “não-*o-o-o*”. A forma da diferença em geral é *erga omnes*, mas o é especialmente no quenotipo. A lição é que dizer “não-humano” como um quenotipo ou figuração infralinguística latouriana não é um conceito dialético, mas um conceito formal. Podem haver propósitos didáticos e políticos de desprendimento epistêmico e descolonização metafísica – mas para fazer metafísica no realismo complexo, dizer *não-humano* não requer o *humano*, assim como actante não requerer um teatro, assim como rede não requer a pescaria de vieiras no Canadá. Pode envolver tais coisas? Claro. No entanto, seu envolvimento é contingente à ocasião da investigação que pode vir a figurar algo como humano, como teatro, como vieiras no Canadá.

⁵² Latour, 2012, p. 108-9

Na época do *Jamais Fomos Modernos*, começo dos anos 1990, Latour propôs uma sociologia/antropologia “simétrica”, mas parece ter se arrependido. Logo, foi chamado de pós-moderno, defendendo que objetos e humanos “são a mesma coisa”, seja por intelectuais de bem, seja por detratores hostis. Na redação do Ator-Rede, Latour esclarece que seu propósito não é o de humanizar os não-humanos, ou de desumanização do humano, ou quaisquer dualismos típicos da interdição intelectual moderna. O projeto havia se tornado, assim, infértil, mas Latour tenta esclarecer: “não era ‘objetos’ e ‘sujeitos’, mas era ‘nem objetos, nem sujeitos’”. De toda sorte, ainda parece não ter ficado claro o suficiente, mas retornaremos no Título II na discussão categorial sobre objetos, corpos e sistemas.

A quarta fonte de incerteza vem quando debatemos o que é um fato histórico, um fato científico, um fato jurídico em diferenciação ao que é o interesse. Na bifurcação moderna, o fato estaria mais próximo da natureza, de uma lei, de uma determinação pura; enquanto o interesse seria algo sujo, escuso, obscuro, condenável, próximo da cultura que é dominada por algum grupo malévolos denunciado por outro grupo do bem. Na ANT, Latour reconhece que o grupo de intelectuais associados a este movimento, além dele mesmo, como Annamarie Mol e John Law, acabaram por cunhar uma categoria da explicação que foi altamente deturpada, a da “construção social”. Dizer que sexualidade, ou que o direito tributário, ou que o Carnaval são “construções sociais” se transformou num complexo de sentires conceituais negativos, de que estas coisas são “falsas”. Desta maneira, os pós-modernos tomavam os textos de Latour sobre antropologia da ciência, e pensavam que quando ele dizia que a “ciência é construída socialmente”, ele queria afirmar que a ciência é “falsa”. O resultado da pandemia deturpadora do conceito de construção é, entre eles, o subjectalismo personalista dos pós-modernos, o negacionismo científico e até a introdução de “pós-verdade” no *Oxford English Dictionary*.

Bom, se os actantes acabaram por irem nesta direção, não cabe nem a nós nem a Latour “corrigir” a “Sociedade”. Não obstante, podemos optar por fazer uma rota histórica do conceito e oferecer outro que sintetize sua contribuição original. Ao invés de dizer que a ciência era dada por alguma divindade ou pelos neurônios milagrosos de Newton, Latour passou décadas fazendo antropologia da ciência e vendo como, para cada passo, há dezenas ou centenas de estudos, conexões, objetividades emergentes inesperadas, interesses dos actantes estudados e dos estudiosos actantes. A pluriversidade de debates, interesses, inovações, interações e “fusões” ou criações de híbridos é o que dá o caráter de construção social do fato científico ser algo fascinante, *interessante*. Para o realismo complexo, esta é mais uma maneira de defender a autopoiese do sistema da ciência em toda sua complexidade fascinante.

Citando autores franceses como Pierre Duhem, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, Latour esclarece que o termo construção “significava prestar uma atenção renovada ao número de realidades heterogêneas que entram na fabricação de certo estado de coisas”⁵³. Ou seja, era um conceito patentemente *realista* para entender o que há de *real* no *realismo* científico. O que vemos é que, quanto mais actantes, contribuições e alianças, de “humanos” e de “não-humanos”, mais realista um fato científico é. O sucesso do sistema da ciência, para nós e Latour, não vem da ideologia iluminista ou do discurso moderno, mas da proliferação de alianças com o mundo, com objetos, sistemas e redes tão diferentes de forma autopoietica e sofisticada – ao contrário da *monotonia*, no conceito de Meillassoux de “tom único”, do correlacionismo radical.

Inteiramente oposto ao realismo latouriano, o pós-modernismo, fruto direto da filosofia correlacionista radical franco-americana, decidiu que seu correlato absoluto seria “O Social”. Em seu nihilismo que busca supervalorizar a subjetividade personalista ou de tribos urbanas, dizer que algo é “Construção Social” significa dizer que é algo farsante, opressor, bobagem – ou melhor, “arcaico” ou “atrasado”. Diferentemente das preocupações éticas e jurídicas de Derrida, o construtivismo social se tornou desconstrutivismo nihilista. Não busca “fazer justiça às coisas”, mas de determinar um “déficit de realidade” que, na verdade, apontaria para a matéria-social absolutizada que “constitui” o que há de “social”. Munidos com esta versão de correlacionismo radical, tudo só pode fazer sentido sendo “construção social”, substituindo-se a ciência, o direito, a religião, a arte e até mesmo a individualidade por uma “matéria” amorfa que é a única que detém o monopólio de produção do sentido. A influência do correlacionismo radical nas teorias sociais é evidente, e Latour diagnostica sob o nome de “fundamentalismo” a produção de um discurso que é imune a interpretação, à transformação, à manipulação, à tradução, que jamais se corrompe perante o empírico e ao real, que é imune à desaceleração de sua trajetória⁵⁴.

Para retomar o seu conceito antigo de construção sob uma nova metafísica, Latour afirma que o *ideograma*, podemos dizer assim, envolvia três coisas diferentes entrelaçadas. Primeiramente é a duplicação da ação, que ele usa em francês o “*faire faire*”. O exemplo simples é o pai ou mãe que diz para o filho ir fazer o dever de casa. O filho queria fazer outra coisa, mas desloca a ação para o dever de casa. Quem fez a tarefa? O filho ou o pai/mãe? A pergunta está incorreta: investigar a **passagem da ação** não é focar apenas em pontos terminais

⁵³ Latour, 2012, p. 135

⁵⁴ Latour, 2019, p. 134

ou em sociologias do subjectalismo, mas ver como isso se desdobra entre actantes. No entanto, a passagem claramente vem de um lugar e vai para outro. Não obstante, toda ação nova retoma ações diferentes prévias, como uma arque-materialidade da complexidade, para introduzir alguma novidade no mundo. Ações que fazem ações, actantes que fazem ações – o que vemos é uma **oscilação da ação** entre quem ou que faz. Talvez um pragmatismo complexo (sistemas/objetos e suas redes e campos) seja um bom instrumento de análise. Por último, valoriza-se o que se fez (proativamente, ou por omissão, ou por negligência etc.), e podemos perguntar se o que foi feito é bem construído ou mal construído. A **valoração da ação** é tão importante quanto as outras, e sua percepção envolve a interação da ação com responsabilidades e expectativas, com a forma específica de cruzar hiatos e produzir trajetórias específicas no modo de existência que se analisa.

A sistematização da ação, como passagem, oscilação e valoração, é agora resumida numa categoria de agenciamento que Latour retoma do velho Étienne Souriau, a **instauração**: “A noção de instauração tem, portanto, a vantagem de reunir as três características reconhecidas acima: a repetição do fazer-fazer, a incerteza sobre a direção dos vetores da ação; a busca arriscada, sem modelo prévio, de uma excelência que resultará (provisoriamente) da ação”⁵⁵. O exemplo clássico de Souriau é da obra de arte, que é instaurada pelo artista, claro, mas que há tanto um fazer-fazer, uma oscilação entre “matéria” e “ator”, valorações pessoais e públicas envolvidas. Aqui, no entanto, transformamos em uma categoria que não necessariamente precisa ser do sistema da arte, mas, sim, é verdadeiramente metafísica. É mais complexa do que termos como criação, construção e termos similares que geralmente superestimam de forma inapropriada o papel do “criador”, do “operário”, do “artista”, do “inventor-gênio”.

Com a categoria de instauração, fica evidente que não há uma disputa bifurcada sobre um abismo intransponível entre o que é fato e o que é interesse. Nem fatos, nem interesses, são instaurados de forma necessariamente personalista ou antropocêntrica. Sem algo como “A Sociedade”, um estrato espiritual totalizado; e sem algo como “A Natureza”, um estrato físico e/ou orgânico (depende do filósofo) totalizado, a distinção fato/interesse é destruída perante a categoria de instauração. O interesse em pesquisar 16 dimensões para explicar a Teoria das Cordas é, de fato, um *interesse do sistema da ciência*. Não é deste ou daquele cientista, não é necessariamente correlacionada a alguma divindade ou ente econômico – aqui, o ponto de vista da atitude natural, da intenção reta da pesquisa, faz todo o sentido até mesmo para ser

⁵⁵ Latour, 2019, p. 137-8

instrumentalizado por este ou aquele agrupamento político. Fatos e interesses se tornam tão dinâmicos quanto sujeitos e objetos.

Se não há A Sociedade, que se separa d'A Natureza, em uma marcha d'A História, vemos um cenário verdadeiramente apavorante para os modernos. A proliferação de objetos, de sistemas, de redes e tantas outras categorias da existência os deixa sufocados, a quinta incerteza é esta, lhes deixa com medo, acham arriscado demais abrir mão de seus confortos. No entanto, tal cenário arriscado é o cotidiano do realismo complexo. Temos nos referido a este cenário como **metafísica do risco**⁵⁶. Isso não significa uma opção estética ou arbitrária, mas que qualquer realismo complexo precisa lidar com o risco inclusive para reduzir riscos, reduzir complexidades e promover sofisticações sistêmicas diversas.

Podemos dar dois exemplos. Embora haja benefícios personalistas na oração, a redução do risco da pandemia de covid-19 é operacionalizada proliferando actantes para entender o problema e propor soluções, levado a cabo pelo sistema da ciência. Embora haja benefícios estético-existenciais na politização do gênero, a redução da insegurança jurídica que permitiu o casamento entre humanos do mesmo sexo no Brasil veio como consequência de uma declaração de imposto de renda auditada. As surpresas das associações e dos sistemas não são necessariamente negativas, inclusive, resultando em novos caminhos de sofisticação e de sistematização cada vez mais sutil que associa novos tipos de libertação e pertencimentos. Parafraseando Whitehead, de forma reversa, *o risco é a origem da discussão, não a meta do realismo complexo*.

§8 Teoria da História depois do Realismo Complexo II: Ontologia das histórias internas

Temos até agora uma teoria do correlato de base que anima a distinção entre observação de primeira e segunda ordem. Com um correlato de base, podemos observar, descrever, propor, arregimentar ou rejeitar actantes e redes, associações e desassociações. Ainda falta a Latour, não obstante, uma delimitação maior do objeto de estudo. Isso é tarefa da introdução da categoria de *forma da diferença*. Cada forma, em termos de uma monadologia pós-leibniziana, é diferente das outras, mas é arregimentada, afastada ou ignorada por outras. Assim, a forma da diferença de um actante, cujas seleções produzem tempos que retroativamente co-constituem sua matéria e espaço, é a arque-materialidade da complexidade presente em cada traço, seja ele estudado objetivamente ou não. Qualquer estudo, seja ele de física médica, de sociologia da

⁵⁶ Cf. Maciel, 2017, §5 da Introdução.

religião ou de antropologia do direito, no realismo complexo, começa desta ontologia do traço, por mais inseguro e instável que ele possa ser.

O realismo complexo, como um termo guarda-chuva que arregimenta um panteão de autores como Hartmann e Whitehead, está perfeitamente confortável com a ideia de que o traço pode ser o traço de uma diferença monádica simples, o traço de um rochedo que se desprende de uma montanha, o traço de uma célula cancerosa identificada e destruída pelo sistema imunológico, o traço do sistema social do direito vietnamita. Após nossa discussão do estrato espiritual, ou “sociocultural”, vimos que uma ontologia do ser espiritual é perfeitamente plausível. Não obstante, não há totalização deste ser espiritual, nem pela história, nem pela filosofia, nem pelas ciências. **A história sempre será história deste traço, a filosofia deste rastro, a ciência daquela associação**, e assim sucessivamente.

O segundo filósofo que pode nos ajudar bastante a elucidar este conceito é Imre Lakatos. Sua teoria é que o processo de produção do conhecimento científico, no caso, tem uma vida própria, um desdobramento específico que independe desta ou daquela noção, partido ou indivíduos⁵⁷. Seu exemplo é o programa de pesquisa do atomismo que, por exemplo, desde Leucipo e Demócrito até os colisores de hádrons, desdobra seu raciocínio em acertos, fracassos e becos-sem-saída, mas também resultado em tecnologias e comunicações com o que está fora da ciência. O atomismo é comunista ou liberal? Certamente há apropriações de ambos, mas a resposta sistêmica é: esta pergunta não faz sentido. O programa de pesquisa independe, assim como qualquer traço/ser-em-si, de suas apropriações e relatividades para outrem. Inclusive, a definição do programa de pesquisa pelas relatividades seria uma forma de *overmining*, um tipo nocivo de fazer filosófico também afastado de nosso Território.

No que lemos como uma leitura da autopoiese da ciência, Lakatos afasta um raciocínio correlacionista de que há A Ciência que se desdobra na Verdade – ou de que tudo seria apenas “construção social”, tal como ele identificava no pensamento kuhniano uma verdadeira “psicologia de quadrilha”. Para Lakatos, hipóteses e teorias científicas são propostas de forma incipiente, com algumas intuições básicas que associam alguns elementos – e frequentemente passam por transformações altamente radicais ao longo da pesquisa. A teoria do quenotipo de Meillassoux é particularmente muito útil para traduzir Lakatos: o programa de pesquisa “a partícula fundamental da natureza é @” é o mesmo por tudo aquilo que podemos figurar como

⁵⁷ Como vimos no Capítulo 2, esta é uma teoria que será calorosamente recebida por autores da Escola de Stanford, como Ian Hacking e Nancy Cartwright, defendendo um realismo de entidades, de experimentos com “vida própria” inclusive independentemente das teorias que são feitas baseando-se neles.

“atomismo”. Em termos de referência real determinada, é desimportante para o programa de pesquisa do atomismo que $\mathbb{Q}$ seja, terminalmente, o átomo, o elétron, o quark, a espuma quântica, seja lá o que for o nome da vez. Ou seja, o programa de pesquisa do atomismo, em suas diferentes etapas, *fala da mesma coisa*, a saber, de $\mathbb{Q}$.

Importantemente, não é o caso de ser a favor ou contra o atomismo, mas de entender como cada programa de pesquisa, dentro do sistema da ciência, *tem sua história interna própria*. Certamente podemos falar da influência deste programa retroativamente ao sistema como um todo (contado-como-um), mas nem a ciência é redutível ao atomismo, nem o atomismo à única história da ciência. Inclusive, visto que as teorias surgem de forma incipiente, a própria sustentação ou abandono vem apenas com a fixação de seu *valor teórico diferencial*. Assim, teorias não são abandonadas por paradigmas que estão na moda ou que são mais politicamente-esteticamente-moralmente corretos – são mantidas ou abandonadas em virtude de seu valor teórico, referente ao sistema em que pertencem, em co-respondência com a complexidade ao conseguir produzir diferenciais, contrates, tecnologias, operações mais sofisticadas.

Dizer que a ciência mantém ou abandona seus programas de pesquisa de forma autopoietica não implica em atualidade vácuca. Inclusive, a valoração empregada pode perfeitamente ser co-extensiva com outras. Abandonar o “racismo científico” em nome de uma biologia molecular mais sofisticada que não opera na distinção racial é feito por razões autopoieticas alheias à moral, embora *também* seja um mandamento moral abandonar o racismo científico. Hans Kelsen dá um exemplo similar, de que o processo normativo que pune o homicídio, segundo uma valoração teórica jurídica, acontece por razões alheias à proibição mosaica do “não matar”, embora o homicídio possa ser considerado *tanto um crime como também um pecado*⁵⁸. A co-extensividade é contingente, dependente 1) da sistematicidade interna do que há; 2) da ocasião do *encontro* entre, ao menos, duas sistematicidades.

A **teoria dos programas de pesquisa** de Lakatos⁵⁹ é composta por um núcleo duro, um cinturão protetor e heurísticas. Eles podem durar anos, séculos, irreduzíveis a um povo, a uma época, a um departamento, ou a algum gênio. O núcleo duro geralmente é expressado de uma maneira de formalização de quenotipos e de figurações. O cinturão protetor é composto por hipóteses auxiliares e redes de experimentos e argumentações para dar peso ao complexo de

⁵⁸ Cf. o capítulo 2 de Kelsen (2006).

⁵⁹ Exposta ao longo de Lakatos (1978). Cf. também Hacking (2012), especialmente o Capítulo 8 da Parte A.

sentires conceituais do núcleo duro. Em termos luhmannianos, o núcleo duro é o “código”, é o do que o programa não abre mão para operar. Lakatos chama de *heurística negativa* – aquilo que, se negado ou abandonado, incorre no abandono do programa de pesquisa. Por exemplo, o programa de pesquisa da mecânica clássica tem como núcleo duro a gravitação e as três leis de Newton. Todo o resto pode ser criticado ou até mesmo abandonado em outros corpos teóricos, mas se abrimos mão deste núcleo duro, vamos para outro lugar (pode ser na mecânica relativística ou no terraplanismo, depende do *caminho valorativo* da investigação).

A *heurística positiva* determina problemas a serem resolvidos de forma complexificada. Para encontrar respostas, vários caminhos são propostos, poucos vão ter frutos. Resultados negativos e positivos constituem a determinação de problemas, não necessariamente de forma terminativa. Este “não-necessariamente” é uma forma lakatosiana de empregar a falseabilidade de Popper, mas de uma forma mais sistêmico-autopoiética. De toda sorte, quando a heurística positiva avança, seus resultados vão se assentando, sedimentado ao redor do núcleo duro, mapeando e tendendo a resolver problemas de forma seletiva. Isso pode demorar anos ou até séculos. Se o programa de pesquisa está proliferando actantes-mediadores e tendo resultados relevantes, ele é progressivo teoreticamente (criando novas teorias para prever novos fatos) e empiricamente (comprovando fatos e produzindo tecnologias). Se não faz uma destas duas coisas, é um programa degenerativo.

De forma que agradaria a Latour, Lakatos cita como exemplo o velho Louis Pasteur. O programa de pesquisa deste francês era “todo mal orgânico, se não for causado por um órgão avariado ou um parasita, deve ser um micro-organismo”. No caso da época, protozoários e bactérias. O Programa-Pasteur levou não apenas à pasteurização do leite, mas a várias inovações no combate a doenças e criação de vacinas. Como identificar onde este programa foi progressivo ou degenerativo? Ele progrediu na medida em que, quando o mundo apresenta aos cientistas causas que não são nenhuma destas três mencionadas, descobre-se o vírus, o príon etc. Não é o caso de que Pasteur “já sabia” dos vírus, mas que o programa de pesquisa, que não pode ser confundido com Pasteur-carne-ossos-e-lactobacilos, ganha vida própria e segue o seu próprio ritmo a partir da forma diferenciada que produz contrates e diferenças novas.

No entanto, em nome de tal programa também houve casos degenerativos, como no cientista Patrick Manson. Convencido de que não haveria alternativa ao que o grande Pasteur disse, Manson se recusava a encontrar a causa do beribéri fora das três caixinhas de Pasteur (ou é órgãos avariados, ou é parasita, ou é bactéria). No entanto, mostrou-se que o beribéri era uma doença que era causada em massa por um processo específico do polimento do arroz que

retirava toda a vitamina B1, cuja deficiência causa tal doença. Importante: quando o subjetivismo de Manson de acreditar, por escolha pessoal de seguir Pasteur em qualquer hipótese, é mostrado, tal situação serve de exemplo contra as leituras de Kuhn da conversão e de sua “psicologia do conhecimento” como insuficientemente sofisticadas para lidar com o fenômeno da complexidade. Logo, logo, Manson fica isolado e seu programa de pesquisa se degenera totalmente. Antes disso, quantas pessoas morreram ou adoeceram em virtude do enxame de actantes que Manson obstaculizou por apego subjectalista?

Assim como Meillassoux, Lakatos rejeita o cientificismo como uma caricatura da ciência. Embora fale de progresso dos programas, ele não é nem garantido, nem esperável em qualquer situação, nem será “um dia” totalizado. Lakatos trabalha com uma lógica da validade, da justificação e da experimentação que vê, na história *da ciência*, a fonte de compreendermos escolhas e informações para novas direções, sem nenhum compromisso com perfeição ou totalidade.

Esta teoria de Lakatos é bastante *sistemática*, no sentido deste Tratado, visto que a análise do crescimento do conhecimento vindo do sistema da ciência, ao estudarmos a *saúde autopoietica* dos programas de pesquisa (se estão progredindo ou degenerando) é o verdadeiro critério de demarcação do sistema da ciência. Ele não é “determinado” por fora, pela “história social geral”. Hoje sabemos tanto quanto babilônios e renascentistas acerca da espuma quântica: praticamente nada. As revoluções econômicas e sociais obviamente podem ter influências na ciência, mas não determinam o estado interno da progressividade dos programas de pesquisa. Aparece a importantíssima noção de **história interna**:

“A atividade matemática é uma atividade humana. Certos aspectos desta atividade – como de qualquer atividade humana – podem ser estudados pela psicologia; outros, pela história. A heurística não diz respeito, a princípio, a estes ou aqueles aspectos. O que a atividade matemática produz é matemática. A matemática, esse produto da atividade humana, ‘aliena-se’ da atividade humana que o vinha produzindo. Ela se torna um organismo vivo e crescente que adquire certa autonomia com relação à atividade que o produziu” (Lakatos, 2015, p. 155)⁶⁰

Podemos lançar bases para uma nova Teoria da História a partir do realismo complexo e suas alianças sociológicas, especulativas e sistêmicas. O movimento que se desenha no

⁶⁰ Tradução nossa de: “Mathematical activity is human activity. Certain aspects of this activity – as of any human activity – can be studied by psychology, others by history. Heuristic is not primarily interested in these aspects. But mathematical activity produces mathematics. Mathematics, this product of human activity, ‘alienates itself’ from the human activity which has been producing it. It becomes a living, growing organism, that acquires a certain autonomy from the activity which has produced it”.

horizonte é uma aliança inusual entre a Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann e a Teoria do Ator-Rede e seus desenvolvimentos de Bruno Latour. Certamente não cabe aqui esmiuçar as conexões, visto que o que o Tratado faz é instaurar programas a serem desdobrados futuramente. Não obstante, vislumbra-se com uma estratégia da ontologia orientada a objetos a peculiar intersecção entre estes dois corpos teóricos. A conexão Latour-OOO parece já ter sido amplamente explorada por vários autores; a conexão OOO-Luhmann ainda está em seus princípios. Embora Levi Bryant já tenha ensaiado conexões em livros como *A Democracia dos Objetos* e no *Onto-Cartografia*, há ainda muito a ser feito.

A teoria dos programas de pesquisa de Lakatos pode perfeitamente ser engenhosamente trabalhada para promover uma conexão muito interessante. Sem *O Social* ou *A História*, e com o conceito lakatosiano de história interna, pensamos cada sistema e objeto, os que agenciam a forma de sua diferença com o seu entorno, como produzindo seu próprio tempo, suas próprias rotas históricas, seu específico desdobramento de seus códigos e programas. Isso vai envolver duas frentes de trabalho, quando orientado a sistemas: 1) a autodescrição do sistema em suas rotas históricas de diferenciação funcional e gestão de recuos e acoplamentos; 2) instauração, via similar a um *überrealismo* de Bensusan, de situações de justaposição de sistemas e objetos fora do sistema-alvo que estamos descrevendo.

Pegando como exemplo o sistema do direito, podemos ver 1) como ele se diferencia funcionalmente da religião e da moral social difusa; ao mesmo tempo que 2) podemos ver como esta diferenciação aumentou ou diminuiu a sofisticação dos trabalhos do sistema-no-ambiente. Ainda, diferentemente de Luhmann, podemos aproximar da OOO e ler eventos sociais, em sua raridade latouriana, como objetos espirituais também autônomos. Graham Harman, até a escritura do presente Tratado em 2021, emprega sua teoria social para estudar a Companhia das Índias Orientais e a Guerra Civil Americana⁶¹. A ênfase na autonomia dos objetos da OOO, em linha com a autopoiese de sistemas sociais em Luhmann, é uma consolidação importante de métodos. Mais uma vez, autonomia dos objetos ou autopoiese de sistemas sociais não significa atualidade vácuca: tanto 1) quanto 2) são necessários para qualquer produção de trabalhos históricos mais sofisticados.

Finalmente, uma **Teoria Complexa da História** (TCH), em linha com o realismo complexo deste Tratado, é uma disciplina cuja autonomia emerge apenas retroativamente na interlocução de pelo menos quatro métodos-momentos. Estes métodos provavelmente serão

⁶¹ Respectivamente, em Harman, 2016 e Harman, 2018.

levados a cabo por diversos historiadores, sejam eles historiadores do direito, historiadores do budismo coreano, historiadores dos números reais – com uma comunidade histórica. Podemos nos referir à lista seguinte como quatro subdisciplinas da TCH, nenhuma sendo tomada em isolado das outras:

- 1) Ontografia de Atores-Redes;
- 2) Sociologia dos Encontros;
- 3) História dos Sistemas;
- 4) Ficção Histórico-Literária.

A **Ontografia de Atores-Redes** rastreia associações, desassociações, atores, actantes, suas rotas, suas escolhas, seus fracassos, suas maneiras de se diferenciar do entorno. Este método não distingue entre sociologia, antropologia, arqueologia, história (moderna), sendo empregado por todas estas disciplinas. Visto que actantes-redes são, em geral, coisas bastante concretas com as quais o público pode interagir em sua atitude natural, este método certamente dá o peso pragmático e realista de qualquer história complexa. Visto que actantes não são necessariamente humanos, esta ontografia consegue inclusive grafar seres ancestrais, no sentido da ancestralidade de Meillassoux, por exemplo.

A **Sociologia dos Encontros** lida com o inesperado, com os choques entre ordens sociais de associações específicas com outras ordens associativas distantes da atitude natural. Como exemplos de encontros neste sentido podemos estudar a introdução do islã na Pérsia zoroastriana, a colonização espanhola de Honduras, a pandemia de covid-19 no século XXI, o meteoro Chicxulub na península de Iucatã cerca de 66 milhões de anos atrás. Embora as associações introduzam novidades, geralmente o fazem dentro de uma zona transfinita de possibilidades levando os actantes então-presentes como atratores. Um Encontro, neste sentido, é uma novidade radical que inova radicalmente até mesmo os actantes da rede – não raramente chegando até a as destruir. Empregamos o termo *sociologia* em um sentido na mesma direção que Tarde e Latour.

A **História dos Sistemas** é a combinação dos dois submétodos que elencamos, a autodescrição do sistema em termos de rotas históricas e gestão de acoplamentos; e a junção co-extensiva, na medida do possível, de relatos, sentires e co-respondências a partir da inovação do sistema. Não obstante, além de Luhmann, podemos aproximar esta história da estratificação hartmanniana, visto que certamente a história do sistema biopsíquico Júlio César ou de Lélia Gonzales serão bastante significativas. Distingue-se da ontografia na medida em que esta é

geral, atendo-se à relacionalidade de atores-redes, que geralmente preende negativamente (ignora ou negligencia) as razões sistêmicas. Com a adição desta terceira subdisciplina, a forma da distinção interno/externo também ganha ênfase de história interna, sendo cada vez mais relevante à medida que se ascende a estratos superiores (ou seja, mais livres para associar/desassociar). Isso, contudo, não significa que é irrelevante para sistemas orgânicos e físicos, uma vez que é “em cima” da história de Gaia; o tempo que ela introduz em suas seleções biosféricas é o tempo que *admite* histórias internas próprias.

Finalmente, a TCH alia-se às **ficções históricas**, romances de época, poesias históricas, mitos, lendas e outros tipos de relatos. Não raro, a descrição dos cenários por uma grande literata ou por um poeta sensível é ordens de magnitude mais informativo do que os “cientistas humanos” conseguiriam prover. Contra o desperdício de experiências e relatos, a TCH não pode precluir destas fontes como também fontes de história complexa. O que seria da história grega sem Homero? Talvez pudesse existir, mas provavelmente não seria tão rica em complexos de sentires físicos e conceituais envolvendo a atitude natural dos sistemas e actantes.

Finalmente, podemos concluir trazendo toda esta discussão para a história da filosofia. Fazer história da filosofia é fazer um tipo de filosofia? Certamente é. Isso implica que a filosofia tenha que ser a repetição de estratégias de modernos, de proselitistas religiosos ou de outros metametafísicos da supressão? Certamente não. Fazer história da filosofia sob os auspícios de uma teoria complexa da história instaura um *modus operandi* inteiramente outro perante os modernos. Libertos de quatro elementos, agora podemos ter uma multiplicidade de elementos para pensar a história, seja do que for. Libertos de ter de preencher lacunas absurdas com o éter, podemos precluir do mito da modernidade como necessidade histórica. Em verdade, qualquer necessidade histórica é abandonada em nome da contingência proliferada a partir do método quádruplo da TCH. Seguindo Luhmann, afirmamos que a universalidade desta filosofia do realismo complexo não é dada de cima para baixo, mas por uma universalidade de apreensão de seu objeto de pesquisa, a saber, observações de segunda ordem, independentemente de serem desta ou daquela escola, movimento histórico ou obrigatório compromisso com alguma tese.

Isso significa o que, para com a filosofia moderna? Em uma palavra, *apostasia*. Não apenas os modernos, mas quaisquer filosofias que se propagem como necessidades históricas são abandonadas como sendo detentoras do monopólio de produção de *sentido histórico*. Cada pensador, cada filósofa do realismo complexo, por sua vez, poderá julgar com prudência o pertencimento à mesa deste ou daquele pensador. Na suremática, a nossa versão do realismo complexo, as metametafísicas da supressão não são bem-vindas. Teríamos de as purificar para,

como desejava Gayatri Spivak, serem nossos servos? Não: isso seria ainda operar sob os auspícios da constituição moderna, visto que as estratégias de purificação lhes são tão caras.

Abandonar as metametafísicas da supressão é um movimento de ir embora, de exercer um direito metafilosófico de egressão. Já temos um oceano de material complexo – e isso porque até o momento focamos apenas numa minúscula seleção histórica do “Ocidente”. Temos muito o que fazer sem ter de tornar o escamoteamento de supressores em uma necessidade histórica. A tarefa metafilosófica que a história da filosofia sob a Teoria Complexa da História nos dá é inteiramente outra, e agora vamos podemos sair do oceano aberto em direção a mares mais familiares da assemblagem, da fenomenologia descritiva, da aporética e da especulação. O método requerido é, mais uma vez, complexo, uma emergência co-ordenativa de importantes momentos e interesses. Certamente há várias historiadoras e historiadores operando sob teorias ressoantes, o que facilitará ainda mais a prosperidade de nossas alianças.

Para os escamoteadores, tarefa nobre da reciclagem, dizemos: sigam em frente, mas não se esqueçam de usar o filtro solar da contingência e de submeterem os fragmentos ao juízo de boa ou má instauração. Certamente há lições a serem aprendidas – estamos dispostos e preparados para a hospitalidade e até para a nacionalização, ainda que o processo seja complexo. Já para os supressores e seus aficionados, apenas dizemos: *temos mais o que fazer*.

Título I – Filosofia e Complexidade***Capítulo 5 – Assemblagem e Especulação***

O Tratado se propõe, na linha Tsing-Bensusan, a produzir uma metametafísica maximamente geral que possa hospedar e prosperar com diversas metafísicas diferentes. A universalidade de apreensão do objeto da filosofia complexa faz com que ela possa se debruçar sobre qualquer assunto, qualquer comunicação, qualquer tipo de apreensão: qualquer tipo de objeto, sistemas ou redes, sejam naturais, artificiais, humanas, não-humanas, pequenas, vastas, reais, irrealis, fictícias. Pode ser acerca de assuntos importantes para um coletivo, como os futuros políticos de seu povo, ou até mesmo assuntos que são pensados como irrelevantes pela elite erudita filosófica. Os tipos comunicacionais de estruturas, funções, regularidades e analogias observáveis e reempregáveis podem ser manipulados por virtualmente quaisquer sistemas. A filosofia complexa não pode começar pela supressão e restrição comunicacional ou de comunicantes. Já observara Whitehead, a filosofia deve poder falar tanto sobre a proposição “Sócrates é mortal” quanto sobre a proposição “hoje teremos bife no jantar”¹.

Poucos pensadores tiveram um espírito filosófico tão simultaneamente vasto quanto profundo quanto Alfred N. Whitehead e Nicolai Hartmann, dois de nossos principais membros do Panteão deste Território. Seus sistemas filosóficos sofisticados são dignos de serem admirados por toda uma vida, e talvez ainda assim não seria o suficiente. Não obstante, o sistema é apenas um dos corredores de suas filosofias. Whitehead é o personagem central da nossa próxima seção, onde não apenas a constituição de sistemas, propósitos e direcionamentos importa. É a *assemblagem* o primeiro modo de lidar com esta infinitamente complicada multiplicidade da comunicação. Logo em seguida, vemos como a metafilosofia de Hartmann pavimenta um método que vai desde esta multiplicidade até a capacidade de produzir vastos sistemas categoriais em alianças com o cotidiano, com a ciência, com as artes, entre outros. A interação entre os dois e com o realismo especulativo é a chave para nosso realismo complexo.

§1 Assemblagem como método filosófico genérico

Centraremos esta seção na obra *Modos de Pensamento*, publicado por Whitehead em 1938. Para este pensador, qualquer filosofia começa no entretenimento de noções muito gerais, empregadas na literatura, na organização social e no esforço de compreender fenômenos físicos.

¹ Whitehead, 1978, p. 11

Whitehead, observando isso, nos lembra que não há definição clara e distinta para termos muito basilares propositalmente vagos, como as noções de importância, expressão, entendimento, atividade, processo, e outras². Elas se fazem tão importantes para toda e qualquer filosofia, seja de assemblagem, seja de comentários, seja de sistematização. Comparando com a criação de sistemas e escolas filosóficas, Whitehead observa:

“Sistema é importante. Ele é necessário para a lida, a utilização e a crítica de pensamentos que amontoam em nossa experiência. No entanto, antes de que a tarefa da sistematização comece, há uma tarefa prévia – uma tarefa muito necessária, se formos evitar a estreiteza inerente a todos os sistemas finitos. Hoje, mesmo a lógica está tendo dificuldades de lutar com a descoberta encarnada numa prova formal de que todo conjunto finito de premissas deve indicar noções que estão excluídas de sua extensão direta. A filosofia não pode excluir nada. Assim, ela não deve nunca começar da sistematização. Seu estágio primário pode ser nomeado *assemblage*” (Whitehead, 1968, p. 2)³

O que significa o começo por assemblagem, e não por sistematização? Significa, além de um começo não dogmático para o raciocínio, que a filosofia não inventa o seu material. As observações de primeira e de segunda ordens já estão feitas. As experiências já estão acontecendo. O mundo já está admitindo uma infinidade de novidades enquanto digito esta frase. A filosofia não precisa tirar-se do vazio, nem se inventar do nada. Não há um Barão de Münchhausen metafilosófico que se puxa pelos cabelos para dar início ao começo autorreferente e cognitivamente fechado de uma filosofia. Toda e qualquer filosofia, de todo e qualquer coletivo, começa neste chão de fábrica do mundo: a comunicação e os quotidianos, imaginações teóricas e questionamentos reflexivos já existentes.

Assemblage, em inglês, é um termo que Whitehead emprega de forma bem inespecífica, que pode ser pensado como uma coletânea mais ou menos despreocupada de tudo que pode parecer ter alguma importância. Mesmo que, em estágios mais avançados da investigação, algumas coisas se revelem não ser de tanta relevância, no estágio inicial da investigação, ao qual ele aqui se refere, nada pode ser excluído de antemão do processo de assemblagem. O termo é de difícil tradução visto que em inglês, o verbo *to assemble* relaciona-se mais

² Whitehead, 1968 p. 1

³ Tradução nossa: “System is important. It is necessary for the handling, for the utilization, and for the criticism of the thoughts which throng into our experience. But before the work of systematization commences, there is a previous task – a very necessary task if we are to avoid the narrowness inherent in all finite systems. Today, even Logic itself is struggling with the discovery embodied in a formal proof, that every finite set of premises must indicate notions which are excluded from its purview. Philosophy can exclude nothing. Thus it should never start from systematization. Its primary stage can be termed *assemblage*”.

diretamente com “montagem”, tendo as peças já separadas e distinguidas para se montar algum objeto segundo algum manual ou plano. Mas, como o próprio autor está observando, este “manual” já seria um tipo de sistematização que até é possível, mas não traduz bem o que ele quer dizer. O termo *assemblage*, em francês, parece ter surgido nos trabalhos de Jean Dubuffet, pintor e escultor francês fundador do movimento *Art Brut*, mas nos trabalhos de Pablo Picasso e Marcel Duchamp já se praticava tal técnica artística na década de 1910 – esta que se aproxima mais da forma whiteheadiana de empregar o termo.

A **assemblagem** que Whitehead procura é infinita. Ela é teleologicamente diferente do método padrão das metafísicas da supressão, que é resoluta busca de formas de **barragem**. Predominou entre os modernos formas de barrar a complexidade – e Whitehead observa com surpresa que poucos autores no ocidente tenham reconhecido o peso devido desta tarefa. Ele cita quatro grandes filósofos ocidentais que foram grandes assembladores: Platão, Aristóteles, Gottfried Leibniz e William James⁴. O que todos estes pensadores têm em comum é um espírito virtualmente infinito e uma interminável tarefa de assemblagem, reflexão, sugestões, diálogos, tratados, ciências, artes e sentires. Foram autores que não se acanharam perante a complexidade criativa e a contingência: ao contrário, é por ela que se sentiram tão estimulados a criar assemblagens, sistemas filosóficos e comentários tão vastos e complexos sobre praticamente qualquer assunto com incrível profundidade de detalhes, de *insights* e de sugestões.

Whitehead acuradamente aponta que esta ideia de um complexo cognitivamente fechado de sentires conceituais (ou, de um “sistema” de filosofia) é uma “crítica da generalidade através de métodos derivados do especialismo da ciência. Ele pressupõe um grupo fechado de ideias primárias”⁵. Talvez não da ciência *per se*, mas quaisquer sistemas produzem específicos códigos e programas, gerando tal “especialismo” que Whitehead comenta. Não obstante, a filosofia não é apenas isso. Ele a relaciona com o “entretenimento de noções da generalidade vasta e adequada”, sendo esta, a própria civilização⁶. Whitehead reconhece emoções de animais, como esperanças e medos, a beleza de suas performances que têm todo o direito de reivindicar nosso amor e carinho, mas a civilização é mais do que apenas tais coisas, e seres civilizados são “aqueles que inspecionam o mundo com uma generalidade vasta do entendimento”⁷.

⁴ Whitehead, 1968, p. 2-3

⁵ Whitehead, 1968, p. 3, tradução nossa: “Systematization is the criticism of generality by methods derived from the specialism of science. It presupposes a closed group of primary ideas”.

⁶ Whitehead, 1968, p. 3, tradução nossa: “In another aspect, philosophy is the entertainment of notions of large, adequate generality. Such a habit of mind is the very essence of civilization. It is civilization”.

⁷ Whitehead, 1968, p. 3-4, tradução nossa: “Civilized beings are those who survey the world with some large generality of understanding”.

Há duas noções básicas de generalidades vastas que são cruciais para Whitehead: a noção de **importância** e a de **matéria-de-fato**. Uma requer a outra para ser trabalhada pela inteligência. Ambas estão associadas a um modo primário da experiência cônica (ou *senciente*, como chamaremos posteriormente) que:

“É a fusão da vasta generalidade com uma particularidade insistente. Há a falta de análise precisa na caracterização das particularidades da experiência. Não é verdade que a caracterização da experiência individual por noções qualitativas começa com qualquer análise detalhada de tal qualidade. A base de nossa consciência primária de qualidade é generalidade vasta. Por exemplo, modos de pensamento característico dos quais nos lembramos na experiência civilizada são: ‘isto é importante’; ‘aquilo é difícil’; ‘isso é adorável’” (Whitehead, 1968, p.4)⁸

Whitehead afirma que esta vagueza das noções qualitativas gerais é o “desespero da mente cultivada, uma vez que a generalidade, quando dita, é demasiado óbvia para ser mencionada. No entanto, ela está sempre lá, na beira da consciência”⁹. A forma de ir tentando dar mais estreiteza para estas noções vagas é um universal de quaisquer povos, coletivos, civilizações. Embora o esforço pela precisão e pela beleza da expressão sejam civilizatórios, a generalidade e o óbvio não podem ser abandonados, pois “o óbvio corporifica a importância permanente do detalhe variável”¹⁰.

Vemos aqui uma sutileza: *importância* importa em nome do objeto que corporifica este detalhe variável, não devendo ser confundida com *interesse* do observador. Talvez esta seja uma forma de entender como Latour abandona a dicotomia entre questões de fato vs. questões de interesse no capítulo anterior: entender que a importância, no sentido whiteheadiano, é um fato orientado ao objeto, ao sistema, à rede que se estuda. É importante para cada planta uma fonte de luz solar direta – se isso é de interesse do pássaro que usa os galhos para construir seu ninho, ou de interesse para o líquen no tronco desta árvore, é um deuterabsolutório em relação àquele primoabsolutório. De forma mais didática: a importância admite interesses diversos, por isso é que ela é *importante*.

⁸ Tradução nossa: “One characteristic of the primary mode of conscious experience is its fusion of a large generality with an insistent particularity. There is a lack of precise analysis in the characterization of the particularities of experience. It is not true that the characterization of individual experience by qualitative notions commences with any detailed analysis of such quality. The basis of our primary consciousness of quality is a large generality. For example, characteristic modes of thought, as we first recall ourselves to civilized experience, are “This is important”, “This is difficult”, “This is lovely”.

⁹ Whitehead, 1968, p. 5, tradução nossa: “This vagueness is the despair of cultivated people. For the generality, when stated, is too obvious to be worth mentioning. And yet it is always there, just on the edge of consciousness”.

¹⁰ Whitehead, 1968, p. 5, tradução nossa: “The obvious embodies the permanent importance of variable detail”.

Conectada à generalidade qualitativa, que chamamos de complexos amplamente acoplados de sentires, está a necessidade de aprendizagem, de detalhamento, de precisificação, de redução de complexidade de qualquer sistema (filosófico ou não). No entanto, não é apenas um plano de pré-determinação que imprime aprendizagem na tábula rasa. “Para adquirir aprendizagem, devemos primeiramente nos livrar dele. Devemos pegar o tópico bruto antes de o alisarmos e o conformá-los”¹¹. Assim, Whitehead afirma que, para uma boa aprendizagem e construção filosófica, “devemos ser sistemáticos, mas devemos sempre manter nossos sistemas abertos. Em outras palavras, devemos ser sensíveis às suas limitações. Há sempre um além vago, esperando penetrar no que diz respeito ao seu detalhe”¹².

Registramos isso como *a importância da minimização de sistemas metafísicos para se fazer assemblagem na filosofia complexa*. Dizemos minimizar porque, obviamente, qualquer cognição será de um lugar de fala e de um ponto de vista, mas isso nem inibe a complexidade do mundo, nem a obriga a se render ou a se conformar a uma experiência. Na verdade, a experiência subjetiva *adiciona* problemas que podem muito bem não ter *importância para o objeto* que se estuda. Assim, cognição e ontologia não devem ser confundidas ou tornadas sinônimas: embora a cognição também **seja**, ela não necessariamente **é** coincidente com a complexidade que ela tenta estudar. As noções genéricas de importância e de aprendizagem agora vão se conectar com a de **matéria-de-fato**:

“Matéria-de-fato é a noção da mera existência. Mas, quando buscamos compreender esta noção, ela se distingue em noções subordinadas de vários tipos de existência – por exemplo, existências fantasiosas ou reais, e muitos outros tipos. Assim, a noção de existência envolve a noção de um ambiente de existências e de outros tipos de existências. Qualquer instância de existência envolve a noção de outras existências conectadas a ela e além dela. Esta noção de ambiente introduz a noção de ‘mais ou menos’ e a de multiplicidade” (Whitehead, 1968, p. 6-7)¹³

O termo *matter-of-fact*, como expressão idiomática, pode ser traduzido como “na verdade”, “em verdade”, algo que aponta para aquilo que compõe realmente uma assertiva que

¹¹ Whitehead, 1968, p. 6, tradução nossa: “In order to acquire learning, we must first shake ourselves free of it. We must grab the topic in the rough, before we smooth it out and shape it”.

¹² Whitehead, 1968, p. 6, tradução nossa: “We must be systematic, but we should keep our systems open. In other words, we should be sensitive to their limitations. There is always a vague beyond, waiting for penetration in respect to its detail”.

¹³ Tradução nossa: “Matter-of-fact is the notion of mere existence. But when we seek to grasp this notion, it distinguishes itself into the subordinate notions of various types of existence – for example, fanciful or actual existences, and many other types. Thus the notion of existence involves the notion of an environment of existences and of types of existences. Any one instance of existence involves the notion of other existences, connected with it and yet beyond it. This notion of the environment introduces the notion of ‘more or less’ and of multiplicity”.

se pretende verdade, correta. Por exemplo, pode-se falar “aquele sabiá canta muito bem”, e outrem responder “*na verdade*, é um rouxinol”. Este conteúdo material da experiência que carrega esta veracidade e conecta com várias noções não apenas linguísticas, mas concretas, referentes ao mundo, é o que o Whitehead chama de “matéria para os fatos”, numa tradução mais crua. Preferimos a tradução inusual “matéria-de-fato” para que seu sentido filosófico singular fique mais evidente, a despeito da estranheza inicial. A tese central é que a matéria-de-fato é o chão de fábrica da arque-materialidade da complexidade; é o que tem traços, deixa rastros, orienta, norteia, engana, complexifica e talvez aponte para alguma segurança.

Com a categoria de matéria-de-fato, vemos que Whitehead não discrimina entre graus de ser, como se algo fosse “mais” do que outro. Ao contrário: ele introduz a noção genérica de *modos de existência* para dar conta da discriminação entre seres “reais, fantasiosos e muitos outros tipos”. Mais uma vez, a fórmula repetida pelas ontologias orientadas a objetos nos é útil: dizer que tudo *igualmente é* não significa dizer que tudo *é igual*. Outra informação importante é que existentes, em seus modos de existência, existem em *symploke*, ou “comunidade”, em “ambiente”. Mesmo seres irreais existem em um ambiente com outros seres irreais, como o triângulo-redondo e seus vizinhos quadrados-triangulares. Agora, conectaremos com a ideia da redução da complexidade deste ambiente com tantos existentes de tantos tipos. Whitehead introduz a noção de *gradação da importância* que a conecta diretamente com a matéria-de-fato:

“A multiplicidade da matéria-de-fato requer uma seleção finita do intelecto ao lidar com ela. Agora, ‘seleção’ requerer a noção de ‘isso ao invés daquilo’. Assim, a liberdade intelectual surge da seleção, e a seleção requerer a noção de importância relativa para dar sentido a ela. Assim, importância, seleção e liberdade intelectual estão conjuntas e todas elas envolvem alguma referência à matéria-de-fato” (Whitehead, 1968, p. 7)¹⁴

A influência de Henri Bergson em Whitehead pode ser palpável neste comentário incidental sobre liberdade e seleção. Bergson relacionava ação real como um reflexo dos centros de ação do corpo, uma espécie de estímulo-resposta mais próximos à necessidade e à reação para sobreviver. No entanto, há a emergência de ações possíveis do espírito (no sentido de alma, mente, *pneuma*, senciência, ou categorias afins de interioridade) quando entre diversos cursos de ação, a inteligência pode ponderar e optar por outros caminhos. Um exemplo mais próximo a uma *filosofia do organismo* é parar de fumar, ou começar uma dieta, regular seu sono, abraçar

¹⁴ Tradução nossa: “The multiplicity of matter-of-fact requires for a finite intellect selection in dealing with it. Now ‘selection’ requires the notion of ‘this rather than that’. Thus intellectual freedom issues from selection, and selection requires the notion of the relative importance in order to give it meaning. Thus importance, selection, and intellectual freedom are bound up together, and they all involve some reference to matter-of-fact”.

uma nova prática sexual. Todos envolvem ações possíveis que, no exercício da ponderação e da apreensão dos sentires físicos e conceituais envolvidos neles, emerge e reside a liberdade¹⁵. Vejamos que a liberdade em Bergson parece ser mais ampla do que a em Whitehead, que parece mais focado na liberdade intelectual neste texto em específico, embora o raciocínio possa ser abstraído para outros contextos de sua filosofia.

Como vimos, a noção whiteheadiana de matéria-de-fato é de conexão e referência com outras matérias-de-fato e outros existentes de diversos tipos. Não é uma noção de “mero fato” ou de “fato bruto”. Para Whitehead, “o fato único isolado é o mito primário requerido para o pensamento finito, por assim dizer, pois o pensamento não consegue abarcar a totalidade”¹⁶. Acrescenta que há um caráter mitológico por não existir um tal fato absolutamente isolado:

“Segue-se que em toda consideração de um único fato há a suprimida pressuposição da coordenação ambiental requerida para sua existência. Este ambiente, assim coordenado, é o universo todo em sua perspectiva ao fato. Mas perspectiva é a gradação da relevância; quer dizer, é a gradação da importância. O sentir é o agente que reduz o universo à sua perspectiva para fatos. Apartado das gradações do sentir, a infinidade de detalhes produz uma infinidade de efeitos na constituição de cada fato. E isso é tudo que pode ser dito quando omitimos o sentir. Todavia sentimos de forma diferente os efeitos e então os reduzimos à perspectiva. ‘Ser negligenciável’ significa ‘ser negligenciável de alguma coordenação de sentir’. Assim, a perspectiva é o resultado do sentir; e o sentir é graduado por algum senso de interesse quanto à variedade de suas diferenciações” (Whitehead, 1968, p. 9-10)¹⁷

Nesta citação aparecem noções muito importantes para o Tratado. Vemos que **perspectiva**, para Whitehead, é gradação de importância que emerge da coordenação de sentires. Esta coordenação não envolve consciência obrigatoriamente – e quase nunca o faz. Além disso, o complexo coordenado de sentires é o que/quem trabalha a redução de complexidade. Vemos que, atrelado a isso, surge a ideia de negligência, de indiferença, de apreensão negativa, de uma diferença que não faz diferença – todas, do ponto de vista de um

¹⁵ Bergson, 1999, p. 14-6

¹⁶ Whitehead, 1968, p. 9, tradução nossa: “A single fact in isolation is the primary myth required for finite thought, that is to say, for thought unable to embrace totality”.

¹⁷ Tradução nossa: “It follows that in every consideration of a single fact there is the suppressed presupposition of the environmental coordination for its existence. This environment, thus coordinated, is the whole universe in its perspective to the fact. But perspective is gradation of relevance, that is to say, it is gradation of importance. Feeling is the agent which reduces the universe to its perspective for fact. Apart from gradation of feeling, the infinitude of detail produces an infinitude of effect in the constitution of each fact. And that is all that is to be said, when we omit feeling. But we feel differently about these effects and thus reduce them to a perspective. ‘To be negligible’ means ‘to be negligible for some coordination of feeling’. Thus perspective is the outcome of feeling, and feeling is graded by the sense of interest as to the variety of its differentiations”.

complexo de sentires. Importante ver que a categoria de *feeling* é bastante genérica, não devendo ser reduzida obrigatoriamente a sentimentos emocionais. Se tem alguma relação mais evidente, é com a intuição, com a apreensão. Os sentires podem ser físicos (coisas como movimento, temperatura, presença/ausência, visão, audição etc.) e sentires conceituais, como as intuições vindas da aprendizagem/exercício de um trabalho técnico, de uma ciência, de uma arte. Importaneamente: não apenas humanos, mas também outros animais, instrumentos de medição, telescópios e sensores de celulares também percebem sentires *neste sentido*.

Além disso, está evidente que não ser importante para um complexo de sentires, como um correlato de base, não significa não existir, não ter importância alguma para nada, não possuir matéria-de-fato. Com Whitehead, vemos que a subjetividade de um complexo de sentires de um rouxinol, ou o de uma criança, é tão real (leia-se, *pertencente ao mundo*) quanto a diferença entre lógica modal e lógica paraconsistente para um filósofo. Não existe argumento de inteligência em nosso Território que justifique a predominância *a priori* de uma destas diferenças frente à outra obrigatoriamente.

Whitehead faz um argumento poderoso contra começar a filosofia pela erudição ou pelos sistemas filosóficos fechados, ou por disciplinas já consolidadas longe da atitude natural, digamos assim. “Em nossa primeira aproximação com a filosofia, o ensino deveria ser banido. Devemos apelar para as noções simples, comuns, que surgem da vida ordinária das relações sociais civilizadas”¹⁸. Este começo remete ao que referíamos ao “chão de fábrica”, consoante com experiências e comunicações comuns da intenção reta no caso da orientação natural do cotidiano. A obsessão pela erudição, pelo *cult*, pelo elevado é apenas mais uma manifestação de um desprezo arrogante pelo povo, pelo comum, pelo ordinário. Embora a sofisticação da cultura seja plausível, desejável e defensável, quando deixa de ser uma meta subjetiva de satisfação e deleite, se tornando *forma de vida*, vemos a cristalização da prepotência em sua inversão maligna: torna-se não apenas contraproducente para a filosofia complexa, mas também se torna uma *grosseria*.

A assemblagem nos dá uma forma de entender a categoria de **metadiferença**. O complexo de sentires conceituais pode fazer uma perspectiva de interesse, um direcionamento de apreensões, uma forma de conectar ou de negligenciar algumas coisas. No entanto, isso não exaure o objeto, isso não exaure o sistema. Confundir importância com forma de vida é um dos

¹⁸ Whitehead, 1968, p. 12, tradução nossa: “In our first approach to philosophy, learning should be banished. We should appeal to the simple-minded notions issuing from ordinary civilized social relations”.

subprodutos do pensamento das metafísicas da intersubjetividade, onde sistemas são reduzidos ao que fazem (*overmining*), àquilo do que são feitos (*undermining*), ou a ambos (*duomining*). A existência moderna se torna estética, e a estética rapidamente se torna moralizante. A prática do correlacionismo aflora-se sintomaticamente na redução do universo à estética moralizada dos modernos, como vimos na crítica de Spivak ao “agente-moral-de-bom-gosto”. Já para nós, metas de satisfação, deleite estético, considerações morais, processos jurídicos, objetividades científicas, experiências religiosas-espirituais, relações comerciais e afins são referíveis apenas a sistemas, objetos e redes específicos, não a uma totalização metaidentitária, ou a um trânsito gratuito assegurado por um Grande Todo. Agir destas maneiras é dar continuidade à metafísica da supressão, movimentos integralmente rejeitados pelo realismo complexo.

Whitehead conta uma anedota para ilustrar este ponto. Como um presente, uma parente de uma garotinha falou que ia leva-la à ópera *Carmen*, de Georges Bizet, e que ela poderia escolher dois acompanhantes. Um dos acompanhantes era o próprio Whitehead. Durante a ópera, o sistema da arte apresenta uma mistura de música, dança, poesia, fantasias e tantos elementos mais para o deleite dos expectadores. No entanto, a garotinha se sentiu confusa, visto que a ópera, sobre contrabandistas, parecia não se preocupar com o fato desta atividade ser moralmente questionável.

“O ponto que eu desejo afirmar é que nossa satisfação no teatro era irrelevante às considerações morais aplicadas à performance. Claro que contrabandistas são pessoas levadas e *Carmen* é inconsequente quanto às delicadezas do comportamento. Mas, enquanto eles estão cantando em seus papéis e dançando pelo palco, a moral esvanece e a beleza permanece” (Whitehead, 1968, p. 13)¹⁹

A irrelevância de certos códigos e a importância de tais códigos não é dada ou garantida por leis universais *a priori*, ou por transitividade lógica que assegura sua necessidade, ou por leis de conversão e transformação gratuitas do Mesmo no Mesmo. Assim como qualquer diferença, objeto, sistema ou rede, a relevância aparece orientada à ocasião atual, à estruturação interna de disposições, da capacidade de ressonância com o ambiente. Novamente, estas são tipos de necessidades contingentes; e apenas contingentemente serão suficientes para esta ou aquela apreensão, interação, nexos, acoplamento ou operação. De resto, há o recuo do interno. De resto, há o custo de transação, de conexão. Não se trata apenas de “saber separar as coisas”,

¹⁹ Tradução nossa: “The point that I now wish to make is that our enjoyment in the theatre was irrelevant to moral considerations applied to the performance. Of course smuggles are naughty people, and *Carmen* is carefree as to niceties of behaviour. But while they are singing their parts and dancing on the stage, morals vanish and beauty remains”.

mas, sim, de saber quando produzir continuidade, qual continuidade, quem produz, quanto custa, e se devemos fazê-lo. De resto, apenas o oblíquo. De resto, apenas a ecologia das práticas.

Vemos na assemblagem a oportunidade de custearmos a latouriana *abertura de espírito* para com a complexidade. É certamente uma forma de proceder que é o oposto teleológico da velha Navalha de Ockham e de outros métodos supressivos de barragem. A proliferação ontológica que vem do preceito metametafísico do Chocalho do Xamã cumpre um papel de fazer justiça à realidade, uma radicalização daquela *justiça infinita* que Levinas e Derrida outrora buscaram. Latour observou entre os sociólogos o que vemos também na filosofia:

“A agenda política de muitos teóricos sociais fazia as vezes de sua *libido sciendi*. Eles achavam que seu verdadeiro dever não era exatamente inventariar ações no mundo, mas antes reprimir as muitas forças que, ao seu ver, povoam o mundo e mantinham as pessoas em estado de alienação – com ‘virgens’ e ‘fetiches’ contando-se entre os principais agressores. A tarefa de emancipação a que se devotaram exige que diminuam o número das entidades aceitáveis. (...) Parece óbvio que *uma política destinada a eliminar artificialmente do mundo a maioria das entidades levadas em conta não pode conduzir à emancipação*” (Latour, 2012, p. 79-80, itálico nosso)

A proliferação ontológica não significará, repetimos, “tudo pode”. Embora seja indispensável como método de entrada no realismo complexo, nem nossa filosofia, nem sistema social nenhum consegue processar toda a complexidade de cada diferença, muito menos deve fazê-lo. Isso nos dá uma forma de mensurar qualitativamente se uma filosofia é *melhor* ou *pior*: filosofias que conseguem lidar e articular mais diferenças são melhores do que aquelas que ativamente buscam barrar a complexidade de forma artificial, ignorante ou escapista. Ademais, não basta fazer um listão de diferenças: sem articulação não há filosofia, não há sistemas sociais. Assim, preensões positivas e negativas vão acontecer – e isso é perfeitamente esperável. Não há ecologia, seja ecossistêmica, seja metafísica, seja de práticas, onde há um “tudo pode” como preceito operativo defensável racionalmente. Limitação, recuo, negociação e eliminação da intolerância e das práticas de barragem e destruição gratuitas devem ser cuidadosamente geridas, seja pela ressonância, seja pela eliminação.

§2 O que fazer a partir dos “resultados” da assemblagem?

Uma forma mais básica de lidar o que vem dos “resultados” do método genérico de assemblagem é os preparar para novas articulações, especialmente para além do seu contexto de origem, de sua experiência particular, de sua instanciação exemplificada, de seu caso ou de seu *causo*, de cada traço de arque-materialidade. Não obstante, Whitehead já pula para a

filosofia especulativa a partir do que veio da assemblagem, tendo que introduzir formas de coerência, de racionalidade e lógica, além de formas de aplicabilidade e adaptabilidade empíricas. Nomearemos este método de analogismo, mas ele será posterior a algumas etapas metodológicas precedentes. Para procedermos, faremos um excuro por Nicolai Hartmann para sofisticar nossa própria filosofia complexa.

Ambos os autores têm muito mais em comum do que divergências, especialmente na ideia de que se deve preceder uma análise de como se recebe os dados do mundo em relação à criação de sistemas teóricos e filosóficos. Hartmann chama isso de método *não-especulativo*. Obviamente, o nome pode deixar parecer uma nota de divergência, mas veremos como o alemão emprega a *especulação* no sentido específico de Whitehead. O que Hartmann deseja evitar, ao menos para se começar uma filosofia mais complexa, são as divagações da Razão livre de Entendimento na filosofia kantiana, ou na especulação hegeliana como movimento necessário em sua lógica que lida com unidades de negação negada. Hartmann nomeava de “realismo crítico” sua filosofia que operava três métodos básicos, começando pela fenomenologia descritiva e depois pela aporética. Apenas depois destes é poderíamos ter um momento teórico/conspectivo que aqui, e apenas aqui, é “especulativo”.

Geralmente associado marginalmente ao “movimento fenomenológico” por insistir por décadas que a fenomenologia é a verdadeira propedêutica para seu realismo crítico, Hartmann não se identificava como fenomenólogo por divergências importantes com Husserl e com outros do movimento. No entanto, várias ferramentas fenomenológicas importantes são mantidas, ainda que com modificações, como é o caso da *Wesensanschauung*, a tal “visão-de-essências”. Uma importante diferença é que Hartmann divide a esfera do ser ideal em quatro tipos irreduzíveis entre si: matemática, lógica, essências e valores. Ou seja, essências não são matemáticas ou lógicas, tendo uma forma própria de serem trabalhadas por sua versão do método.

Uma grande vantagem de Husserl, segundo Hartmann, é que ele descreve a fenomenologia em seus anos iniciais de uma forma “*Diesseits*”, ou seja, uma descrição que não diferencia entre realismo e idealismo. Husserl tardiamente vai optar pelo idealismo transcendental, assistindo uma debandada de autores para outros lados realistas. Talvez o ponto mais importante de diferença, nestes anos cruciais, era sobre o que fazer com a atitude natural. Hartmann aceita o diagnóstico de Husserl que há uma “crise” na Europa, mas discorda que isso seja “culpa” da ciência. Keith Peterson comenta acerca da reação de Hartmann a movimentos do neokantismo, do positivismo, e da “crise” tal como lida por Husserl:

“Estes movimentos iniciais são uma maneira poderosa de deflacionarem as pretensões fenomenológicas. A crise à qual a fenomenologia responde não é a crise que a fenomenologia pensa que é, visto que ela assume que todos os realismos são a mesma coisa, confundindo atitude natural com a metafísica da ciência” (Peterson, 2019, p. 38)²⁰

Fixando em uma descrição *Diesseits* da fenomenologia, Hartmann recupera a seguinte citação de Kant: “o princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, pois, este: todo o objecto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível”²¹. Nesta simples enunciação, vemos que Kant ainda não fez a opção pelo idealismo, embora posteriormente insista numa leitura subjectalista. Hartmann está interessado em encontrar as condições de possibilidade da experiência em geral não apenas dentro do sujeito cognoscente (idealismo), mas dentro do sujeito e no mundo. E, sendo o sujeito mais uma das várias coisas no mundo, Hartmann rejeita o idealismo e finalmente abraça um realismo, ainda que seja um realismo *crítico*²².

Para Hartmann, o adjetivo “crítico” é trazido no sentido kantiano da investigação acerca dos limites, embora a limitação seja bem diferente daquela que Kant percebera em sua *Estética Transcendental*. Na verdade, parece ser a fenomenologia quem carrega a tarefa de ser “crítica”, talvez crítica aos desarranjos mentais da especulação do tipo “tudo pode”. Curiosamente, uma das mais importantes distinções em relação ao movimento fenomenológico em geral é ampliar o escopo de sua fenomenologia para que os dados não precisem, a todo momento, de interpretação ideológica orientada por sistemas especulativos esvaziados de fenômenos ou, até mesmo, que negam os fenômenos. Spiegelberg comenta:

“Talvez a mais específica característica da fenomenologia de Hartmann é o princípio que ele chamava de máximo de dadidade que era pareado com o princípio do mínimo de metafísica. Ele diz ‘apenas a máxima dadidade possível pode satisfazer uma atitude verdadeiramente crítica’. Assim sendo, isso representa um desafio à demanda costumeira e supostamente científica para um mínimo de dadidade, conhecido como princípio da economia do pensamento e, fora da Alemanha, como Navalha de Ockham” (Spiegelberg, 1994, p. 321)²³

²⁰ Tradução nossa de: “These initial moves are a powerful way of deflating phenomenological pretensions. The crisis to which phenomenology is a response is not the crisis phenomenology thinks it is; it assumes that all realisms are the same; it conflates the natural attitude with the metaphysics of science”.

²¹ Kant, 2015, B197

²² Peterson, 2019, p. 40

²³ Tradução nossa de: “Perhaps the most characteristic feature of Hartmann’s phenomenology is the principle which he called that of the maximum of givenness, and which has to be matched with the principle of the minimum of metaphysics. It states that ‘only the greatest possible maximum of givenness can satisfy a truly critical attitude.’ It

A proliferação fenomenológica acaba sendo uma consequência do pluralismo ontológico que recebemos da etapa de assemblagem. Com tantos objetos, sistemas, redes e existências, podemos finalmente tentar interagir filosoficamente com estas coisas na busca de as tentar preender, ou, melhor, com-preender [*Erfassen*]. Claro que o observador pode coletar a si mesmo, de como é que isso seja possível, mas a tese de Hartmann não abole a atitude natural, a atitude científica, o cotidiano – e termos similares. Ele nomeia de *intuição reta* este conjunto de atitudes, como vimos no Capítulo 2. Se o objeto está fora do observador, este “estende a mão”, lança mão, *preende* o que está fora de si na intenção reta, sendo este o simples conceito de **ato transcendente**. Vejamos:

“No que se segue, sempre queremos dizer com a frase ‘ato transcendente’ um ato que não se desdobra apenas na consciência – tal como são o pensamento, representação ou imaginação – mas algo que transcende a consciência, se estende além dela e se conecta com aquilo que existe independente dela. O ato faz isso independentemente da coisa independente ser algo material, psíquico ou espiritual. Atos transcendentais são aqueles que estabelecem uma relação entre um sujeito e um ente que, em si, não surge através daquele ato – ou, são atos que tornam algo transobjetivo em um objeto” (Hartmann, 2019, p. 172)²⁴

Agora, perceba-se que o conceito de ato transcendente não envolve algo necessariamente oblíquo, muito menos algo restrito à epistemologia. Outrora observamos:

“Devemos esclarecer que a expressão ‘transcender’ não tem nada de místico ou de misterioso, sendo mais próximo do sentido de *transcendo*, no latim, similar ao verbo ‘escalar’. Além disso, vejamos que tal conceito de transcendência não é dialético, ou seja, não é reduzido a uma oposição ao ‘imanente’, visto que é apenas uma diferenciação entre tipos de atos que vão para fora e atos que são reflexivos (pensar, imaginar, sonhar etc.). Este curioso conceito, percebam, não dá nenhum privilégio à cognição como o principal ou o central ou o mais relevante entre os atos transcendentais, visto que atos afetivos como o desejo, a esperança, o amor, também são do interno ao externo. Atos transcendentais, entre eles o conhecimento, são atos de tentativa de captura ou de compreensão [*Erfassen*]. Não obstante, assim como o amor, a correlação cognitiva não é garantia infalível, eterna, da conexão – assim como Menelau, talvez sua Helena queira ser da Troia de Páris” (Maciel, 2020, p. 151)

O ato transcendente, que pode ser afetivo ou cognitivo, guarda justaposições operacionais com a categoria whiteheadiana de *preensão* e, até mesmo, de *sentires*. Embora a

thus represents a challenge to the customary and supposedly scientific demand for a minimum of givenness known commonly as the principle of economy of thought and, outside Germany, as Occam's razor”.

²⁴ Tradução nossa publicada no Ensaio Introdutório à Filosofia de Nicolai Hartmann (Maciel, 2020).

expressão “ato transcendente afetivo” seja mais próximo da classe de sentires que geralmente chamamos de “sentimentos psicológicos”, ela claramente pode ser generalizada para uma aplicação mais eficientemente abstrata.

Cobrando os mesmos alcances de Whitehead, Hartmann adiciona também uma nota acerca do transobjetivo e do transinteligível. Assim como Whitehead, embora pressuponha que haja alguns contínuos categoriais e um ambiente, o conhecimento, para Hartmann, depende da exterioridade mútua entre cognoscente e o que há de ser conhecido. Na intenção reta, *Erfassen* é uma “ruptura” no campo de origem, indo *para fora*. Spiegelberg comenta:

“O objeto do conhecimento é mais do que um objeto para um sujeito. Ser-um-objeto é apenas uma propriedade secundária e incidental, o ser-em-si é sua natureza primária. Ele se torna um objeto quando é ‘objetificado’ (*objiziert*), exposto a um sujeito. De outra maneira, seria apenas um objeto potencial, capaz de se tornar um (*objizierbar*) – de outra sorte, é ‘transobjetivo’. Assim, o conceito epistemológico de objeto nos traz de volta para o conceito metafísico de coisa-em-si; e a epistemologia, mais uma vez, pressupõe a metafísica. Incidentalmente, nem todo ser é capaz de se tornar objeto. Hartmann depois introduz um alcance do irracional ou do ‘transinteligível’, objetos que ele considerava serem estritamente incognoscíveis” (Spiegelberg, 1994, p. 324)²⁵

Em relação à “natureza primária”, ou primoabsolutória do ser-em-si, poderíamos acrescentar, no sentido deste Tratado, que “ser conhecível” não é uma propriedade apenas secundária e incidental, mas também *contingente*. Adicionamos ainda que não apenas o ser-em-si é contingente em relação a outros seres e à complexidade em geral via de regra, mas, também, epistemologia e ontologia não têm nenhuma congruência garantida ou assegurada por algum truque de prestidigitação correlacionista ou correlativista, como vimos ao longo do Capítulo 2. Já em Whitehead, este conceito em não é tão evidente à primeira vista. Autores “relacionistas” ou *overminers* da chamada “filosofia do processo” exageram vastamente o papel das preensões em Whitehead, propagando a tese errônea de que uma entidade atual seria exaurida numa “soma” de preensões, ou expressões funcionalmente equivalentes. Comparemos com o que o próprio autor defende na obra *Processo e Realidade*:

²⁵ Tradução nossa de: “The object of knowledge is more than an object for a subject. Being-an-object is only its secondary and incidental property, being-in-itself its primary nature. It becomes an object when it is “objected” (*objiziert*), exposed to a subject. Otherwise it is merely a potential object, capable of becoming one (*objizierbar*) but otherwise “trans-objective” (*transobjektiv*). Thus the epistemological concept of object refers us back to the metaphysical concept of being-in-itself, and epistemology again presupposes metaphysics. Incidentally, not every being is capable of becoming object. Hartmann later introduced a range of irrational or “transintelligible” objects which he considered to be strictly unknowable”

“Cada entidade atual é analisável em um número indefinido de maneiras. Em alguns destes modos de análise, os elementos componentes são mais abstratos do que em outros modos de análise. A análise da entidade atual em ‘preensões’ é aquele modo de análise que exhibe os elementos mais concretos na natureza das entidades atuais. (...). [Uma preensão] é referida a um mundo externo e, neste sentido, diz-se que ela tem um ‘caráter vetorial’. Ela envolve emoção e propósito, valorações e causações. Na verdade, alguma característica da entidade atual é reproduzida na preensão. Pode ter sido uma atualidade completa; mas, por razão de certa parcialidade incompleta, a preensão é apenas um elemento subordinado em uma entidade atual” (Whitehead, 1978, p. 19, colchetes meus)²⁶

Vejamos, se no nível monádico, “atômico”, a preensão não exaure a entidade atual, o que dizer da interação entre nexos com ordem social (sistemas, objetos, redes)? Defendemos outrora²⁷ que tal leitura relacionista é incorreta, abrindo espaço para a defesa de uma transobjetividade e até de uma transinteligibilidade mesmo dentro de cada “microscópica” entidade atual. Hartmann consegue auxiliar Whitehead a dissolver ainda outro problema: alguns seres ideais podem até vir a ser preendidos quase que por inteiros, como o conceito geométrico de ponto, mas não é possível pensar numa preensão total e infalível acerca de essências fenomenológicas e de valores. Na esfera do ser real, isso é ainda mais impossível.

Esta é uma importante diferença em relação a Husserl. Hartmann rejeita na lei da intencionalidade de Husserl que o conhecimento comece na intenção oblíqua. Ademais, a consciência de alguma coisa, em Hartmann, não é de “tudo” do que é conhecido, ainda resta o transobjetivo não-objetificado naquilo que se tenta preender (*Erfassen*). Ou seja, e Peterson observa isso com clareza²⁸, maior significância deve ser atribuída ao ser-em-si no processo de conhecimento do que a processos oblíquos. Isso não significa que o oblíquo não seja possível, mas que ele não deve ser a origem da metafísica do conhecimento – especialmente porque, não raramente, o oblíquo já começa bifurcando o conhecimento como se fosse imune à ontologia. Ele tem uma postura claramente crítica à bifurcação, embora não empregue esta terminologia whiteheadiana que estava sendo desenvolvida mais ou menos nas mesmas décadas:

²⁶ Tradução nossa de: “Each actual entity is analyzable in an indefinite number of ways. In some modes of analysis, the component elements are more abstract than in other modes of analysis. The analysis of an actual entity into ‘prehensions’ is that mode of analysis which exhibit the most concrete elements in the nature of actual entities. (...) [A prehension] is referent to an external world, and in this sense will be said to have a ‘vector character’; it involves emotion and purpose, and valuation, and causation. In fact, any characteristic of an actual entity is reproduced in a prehension. It might have been a complete actuality; but, by reason of a certain incomplete partiality, a prehension is only a subordinate element in an actual entity”.

²⁷ Cf. Maciel, 2019a, especialmente o item 3.3 intitulado “Whitehead and relations”.

²⁸ Peterson, 2019, p. 42

“Onticamente, tudo o que há, em qualquer sentido que seja, é ser-em-si. Isso inclui o que ‘é’ apenas na mente. A mente, com seu conteúdo, é ela mesma uma coisa que existe (ser espiritual). Não devemos restringir o ser-em-si ontológico à presença ou ausência de certas relações, nem mesmo à ausência de uma relação com o sujeito. Dependência é algo que existe no em-si tanto quanto a independência” (Hartmann, 2019, p. 168)²⁹

Vemos aqui também a definição de **indiferença** que temos empregado ao longo do Tratado. Não significa não-relacionar, autonomia absoluta ou atualidade vácuca. Simplesmente significa que o ser-em-si não é definido pela *presença* ou pela *ausência* necessária de relação alguma com a humanidade, ou de ter de ser conhecido por algo, via de regra geral. Haver algo que, em termos deuterioabsolutórios, depende do humano, como iPhones e engarrafamentos de trânsito, não é a relação ontológica geral para se investigar o que há. Contra o antropocentrismo, ao invés de pensar que o mundo depende de nós, “Hartmann enfatiza a receptividade e dependência do humano sobre um mundo que não é feito para ele”. Ou seja, a tese da indiferença é similar à crítica do *overmining*, visto que isso significa dizer que o que há não é feito *para* nós ou *contra* nós, simplesmente é – a preposição, neste caso, não é relevante³⁰.

§3 Fenomenologia descritiva e aporética no pensamento de Hartmann

Tendo dissolvido a ideia de que o que foi coletado na assemblagem e o que é preendido da assemblagem são “sinônimos”, ou algo como congruente ou coextensivo, podemos retomar a discussão da fenomenologia como método no pensamento de Hartmann. Didaticamente, Spiegelberg afirma que o primeiro passo vem quando o autor atribuiu à fenomenologia a tarefa de “uma descrição não-seletiva do imediatamente dado”³¹, ou do que é preendido daquilo que foi assemblado, em nossa terminologia. De forma similar aos sentires físicos e conceituais, Spiegelberg observa que o dado não é meramente sensível, na apreensão corriqueira deste termo como algo que aparece aos olhos, ouvidos etc. Os dados vêm do “objeto total” ou do “Concreto”, que é o *sobre o que* se busca conhecer³².

Peterson observa ainda outra característica: “a fenomenologia busca prover uma descrição dos fenômenos a partir de uma suspensão de comprometimentos metafísicos que são

²⁹ Tradução nossa da seção 22C: “Ontically, everything that there is, in any sense whatever, is being-in-itself. [...] We should not restrict ontological being-in-itself to the presence or absence of certain relations; *not even to the absence of a relation to the subject*. [...] [This conception] runs counter to the fundamental indifference of ‘being qua being.’”. Colchetes de Keith Peterson (2019, p. 49)

³⁰ Peterson, 2019, p. 50. Tradução na parte: “Hartmann emphasizes the receptivity and dependence of the human on a world not made for it”.

³¹ Spiegelberg, 1994, p. 321, tradução nossa de: “task of a non-selective description of the immediately given”.

³² Spiegelberg, 1994, p. 321

direcionados às suas estruturas essenciais”³³. Estes compromissos podem variar nos vários tipos de -ismos, como materialismo, fisicalismo, psicologismo, historicismo etc. Não obstante, Hartmann deixa claro que ausência de compromisso não significa purificação total do espírito investigador, mas que as descrições fenomenológicas sempre poderão ser melhores quanto menos preconceitos estiverem envolvidos³⁴.

Assim sendo, a fenomenologia hartmanniana não “produz” ou “constrói” seu objeto no sentido kantiano e pós-kantiano do termo. Além disso, ela pode perfeitamente estar incorreta acerca daquilo que preendeu. A intuição reta não é infalível, e as descrições que ela oferece podem ser retificadas, retrabalhadas, compreendidas, abandonadas, ampliadas ou reduzidas, à medida em que sempre podemos avaliar criticamente o que foi intuído³⁵. Husserl tentou solucionar isso de forma kantiana, dizendo que a garantia de certeza/evidência não estava no mundo, mas sim no sujeito – como se o sujeito não pertencesse ao mundo. Assim, Hartmann mais uma vez se distingue da matriz husserliana, visto que para ele o sujeito não é bifurcado do mundo, ou, em relação ao mundo.

Isso não significa um apelo para alguma filosofia da existência e seus subjectalismos, mas significa que o sujeito também pertence ao mundo dentre outras tantas coisas, objetos, sistemas, valores e ideias. Isso quer dizer que consciência e objetos preendidos podem compartilhar algumas categorias ontológicas, mas essências fenomenológicas do objeto que se descreve pertencem [υπάρχειν] a este lá-fora, no exterior do sujeito cognoscente/do observador. São as alianças da ontologia com diversos saberes e disciplinas que podem reforçar a rede cognitiva do realismo crítico (e do complexo também). Ressaltamos com grande *Heiterkeit* o importante caráter ecológico e diplomático das ontologias de Hartmann e de Whitehead, transdisciplinares/multidisciplinares desde o começo e por razões filosóficas sofisticadas, não para cumprir tabelas burocráticas.

O método fenomenológico em Hartmann e o realismo complexo compartilham mais uma desavença com Husserl e outros fenomenólogos, que é o afastamento em relação às ciências. Dentre os realistas especulativos contemporâneos, vemos que, tendo e vista o pano de fundo formativo na fenomenologia do pensador Graham Harman, sua filosofia acaba exibindo

³³ Peterson, 2019, p. 40. Tradução nossa de: “Phenomenology aims to provide a description of phenomena following on a suspension of metaphysical commitments that is directed at their essential structures”.

³⁴ Incidentalmente, podemos observar como esta leitura de Hartmann é oposta à de seu ex-aluno Hans-Georg Gadamer. A proliferação de pré-conceitos, por mais prefixos e distorções que se adicione a esta palavra, é um movimento que Hartmann decididamente repudia. Para ele, vemos que fenomenologia e hermenêutica não são sinônimos.

³⁵ Peterson, 2019, p. 43

a mesma atitude da qual divergimos. Conter os exageros da ciência não precisa significar, por exemplo, a adoção de um ceticismo anticientífico como militância filosófica que, como temos observado, desaguou nas vias do negacionismo da ciência recentemente. A fenomenologia, quando deixa de ser um método e se torna uma filosofia existencial-sistemática como as outras da metafísica da intersubjetividade, facilmente pode ser vista como uma forma de militantes anti-ciência ou, na melhor das hipóteses, de um “filosofar voluntariamente desinformado”³⁶ pelas teorias e práticas científicas. A difusão do movimento fenomenológico acabou por institucionalizar o discurso anti-ciência em diversas disciplinas, que acompanha desde o ludismo contemporâneo até o antirrealismo e o terraplanismo. Não defendemos aqui que Husserl e Harman são reacionários anti-vacinação, por exemplo, mas que talvez tenhamos aqui mais um caso de inversão maligna, uma vez que a profusão do discurso militante pelo ceticismo anti-ciência e a pandemia das (pós)verdades *self-service* certamente não caíram do céu milagrosamente.

Outra divergência importante é sobre o próprio conceito do fenômeno, cuja definição tradicional na fenomenologia parece ser que o mostrar a si mesmo pertence a todas as coisas que mostram a si mesmas³⁷. Hartmann lança duas objeções a isso: 1) o ser-em-si é tão indiferente a ser objetificado quanto a ser fenômeno; 2) a definição tradicional não distingue entre ideal e real e, muito menos, em tipos e classes de realidade e idealidade. Um objeitor poderia afirmar que, sim, há certos seres-em-si que se importam de aparecer ou de se esconder. Ainda assim, esta não seria uma descrição congruentemente generalizável para todos os fenômenos, então seu caráter é puramente contingente, não deutoabsolutório em relação à primoabsolutória tese da indiferença do ser-em-si. Em suma, “fenômeno” não é sinônimo de “o que há”.

O que fazem filosofias complexas a partir da assemblagem e da descrição preensional do que temos? Buscam uma gestão de fenômenos, seja os preservando, seja os explicando, seja os encaixado de formas significativas em corpos teóricos posteriores. A atitude reversa, a negação dos fenômenos, é o caminho para todas as formas de antirrealismo, especialmente dos correlacionismos radicais. Agora, vejamos, meramente descrever fenômenos é o suficiente? Isso colocaria o filósofo mais próximo de um empirismo simples. Visto que não há intuição infalível, ver o sol indo do leste ao oeste é um fenômeno que precisa ser explicado pelas teorias. Não se faz filosofia complexa ou ciência repreendendo arrogantemente quem claramente vê os

³⁶ Hartmann, 2019, p. 246-7

³⁷ Peterson, 2019, p. 44-5

fenômenos. Ir para além dos fenômenos com teorias que não negam, mas buscam classificar e explicar os fenômenos, é a tarefa de qualquer ciência ou realismo complexo. Uma estratégia é mostrar que o fenômeno não é uma atualidade vácuca, conectando-o com a *symploke* de *Daseins* e *Soseins* específicos na situação ontológica envolvida no caso concreto. Por exemplo, fornecendo explicações sobre massas dos planetas, movimentos relativos e pontos de observação, todos *admitidos* numa teoria mais complexa não persecutória.

Retomando sua fenomenologia como propedêutica, Hartmann mais uma vez nos lembra que a palavra “objeto” não é tão boa, visto que já carrega a ideia de contrário, o estar-contra do *Gegenstand*. Esta definição relacional de fenômeno não é interessante para ele. Que a cognição lide com fenômenos não se disputa, mas o que temos é algo bem diferente:

“O ‘fenômeno’ da cognição se mostra completamente diferente. O tema central, brevemente, é o seguinte: na cognição, em contraste com representação, pensamento ou imaginação, a coisa mais essencial é que seu objeto não é redutível a ser um objeto para a consciência. Aquilo ao que a consciência é realmente direcionada, aquilo que ela busca com-preender e examinar ainda mais, tem um ‘ser’ transobjetivo” (Hartmann, 2019, p. 26)³⁸

Mesmo não parecendo à primeira vista, o conceito de transobjetividade não é um conceito ontológico, mas, sim, ontognoseológico. Significa indicar, no que não passou pela objetificação no “objeto”, o que lhe sobra, o que lhe resta, o que *recua do acesso*. Continua:

“Isso é o que é independentemente de se a consciência o transforma em um objeto ou não; e independentemente de ser mais feito de objeto ou menos feito. Em geral, seu ser-um-objeto é algo secundário sobre a coisa. Tudo que é, como quer que seja transformado em um objeto, é apenas secundariamente tornado em um objeto. Não há entidade cuja essência originalmente é propriamente ser um objeto para uma consciência. Ela é primeiro trazida para a relação de ‘estar em oposição a’ devido à emergência de um sujeito cognoscente no mundo, e precisamente – além disso, é trazida precisamente na medida que o sujeito está mentalmente na posição de a ‘objetificar’ baseado em categorias da coisa. Cognição é precisamente objetificação”. (Hartmann, 2019, p. 26)³⁹

³⁸ Tradução nossa de: “The ‘phenomenon’ of cognition looks completely different. The central issue, put briefly, is this: in cognition, in contrast to representing, thinking, or imagining, the most essential thing is that its object is not reducible to its being an object for consciousness. That to which cognition is actually directed, that which it seeks to grasp and to probe ever further, has a transobjective “being.”

³⁹ Tradução nossa de: “It is what it is independently of whether a consciousness makes it into an object or not; and independently of how much or how little of it is made into an object. In general, its being-an-object is something secondary about it. Everything that is, if it is made into an object at all, is only secondarily made into an object. There is no entity to whose essence it originally belongs to be an object for a consciousness. It is first brought into the relation of “standing over against” due to the emergence of a cognizing subject in the world, and precisely to

A expressão objetificar significa aqui simplesmente transformar algo que há-aí em objeto por esta relação de apreensão/*Erfassen*. Para Hartmann, é justamente a com-apreensão, apreender o algo com o intelecto, que diferencia percepção e cognição de outros atos psíquicos, tais como pensar, imaginar, julgar. “Há cognição daquilo que antes de tudo ‘é’ – e ‘é’ independentemente de ser ou não conhecido”⁴⁰.

Coincidentemente ou não, a teoria de Whitehead sobre como se produzir proposições, conhecimentos e abstrações é literalmente nomeada teoria da objetificação, que, embora bebe de fontes diferentes das de Hartmann, especialmente na teoria da constituição real interna das coisas vindas do *Ensaio* de John Locke, chega nas mesmas conclusões. A variação ocasional é diferenciar o terrível nome “objetos eternos” e talvez possamos adotar “essências fenomenológicas”. Esta categoria da objetificação é trabalhada por mais de cinquenta vezes ao longo do *Processo e Realidade*. Embora não possamos aqui exaurir suas conexões, as trabalharemos com mais detalhes no Título III.

Em mais uma aliança explícita que podemos traçar com nosso realismo complexo, Hartmann já havia antecipado nossa noção de que a *correlação* não é o problema – o problema é o exagero e o reducionismo do que ele chamava de “correlativismo”. Ele afirma:

“Deixando claro, há aqui também uma estrita correlação entre sujeito e objeto. Apenas é o caso de que a relação cognitiva não é redutível à correlação. É apenas uma relação de um sujeito para com uma entidade que ele transformou em seu objeto. A entidade que está lá para ser conhecida de fato não é redutível ao seu ser um objeto” (Hartmann, 2019, p. 27)⁴¹

A recepção brasileira de Hartmann entre os filósofos do direito foi notável, e a sua forma de conectar ontologia e gnoseologia (em diferença à “epistemologia”, que ele associa mais a outros modernos) gerou o termo **ontognoseologia** pelos estudos de Teoria do Direito no Brasil. A ontognoseologia estuda o mencionado “tornar-se objeto de uma entidade – sua objetificação pelo sujeito”. Assim, ontognoseologia é o estudo da objetificação, suas formas de apreensão, de com-apreensão, de limites e, acrescentamos no realismo complexo, de co-respondências com o que há-aí que se busca investigar. Tudo isso se diferencia da ontologia mais fundamental, mais próxima da trabalhosa transição entre o que há e a assemblagem. Tendo em vista que o que há

the extent that the subject is mentally in the position to “objectify” it on the basis of its categories. Cognition is precisely objectification”.

⁴⁰ Hartmann, 2019, p. 27

⁴¹ Tradução nossa de: “To be sure, here too there is a strict correlation between subject and object. It is just the case that the cognitive relation is not reducible to it. It is only a relation of a subject to that entity which it has made into its object. The entity that stands there to be known is indeed not reducible to its being an object”.

não está sob obrigação nenhuma de aparecer, o aparecimento é sempre capturado por um sujeito/observador – então o *fenômeno* também é uma categoria ontognoseológica.

Em suma, ontologia não é nem teoria dos objetos, nem fenomenologia – embora ambas sejam possíveis de serem desenvolvidas *a partir* da ontologia. Hartmann não emprega fenomenologia como sinônimo ontologia por mais um motivo relevante: ela não discrimina tipos de ser e classes de ser, visto que reduz tudo a aparências-ao-sujeito. Husserl famosamente recusava-se a diferenciar percepções internas e externas, por exemplo. Hartmann acredita que isso é importante – não para dizer que é “menos ser”, mas para alocar na estratificação da realidade. Para ele, crenças, pensamentos gerais, ficções, preconceitos e outras formas culturais pertencem ao ser espiritual – e não “qualquer” ser. Cada uma delas tem complexos categoriais gigantescos próprios – mas só *fazemos justiça* ao que há rechaçando a tese da metaidentidade imposta pela epistemologia supressiva e adotando o princípio fundamental da metadiferença.

No capítulo 46 do primeiro volume da *Ontologia*, Hartmann explica como funciona a fenomenologia das essências, ou a *Wesensanschauung*. Ele celebra o método clássico de Husserl da *Einklammerung* (o “colocar entre parêntesis”). Não obstante, ele usa o termo também de forma diferente, não para suspender juízos acerca do mundo em geral, mas, diversamente, “descrever o procedimento de intuir o que é universal através de vários casos particulares”⁴². Este método desenvolve o tipo de conhecimento que ele tentou defender em 1923 que, embora parece ter abandonado o rótulo, a ideia ainda é a mesma: a **cognição *ex posteriori***⁴³. Discutindo nesta ocasião os exageros do erro do racionalismo, Hartmann afasta a ideia de que todo conhecimento deva ser *a priori*, ou que, a realidade seja, em algum nível, de forma assegurada, cognoscível *a priori*. Ele reserva o *a priori* apenas para seres da esfera ideal⁴⁴ – na esfera real temos que lidar com outros métodos. Prosseguindo com sua tese de que ontologia e gnoseologia podem ter zonas de contato e compartilhamento de categorias, ele afirma que o que podemos conhecer dos princípios ontológicos só é possível de acontecer no concreto, no que se estuda.

“Se se perguntar como tais princípios são de todo conhecidos, então a única resposta possível é: *pelo concreto*. O concreto é sempre – pelo menos no domínio da cognição do real – o dado *a posteriori*. Princípios são elementos estruturais do concreto e podem

⁴² Observação que Peterson faz na sua tradução do texto, na nota 1 da página 298: “Readers may be familiar with the more common phenomenological use of the term ‘bracketing’ to mean suspending judgment regarding the existence of the world. Hartmann instead uses it to metaphorically describe the procedure of intuiting what is universal across various particular cases”.

⁴³ Hartmann, 2020, p. 191

⁴⁴ Isso é mantido tardiamente, como vemos na seção 46B de Hartmann, 2019.

apenas serem apreendidos como tal e apenas no concreto – ou, mais precisamente, podem apenas ser determinados a partir do concreto de uma forma analítica e reflexiva, com um impacto do hipotético sempre dependendo do determinado. Desde a Antiguidade este método foi chamado de o método analítico ou hipotético e, cientes de sua definitiva tendência direcionada ‘para cima’ (*‘anabasis’*), este método tem sido contrastado com o método apodítico dedutivo” (Hartmann, 2020, p. 191)

Vemos como a interconexão entre teses de Platão e de Aristóteles perpassam este entendimento sobre a *anabase*, que o aproxima decididamente de Whitehead e seu princípio ontológico, que afirma “as entidades atuais são as únicas *razões*; então procurar por uma razão é procurar por uma ou mais entidades atuais”⁴⁵. Encontrar princípios, no sentido que apresentamos no Capítulo 3, é parte integral deste “encontrar as razões”.

Dado o apreço de Hartmann por Kant, podemos *especular* se este tipo de conhecimento é um avanço em direção à “metafísica futura”. Juízos sintéticos *a priori*, uma marca registrada do kantismo, parecem ter sido vastamente ampliados no movimento hartmanniano de mostrar como a epistemologia é parte de uma metafísica geral. Assim, o *quem* faz a síntese, no sentido de procurar por quais entidades atuais operaram a síntese ontológica que trabalha na concrecência do concreto, é generalizado por diáspora da agência, não apenas preso ao sujeito transcendental humano. Ou seja, a cognição *ex posteriori* só opera no concreto procurando sínteses que já aconteciam por entidades atuais, sem nenhuma necessidade de serem percebidas, de serem produzidas por humanos ou pela história deles. Novamente, a filosofia e os sistemas não necessariamente “inventam” ou constroem o que há na realidade, mas trabalham com as comunicações, operações, sínteses e movimentos que já existem independentemente de serem objetificados.

Aqui, também, vemos como opera a tentativa de se produzir universais subjacentes, tal como um dos tipos de objetividade que previmos no Capítulo 3 a partir do estoicismo grego tradicional. Hartmann prossegue:

“Isso não significa que nos resta apenas uma cognição empírica de princípios, pois quando o caminho analítico nos leva às categorias, elas têm de ser, por sua vez, apreendidas ou tornadas autoevidentes em si mesmas. Todavia, esta autoevidência e esta visão são precisamente mediadas – e, de fato, mediada de maneira característica pelo *posterius*; portanto, não é um conhecimento *a posteriori* genuíno, mas talvez possa-se dizer *ex posteriori*. O *prius* da cognição não é, em si, todavia, nem um pouco

⁴⁵ Whitehead, 1978, p. 22, Categoria da Explicação XVIII. O trecho traduzido é “actual entities are the only reasons; so that to search for a reason is to search for one or more actual entities”.

afetado pela natureza condicionada da cognição a categorias *ex posteriori*. Certamente não é essa cognição em si, nem o seu princípio, mas é, na verdade, seu objeto, a categoria em si mesma” (Hartmann, 2020, p. 191)

Ou seja, a partir do posterior, podemos tentar chegar no anterior daquilo que há, na busca por princípios, essências e outras estruturas que podem ser trabalhadas na pesquisa. Em 1935, no *Ontologia*, ele esclarece uma diferença entre este procedimento *ex posteriori* e o *a priori* dos seres ideais, recuperando um conceito que ele havia apresentado em 1921, o de **idealidade livre** e o de **idealidade atrelada** [*Freie und anhangende Idealität*]. Explica:

“Idealidade livre’ designa o tipo de idealidade que pode ser trazida à intuição imediatamente em si, tal como a idealidade matemática, mas que aparece escurecida ou obscurecida quando atrelada ao caso real; e ‘idealidade atrelada’ designa o tipo que pode chegar à intuição apenas através do caso real indiretamente e, assim, não é concebível como separada dele” (Hartmann, 2019, p. 301)⁴⁶

Desta forma, o conhecimento *a priori* continua sendo possível, mas na esfera do ser ideal, cujo acesso se dá especialmente pela matemática e pela lógica. Não obstante, valores e essências fenomenológicas são, no que for possível, acessíveis *ex posteriori*, pois sua idealidade é atrelada a algo que há-aí na esfera do ser real. Notamos como esta concepção é surpreendentemente estoica, visto que o corporealismo estoico também não precluíra de princípios e essências universais, mas desde que *atreladas ao corpo*. Vejamos como Hartmann nos mostra que estas essências não são abstrações vazias:

“Ao contrário, se abstraímos da realidade do caso individual em intuição de essências, então o resultado não é um ‘abstractum’ vazio, mas uma bastante determinada estrutura essencial que, na maneira como ela se manifesta na ‘essência da coisa’, demonstra a mesma ‘dureza’, i.e., o mesmo poder de resistir aos caprichos do pensamento, tal como a estrutura matemática.” (Hartmann, 2019, p. 302)⁴⁷

A conexão de tudo isso do método da *Visão-de-Essências* é notadamente realista, orientada a objetos, a sistemas, a redes, ao que há e que se busca investigar. Uma vez que ela não é infalível, como demandariam adeptos da ontoteologia abraâmica, pode-se dizer que é um

⁴⁶ Tradução nossa de: “‘Free ideality’ designates the sort of ideality that can be brought to intuition immediately in itself, such as mathematical ideality, but which appears darkened or obscured when bound to the real case; ‘attached ideality’ designates the sort that can reach intuition only by coming through the real case indirectly, and is not conceivable detached from it”.

⁴⁷ Tradução nossa de: “o In contrast, if we abstract from the reality of the individual case inessential intuition, then the result is not an empty ‘abstractum’, but a very determinate essential structure, which, in the way that it manifests the ‘essence of the thing’, demonstrates the same ‘hardness’, i.e., the same power of resisting capriciousness in thinking, as mathematical structure”.

método *arriscado*. Não obstante, é exatamente por isso que é um método-chave para se fazer filosofias complexas. Ademais, adicionamos a seguinte conexão diplomática: *do que são feitos os juízos absolutórios realistas, em nossa leitura a partir de Meillassoux?* Eles são feitos de essências fenomenológicas hartmannianas, descritas e geridas *ex posteriori*, com ancoragem na conexão entre o que há-aí e o que dele aparece, seja ele um objeto, um sistema, uma rede ou outra categoria de existência. Esta é a **doutrina da produção dos universais subjacentes** que não são unidades apartadas do ideal ou do real, mas formas de operação, de diferença, de agenciamento entre ambos. Podem ser vistos como essências-funções de um ponto de vista teórico e pragmático pelos sistemas que os empregarem. Todas as filosofias que buscarem prosperar no Território do Realismo Complexo devem proceder ao redor deste atrator metametafísico.

A relação desta doutrina com alguns idealismos não é necessariamente de oposição ou de hostilidade, mas de sofisticação. Whitehead e Hartmann não escondem a influência de autores idealistas em suas obras, especialmente o idealismo britânico de T.H. Green e Francis Bradley no primeiro, e no idealismo alemão clássico de Fichte, Schelling e Hegel no segundo. Whitehead chega a afirmar que a influência de Bradley, por exemplo, é inegável, desde que vista como uma transformação de algumas das principais teses do idealismo numa base realista diferente⁴⁸. Hartmann especialmente recepciona vários *insights* do transcendental de Schelling e da própria abertura do campo de investigação da filosofia do espírito por Hegel. A aproximação pode ser fértil para evidenciar que o *realismo* complexo não demanda negação da existência de seres ideais, mas uma ecologia para com eles, como temos visto nos casos da Esfera do Ser Ideal em Hartmann e a dinâmica das formas de definitude/objetos eternos em Whitehead.

Em termos de um contraste importante, a doutrina do universal concreto hegeliana depende da síntese de abstrações que negam a negação uma da outra. Ademais, a origem desta síntese não é no que há, mas num postulado de harmonização dialética que é animado pela atração em direção ao Absoluto⁴⁹. Nada disso é necessário para nossa doutrina dos universais subjacentes que, além de não ser “de cima para baixo”, não opera por dialética ou oposição sistematizada. Nossa postura, ao lado de Whitehead e Hartmann, é notadamente distinta das opções idealistas ao atrelarmos o endereço das sínteses na contingência e no que há-aí e há-assim, ambos indiferentes ao conhecimento, à percepção, à mente. Também nos distinguimos

⁴⁸ Whitehead, 1978, p. xiii

⁴⁹ Retornaremos a este postulado no Título IV, Capítulo 2.

pela rejeição de que há uma fonte única, ponto de partida seguro, ponto de chegada inevitável, ritmo pré-assegurado ou totalização como algum tipo de Absoluto.

Em termos comparativos, o realismo complexo se avizinha mais do idealismo platônico, do formalismo aristotélico e dos estudos estoicos acerca dos incorpóreos do que das versões modernas no que diz respeito à nossa abordagem dos seres ideais. Entre estes gregos, há um primado da orientação ao real, ainda que seja algo contraintuitivo ao ensino de filosofia por modernos: seja a ênfase na *methexis* (participação) ou no encadeamento de Formas em direção ao real, Platão não busca um idealismo da contemplação vazia que preclui do que há no real. As formas aristotélicas são substanciais, são-no-mundo, ainda que abstraíveis. O primado do corpóreo no estoicismo, por sua vez, já é evidente. Nas filosofias gregas clássicas, as ideias não são opostas ao real, mas estabelecem um entrelaçamento bem mais selvagem, complexo e sutil do que uma lógica opositiva ou antropocêntrica. A intersubjetividade humana de corpos e *psychés* não define as Formas – mas estas ingressam no real ajudando a encorpar, dar densidade, dar coordenação ao que há.

A fenomenologia, no sentido hartmanniano, é de fato extremamente importante para se entender a dadidade da realidade, operando aqui tal como um método propedêutico. No entanto, há neles um caráter transcendente, de ultrapassarem a si mesmos. Seguir esta dica, seguir estes actantes, fazer teorias sobre o trajeto – este é o papel basilar do cientista. Na leitura de Spiegelberg, a transição entre este primeiro momento fenomenológico para o momento teórico-especulativo parece envolver dois submétodos. O primeiro é a **inferência retroativa** [*Rückschluss*]⁵⁰ que contrasta, compara, gere e pode ser modificado entre o que é produzido *ex posteriori*. Uma maneira cibernética de ler este conceito é pelas teorias do *feedback*, onde teoria-prática-crítica se fundem por um momento de ajustes concomitantes para com o que se tenta investigar. Certamente esta é uma leitura possível acerca da teoria da co-respondência entre cadeias de referência e objetos que cruzam hiatos no mundo em Latour⁵¹.

O outro submétodo parece ser inspirado na **dialética** platônica ou neoplatonista, embora Spiegelberg apenas diga que é uma dialética que “não é a de Kant ou a de Hegel”. Ela não é uma “lógica das ilusões” e seus desmascaramentos, nem é um caminho de oposições e negações direcionado ao especulativo. O interessante desta dialética antiga é que ela não tem um ponto de partida seguro, um ritmo pré-assegurado pelo Absoluto ou pela História, ou um ponto de

⁵⁰ Spiegelberg, 1994, p. 322

⁵¹ Retornaremos a isso no Título III.

chegada obrigatório. É apenas um método, a antecâmara do próximo método do realismo crítico, a aporética. Acerca desta dialética, Spiegelberg diz:

“Ela simplesmente se move de categoria em categoria, seguindo o nexos estrutural entre os fenômenos nos quais tais categorias se apresentaram. Assim, tudo que parece estar envolvido neste passo é tentar alcançar além do campo restrito da primeira análise em direção a um estar-ciente do contexto mais amplo no qual se está. Sua função é preparar para uma intuição alargada” (Spiegelberg, 1994, p. 322)⁵²

Vejamos, é um movimento livre, sem o comprometimento com este ou aquele limite formal ou com alguma necessidade de especular, sintetizar ou resolver problemas. É menos ainda uma ferramenta kantiana de descobrir ilusões. Certamente já há a proposta de hipóteses, como vemos nos métodos anabásico e hipotético de Platão. Os princípios e categorias descobertos poderão ser agrupados diferentemente por outros observadores, desde que, em nome da honestidade filosófica, não sejam negados, negligenciados, omitidos ou atitudes similares.

Nem sempre esta produção anabásica e hipotética alcança resultados claros, distintos e amigáveis. Neste ponto, chegamos na **aporética**. Famosamente elaborada no Livro Beta da *Metafísica* de Aristóteles, estudar aporias para este autor, e para Hartmann, significa estudar contradições, disputas, polêmicas e contrates *entre hipóteses e anabases*. Ou seja, não é o mundo que é contraditório: o que há, há-aí, simplesmente. No entanto, depois da assemblagem, da fenomenologia descritiva, da visão-de-essências e da anabase-hipótese, os resultados podem ser contraditórios ou concorrentes para o observador. *Este* é o lócus de aplicação de tal método.

Anton Schlittmaier afirma⁵³ que há cinco formas de classificar as funções do método aporético em geral. Há 1) a **função eliminativa** de hipóteses e teorias, visto que podemos eliminar, reformar ou buscar novas teorias que vão constar na “solução” ao problema apresentado. Perceba-se que não é a eliminação dos fenômenos ou de matérias-de-fato, mas de propostas de anabases e hipóteses *a partir* dos fenômenos. Como exemplo de usuário comum desta função temos Kant. Há também uma 2) **função heurística**, de gerar novas teorias ou de ir construindo através de tentativa e erro. A ideia não seria eliminar a teoria ou o argumento aporético, mas fazer dele um novo ponto de partida para novas soluções. Neste caso, a aporia

⁵² Tradução nossa de: “It simply moves from category to category, following the structural nexus among the phenomena in which these categories present themselves. Hence all that seems to be involved in this step is a reaching out beyond the restricted field of first analysis toward an awareness of the wider context in which it stands. Its function is to prepare for an enlarged intuition”.

⁵³ Schlittmaier in. Poli et.al., 2010, p. 36-7

estaria “incluída” na solução futura. A maioria dos diálogos platônicos se encaixam aqui. Podemos usar também como 3) **função demarcatória** e dividir áreas de pesquisas e outras atuações, como fazem Adorno, Camus e Derrida. Há uma quarta função, mais complexa, uma 4) **função sistemática**, que indica que o sistema filosófico sendo construído precisa de várias aporias para, a partir delas, propor uma explicação, caminho ou teoria. Assim, a solução viria a partir de várias teorias, jamais apenas de uma. Este é o caso especial do diálogo platônico *Parmênides*. E, finalmente, há uma 5) **função cética** que leva o filósofo à suspensão do juízo e a cessar de fazer teorias, como vemos em Pirro ou em Sexto Empírico.

Schlittmaier enfatiza as funções 1), 2) e 3), embora Hartmann empregue todas elas. O comentador aponta que a função da eliminação é bastante reta, de identificar e eliminar falsas hipóteses levantadas a partir dos dados. A função heurística busca produzir teses genuínas e trabalháveis e orientadas à intenção reta do que vem dos fenômenos para tentar os entender melhor. Ademais, teríamos a função demarcatória de teses finais, depois do processo de conhecimento, quando se conclui o que não há mais o que se fazer sobre o caso.

Modificamos este raciocínio sobre a tese 3), visto que a demarcação é um tema recorrente por toda a obra de Hartmann, como a distinção entre ser real e ser ideal, entre momentos do ser (*Dasein* ou *Sosein*), e a estratificação da realidade a partir de conjuntos categoriais demarcados. Essa demarcação, inclusive, é a origem das metacategorias, visto que apenas algumas vão conseguir serem fundamentais o suficiente para transitar entre estratos devidamente demarcados. Ademais, a função sistemática não é perdida em Hartmann, embora ele, assim como o Whitehead que vimos no *Modos de Pensamento*, não comece sua filosofia a partir da sistematização.

Finalmente, outra distinção importante é que Hartmann celebra a tranquilidade aristotélica de que cartografar e classificar as antinomias (no caso, as aporias insolúveis) pode ser o suficiente. Não há motivos no realismo crítico para pensar que tudo tenha que ser resolvido custe o que custar, ou que “um dia” será resolvido, com contradições dissolvidas nesta ou naquela revolução deste ou daquele absoluto, assegurado por um conceito moderno de história (que já descartamos). A dialética platônica e a aporética aristotélica, juntas, operam sob uma valoração de harmonização que, quando não é possível, respeita-se e suspende-se as teorias, como é o caso da função 5). A dialética moderna, um motor de aniquilação em nome da metaidentidade, não tem apelo algum aqui entre os realistas críticos e complexos.

§4 Caminho para o Realismo Complexo: o método especulativo

Vemos como o “método-alvo” de tudo isso que Nicolai Hartmann nos apresenta, a construção de teorias e especulações, é algo literalmente e notadamente *posterius*. Depois de tudo isso, Hartmann acredita que a investigação está apta a poder opinar sobre teorias, tentar articular tudo o que foi dito de alguma maneira altamente responsável e atrelada ao que foi assembled, aos dados e fenômenos, às essências e princípios, às eventuais aporias e outras hipóteses. Com tudo isso em mente, finalmente estamos aptos a especular, segundo a filosofia de Hartmann, através do que ele nomeia de **método conspectivo**. Nenhuma destas etapas pode ser confundida, suprimida, reprimida, omitida, negada ou outra forma de não-lidar e pular direto para opiniões especulativas aleatórias do “tudo pode”. O preço ontológico para se poder ter uma opinião filosófica, por mais simples que seja, é altíssimo – e se diferencia de filosofias de primeira ordem, das coletâneas de opiniões e pós-verdades, e até mesmo de qualquer forma de correlacionismo. Aqui, a complexidade se torna o pão de cada dia, e a filosofia rigorosa de Hartmann finalmente pode ser claramente entronizada no panteão do realismo complexo.

Veremos que a filosofia de Whitehead não é tão diferente disso, ajudando a esclarecer pontos cegos e a trabalhar detalhes que também são tão importantes quanto os que Hartmann trouxe. Temos como resultado da assemblagem uma miríade de sistemas, objetos e redes. Podemos os descrever fenomenologicamente, propor hipóteses, trabalhar aporias e especular teoreticamente sobre como conectar tudo isso. No entanto, Hartmann parece que não dá tanta ênfase no papel da comunicação nisso tudo. Um conceito complexo de comunicação, ou seja, que é, entre outras coisas, não-antropocêntrico, simplista ou logicista, nos ajuda a ampliar o escopo acerca *do que* comunica. Biologia molecular, budismo contemporâneo, o prazer de beber água gelada no verão, a relação de um carrapato de von Uexküll e aquela zebra, a citação do réu, as chuvas de ácido sulfúrico em Vênus, a célula de um anelídeo. O que *faz, faz* comunicações.

Vamos defender que este caminho é o método especulativo de Whitehead entrelaçado com os métodos do realismo crítico de Hartmann. Tendo em vista que ele não se pronuncia tanto sobre o método conspectivo, nossa tese é a de que este método-alvo do realismo crítico pode ser operado tal como sendo composto das orientações de Whitehead sobre como se fazer **Filosofia Especulativa**:

“Filosofia Especulativa é o esforço de moldar um sistema coerente, lógico e necessário de ideias gerais nos termos do quais todos os elementos de nossa experiência possam ser interpretados. Por esta noção de ‘interpretação’ quero dizer que tudo do que somos

côncios, como fruído, percebido, desejado ou pensado, terá o caráter de uma instância particular do esquema geral. Assim, o esquema filosófico deverá ser coerente, lógico e, no que disser respeito à sua interpretação, aplicável e adequado. Aqui ‘aplicável’ significa que alguns itens da experiência serão assim interpretados, e ‘adequado’ significa que aqui não há itens incapazes de tal interpretação” (Whitehead, 1978, p. 3)⁵⁴

Vemos já que a produção de aplicabilidade e adequação são partes integrantes de sua filosofia especulativa, não apenas especular, no sentido vulgar, de divagar sobre ideias e se contentar em imaginar mundos possíveis⁵⁵. A impressão que pode nos passar é a de que Whitehead está tentando solucionar a querela empirismo vs. racionalismo, à qual a ortodoxia europeia creditou a Kant por ter supostamente resolvido, por outros caminhos.

Primeiramente, Whitehead define que a especulação tem o **lado racional**, exposto pelos termos da *coerência* e da *lógica*; mas também tem o **lado empírico**, nos termos *aplicável* e *adequado*. No lado racional, Whitehead apresenta a **lógica** de uma forma simples, significando ausência de contradições argumentativas, definições de construtos lógicos, exemplificação, princípios de inferência, e outros empregos comuns da lógica básica⁵⁶. Mais relevante do que isso, Whitehead segue o texto trazendo a ideia de **Coerência**, afirmando que:

“‘Coerência’, tal como aqui empregada, significa que as ideias fundamentais, nos termos das quais o esquema é desenvolvido, pressupõem uma à outra na medida que são insignificantes se tomadas em isolado. Este requerimento não significa que elas são definíveis umas em relação às outras. Significa que o que é indefinível em uma tal noção não pode ser abstraída de sua relevância em relação às outras noções. É o ideal da filosofia especulativa que suas noções fundamentais não pareçam ser capazes de serem abstraídas umas das outras. Em outras palavras, ele pressupõe que nenhuma entidade possa ser concebida em completa abstração do sistema do universo, e que é a empreitada da filosofia especulativa exibir esta verdade. Este caráter é a sua coerência” (Whitehead, 1978, p. 3)⁵⁷

⁵⁴ Tradução nossa de: “Speculative Philosophy is the endeavour to frame a coherent, logical, necessary system of general ideas in terms of which every element of our experience can be interpreted. By this notion of ‘interpretation’ I mean that everything of which we are conscious, as enjoyed, perceived, willed, or thought, shall have the character of a particular instance of the general scheme. Thus the philosophical scheme should be coherent, logical, and, in respect to its interpretation, applicable and adequate. Here ‘applicable’ means that some items of experience are thus interpretable, and ‘adequate’ means that there are no items incapable of such interpretation”.

⁵⁵ Maciel, 2021, p. 45

⁵⁶ Whitehead, 1978, p. 3

⁵⁷ Tradução nossa: ‘Coherence,’ as here employed, means that the fundamental ideas, in terms of which the scheme is developed, presuppose each other so that in isolation they are meaningless. This requirement does not mean that they are definable in terms of each other; it means that what is indefinable in one such notion cannot be abstracted from its relevance to the other notions. It is the ideal of speculative philosophy that its fundamental notions shall not seem capable of abstraction from each other. In other words, ‘it is presupposed that no entity can be conceived

Importante ver como não se trata de um sistema logicamente fechado, no sentido de que cada noção é clara, distinta e definida satisfatoriamente para padrões analíticos. Ao contrário, o emprego dos complexos de sentires envolvidos entre si é mais relevante do que a analiticidade. A ideia que anima as categorias operativas é mais voltada a uma pragmática (ainda que metafísica) do que para uma perfeição lógica restritiva. Ademais, a coerência é a animação valorativa da **pertinência** [υπάρχειν].

O lado empírico é bastante curioso. Vemos que ele relaciona a pretensão de universalidade da filosofia à sua **aplicabilidade** na experiência que exhibe “a mesma textura”⁵⁸, ainda que não seja exatamente a mesma coisa. Mais curioso ainda, afirma em seguida que “devemos nos relegar àquilo que comunica com matéria-de-fato imediata. O que não comunica é desconhecível, e o desconhecível é desconhecido – então a universalidade definida pela ‘comunicação’ é o suficiente”⁵⁹. Façamos já uma pequena e elucidativa conexão com o progresso da filosofia especulativa e a teoria da observação em Luhmann, que ele resume como “tornar observável o inobservável pela substituição de uma diferença por uma unidade”⁶⁰. O mais importante aqui é mostrar que é de ambos os lados, o racional e o empírico, que emerge a filosofia especulativa. Outrora observamos que:

“Whitehead acredita que isso fica evidente no seu termo ‘adequado’, visto que a adequação é justamente que não há elementos que não sejam capazes de interpretação, e conectam a coerência e a lógica com a aplicabilidade concreta de alguma coisa. Notemos com clareza, é aplicabilidade a alguma coisa, e não apenas ao que foi exposto pelo sistema. Ou seja, a aplicabilidade precisa gerar o que gosto de chamar de **abstração eficiente**, que seja reempregável, reutilizável, que mantenha a ‘mesma textura’ em relação à ‘experiência observada’. A garantia de universalidade ou da ‘necessidade’ está na medida em que o sistema comporta em si mesmo essa garantia de universalidade de toda a experiência, desde que nos restrinjamos ao que é imediatamente comunicado como matéria-de-fato” (Maciel, 2021, p. 46-7)

Algumas observações sobre o holismo, este mereologismo radical. Se há esta ênfase na abstração eficiente, é totalmente ineficiente esperar por um sistema perfeito que dê conta de

in complete abstraction from the system of the universe, and that it is the business of speculative philosophy to exhibit this truth. This character is its coherence”.

⁵⁸ Cf. in Whitehead, 1978, p. 4. É com grande alegria que recebemos este termo “textura”, um termo diplomático para com a filosofia chinesa e a categoria do 理 (lǐ). Embora os tradutores usem termos como “princípio” ou “razão interna”, o significado literal é *textura*, grão (da pele, da madeira), uma ordem ou sequência própria do que há.

⁵⁹ Whitehead, 1978, p. 4, tradução nossa: “we confine ourselves to that which communicates with immediate matter of fact. But what does not so communicate is unknowable, and the unknowable is unknown; 1 and so this universality defined by 'communication' can suffice”.

⁶⁰ Luhmann, 2016b, p. 294

qualquer coisa, em qualquer realidade, de qualquer maneira. Ao contrário, como já é o sentir conceitual deste Tratado, o trânsito de uma diferença em direção a outras diferenças, da criação de sistemas que organizem a redução de complexidade, e a cuidadosa concepção de acoplamentos entre sistemas, objetos e redes nos dá uma solução que se aproxima da tese da gradação de níveis ou da ultraestabilidade do teórico de sistemas e psicanalista William Ross Ashby, tal como recepcionada na obra luhmanniana.

Sendo que cada sistema opera sua diferença nas reduções, acoplamentos, alianças e evoluções, está na própria ontologia de qualquer sistema (social, psíquico, biológico ou mecânico) o fato de que não precisam lidar, e de fato nem lidam, com a realidade *total*, conectando todos os pontos ao mesmo tempo, o tempo todo. Nem mesmo a evolução é totalizada: os subsistemas podem, inclusive, terem evoluções parciais próprias⁶¹. Graças a esta noção de **gradação de níveis**, “essa hipótese marcou a ruptura com o modo de pensar holístico, no qual se pensava que o sistema, para mudar, teria necessariamente de mobilizar todas as suas interdependências, simultaneamente”⁶². Isso ajuda a ver como a textura da experiência e a diferenciação funcional dos sistemas andam de forma coerente e adequada, numa linguagem whiteheadiana, e não de uma precisificação analítica ponto a ponto, conceito a conceito, parte a parte⁶³. Luhmann continua o raciocínio:

“Os aspectos negativos do modo de pensar holístico se fizeram patentes quando se compreendeu que *a perfeição não é um estado intrínseco de aspiração do sistema*. Pelo contrário, a perfeição é um preceito improvável, já que suporia que a qualquer perturbação externa o sistema teria de responder de maneira sincronizada, o que implicaria uma enorme necessidade de tempo para poder reagir à perturbação subsequente” (Luhmann, 2010, p. 181, *itálico nosso*)

Para o realismo complexo, sistemas existem no trabalho ontológico de cada operação, de cada rede, de cada diferença, segundo as quais o que há que pode ser produzido é, de fato, produzido – ainda que seja o silêncio, o estático, o *recuo*. Melhor ainda, os sistemas são desobrigados de terem de mobilizar a inteireza de sua unidade para fazer tarefas simples. Esta é uma observação que ressoa a crítica de Lakatos a Popper, onde as conjecturas deste são tão fechadas e estritas que acabam por bloquear um estudo adequado do sistema da ciência. Ao

⁶¹ Um curioso exemplo é uma matéria divulgada no The Telegraph em 2018 onde verificou-se que alguns coletivos humanos nas ilhas da Indonésia evoluíram significativamente o subsistema do baço em virtude da interação com a complexidade de seu mundo da vida nômade e de constantes mergulhos subaquáticos para procura de alimentos (Cf. Knapton, 2018)

⁶² Luhmann, 2010, p. 181

⁶³ Cf. Maciel, 2018c, p. 213-4

contrário, Lakatos propôs uma pluralidade de programas de pesquisa, com heurísticas diferenciadas, hipóteses auxiliares múltiplas e uma atitude sem pressa pela constituição de progressos da ciência como vimos no capítulo anterior.

Podemos agora introduzir a diferença entre acoplamento amplo e acoplamento estrito. Sabendo que qualquer sistema já é alguma redução de complexidade, por uma seleção de operações, diferenças e alianças, o acoplamento é algo mais restrito ainda, conectando unidades dentro do sistema, ou entre o sistema e algo do ambiente. Exemplos biológicos internos podem ser os tendões, que acoplam o subsistema esquelético ao subsistema muscular; ou as asas dos animais que voam, que promovem acoplamento com o ambiente de forma genérica.

Há um **acoplamento estrito** (*tight coupling*), funcionalmente próximo ao modelo de *input/output*, ou à ação real de Bergson: sempre que requisitado, o acoplamento estrito dará praticamente as mesmas respostas, sem variação significativa. Assim, a diferença entre variação e seleção é praticamente nula. O **acoplamento amplo** (*loose coupling*), por sua vez, opera a diferença entre variação e seleção, podendo empregar novas distinções e novas conexões para resolver as mesmas demandas por ressonância ou responsividade⁶⁴. Quanto mais estrito o acoplamento, mais “seguro” ele parece. Não obstante, ele é mais frágil perante a criatividade do mundo, de outros sistemas, de outros objetos e das redes, visto que não conseguem lidar com a complexidade de forma criativa e adaptar à contingência. Quanto mais amplo o acoplamento, mais “solto” ele parece, mas adquire uma capacidade exponencialmente maior de poder responder a novas situações ao empregar a diferença entre variação e seleção de novas estruturas, elementos e conexões.

Vamos interpretar o esquema categorial, o motor da filosofia especulativa que Whitehead sistematiza, como um acoplamento amplo de racionalidade (lógica e coerência) e empiria (adaptação e adequação). O trânsito entre adaptabilidade e coerência contabilizam pela conexão entre repetição de operações e diferenças de texturas similares, mas também pela capacidade de se renovar frente a novidades da criatividade e de encontrar novas adequações em outras situações. Em suma, o sistema filosófico de Whitehead é autopoietico. Isso significa que não depende das partes cumprindo funções atomizadas e restritas, mas de um jogo de acoplamento amplo da coerência e adaptabilidade em função do mundo, das entidades atuais, dos nexos, das preensões, etc. Isso nos dá um sistema ordens de magnitude mais sofisticado do

⁶⁴ A teoria do acoplamento amplo e estrito está espalhada pela teoria dos sistemas. Cf. Luhmann 2010, p. 181-3; Luhmann, 2016b, p. 330 e ss.

que sistemas cognitivamente fechados do correlacionismo radical, visto que o trânsito entre coerência e adaptabilidade não é garantido por uma dogmática absoluta indolente de um universal concreto ou similares. Sequer é garantida por preceitos lógicos cognitivamente fechados. Não é *sequer* garantido: exatamente por isso é uma *boa ideia* seguir por este caminho, neste espírito abertamente experimental, uma *aventura das ideias*, para chegarmos no nosso Território livres das sombras dogmáticas dos correlacionismos.

Parece ser constitutivo da filosofia especulativa de Whitehead, assim como de sua concepção de assemblagem, uma noção de **metafísica experimental**. Whitehead deixa isso claro quando indica que esta experimentação, embora precise da lógica e da linguagem, acaba estendendo a semântica das palavras para muito além de seu uso ordinário, e que mesmo assim “permanecem metáforas tacitamente apelando por um salto imaginativo”⁶⁵. Assim, mesmo que a lógica e a linguagem sejam desenvolvidas, o máximo que vamos conseguir em termos de coerência e adequação é uma “aproximação assintótica a um esquema de princípios”⁶⁶. Vemos aqui o começo da fundamentação da dupla limitação que mencionamos no “Preâmbulo Geral”: há limitações não apenas perante os objetos, sistemas e redes do mundo e da complexidade em geral, mas também há em direção às categorias, cuja aproximação será também assintótica. Isso significa duas coisas importantes: 1) não vamos “um dia chegar lá”, na crença moderna *démodé* no progresso de uma razão infinitamente totalizante; e 2) com a comparação de diversos esquemas categorias, podemos decidir não apenas sobre a validade de cada um destes esquemas, mas determinar se são *boas* ou *más* instaurações em gradações diversas.

Whitehead dá um indicativo de como pensarmos esta avaliação das metafísicas possíveis. Se os defeitos da linguagem e das insuficiências lógicas são prementes, talvez o que ajude a começar a avaliar é a própria relação da especulação com a deficiência ou a exuberância da imaginação no horizonte da filosofia complexa. Whitehead dá o famoso exemplo da **pista de decolagem**: “o verdadeiro método da descoberta é como o voo de um avião. Começa do chão de observações particulares, decola no rarefeito da generalização imaginativa, e aterrissa para novas observações tornadas mais acuradas pela interpretação racional⁶⁷”. Assim sendo, coerência e adaptabilidade são formas de acoplar racionalidade e empiria. Esta é uma lição que será permanente para nosso Território.

⁶⁵ Whitehead, 1978, p. 4, tradução nossa: “Words and phrases must be stretched towards a generality foreign to their ordinary usage; and however such elements of language be stabilized as technicalities, they remain metaphors mutely appealing for an imaginative leap”.

⁶⁶ Whitehead, 1978, p. 4, tradução nossa: “an asymptotic approach to a scheme of principles”.

⁶⁷ Whitehead, 1978, p. 5

Até agora parece que está evidente a conexão entre o sistema de métodos do realismo crítico de Hartmann e a proposta especulativa de Whitehead. Embora ambos claramente empreguem o termo “especulativo” vindos de backgrounds e suspeitas filosóficas diferentes, ambos estão trabalhando a partir do “chão de observações particulares”, que é a descrição fenomenológica, anabásica e hipotética a partir do assemblado. A disputa entre hipóteses e proposta de novas teorias é a generalização imaginativa e a complexidade criativa do ofício do filósofo e do teórico de sistemas. A aterrissagem é a reentrância da especulação teórica em sistemas como o direito, a ciência, a religião, testando seus resultados, se houver, para esclarecer, guiar, aconselhar, modificar ou propor teorias particulares para áreas específicas. O racional-empírico de Whitehead e os métodos de Hartmann se aproximam decisivamente.

Podemos também dizer algo sobre o que o método especulativo *não* é. Whitehead compara com os princípios da ciência de Francis Bacon que, em sua linguagem, no máximo poderia relatar diferenças (agora-1 vemos o objeto X, agora-2 não vemos o objeto X). De fato, este parece ser um método que nos acena no horizonte, mas, se nosso ponto de partida é a diferença, apenas relatar diferenças não nos leva muito além. Ao invés disso, com Whitehead, preferimos empregar as diferenças a partir da generalização imaginativa que não é apenas um fim em si mesma, mas um caminho para as próximas etapas de uma filosofia suremática. Importante: os resultados da generalização imaginativa serão bem- ou malsucedidos a partir de sua capacidade de **trabalho** em outros contextos. Whitehead escreve:

“O sucesso do experimento imaginativo deve sempre ser testado pela aplicabilidade de seus resultados para além do lócus restrito do qual ele originou. (...). A generalização filosófica parcialmente bem-sucedida vai, se derivada da física, encontrar aplicações em campos da experiência além da física. Ele vai esclarecer observações naqueles campos remotos na medida em que princípios gerais podem ser discernidos no processo da ilustração – os quais, na falta da generalização imaginativa, são obscurecidos pela sua exemplificação persistente. Assim, o primeiro requisito é proceder pelo método da generalização para que certamente haja alguma aplicação; e o teste de algum sucesso é a aplicação para além da origem imediata. Em outras palavras, ganhou-se uma visão sinóptica” (Whitehead, 1978, p. 5)⁶⁸

⁶⁸ Tradução nossa: “The success of the imaginative experiment is always to be tested by the applicability of its results beyond the restricted locus from which it originated. In default of such extended application, a generalization started from physics, for example, remains merely an alternative expression of notions applicable to physics. The partially successful philosophic generalization will, if derived from physics, find applications in fields of experience beyond physics. It will enlighten observation in those remote fields, so that general principles can be discerned as in process of illustration, which in the absence of the imaginative generalization are obscured by their persistent exemplification. Thus the first requisite is to proceed by the method of generalization so that

Vemos que este tipo de filosofia especulativa que busca um trabalho de uma visão sinóptica é bastante diferente, em termos metafilosóficos, das estratégias comuns entre modernos. Whitehead traz dois exageros metafilosóficos comumente cometidos:

“Há duas formas principais de exagero. Uma forma é o que eu chamei outrora de ‘falácia da concretude mal-alocada’ [*fallacy of misplaced concreteness*]. Esta falácia consiste em negligenciar o grau de abstração envolvido quando uma entidade atual é considerada meramente na medida em que ela exemplifica certas categorias do pensamento. Há aspectos das atualidades que são simplesmente ignorados, desde que nós restringimos o pensamento a estas categorias. Assim, o sucesso de uma filosofia deverá ser medido pelo seu constante esforço de evitar esta falácia quando o pensamento for restringido dentro de suas categorias” (Whitehead, 1978, p.7-8)⁶⁹

O que é uma filosofia bem instaurada? Por este critério, filosofias que evitem a falácia da concretude mal-alocada. Esta também é uma maneira criticar filosofias do correlacionismo radical, que geralmente operam criando a dicotomia entre real e verdadeiro, entre aparência e Verdade, com uma realidade misteriosa de primeira-mão que seria “mais real”. Retornaremos a isso na próxima seção quando Whitehead criticará sistemas monistas. Prosseguimos:

“A outra forma de exagero consiste na falsa estimativa dos procedimentos lógicos a respeito da certeza e a respeito de suas premissas. A filosofia tem sido assombrada pela desafortunada noção de que seu método é dogmaticamente indicar premissas que são, separadamente, claras, distintas e certas; e então ergueríamos sobre estas premissas um sistema dedutivo de pensamento. Mas a expressão exata das generalidades finais é a **meta** da discussão, e não seu começo. A filosofia tem sido desorientada pelo exemplo da matemática – e mesmo na matemática, a afirmação de princípios lógicos últimos é coberta de dificuldades ainda insuperáveis” (Whitehead, 1978, p. 8, ênfase nossa)⁷⁰

Parece surpreendente que um físico e matemático, depois de milhares de páginas escritas sobre isso, chegou à conclusão da diferenciação entre lógica e matemática em relação ao que se faz na filosofia. Isso não é um impeditivo: é porque são métodos e importâncias diferentes que podem se aliar, assim como filosofia e religião, filosofia e políticas públicas, filosofia e artes plásticas. Para solucionar isso, diferenciamos já de antemão entre filosofias e teorias de sistemas e disciplinas específicas, visto que a filosofia não *serve* a nenhuma delas, nem é “feita de” nenhuma delas – somente assim seu valor ecológico e diplomático pode surgir.

certainly there is some application; and the test of some success is application beyond the immediate origin. In other words, some synoptic vision has been gained”.

⁶⁹ Tradução nossa divulgada em Maciel, 2021, p. 52. Corrigimos a tradução de *misplaced* para “mal-alocada”.

⁷⁰ Tradução nossa divulgada em Maciel, 2021, p. 52

A atitude “não-especulativa” de Hartmann, em nossa leitura, não é tão diferente dos avisos de Whitehead contra a confusão metodológica de certas teorias particulares e a filosofia como um todo e um alerta contra a falácia da concretude mal-alocada. Vimos que Hartmann não apenas admite a especulação, mas a fundamenta com um longo e rigoroso caminho – o que perfeitamente se conecta ao cuidado, embora com mais *Heiterkeit*, de Whitehead e sua ênfase na criatividade complexa do mundo e da filosofia. Assim, completamos nossa tese de que o método conspectivo hartmanniano é perfeitamente ressonante e até mesmo operativamente assintótico, se não equivalente, para com o método especulativo whiteheadiano.

Chegamos finalmente ao que nomearemos de método **analógico**, ou *analogista*. É um método filosófico que combina estratégias de observação de descrição das diferenças, experiência com os complexos de sentires físicos e conceituais, generalização imaginativa e acoplamento entre coerência, adequação e aplicabilidade. Isso se entrelaça com a assemblagem de dadidade maximamente gerais, descritas fenomenologicamente em termos de suas essências, categorias e princípios, a tentativa anabásica de formar universais ex posteriori que, quando atingirem certa estabilidade, podem ser contrastados, comparados, diferenciados, unidos, afastados de forma aporética e teorética.

Este complexo de métodos e de metafilosofias aliadas será a componente ontognoseológica principal deste Tratado. A enunciação deste método é coerente com nosso conceito operativo de filosofia, especialmente por não ter dono, locus privilegiado ou guardião autorizado, indo inclusive para muito além de seus autores primeiros. A pessoa analogista pode ser encontrada em qualquer *traço* – e isso anima, entre outras coisas, um outro tipo *objetivo* de *subjetividade*.

§5 O analogismo como especulação orientada ao pragmático

O nome “analogismo” é inspirado no capítulo 9 da obra de Philippe Descola *Para Além da Natureza e da Cultura* (publicado em 2005), intitulado “As Vertigens da Analogia”. O antropólogo francês apresenta um esquema quádruplo de disposições antropológicas em relação à natureza baseado no cruzamento de dois operadores: fisicalidade/interioridade, e igualdade/diferença⁷¹. A fisicalidade é o que tradicionalmente ocupa dimensões do corpo, da matéria, do palpável. A interioridade é o que é ocupado por conceitos como alma, 氣 (*qi* ou *chi*), *mana*, espírito, mente. Igualdade não significa cópias do mesmo, mas que as diferenças

⁷¹ Descola, 2010, p. 210 e ss.

seriam negligenciáveis perante uma metaidentidade que surge para além dos casos concretos. A diferença seria que cada caso é único, e as regularidades são pistas de conexões da diferença, não de identidades pré-estabelecidas. Seu resultado é:

	Fisicalidade	Interioridade	Exemplos de Coletivos Antropológicos
Naturalismo	Igual	Diferente	Povos modernos do Atlântico Norte e seus colonizados.
Animismo	Diferente	Igual	Povos aborígenes/ameríndios “tradicionais” por todo o planeta; Xinto japonês.
Totemismo	Igual	Igual	Coletivos isolados, como os Ugrianos no Ártico; o clã Aruke dos Yorubá; aborígenes australianos separados dos outros pelos Grandes Desertos Centrais.
Analogismo	Diferente	Diferente	Em geral, Subcontinente Indiano; Mediterrâneo Pré-Cristão; Coletivos de acoplamento amplo do Leste Asiático e das Américas.

Não vamos explorar cada detalhe por agora, mas ao público leitor pode imediatamente chamar a atenção que o analogismo é o único tipo de “tipo ideal”, no uso weberiano do termo, a empregar e fazer o uso da diferença ontológica sem a necessidade metafísica de suprimir diferenças em nome de qualquer igualdade ou identidade. Também salta aos olhos que grandes coletivos como boa parte do mundo egípcio antigo, do mundo greco-romano e dos mundos orientais nas áreas culturais indianas e chinesas, e dos povos de acoplamentos amplos nas Américas pré-invasão, em geral, apresentam filosofias analogistas, desenvolvidas a partir desta disposição antropológica face à natureza.

A proposta é que, minorando a ênfase na diferença e se atendo às analogias e regularidades eventuais que contingentemente podem surgir, o analogismo consegue perfeitamente funcionar diplomaticamente entre as outras três disposições se aproximando de cada caso de cada coletivo – visto que esta, o trânsito entre diferenças diferentes, é a *sua especialidade*. Outrora nomeamos⁷² isso de *analogismo de segunda-ordem*, que pode observar

⁷² Indicamos como trabalho futuro a coletânea *Palgrave Perspective in Process Philosophy*, na qual o terceiro capítulo do livro será sobre o trabalho que apresentamos na 11ª International Whitehead Conference em Portugal. Agora ampliado num longo artigo, exploramos com muito mais detalhes este quadro, conectando o analogismo

a observação de diferenças e tentar construir pontes, diplomacias e ecologizações metafísicas entre coletivos diferentes.

As filosofias complexas, tal como encontramos em Whitehead e Hartmann, podem perfeitamente serem aproximadas como filosofias do analogismo. Por exemplo, a proximidade de Hartmann para com os gregos antigos não raramente é até preferencial em pontos cruciais de sua teoria, como vemos em sua predileção por Platão, Aristóteles e pelos neoplatônicos. Whitehead também celebra estes pensadores, além de estoicos e até mesmo filósofos do medievo cristianizado europeu, se sentindo muito mais em casa entre eles e entre os indianos e chineses do que com os vizinhos analíticos de sua época⁷³. O realismo complexo que buscamos desenvolver compartilha deste espírito metafilosófico integralmente, mas com um alerta. O que filósofos associáveis a este “movimento” podem ver no analogismo não é uma filosofia eterna, mas uma universalidade na apreensão contingente de seus objetos da diferença que têm muito mais a nos ensinar do que meramente reproduzir dogmas naturalistas modernos (ou outros).

O caminho do realismo complexo passa por um forte enfoque empírico, orientado a sistemas, objetos e redes no mundo. A busca por conceber, testar, refazer e ampliar analogias é o trabalho de abstração principal que todos os coletivos sociais fazem, e nisso os analogistas se especializaram. Refletir sobre o analogismo é a porta de entrada pra a filosofia complexa pelo mundo afora, independentemente de ser através das portas e janelas deste Tratado. A isso chamamos de *orientação pragmática*. Fazemos companhia a Peirce e Latour, nos afastando das implicações psicologistas de James e do empirismo rudimentar do positivismo. A orientação de uma metafísica experimental whiteheadiana-hartmanniana, perpassa nossa leitura do analogismo orientado à especulação e à pragmática, visto que *rejeitamos decisivamente a apoditicidade como método preferível ou irredutivelmente defensável de produção filosófica*. Isso significa, em termos de história da filosofia, que ao invés do aristotélico *tertium non datur*, endossamos o *tertium datur* estoico.

Contemporaneamente, entre os autores da ontologia orientada a objetos, vemos como Ian Bogost se diferencia dos outros para tentar investigar perguntas desta orientação especulativa e pragmática. Por exemplo: Como estudar aquelas coisas e sistemas que são criadas e/ou usadas por humanos? Como estudar relações entre os objetos que funcionam sem

com Whitehead pela primeira vez. O capítulo será intitulado “Outlines of a Speculative Cosmology: Whitehead’s Philosophy of Organism meets Descola’s Four Anthropological Dispositions toward Nature”. Embora já tenha sido aceito para a publicação pelo grupo editorial *Springer Nature*, ainda não há previsão para o lançamento até a data de defesa da presente tese de doutoramento, devido aos atrasos resultantes da pandemia de covid-19.

⁷³ Whitehead, 1978, p. 7

nós, mesmo que sejamos causadores, sujeitos ou beneficiários delas? Como lidar com coisas deixadas em si mesmas e interagindo com outras coisas, inclusive conosco? Para Bogost, apelar para planos virtuais, caprichos do hipercaos ou recuos infinitos de objetos reais podem ter algum valor como estratégias metafísicas relevantes, mas parecem não levar problemas deste tipo a sério. Assim, ele busca um **realismo especulativo pragmático**.⁷⁴

Duas observações cruciais acerca deste programa de pesquisa: Bogost também parece empregar o pragmático no sentido Peirce-Latour, ou seja, orientado a objetos (e não ao psicologismo de hábitos humanos). Além disso, vemos que há uma perspectiva que não é nem antropocêntrica, nem antropomórfica (nem antropocida), mas pode ser simplesmente vista como um dos possíveis acoplamentos deste tipo de filosofia com um dos tipos de seres que estão-aí, a saber, os humanos. Podemos chamar isso simplesmente de perspectiva antropológica, onde humanos são o objeto de estudo e o endereço de soluções, mas não são nem o centro, nem a forma total, nem o alvo negligenciável de atropelamento acelerado. Não necessariamente como “ciência”, visto que já abandonaram esta pretensão há muito tempo, mas vemos como a **antropologia**, como disciplina ou área de estudos, é perfeitamente bem-vinda no Território do realismo complexo e pode aqui prosperar imensamente.

Para Whitehead e Hartmann, não basta uma metafísica geral, uma epistemologia restrita, e uma conexão arbitrária entre ambos. Um mundo assim parte do pressuposto da bifurcação entre a realidade mental-epistemológica e a realidade natural-metafísica. Ao negarem a realidade natural-metafísica, ou pelo menos ao enfraquecerem ou exorcizarem-na da filosofia, os aterradores da filosofia focaram numa mera questão de como o epistemológico acessa o ilegitimamente desconexo, o sem-agência, o sem interesse. A resposta foi: imprimindo no mundo aquilo que a epistemologia política moderna queria fazer com o mundo. A tentativa fracassou, a natureza revidou, os coletivos cada vez mais se complexificaram, e a razão moderna tornou-se cada vez mais cética, cada vez mais restritiva, cada vez mais flácida. A deflação da modernidade levou à radicalização de seu credo, seja na ação comunicativa orientada a um consenso supressivo, seja em mais um (neo)retorno a algum idealismo absoluto, seja em mais uma reedição de um iluminismo, seja na mais nova versão do liberalismo ou do marxismo, ou quaisquer outras tentativas de requestrar a inteligência espiritual moderna.

Whitehead e Hartmann não parecem ter interesse nessa modernidade deflacionária. Ao invés de reforçar separações, binarismos e dualismos modernos, tradicionais ou maquiados, eles

⁷⁴ Bogost, 2012, p. 29

não partem do pressuposto nem da absoluta desconexão, nem da absoluta continuidade. Ambos precisam ser trabalhados. Agora, como conectar especulação e pragmatismo? Seria talvez tentar unificar humanos e não-humanos, ou dizer que tudo é objetos ou que tudo é sujeito? Não seria o caso de, por exemplo, purificar ainda mais o sujeito e o objeto, e depois tentar unifica-los? Estas estratégias não são complexas o suficiente. A pergunta se modifica finalmente: como pensar e trabalhar com o que jamais foi separado por um abismo bifurcado tão radical?

Neste ponto podemos recrutar novamente Latour. Retomando a crítica que o pensador francês fez aos críticos da ANT, que apresentamos no Capítulo anterior, ele torna a avaliar o projeto da “antropologia simétrica”. Tomado literalmente, acabaram por entendê-lo como se Latour defendesse que não há diferença entre humanos e não-humanos; ou de ele buscava conceber um truque teórico para “unificar” humanos e não-humanos. Anos depois, no *Reagregando o Social*, Latour acidamente observa em que:

“Para entender bem a ANT, tenha-se em mente que ela não pressupõe uma ‘reconciliação’ da famosa dicotomia sujeito/objeto. Distinguir vínculos ‘materiais’ e ‘sociais’ *a priori*, antes de religa-los, faz tanto sentido quanto captar a dinâmica de uma batalha imaginando um pelotão de soldados e oficiais completamente nus, de posse de uma tremenda parafernália – tanques, fuzis, mapas e uniformes – e alegando que ‘sem dúvida, existe uma relação dialética entre as duas coisas’. A resposta seria um sonoro ‘não’. *Não há relação alguma entre o ‘mundo material’ e o ‘mundo social’ justamente porque essa divisão é um completo artefato*” (Latour, 2012, p. 113, *itálico nosso*)

Latour acrescenta, ainda de forma ácida, a nota de rodapé 89 que elenca diversas obras sobre psicologia infantil, onde bebês de dois meses já conseguem distinguir entre objetos, humanos, não-humanos e eventos. Ou, digamos, já conseguem separar movimentos intencionais ou não. Escreve que “os bebês são mais racionais que os humanistas: embora percebam as muitas diferenças entre bolas de bilhar e pessoas, isso não os impede de acompanhar o modo como suas ações se misturam nas *mesmas histórias*”⁷⁵. A dificuldade do senso comum filosófico dos modernos acabou levando Latour a finalmente abandonar o projeto da “simetria”, como vimos na frase resumida “nem sujeito, nem objeto”, se tratando de uma “dissolução conjunta de ambos os coletores”⁷⁶.

Em suma, o analogismo não opera uma superação, suprassunção, ou *Aufhebung* do dualismo, visto que rejeitamos a própria divisão que demandaria religação posterior. Entender

⁷⁵ Latour, 2012, p. 113-4, *itálicos do autor*

⁷⁶ Latour, 2012, p. 114

que esta separação discursiva e filosófica, que tem gerado efeitos reais no mundo, não é o que é feito a nível pragmático, na produção dos sistemas sociais, que ignoram esta distinção e operam suas diferenças independentemente da bifurcação. Já em termos de um fazer acadêmico, departamental e institucional, além de advogarmos uma educação filosófica mais complexa, vamos transitando e produzindo realismos complexos ignorando e trabalhando diferentemente o que há em relação ao discurso filosófico da modernidade, ainda que incomode os modernos e exalte seus Duplo-Cliques. Latour resume:

“Repelir semelhante divisão não é ‘relacionar’ soldados nus ‘com’ elementos materiais: é redistribuir o conjunto todo de alto a baixo e do começo ao fim. Não se pode falar num caso empírico quando a existência de dois agregados coerentes e homogêneos, por exemplo, tecnologia ‘e’ sociedade, façam algum sentido. *A ANT não é – repito: não é – a criação de uma absurda ‘simetria entre humanos e não-humanos’*. Obter simetria, para nós, significa não impor a priori uma assimetria espúria entre ação humana intencional e mundo material de relações causais. Existem divisões que não devemos ultrapassar, superar, reduzir dialeticamente. Elas precisam, isto sim, ser ignoradas e abandonadas a seus próprios recursos, como um castelo outrora formidável e hoje em ruínas” (Latour, 2012, p. 114, *itálico nosso*)

Podemos agora estabelecer alguns preceitos básicos do analogismo e fornecer alguns exemplos. O princípio da **exterioridade mútua** já foi citado *en passant*, agora se torna um preceito fundamental que influencia decisivamente nossa ontognoseologia⁷⁷. Começemos de forma um pouco tola: o pensamento é feito de pensamento. A cadeira é feita de cadeira. A água é feita de água. O pensamento da água não é feito de água, ele é feito de pensamento direcionado, intencionado à água. A comunicação não é pensamento, não é cadeira, não é água. A comunicação é feita de comunicação. O trânsito entre estes hiatos é produzido pelas sistematicidades múltiplas que emergem, orientam e agenciam comunicações. Assim, o sistema da ciência não é “feito de” pensamentos, nem mesmo a hidrologia é “feita de” água, muito menos de “pensamentos sobre a água”. *A exterioridade mútua é a transcendência sem oposto de cada unidade.*

Esta é uma solução inicial proposta por Latour para se fazer filosofia e teorias sociais e políticas num cenário complexo. Articulando a exterioridade mútua de Latour e o conceito de ato transcendente de Hartmann podemos agora retrabalhar a noção de transcendência. Já no *Jamais Fomos Modernos*, Latour apresentava que precisamos de uma categoria diferente de

⁷⁷ A expressão, que aqui transformamos em princípio do realismo complexo, é originária de um comentário de Graham Harman acerca dos actantes de Bruno Latour. Ao detalhar o conceito latouriano de ação à distância, Harman afirma que seus atores são “mutuamente externos” (*mutually external*). Cf. Harman, 2009, p. 35

imanência que ressoe seu sentido de *immanere* (lat. “residir em”), que aqui trabalhamos com termos como a valoração do pertencimento e da ideia de Território do realismo complexo. Não obstante, este conceito não demanda afirmar a transcendência como seu oposto irreconciliável: “Quem disse que a transcendência deveria possuir um oposto? Nós somos, nós permanecemos, nós jamais abandonamos a transcendência, ou seja, a manutenção da presença através da mediação do envio”⁷⁸.

Se há sistemas, objetos, redes, e outras existências mutuamente externos, mas podendo se aliar, produzir regularidades e minorar diferenças, temos uma proliferação de transcendências mutuas que são a “causa” do chamado pela ecologização da metafísica. A este conceito de **transcendência sem oposto** é o que Latour outrora chamou de *delegação* [*délégation*]⁷⁹. A esta proliferação de transcendências, onde a imanência não é uma prisão, vemos não apenas uma *diáspora da agência*, para dizer com Bensusan e Freitas, mas um lugar onde o desencantamento do mundo e a proibição de transcender são tornados metafisicamente impossíveis. Aqui estamos também ao lado de Graham Harman que, contrastando com os “novos materialismos”, apresenta como o nono axioma de seu imaterialismo a noção de que “o mundo não é apenas imanente – e isso é uma coisa boa, pois a pura imanência seria opressiva”⁸⁰.

Vemos aqui o valor do analogismo na constituição dos atores-redes de Latour: foca-se nos devidos cruzamentos de hiatos, não sendo eles produzidos magicamente por um ente privilegiado, mas, sim, pelo que que é trabalhado, operado, produzido, retido, ignorado, propagado, instaurado sistemicamente. Tanto a sistematicidade quanto a diferença devem ser explicadas, e poderão ser explicados por esta conexão do método analógico que estamos apresentando, intimamente conectado à noção de coerência:

“A coerência que o sistema busca preservar é a descoberta de que o processo, ou concrecência, de qualquer uma das entidades atuais envolve as outras entidades atuais entre suas componentes. Desta maneira, a solidariedade óbvia do mundo recebe sua explicação” (Whitehead, 1978, p. 7)⁸¹

A cosmopolítica dos objetos, sistemas e redes é, talvez, a coisa menos óbvia possível a um moderno. Têm que fazer mil malabarismos para pensar o Outro, para arrumar um lugar para

⁷⁸ Latour, 2013, p. 126

⁷⁹ Latour, 2013, p. 127

⁸⁰ Harman, 2016, p. 16, tradução nossa de: “The world is not just immanent, and it is a good thing, because pure immanence would be oppressive.”

⁸¹ Tradução nossa: “The coherence, which the system seeks to preserve, is the discovery that the process, or concrecence, of anyone actual entity involves the other actual entities among its components. In this way the obvious solidarity of the world receives its explanation”.

a natureza, mesmo que seja para “natureza humana”, para tentar esconder a produção de sujeitos absolutamente separados de seu ambiente, reduzindo tal produção a algo como um tabu filosófico, onde a questão da produção e da técnica tem que ser encoberta de culpa, vergonha, medo e/ou silêncio. Percebe-se que há, pela filosofia, seja nos analogismos do passado ou do presente, uma ênfase nesta solidariedade, na necessidade de se pensar e de se fazer uma filosofia ecológica e cosmopolítica.

A metametafísica da supressão começa suprimindo a cosmopolítica das conexões e desconexões corriqueiras no mundo. A melhor forma de suprimir a complexidade já fora ensaiada por Pitágoras, Parmênides e pelo platonismo vulgarizado, onde separa-se o que é “realmente real” e o “aparentemente real”: o mundo torna-se uma realidade de segunda mão frente ao dinamismo total e primordial da realidade real. Esta é tornada equivalente ao Verdadeiro Pensamento que suprassume absolutamente qualquer desvio ou diferença ao dizer-se ponto de partida e de chegada obrigatório do único acesso legítimo àquela totalidade. Esta metametafísica é entronizada entre os modernos a partir do correlacionismo radical de Spinoza e de diversos idealistas alemães e seus filhotes, sejam devotos ou ingratos. Whitehead afirma que “em tais esquemas monistas, ao ‘último’ é ilegitimamente conferida uma realidade final e ‘eminente’, para além daquela atribuída a qualquer um de seus acidentes”⁸². “Globais” ou “terrâqueos” são os que não operam sob estes pressupostos das metametafísicas da supressão.

O analogismo é absolutamente inútil sem a componente imaginativa, de engenharia, de criatividade, de inventividade. Sendo referida à arque-materialidade do traço de onde assemblamos matérias para a analogia por trabalho de abstração, não é “tudo pode”. Sempre que retornamos a este ponto nos remetemos às práticas agroflorestais envolvidas na botânica, nas viagens, na imaginação, em propósitos pragmáticos, econômicos ou afetivos. Um especialmente afetivo é o café. Apenas com um realismo ingênuo, o café jamais teria saído da Etiópia, do Iêmen e da Arábia: a realidade ditava que lá era sua natureza, aquele era o seu contexto. O estudo do plantio do café nos deu, no Brasil, a possibilidade de fruir da bebida.

Este método analogista, que é orientado a objetos, opera dentro da arque-materialidade da complexidade de seu traço. Quem *faz* as condições para serem reproduzidas, extrapoladas e

⁸² Whitehead, 1978, p. 7, tradução nossa: “In such monistic schemes, the ultimate is illegitimately allowed a final, 'eminent' reality, beyond that ascribed to any of its accidents”. Em nossa interpretação, é a isso que Nietzsche refere-se como *decadência*. Não exatamente o cristianismo, não exatamente o liberalismo, não exatamente o marxismo. No entanto, todos eles compartilham desta noção primordial de que há a realidade real e a realidade de segunda mão, ilusória, aparente, a que “eles querem que você veja”. Faz-se filosofia da decadência assim que este postulado metametafísico é tomado como motor.

imaginativamente generalizadas é o objeto – já a sua concrecência diferente é contingente. Vemos aqui um exemplo de necessidades contingentes, dadas da internalidade do café; e da suficiência das necessidades encontradas num conjunto complexo de clima, solo e agências que admitiu que Minas Gerais produzisse café. Certamente os modernos poderão retrucar sobre necessidades históricas e outras coisas que ainda tomam a história como matéria. No entanto, veremos como não é este obrigatoriamente o caso.

Especulação é analogismo com ênfase na imaginatividade e a demanda ontológica por trabalho onde o humano é um ator-rede entre outros. Não que o trabalho obrigatoriamente será realizado. Tivessem as terras americanas a mesma sorte que o Japão em 1281, quando poderosas tempestades destruíram as esquadras dos invasores mongóis, o café certamente não seria cultivado, nem haveria uma “Minas Gerais”, se as missões de invasões europeias tivessem sido destruídas por tempestades. Mas, as condições cosmopolíticas permaneceriam e novos caminhos poderiam ser abertos. O comércio dos povos do sudeste asiático com os árabes já existia regularmente, e eventualmente o constante contato comercial e cultural entre os povos do Pacífico poderia perfeitamente trazer sementes das ilhas da Indonésia para seus parceiros comerciais entre os Quéchuas e os Incas. E se o Império Inca tivesse cultivado o café? Sem a invasão europeia, poderiam perfeitamente se expandir por conquistas, guerras, alianças. Talvez, chegariam nas terras banhadas pelo rio que os povos Tupi chamavam de Paranaíba. Lá, conseguiriam plantar café.

Tanto esta estória especulativa, quanto a história do que “de fato” houve, ambas, são *contingentes*. Do ponto de vista do café, no sentido de sua internalidade e o analogismo que dele pode emergir, o processo de produção do café é dado pelo café em solidariedade com o mundo, em cosmopolítica. Não é dado obrigatoriamente pelos humanos traficados e escravizados por europeus, não é dado obrigatoriamente em relação à queima de Getúlio Vargas, não é dado obrigatoriamente a nada destas coisas. A explicação por “contexto histórico”, no máximo, relata contingências, numa acepção ordinária de um realismo simples deste termo. A ontografia de atores-redes já dá conta deste trabalho, inclusive, de forma muito mais detalhada e orientada a objetos, sistemas e redes envolvidas.

§6 De um realismo especulativo ao realismo complexo

Já temos uma crítica ao correlacionismo e ao aterramento. Já temos o analogismo em conexão com nosso conceito de especulação. Estas noções indicam claramente nosso

parentesco com o realismo especulativo. No entanto, o que lhe ainda falta para *este* realismo se tornar *complexo*?

Primeiramente, uma **dimensão valorativa**. É a partir dela que vamos estabelecer um conjunto complexo de valores para os quais se orienta a política, o direito, a ciência e outros sistemas sociais. Não significa um valor que opressivamente transcende estes sistemas e os determine desde fora. A sabedoria moderna herdou da escolástica um erro de confundir causa final com transcendência ontoteológica. Não existe Criação na religião grega, nem em Aristóteles, nem no realismo complexo, como megaevento que vai lapidar a causa final em cada uma das coisas. Teleologias não são necessariamente instaladas como um propósito exógeno e, mesmo as cibernéticas que o são, não se resumem ao propósito ou aos escrúpulos de seu “criador”. A inteligência moderna e seu entendimento parco da teleologia levou a uma deslegitimação da causa final que coadunou perfeitamente com a supressão da agência do “mundo natural”. A retomada de uma **teleologia** acopla, como pode-se intuir já, o traço, a analogia, e a causa final, bem como uma forma de dialogar/interagir/se conectar com qualquer coisa buscando se estender em direção a ela. Teleologia e valoração são, portanto, componentes cruciais para o que há de *complexo* em nosso *realismo*.

Esta discussão é bastante insossa no realismo especulativo contemporâneo, acarretando em dezenas de críticas, sejam justas ou injustas. Não obstante, o refreamento destes pensadores perante os temas valorativos e teleológicos já parece ter ultrapassado aquela dimensão de boa-fé de esperar que os pensadores tivessem tempo de produzir sobre. Já se passaram mais de dez anos desde o colóquio de 2007 no Goldsmiths College, e o que vemos? Silêncios, desvios e opiniões ralas – isso quando não se desdobra para recidivas dos hegelianismos de direita, de esquerda, de neoliberalismos e outros paradigmas da modernidade/colonialidade.

Apesar de ser um pouco frustrante, o cenário tem sido modificado pelas novas ondas que conectam realismos e materialismos especulativos aos estudos de gênero, das questões raciais, da ecologia e outros temas da sociologia da filosofia. Especialmente urgente são os trabalhos das filósofas como Donna Haraway, Helen Hester, Isabelle Stengers, Alice Gabriel, Bárbara de Barros e Alyne Costa – todas ampliando os realismos e materialismos especulativos para muito além do que o quarteto masculino “original” ousou fazer. Talvez o “realismo estranho” de Graham Harman e as filosofias ecológicas/ da natureza de Timothy Morton e Iain Hamilton Grant sejam exemplos de para onde o realismo especulativo pode ir, embora ainda incipiente em relação ao trabalho destas filósofas.

Isso nos deixa às portas da segunda componente que falta ao realismo especulativo: em geral parecem não estarem cientes do papel constitutivo da confusão, do obscuro, do não-acessível, do caótico. Não apenas disso, mas das consequências de tais coisas para a epistemologia. Se o ontológico se apresenta como complexo, criativo, indomado e até mesmo *esquisito*, uma epistemologia bem aparada, que perfeitamente “faz sentido”, elegante, *preppy* – inevitavelmente fracassa. Parece ainda estar em falta uma teoria epistemológica mais sofisticada que se conecte com o que há de ontológico e caótico, uma ontognoseologia mais complexa, tal como temos tentando desenvolver aqui. Do contrário, retornamos à modernidade e suas teorias de que quando o mundo não se adequa à teoria, ou o mundo é que está errado e deve ser forçado para cima da cama de Procusto; ou abraçam a irracionalidade, o niilismo, o ceticismo e/ou o cinismo vulgar da juventude urbana digital.

A Teoria dos Sistemas, por exemplo, já se acostumou com ruídos, irritações e hipercomplexidades indetermináveis. Mesmo na comunicação, a unidade elementar básica do estrato espiritual, não há pretensão de cognoscibilidade garantida. Pode-se comunicar até mesmo sobre o mal-entendido, como uma nota de esclarecimento num departamento de relações públicas de um órgão estatal. Compreensões pelas metades, ou sinais interpretados erroneamente também geram não apenas mais comunicação, mas também efeitos causais no mundo, desde complexos de sentires (tristeza e consternação) até causação eficiente (até mesmo envolvendo brigas, morte, separações e encontros inesperados). É razão suficiente da comunicação a sua simples emergência. Ela não é orientada necessariamente nem ao dissenso nem ao consenso: admite-se que ela é trabalhada em ambos os casos. Há teorias frankfurtianas que acham que a comunicação é orientada a consenso, à totalização racional compartilhada publicamente como resultado de processos históricos. Isso não é nem empiricamente verificável, nem metafisicamente possível, nem politicamente desejável. Especialmente em épocas onde a homogeneização volta a ser a luta de ativistas de todos os espectros políticos, a Teoria dos Sistemas nos ajuda a destilar uma luta política pela proteção da *reserva do dissenso* e da produção de continuidade da autopoiese de sistemas numa realidade policêntrica.

A complexidade indeterminada não é complexidade determinável em todos os casos – e esta é uma lição importante, mas corriqueiramente vista na filosofia de Hartmann. Se já abandonamos o correlacionismo não há motivos para pressupor que a realidade é um “sistema”, coerente, fechado, perfeito, acabado e/ou destinado *a priori*. Já sabemos que a assimetria entre sistemas e a complexidade é o ganha-pão do realismo complexo. Não nos acanhemos perante isso, ao contrário, nossa *libido sciendi* surge exatamente disso. Não obstante, cercados de

inteligentes modernos e seus subalternos, precisamos afirmar, novamente: não haver totalização e não haver correspondência direta entre sistemas e complexidade não é causa de desespero, cinismo infantil ou ceticismo indolente. Precisamos brevemente falar sobre a confusão, o caos, o estranho. Whitehead já dizia:

“De uma forma ou de outra, algumas coisas dão errado. A noção de correção do pior para o melhor, ou a noção de decaimento do melhor para o pior, entram na nossa compreensão da natureza das coisas. É uma tentação para os filósofos que eles devessem tecer um conto de fadas de ajuste de fatores, e então, como apêndice, introduzem a noção de frustração como um aspecto secundário. Eu sugiro que esta é a crítica a ser feita aos idealismos monistas do século XIX, e até mesmo àquele do grande Spinoza. Seria de fato inacreditável que o Absoluto, assim como concebido na filosofia monista, devesse envolver confusão acerca de seus próprios detalhes” (Whitehead, 1968, p. 50)⁸³

Uma das principais consequências negativas do correlacionismo, simples ou radical, é a incapacidade de lidar com o desvio, com o dissenso, com a confusão, com o diferente. Geralmente, não sabem como lidar, colocam a culpa em alguém que não aceitou o seu correlato com salvador da realidade, varrem para debaixo do tapete, ou colocam na conta de resquícios “ainda” pré-modernos. A resposta dos mandatários destas teorias, a elite urbana moderna, sabe como lidar com o dissenso: segregação, escravização, morte, apagamento do imaginário e da memória. No entanto, na medida em que esta estratégia padrão moderna vai sendo enfraquecida, o que fazer com o diferente, com o esquisito, com o *queer*, com o desviante? Estão tentando resolver esta pergunta até hoje, e, do ponto de vista do realismo complexo, suas respostas são tragicomédias mal-intencionadas ou sintomas de flacidez intelectual.

Whitehead deixa bem claro que “não há razão para afirmar que confusão é menos fundamental que a ordem”, e sua tarefa, a qual também fazemos nossa, é “fazer evoluir um conceito geral que admita espaço para ambos”. Assim, poderíamos inclusive aprimorar nossos caminhos para conhecer mais coisas⁸⁴. Ele chega a mencionar a lógica de Henry Sheffer, baseada na inconsistência, cuja tese afirmava que a partir da inconsistência podemos pensar

⁸³ Tradução nossa: “In some sense or other, things go wrong, and the notion of correction from worse to better, or the notion of decay from better to worse, enters into our understanding of the nature of things. It is a temptation for philosophers that they should weave a fairy tale of the adjustment of factors, and then as an appendix introduce the notion of frustration, as a secondary aspect. I suggest to you that this is the criticism to be made on the monistic idealisms of the nineteenth century, and even to the great Spinoza. It is quite incredible that the absolute, as conceived in monistic philosophy, should evolve confusion about its own details”.

⁸⁴ Whitehead, 1968, p. 50, tradução nossa: “There is no reason to hold that confusion is less fundamental than is order. Our task is to evolve a general concept which allows room for both and which also suggests the path for the enlargement of our penetration”.

conceitos de finitude, negação e inferência⁸⁵. Movimento similar é tentado por Gabriel Tupinambá, que aposta que, a partir de conceitos da infinitude, podemos fundamentar conceitos como diferença e alteridade⁸⁶. Podemos acrescentar um *hall* de lógicas recentes a partir dos trabalhos de Alain Badiou, Newton da Costa e Hilan Bensusan e do próprio Meillassoux que também trabalham com noções bem mais instáveis, transfinitas e razoavelmente caóticas para tentar ressoar um mundo, de fato, caótico. Assim sendo, tais lógicas são perfeitamente recepcionáveis como aliados em nosso Território.

Ainda assim, há muito mais que pode ser dito, visto que a experiência se desdobra quase nunca de forma lógica, mas nas preensões acumuladas de sentires, confusões, contingências, sorte e regularidades postas por sistemas que não são quem os analisa. Neste sentido, uma estratégia comum em nosso trabalho será a recomendação metodológica da **introdução de estranheza**. Vamos falar em três tipos. Primeiramente, há a estranheza ontológica, que parece ser a nossa matéria-prima em termos de epistemologia complexa que aparece do que foi assembled, descrito, teorizado. Nela, mesmo a regularidade também surge como uma das estranhezas no mar de contingências. Estudar a estranheza, portanto, não é apenas relatos do caótico, mas o próprio fundamento de qualquer teoria do conhecimento no realismo complexo.

Uma segunda forma de estranheza é aquela com inferência retroativa na metodologia. Os métodos teóricos e filosóficos, não raramente, buscam ver o mundo como uma máquina, um sistema fechado controlado pelo capitalismo, uma aparência velada do comunismo subalterno, um subproduto da criação divina. Seja qual for a desculpa, dá-se uma epistemologia manca que já presume que o mundo “faz sentido”. Quem *faz* o sentido? O correlato absoluto de preferência deste o daquele outro grupo. Podemos imaginar exercícios de deslocamento de introdução da estranheza como componente metodológica em autores e métodos que nos precedem. Sem dúvidas, este é um movimento que lembra Deleuze e sua Gioconda sorrindo, ou seu Marx sem barba. É ressonante também a Graham Harman, que dizia “o maior elogio que podemos fazer a nossos ancestrais não é imitar suas palavras e gestos interminavelmente, mas os transformar em precursores de algo diferente”⁸⁷. Além disso, a introdução da estranheza não é apenas no correlato de base, mas na própria autolimitação e até certa humildade da teoria em reconhecer que não vai conhecer tudo, de qualquer maneira, como vimos no realismo crítico de Hartmann. Talvez isso ajude a estimular diversos adeptos dos mais diversos métodos e filosofias a

⁸⁵ Whitehead, 1968, p. 52

⁸⁶ Tupinambá, 2019

⁸⁷ Harman, 2011, 6D, tradução nossa: “The greatest compliment we can pay to our ancestors is not to imitate their words and gestures endlessly, but to turn them into the forerunners of something different”.

considerarem fazer parentesco ou tomar residência em nosso Território – ou, até mesmo, que consigam operar suas categorias até ganharem novas ferramentas categoriais mais complexas.

Em terceiro lugar, a introdução da estranheza cumpre outro fim, que é o de sofisticação do realismo em realismo *complexo*. É porque as coisas, as leis, os sistemas, as rotas históricas e até mesmo as metafísicas inteiras podem ser diferentes que o estudo do concreto, do atual, do empírico, do experienciado, do vivido é de extrema importância. Entender como a possibilidade, num sentido genérico, de *necessariamente poder não-ser* é acoplada com a emergência de um conjunto de interações de tantos sistemas, redes e objetos diferentes. Daremos um exemplo de dois neokantianos em escolas diferentes, mas conectados tanto por Kant como por um apreço pela complexidade dos fenômenos espirituais. Gustav Radbruch, um neokantiano da Escola de Baden, afirmava que é dever do direito servir à justiça, e que a constituição de regras jurídicas estava em consonância com uma busca por um “máximo ético”. Não obstante, ele modula este raciocínio com bastante sobriedade:

“O direito é, pois, tão-somente a possibilidade da moral, e exatamente por isso, também a possibilidade do imoral. O direito só pode possibilitar a moral, não forçá-la, pois o ato moral, por necessidade conceitual, só pode ser um ato da liberdade; as uma vez que só pode possibilitar a moral, precisa também inevitavelmente possibilitar o imoral”.
(Radbruch, 2004, p. 69)

Ou seja, o direito precisa *admitir* tanto o moral quanto o imoral. *Admitir* não significa nem propagar, nem defender. Admite-se tanto o conforme-às-regras, quanto o destoante, o desviante, o dissidente. A moralização do direito por jusnaturalistas e ativistas impede o direito de atingir complexidade adequada ao forçar a seleção sempre pela moralização ou politização. Sendo mutuamente externos, encontram capacidade de ressonância em uma filosofia do direito como a de Radbruch, não na substituição do direito pelo moralismo deste ou daquele grupo.

Hans Kelsen, neokantiano da Escola de Marburgo, ressalta o que temos chamado de sistema como a diferença entre sistema/ambiente. Se abandonamos a tese do Grande Todo, não há continuidade gratuita entre sistemas, objetos e redes. Ela deve ser produzida ou até mesmo, segundo Kelsen, até mesmo ignorada. Se, com Luhmann, sabemos que a perfeição não é estado de aspiração dos sistemas, o sistema do direito não é nem obrigado, nem deve ter que lidar com tudo. Kelsen escreve que “na medida em que o direito em geral é definido como norma, a ciência jurídica não pode dispensar o conceito de *conteúdo juridicamente irrelevante*”⁸⁸.

⁸⁸ Kelsen, 2006, p. 59, itálico nosso

Kelsen, um autor autopoietico *avant la lettre*⁸⁹, já dizia que o direito produz seus próprios elementos ao distinguir-se do ambiente, ao produzir processos de produção (tautologias propositais aqui) e ao regular a variação, seleção e reestabilização do conteúdo jurídico. Assim, também estabelece o que é irrelevante, espaço para a apreensão negativa e para a indiferença.

A produção da irrelevância, portanto, também é ontológica não apenas na realidade espiritual. Ela é fruto do que podemos caracterizar como apreensões negativas, devendo ser estudada também pelo realismo complexo. Já dizia Whitehead, “um poder de incorporar elementos vagos e desordenados da experiência é essencial para o avanço em direção à novidade”⁹⁰. O que esta produção nos diz sobre o que ainda falta a uma especulação analogista tal como procuramos defender? É, será, o suficiente para considerarmos um realismo complexo, tal como a suremática se apresenta? Ainda não. Não nos bastará uma postura irreverente e expansiva, ainda precisamos de esclarecer como nosso realismo complexo busca fazer justiça aos objetos, sistemas e redes.

§7 Realismo complexo, desconstrução e justiça

Há dois motores para se instaurar a força deste Tratado. O primeiro já assemblamos: vimos na conexão entre especulação e a arque-materialidade da complexidade, do traço, a instauração de nossa abordagem pela diferença orientada a sistemas, objetos e redes. Já sabemos que a especulação é a conexão entre lógica-coerência e adequação-aplicabilidade, sendo o acoplamento coerência-adequação aquilo que faz emergir também a imaginatividade que permite tanto o voo quanto a aterrissagem especulativa. Vimos também que a arque-materialidade da complexidade, entendida como o que pensamos sobre ontologia, nos dá não apenas disposições e admissões, mas também limites, fundos, confusão e estranheza. Tudo isso pode ser descrito fenomenologicamente, ter anabases e hipóteses testadas e contrastadas (inclusive aporeticamente) que pode nos levar a fazer teorias mais sofisticadas ou, até mesmo, saber quando parar, quando suspender a produção teórica sem a necessidade de forçar uma dogmática da solução obrigatória. Este método geral que temos dado nomes como especulação, analogismo e realismo complexo, é o primeiro motor deste Tratado.

Aqui inaugura-se o segundo motor. Não é apenas uma ingenuidade juvenil de explorações, especulações, construções e sistematizações, mas também um exercício de

⁸⁹ Estas foi uma das hipóteses-centrais de nossa dissertação de mestrado. Cf. Maciel, 2015

⁹⁰ Whitehead, 1968, p. 79, tradução nossa: “A power of incorporating vague and disorderly elements of experience is essential for the advance into novelty”.

profundo respeito com a complexidade, com *fazer justiça* com o que se estuda, com o que se opera, com o que se agencia. Especulação, complexidade e justiça são as receitas para a cosmopolítica de nosso horizonte. Dada a multiplicidade das diferenças, não é inteligente presumir uma única razão, uma única forma de agenciar, uma única forma de espiritualidade, uma única forma de justiça.

Parece que entender nosso conceito de inteligência é se aproximar, curiosamente, da noção de **desconstrução**, embora por motivos e direcionamentos heterodoxos. Derrida raramente é um personagem que define com clareza seus intentos e direções, e isso faz parte do charme de sua filosofia que admiramos. No entanto, é no *Força de Lei* que ele nos deu diretrizes que aqui serão reestruturadas na forma de movimentação no Tratado. Em 1989, nesta conferência na Cardozo Law School em Nova York, Derrida deu uma definição aparentemente simples, mas imensamente proveitosa: “a desconstrução é a justiça”⁹¹.

Derrida afirma que está em busca de pensar a justiça como algo que consiga não apenas exceder ou contradizer o direito, “mas que talvez não tenha relação com o direito ou mantenha com ele uma relação tão estranha que pode tanto exigir o direito quanto excluí-lo”⁹². Pensemos mais abstratamente: talvez esta ideia da justiça como um *movimento*, não apenas localizado ou restrito em sua relação ao direito. *Será que podemos começar a pensar, a partir de Derrida, em uma justiça metafilosófica?* Assim, não nos bastará apenas enunciar ideias genéricas de justiça, mas que não existe justiça sem aplicabilidade, sem a ênfase no *en-force-ability*⁹³ que Derrida tanto chama atenção. Uma justiça não aplicável, não concretizável, embora não o seja imediatamente, é apenas devaneio. Portanto, é injusta com quem ou com o que se buscou defender, assegurar ou promover.

Parece que Derrida associa esta ideia geral de justiça a uma força, mas não apenas qualquer força: uma “força diferencial, da diferença como diferença de força, da força como *différance* ou força de *différance* (a *différance* é uma força diferida-diferente)”⁹⁴. A força da diferença que se distingue, e que produz novas diferenças, é uma *força de justiça*. De fato, soa familiar com nossa abordagem luhmanniana de distinguir o que foi distinto com o auxílio de distinções novas, além de pensarmos uma ideia de sistema como uma forma que opera distinções, que produz diferenças.

⁹¹ Derrida, 2010, p. 27

⁹² Derrida, 2010, p. 8

⁹³ Derrida, 2010, p. 9

⁹⁴ Derrida, 2010, p. 11

Há outro momento saboroso ainda neste começo do texto de Derrida. Vejamos como seu projeto é um celebrado aliado em nosso Território, afirmando que

“É aliás normal, previsível, desejável, que pesquisas de estilo desconstrutivo desemboquem numa problemática do direito, da lei e da justiça. Seria mesmo seu lugar mais próprio, se algo como tal existisse. Um questionamento desconstrutivo que começa, como foi o caso, por desestabilizar ou complicar a oposição de *nomos* e *physis*, de *thésis* e *physis* – isto é, a oposição entre a lei, a convenção, a instituição por um lado, e a natureza por outro lado, e todas as que elas condicionam” (Derrida, 2010, p. 12)

Assim, a desconstrução também é uma maneira operacionalizável de abandonar a bifurcação natureza vs. cultura. A força motriz da desconstrução como justiça não está tão interessada em operar de forma bifurcada, já que Derrida não está tão preocupado com pensar o que é *nomos* e *physis*, mais em desconstruir, “desestabilizar ou complicar a oposição” destas noções, destes dois *coletores*, na linguagem de Latour. Esta tarefa derridiana pode ser vista, de fato, como funcionalmente equivalente àquela do “nem natureza, nem sociedade”⁹⁵ latouriano, embora não sejam formulações inteiramente congruentes.

Agora, chegamos ao núcleo que nos interessará mais. Ao dizer que o direito é composto de camadas textuais que podem ser interpretadas e transformadas⁹⁶, podemos começar a produzir um trabalho de abstração a partir disso. Tanto nosso trabalho, como as filosofias, os sistemas e as teorias são também construídos por camadas textuais que podem ser interpretadas e transformadas. O que talvez nos diferencie, ao lado de Derrida, é que não enxergamos isso como uma infelicidade. Talvez seja esta mesma “a chance política de todo progresso histórico”. Então ele nos diz:

“A desconstrução é a justiça. É talvez porque o direito (que tentarei, portanto, distinguir regularmente da justiça) é construtível, num sentido que ultrapassa a oposição da convenção à natureza, é talvez na medida em que ultrapasse essa oposição que ele é construtível – portanto desconstrutível e, ainda mais, que ele torna possível a desconstrução, ou pelo menos o exercício da desconstrução que, no fundo, trata sempre de questões de direito ou relativas ao direito” (Derrida, 2010, p. 27)

De forma inusitadamente clara, Derrida afirma: “a desconstrução ocorre no intervalo que separa a indeseconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito”⁹⁷. Calmamente podemos trabalhar com a abstração que desconstruir é fazer justiça ao objeto, ao

⁹⁵ Latour, 2012, p. 114

⁹⁶ Derrida, 2010, p. 26

⁹⁷ Derrida, 2010, p. 27

sistema, à rede, aos conceitos, às práticas discursivas em estudo. Fazer justiça ao que se estuda, ao que se agencia, ao que interagimos, é uma forma de pensar o sabor da suremática, da qual a desconstrução de Derrida, nesta apresentação tão próxima ao direito e à justiça, parece uma poderosa aliada. Fazer justiça envolverá tratar com dignidade o que há, independentemente de ser em função ao humano, e esta curiosamente é uma das várias tarefas desconstrutivas possíveis e celebráveis no realismo complexo.

Há uma componente de complexidade e estranheza também na justiça. A justiça de Derrida, que ele aproxima de Levinas, é uma justiça que demanda, que exclui, que modifica, que transforma, que urge. Ele observa que

“O sofrimento da desconstrução, aquilo de que ela sofre e de que sofrem os que ela faz sofrer, é talvez a ausência de regra, de norma, e de critério seguro para distinguir, de modo inequívoco, direito e justiça. Trata-se, pois, destes conceitos (normativos ou não) de norma, de regra ou de critério. Trata-se de julgar aquilo que permite julgar, aquilo que se autoriza o julgamento” (Derrida, 2010, p. 5)

O trabalho árduo da desconstrução é parte constitutiva do Tratado, ao nos preocupar com fazer justiça ao que estudamos, agenciamos, aliamos. Ainda mais, Derrida também recebe do direito a urgência de decidir, de tomar partido, de constituir formas de diferenças operativas. Ele descobre muito bem isso que, no campo do direito, é o que é comum em casos difíceis (os famosos *hard cases* de Dworkin): a suspensão de uma regra clara e distinta⁹⁸, a decisão do indecidível⁹⁹, a urgência que barra o horizonte do saber.¹⁰⁰

Todas estas são o dia a dia de nosso Território, mas a suremática não se encerra aí. Regras são substituídas por outras regras, ou por regra alguma. Decidir o indecidível não deve recair em meramente presumir perfeição, o que seria incoerente com a perspectiva de que perfeição não é estado intrínseco de aspiração. A completude do saber, também, não é estado de aspiração da suremática, tanto pelo abandono de teses da totalidade, como da inequivocidade do recuo e da hipercomplexidade estranha da realidade – embora não deixe de ser um esforço para sempre tentar conhecer e se conectar mais.

Assim, o paradoxo desconstrutivo do direito que Derrida anuncia, em concomitância com a urgência e a necessidade de se fazer justiça, não abole, cancela ou *aufhebt* o sistema do direito, suas instituições e suas normas (regras e princípios): apenas o torna mais revigorado,

⁹⁸ Derrida, 2010, p. 43

⁹⁹ Derrida, 2010, p. 46

¹⁰⁰ Derrida, 2010, p. 51

mais disposto a procurar novos caminhos, mais decido ainda a encontrar novas formas de generalizar congruentemente expectativas normativas. A desconstrução não é o direito, mas é por isso que ela pode ajudar este sistema a se esforçar pela justiça. A desconstrução como observação de segunda ordem do direito acaba se tornando um requisito metafísico para a própria evolução do sistema do direito¹⁰¹. Agora, esta desconstrução como esforço pela justiça formalmente se torna também um requisito axiológico e teleológico de nosso realismo complexo e das filosofias que dele surgirem.

A desconstrução como justiça, portanto, é uma terceira adição derridiana ao realismo complexo. A primeira, vista com a ajuda de Martin Hägglund, foi a categoria de traço. A segunda veio através das avaliações desconstrutivas do agente-moral-de-bom-gosto que fizemos com Spivak. Adicionalmente, assim como observamos com Hägglund, seguimos o sueco em transformar a ideia de *fazer justiça* como algo não apenas explicitamente direcionado às práticas discursivas, mas queremos realçar o fato de que tanto o traço quanto a justiça são orientadas a objetos, a sistemas e a redes. Não defendemos a tese de que Derrida seja apenas um filósofo do texto, mas buscamos ressaltar aqui firmemente nosso compromisso empírico com o mundo e com a complexidade inclusive não-discursiva.

Vamos modular o discurso sobre a busca da justiça. Parece que esta tarefa pode inspirar uma onda de novos zelotes da moralização da realidade. Não é o caso do realismo complexo. O respeito, a indiferença e a produção de estranheza também são partes constitutivas de nossa filosofia. Justiça e complexidade são forças que ajudam a instaurar o realismo complexo, mas uma não será sacrificada em nome da outra. O abandono do Programa Modernidade/Colonialidade e de outras metametafísicas da supressão vão levar, de forma razoavelmente desconcertante para alguns, a uma ideia de que Justiça não é obrigatoriamente Racionalização, e que a expansão da justiça também precisa ser comedida, ou arriscamos novas sincronizações totalizadoras. A moralização do mundo é apenas uma maneira sub-reptícia de dar continuidade aos projetos de controle, sejam os de uma elite, sejam os de ativistas transbordados de boa-vontade de nivelamento. Igualizam justiça e racionalização da dominação, buscando expandir o controle do cotidiano dos sistemas, objetos e redes o máximo que conseguirem. É justo que a justiça rompa com a racionalização, desde que ela não a iniba completamente, nem se totalize. Este será o seu limite no realismo complexo.

¹⁰¹ Luhmann, 1993

Entre tantas tarefas tão intermináveis – que por isso que valem a pena, por ser uma filosofia autopoietico que *faz-se e faz* – o que tal cenário pode gerar é uma sensação de cansaço, indolência, inquietação. Chegar logo ao ponto? Onde queremos chegar com isso tudo? Onde está o ponto de chegada? Como fazer tarefa tão impossível? Nada disso para nós é problema ou impedimento, apenas uma fonte interminável de ânimo, paciência e diplomacia. A suremática oferece também uma teoria da satisfação, de metas subjetivas, de concrecência, e de comedimento. Nem tudo é possível, nem tudo é realizável. O que é e honra as diretrizes do realismo complexo, valerá a pena ser celebrado. Importantemente: a despeito disso, o realismo complexo não substitui a realidade. Esta continua selvagem e arredia, embora aprendamos a transformar isso em vantagem e respeito a limites.

Em vias de conclusão, afirmamos que tanto a justiça da desconstrução quanto as Diretrizes deste Tratado são profundamente orientadas para a aplicação, para o empírico, para a produção de alianças, para ressoar sentires e orientar práticas. Mesmo o método especulativo de Whitehead não é uma divagação aleatória despropositada, é uma combinação de lógica e coerência, além da busca pela adequação e pela aplicabilidade. O mesmo pode ser dito com ainda mais clareza sobre Hartmann, que faz todo um caminho para que possamos começar a especular. O motor analogista só opera se produz novas formas de conexão na realidade, com outros objetos, sistemas e redes. Exatamente é na mesma direção que as observações de Derrida aqui operam: sem *force*, não há *enforceability*. Uma desconstrução como pura crítica não-derridiana, ou seja, sem preocupação com ampliação do horizonte de conhecimento e de agência, de procurar regras e sentir a necessidade da decisão ou da busca por uma solução mais plausível para dar certo na melhor de nossas habilidades, é aqui desencorajada e tornada vergonhosa. A divagação racional sobre a ética até poderá dizer alguma coisa, mas sem a produção de novas formas de agenciamento, ainda que seja pelo recuo, não é indicação de nosso realismo complexo.

Título II – Instauração dos Elementos do Realismo Complexo

"A função útil da filosofia é promover uma sistematização mais geral do pensamento civilizado. Há uma constante reação entre especialização e senso comum. Cabe às ciências especializadas modificar o senso comum. A filosofia é a fusão da imaginação e do senso comum numa restrição sobre os especialistas, mas também um alargamento de suas imaginações. Ao prover noções genéricas, a filosofia deve tornar mais fácil conceber a variedade infinita de instâncias específicas que repousam não-realizadas no ventre da natureza. "

Alfred N. Whitehead (*Processo e Realidade*)

Concluimos a primeira parte da assemblagem do realismo complexo e constituímos um vasto conjunto de ideias, noções, categorias e direcionamentos. Como observa Bataille, as continuidades a serem estabelecidas precisam ser instauradas efetivamente – do contrário, exercemos aqui um mero lazer do colecionador aficionado. Embora viável e filosoficamente interessante, a assemblagem informará não apenas uma coleção, mas a instauração dos elementos do realismo complexo. Sínteses, conexões, desconexões e acoplamentos serão produzidos neste breve Título para apropriadamente empacotar os ingredientes a serem reutilizados no decorrer do Tratado.

Dada a complexidade de conceitos, categorias e funções entrelaçadas, acreditamos que o sistema filosófico deste tratado está apto para produzir autorreferências e começar a produzir seus próprios elementos. Assim sendo, o método será de auto-observação e autodescrição do Tratado sem deixar de considerar problemas e comunicações extrínsecas que, também, são de crucial importância. Para procedermos, os três breves capítulos deste Título II buscarão sedimentar uma metalinguagem (ou melhor, uma *infralinguagem*) que será empregada no restante do Tratado. Traremos alguns termos dispositivos básicos no **Capítulo 1** para reduzir complexidade de alguns conceitos tão disputados ao longo da história da filosofia. Esta redução não é total, visto que opera nas imediações deste Tratado, embora acreditemos que os empregar é uma boa forma de proceder.

A parte mais significativa e talvez é o Esboço do Esquema Categorical, nosso **Capítulo 2**. Na esteira de Lakatos, a proposta deste Esboço Categorical é uma série coordenada de intuições categoriais, assemblagem de conceitos e categorias básicas apresentadas de forma relativamente livre no decorrer do Título I. Faremos também introduções argumentativas que

julgamos relevantes para o restante do Tratado. A proposta é ir, calmamente, sedimentando um complexo de sentires conceituais, essências, universais e intuições para que o público, mesmo que não saiba com exatidão, já possa *sentir* aonde este sistema pode chegar. Assim como acontece nos nascentes programa de pesquisa, na terminologia lakatosiana, o público não deve esperar que o *Esboço* seja completo, que responda a todas as dúvidas, que articule todas as intuições. Seu propósito é de cartografia ontognoseológica que opera, também, de forma legiferante.

Não obstante, não basta o estabelecimento legiferante e pressupor que os problemas evaporem. Esta solução positivista, que acredita que a postura da lei, que a descoberta de uma teoria científica, ou que outras determinações de fazer ou não-fazer seriam autoridades autoinflingidas, inafastáveis e flutuantes em algum reino positivo sem heterorreferência, sem cotidiano, sem aplicação, sem fiscalização necessária. Desde Hans Kelsen já se entende que a eficácia é condição de validade no direito¹: uma lei válida ineficaz tem sua validade erodida pela complexidade social em geral. Com Lakatos e Hacking, vimos como a experimentação, a produção de novos argumentos, teorias e tecnologias é requisito para a saúde da ciência. Com Hartmann e Whitehead, vimos que a especulação não é nem o ponto de partida, nem o ponto de chegada terminal, sendo a miríade de ações, influências, reformas e até mesmo abandonos entre as teorias e analogias, o dia a dia de uma filosofia complexa.

Neste sentido, o teste do Esboço Categorical, aqui instaurado, é permanente e se estenderá por todo o Tratado e por toda a suremática, nossa versão do realismo complexo. Cada categoria terá de ser ampliada em Títulos ou até mesmo Livros próprios, mas esta é uma tarefa de horizontes da pesquisa. Agora, nos concentramos no auspicioso momento de instauração, discussão das nomenclaturas (**Capítulo 3**) e uma propedêutica ontognoseológica para fazermos metametafísica de forma sofisticada e *interessante*.

¹ Kelsen, 2006, p. 12

Título II – Instauração dos Elementos do Realismo Complexo

Capítulo 1 – Metalinguagem do Tratado

§1 Esclarecimentos operativos sobre a divisão de disciplinas filosóficas

O propósito deste Capítulo será discutir a metalinguagem do Tratado, entendida como os elementos de disposição que serão constantemente operacionalizados daqui em diante na busca de um novo tipo de objetividade e de ecologização da metafísica. São eles: filosofemas, processo e procedimento, modos de adumbramento, métodos de separação, apuradores e chamarizes. Em seguida, apresentaremos nosso Esboço Categorical, composto de dez categorias da existência principais. O Esboço é necessário, visto que as categorias vão instaurar um tipo de complexo de sentires conceituais que serão trabalhados constantemente no decorrer do Tratado para os preencher de mais sentidos. Para tanto, a intuição categorial já precisa estar em operação.

Antes de começarmos, façamos um esclarecimento operativo. Temos falado de forma relativamente livre em ontologia, ontognoseologia e epistemologia. Não é ao acaso ou um descuido. Também estamos cientes que tais termos têm centenas de significações e valorações positivas e negativas pela história da filosofia afora. Aqui vamos estabelecer a forma de uso destes termos perante nossa filosofia do realismo complexo, a suremática, e seu Tratado. Sustentamos que ontologia e epistemologia são diferentes, e não é “apesar disso” que se conectam: é por *causa disso* que se conectam como ontognoseologia.

A **ontologia** é tomada aqui como estudo do Ser, pensada simplesmente como uma área dentro da metafísica geral. Um estudo ontológico não se faz no sentido da produção moderna de conhecimentos definidos. A realidade sempre nos ultrapassa, sempre é excessiva, excedente, hipercomplexa, caótica, estranha. A necessidade da contingência, a transobjetividade e a ataraxia perante a necessidade de solucionar todos os problemas são alguns dos importantes preceitos ontológicos. Conforme temos visto com autores como Luhmann, Latour, Whitehead e Hartmann, a ontologia mapeia o que há que pode ser assemblado, tipos de ser diferentes, tipos de dadidade e demandas. No entanto, ela não apenas admite indiferenças que pode se tornar dispositivas, mas também traz consigo limitações epistêmicas do sujeito cognoscente, mas também limitações ontológicas também da relação entre objetos, redes e sistemas eles mesmos. Ou seja, as experiências aporéticas e atarácicas com a transobjetividade, com a transinteligibilidade e com o recuo mútuo e assimétrico são matérias-de-fato também

espalhadas por tudo o que há. Humanos não têm privilégio nem mesmo na limitação ontológica, distribuída contingentemente em termos de metadiferença da inacessibilidade. A ontologia fornece não apenas o objeto de estudo: ela traz avisos, insinuados em letras miúdas e asteriscos escondidos, que não se responsabiliza se nosso objeto de estudo acabar por nos devorar.

Embora tenhamos feito acenos entusiásticos a Leibniz, aqui rejeitamos integralmente sua tese da identidade dos indiscerníveis. Há tantas indiscernibilidades pelo hipercaos afora quanto há seres enquanto seres. Afastamos qualquer tentativa de totalizar ou absolutizar o indiscernível, seja no nome do “nada”, seja em nome da lógica leibniziana. Tais movimentos *incompreendem o incognoscível* (ou o transinteligível), pressupondo que há apenas um único ponto de cognição que totalizará o incognoscível como espaço não-marcado desde dentro de uma forma da diferença. Múltiplos modos de veridicção implicam múltiplos *modos de errar*. Num panexperencialismo desde a origem assimétrico pela metadiferença, nem mesmo a indiscernibilidade é a mesma para cada objeto, sistema, rede e outros existentes. Mais uma vez, o que há não tem compromisso com a cognoscibilidade.

As formas de interação, de produção de comunicação, de comunicar comunicações, de expectativas cognitivas e afetivas trazem muito material para que ontologias possam ser produzidas, além dos próprios sistemas, objetos e redes. A ontologia não é domínio dos eruditos ou dos entusiastas da elevação. Todos os sistemas produzem uma ontologia de base que orientam suas reflexões acerca de suas experiências, de suas divagações, de suas especulações e de suas interações com outros sistemas, objetos e redes. No entanto, sabemos que estas observações de primeira ordem são apenas o *começo* da conversa, e ontologias cada vez mais complexas podem ser elaboradas por tão diversos observadores, gerando ontologias ainda mais pluriversais.

O realismo complexo deleita-se em identificar a emergência de padrões, de regularidades, de formas de postar e operar diferenças que aproximam abordagens diferentes. Esta é a premissa básica do método analogista. Assim, podemos buscar produzir, custear e defender certos tipos de continuidades orientadas a sistemas, objetos, redes e valores. A ontologia, em nosso Território, tem missões importantíssimas: *assegurar* a justiça da assemblagem; *guardar* a produção de filosofias de primeira ordem; *proteger* a complexidade criativa do mundo; e *ensinar*, a quem se prestar a conhecer o mundo, a entender que nem tudo será entendido, e que isso faz ressonância com realidade muito mais do que a pretensão da totalização de metametafísicas da supressão.

A **epistemologia** é aqui trabalhada como filosofia sobre o conhecimento, sobre justificação do conhecimento, sobre constituição de métodos, sobre como acessar a realidade, e como tais coisas são possíveis, bem como os limites envolvidos. Para o realismo complexo, esta é uma disciplina duplamente auxiliar. Primeiro, do lado racional da especulação, a preocupação com a acurácia lógica, com a constituição e o bom emprego de instrumentos epistêmicos, das formas de organizar a informação. Em segundo lugar, há uma epistemologia complexa que opera nos vários métodos filosóficos à disposição do realista complexo, como quando saber qual método empregar, quais os limites dele, quais as vantagens dele.

Assim sendo, a epistemologia, em nossa leitura, assemelha-se decididamente ao entendimento dos gregos antigos sobre a *Lógica*. Separar sujeito e predicado não é uma asserção ontológica, mas uma asserção lógica: uma forma do *órganon* de organizar o entendimento e produzir informações, conceitos e tentar chegar em categorias. Se temos um compromisso com verdades, processos e capacidade de ressonância, a epistemologia, no sentido lógico grego, é de fato uma disciplina primordial para o realismo complexo. Entender a epistemologia como instrumento não é um menosprezo. O construtor empregar o martelo não é menosprezar a si mesmo ou à sua casa, mas, sim, saber fazer uma *boa* construção. A Lógica grega, como uma forma geral de agrupar instrumentos, entre eles também a epistemologia, pode também ser melhorada, menosprezada, celebrada, incorporada em outras coisas – assim como uma pragmática e uma filosofia da técnica já o sabem há tanto tempo.

Agora, não nos basta uma ontologia que acumula filosofias, matérias, entes, sistemas, objetos e redes. Também não nos basta apenas construir prateleiras e armazéns vazios. Se tanto conhecimento e ordem, quanto incognoscibilidade e caos, são partes constitutivas do realismo complexo, precisamos saber arcar com o custo das transições, traduções e transformações. Precisamos entender que tipo de ser é o ser destas formas de agenciamento. É um objeto? Uma rede? Um sistema? Seja qual for a resposta, a **ontognoseologia** se constitui como disciplina na emergência destes questionamentos.

Ela se apresenta como uma das principais áreas da metafísica e da filosofia como um todo. Não basta problematizar o acesso, mas entender como, por que, em nome do quê busca-se o acesso. Não basta problematizar que o mundo é muito caótico, mas evitar a pulsão moderna pela supressão e aprender a criar estratégias ontológicas e epistemológicas de lidar com a complexidade. Nem tudo será conhecido, quase nada será conhecido. Justamente por isso, o que podemos conhecer, organizar, agenciar, aliar e sentir se torna tão precioso. O termo parece ter sido mais famoso outrora, nas décadas do auge do neokantismo alemão, e aqui será sempre

empregado como um lembrete de que não existe trânsito gratuito entre ontologia e epistemologia. A cartografia das descontinuidades e a eventual produção de continuidades são as tarefas mesmas da metafísica e da filosofia como um todo, auxiliadas pelas teorias da ciência, da arte, do direito e de outros sistemas, objetos e redes.

Ademais, não apenas a filosofia, mas todas as técnicas, sistemas e teorias buscam produzir continuidades que podem ser boas ou más, a depender do nível de consistência do acoplamento amplo ou estrito que se busca. A ontognoseologia é disciplina crucial para nos aproximarmos o mais próximo possível de uma verdadeira **filosofia primeira**, no sentido de Hartmann. Assim como para ele, esta acaba sendo uma “filosofia última”, visto que ela jamais pode ser feita, literalmente, *a priori* ou de forma positivista, precluindo da eficácia, da efetividade, do quotidiano, e da própria sofisticação interna que coloca a própria teoria em evolução filosófica num ritmo particular e assimétrico. Assim, a filosofia primeira é a tarefa do horizonte das eras, uma tarefa de gerações, alianças e mutações.

Embora seja um trabalho classificável como filosofia contemporânea, em termos da década de 2020, o Tratado se propõe global². Em nosso entendimento, o global está relacionado à defesa do mundo como complexidade criativa, com um espírito metafísico e epistemológico experimental de aventuras das ideias, além de procurarmos por formas de fazer justiça à realidade de sistemas, objetos e redes que estudamos e agenciamos. Isso acaba por conectar este tipo de proceder filosófico não apenas a alguns de nossos *contemporâneos*, no restrito entendimento de temporalidade moderna, mas também a diversos considerados *clássicos*. Vamos capitalizar nesta conexão para abordarmos uma forma operativa de trabalhar a divisão das disciplinas filosóficas a partir do que observamos até então.

A divisão tradicional da filosofia na Academia de Platão pode ganhar uma interessante ressignificação. Parece ter sido Espeusipo (408-359), primeiro escolarca da Academia e sobrinho de Platão, quem dividiu a didática da filosofia entre Física, Lógica e Ética. A divisão se tornou padronizada na Academia. Na época de Pólemo (314-269), o terceiro escolarca, tal estratégia didática foi apresentada ao futuro fundador do estoicismo, Zenão de Cítio (336-265). Já no helenismo tardio, esta divisão se tornou comum a todas as escolas.

Para Zenão, a filosofia não é unificada sob o *logos*, mas é perfeitamente factível que possamos tentar fazer emergir uma sistematicidade possível entre estas três partes justamente

² Tendo em vista as recentes movimentações, obviamente este termo “global” não deve ser tomado como sinônimo obrigatório de “planetário” – quem sabe um dia se ensine realismo complexo em uma galáxia muito, muito distante.

por serem diferentes³. Colocavam na **Física** o estudo do que chamamos de ontologia, o estudo da realidade, dos modos de ser, das divindades, dos processos, do cósmico, das categorias ontológicas, do corporealismo⁴. A **Lógica** era apresentada como o estudo das representações, da forma de constituir enunciados, de receptividade (*aisthesis*) ou capacidade de ressonância, dos dizíveis incorpóreos, da arte da argumentação, conectada ao que chamamos até agora de epistemologia⁵. A **Ética** era constituída com base no que melhora ou piora o conhecimento, a teoria da pulsão (*hormé*), a imagem do sábio, a reflexão tanto acerca do moral quanto dos indiferentes morais, a teoria das virtudes e a cosmopolítica dos cidadãos do mundo⁶.

É digno de nota, repetir que a expressão *cidadão do mundo* (κόσμος + πολίτης), repetida por filósofos estoicos, tem sua origem no polêmico e cômico Diógenes de Sínope⁷, um dos principais representantes da Escola Cínica. Estudou nesta escola, fundada por Antístenes, e foi professor de Crates de Tebas. Este, por sua vez, foi um dos principais professores de Zenão de Cítio, influenciando especialmente as teorias éticas do estoicismo grego. Infelizmente, estas acabaram passando por diversos tipos de *whitewashing* por entre os conservadores e tradicionalistas romanos, degenerando a originalidade da influência de Crates, vertendo o estoicismo de uma ética racional da liberdade não-submissa em uma ética do acomodamento.

Retornando à divisão da filosofia, propomos que mais duas disciplinas integrem a didática do realismo complexo incorrendo em algumas modificações: as teorias sistêmicas e a metafísica. Cada sistema social evolui autonomamente criando seus elementos e ordenando sua variação, seleção e reestabilização interna. Isso é primariamente estimulado pela auto-observação de cada sistema que se autodescreve: o direito se esforça para dizer o que é jurídico; a arte busca entender o que é artístico; a ciência busca aprimorar sua metodologia científica, e assim sucessivamente. Embora façam recursos à filosofia, o tipo de adequação e adaptabilidade de seus raciocínios sistemicamente orientados as especifica como **teorias sistêmicas**.

Podemos pensar fenômenos de sistemas sociais de uma forma filosófica, como um observador externo mais ou menos inespecífico. No entanto, tal forma de proceder não nos será complexa o suficiente. Pensar, em nosso Território, uma filosofia do direito, filosofia da arte, filosofia da religião, e demais áreas sistêmicas, deverá ser feita num acoplamento bastante elaborado com cada teoria sistêmica. Cada uma destas teorias sistêmicas, emergentes de

³ Ildefonse, 2006, p. 25-6

⁴ Ildefonse, 2006, p. 30-4

⁵ Ildefonse, 2006, p. 66-7

⁶ Ildefonse, 2006, p. 127

⁷ Cf. Diógenes Laércio, 1853, VI.63

profissionais, entusiastas e estudiosos destes sistemas, contribui para a constituição de uma complexidade filosófica cada vez mais rica – embora os agenciamentos físicos, lógicos e éticos, explícitos ou não, possam ser filosoficamente discutidos a qualquer momento pela filosofia.

Estas teorias sistêmicas podem ser trabalhadas arduamente em teorias gerais dos sistemas envolvendo a predominância em tipos de seleção de categorias estratificadas de cada sistema. Além do exemplo que oferecemos sobre a teoria da história no Capítulo 4 do Título I, podemos pensar em outro caso em outro estrato, como o estrato psíquico. Por exemplo, uma *teoria geral dos sistemas psíquicos* tem todo o potencial disciplinar e investigativo para se tornar um novo paradigma de diversos programas de pesquisa que não se inibe no taxonomismo entre psicologia, psicanálise, psiquiatria, biossemiótica, filosofia da mente e formas populares de terapia, se tornando, *ipso facto*, uma área de pesquisas preferível para os adeptos de um realismo complexo. Novamente, não é o caso de sustentar que não há diferenças entre estas áreas mencionadas – mas, novamente, dizer que algo é diferente, no paradigma da metadiferença, *não diz muita coisa*. A articulação e os limites são o que nos interessam.

Disciplinas como a geografia e a antropologia parecem já se sentirem mais em casa com este tipo de realismo complexo, embora haja pressões modernas pela seleção bifurcacionista, como geografia humana x natural, ou antropologia biológica x cultural. Não obstante, vemos como investigações tradicionalmente transdisciplinares como o direito, a medicina e até mesmo a filosofia podem lançar luz em procedimentos e valores novos (ou, quiçá, retomar dos antigos) que orientem uma pesquisa não taxonômica, mas orientada a objetos, ao sistema, ao estrato.

De toda sorte, estas são observações gerais que poderão ser desenvolvidas caso a caso. É neste sentido também que as teorias sistêmicas serão uma das principais fontes de conexão, ressonância e interação da componente teleológica “aplicabilidade” do realismo complexo. Uma de suas funções ecológicas será a de auxiliar estas teorias a teorizarem melhor seus objetos. Por exemplo, procurar mostrar que uma teoria antropocêntrica da ciência ou do direito pode ter estes e aqueles problemas. Faremos isso identificando, por exemplo, juristas ou teóricos da ciência que têm um apreço pela complexidade criativa, mostrando com a ciência e o direito poderiam se enriquecer imensamente – ou mesmo se refazerem quase que por completo. Não é tarefa do realismo complexo a produção de uma “filosofia paradoxal” que tente achar todas as teorias sistêmicas como igualmente válidas. Orientados a valores e virtudes globais da libertação, sofisticação, sutileza e pertinência ao mundo sob as Diretrizes do Tratado, operaremos até mesmo o abandono de coletores e de métodos que demandem, acobertem ou estimulem a supressão da complexidade e/ou a totalização de algum correlato.

§2 Transmutações disciplinares: o que fazer da metafísica tradicional?

O segundo acréscimo nas disciplinas filosóficas, além das teorias sistêmicas, é um entendimento sobre **metafísica**. Esta disciplina tem sido dividida pelos modernos em metafísica geral e as metafísicas específicas (psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional). A Física, no sentido estoico, lida com o que os modernos chamavam de cosmologia. A psicologia se torna uma teoria geral dos sistemas orientada ao estudo da ontologia do estrato psíquico da realidade, como mencionamos acima. Desta classificação clássica, podemos agora pensar o que fazer com a teologia racional e da metafísica geral.

Como tudo neste Tratado, esta antiga disciplina não pode ser reduzida ao que alguns acadêmicos eruditos fazem, mas relacionada com o que tem sido transportado pelas redes modernas. Sempre que religião se torna um tópico, podemos nos lembrar da Quarta Garantia constitucional que Latour insinua para a Constituição Moderna, aquela do deus ausente, customizado. Ele não é visto tanto mais como quem rege o cosmos (pois esta é atribuída à ciência) nem mesmo à política (pois esta está nas mãos dos democratas) – mas está apostando no sucesso de pequenas empresas e grandes negócios, jogando dados em Copenhague, fiscalizando terminações corpóreas ou, quem sabe, ainda porvir. Não é surpresa que tantos ortodoxos acabam indo ao fundamentalismo vendo seu deus sendo reduzido a papéis tão humanos, demasiado humanos.

Por outro lado, aqueles das metametafísicas da supressão se postam como quebradores de ídolos, os anti-idólatras, os antifetichistas. Esta prática é constituída numa enxurrada de erros categoriais, antropológicos e sistêmicos, orientados politicamente pelo fanatismo e pelo secularismo. Pensam um “ídolo” como duplamente errado, ao representar o que há de verdadeiro e falso simultaneamente. É verdadeiro que um tal ídolo representa, por exemplo, a Deusa Ísis – mas não é a Deusa ela mesma. O duplo erro supressivo é não apenas a destruição material do “ídolo”, mas também a supressão forçada pelas religiões supressivas (sejam elas explícitas ou secularizadas) do que há fora da ontoteologia abraâmica. Dentre seus adeptos, com certeza nem todos são “iconoclastas” – geralmente os que conservam valores romanos e afrodiaspóricos da pluriversidade religiosa certamente vão entender com calma as motivações desta crítica antropológica.

Em assim sendo, o Outro é esvaziado duplamente. É esvaziado de seu pertencimento a seus templos, deuses, rituais e rotas históricas e é esvaziado de poder fazer sentido do que lhe é sua alteridade “religiosa”. O mais curioso de tudo isso é que, se propagando como iluminados,

os modernos não têm nenhum problema em fazer rotas históricas de divindades estrangeiras, associar com esta ou aquela catástrofe social ou cultural, justificar luta de classes ou exibir qualquer correlacionismo radical que totalize o fenômeno da religiosidade do outro. Não obstante, parecem incapazes de fazerem sobre si mesmos. Denunciam a religião do outro como manufatura enquanto apresentam um deus supostamente não-manufaturado de forma alguma, seja em forma de teologia “natural” (sic), seja em forma de carcaça. Sendo servos ou matadores, há apenas um único tipo de religião, de divindade, de sacralidade, de rituais – o restante simplesmente *não-é*, não passa de tolice ou barbaridade. Confundem duas proposições: “nós não devemos ter ídolos”, perfeitamente defensável por algum coletivo, com o “não se pode ter ídolos” – onde o “Nós” se torna o modelo⁸.

Sem a bifurcação entre sociedade e natureza como duas entidades perfeitamente fechadas, separadas e totalizadas, não havia entre os gregos antigos – e não há entre os globais – uma separação supérflua entre “natureza física” e o “sobrenatural”. Propagada pelos pensadores cristãos, esta confusão ajudou a defender a separação entre o Criador e a Criação: tentar entender a mente do Criador é metafísico, entender a Criação é físico. Se tal deus está “além” da Criação, metafísica se tornaria sinônimo do estudo da ontoteologia abraâmica, do que está “além da ciência”, entendida na época de forma genérica, tal como “estudos empíricos”. Inventa-se uma realidade “superior” que “realmente interessa”, divorciada dos acasos e acidentes empíricos mundanos. Esta é a vulgarização do (neo)platonismo que se torna a filosofia padrão por tantos séculos por entre os coletivos europeus. Além disso, tinha a vantagem de ontologia política de inventar o “pagão”, uma totalização política do que não segue ontoteologias abraâmicas e que poderá ser ridicularizado, convertido e/ou exterminado.

A relação dos modernos e seu deus supostamente não-construído acaba mediando a maneira de como eles se relacionam com os outros, quase sempre hostis iconoclastas ou zombeteiros. Para tanto os modernos executam uma estratégia particularmente insidiosa: “é a crença na crença dos outros que é precisamente o que pode ser esperado dos modernos enquanto estes pensam que são os desiludidos”⁹. Se pensarmos ao lado das filosofias complexas, das religiões analogistas, animistas e totemistas, e até mesmo entre os adeptos das ontoteologias abraâmicas, vemos que

⁸ Latour, 2019, p. 140 e ss. apresenta estas e outras observações que, para um católico romano, o coloca como um poderoso aliado para os Novos Estudos das Religiões, especialmente dos Estudos Pagãos.

⁹ O trecho pode ser encontrado em Latour, 2019, p. 144, mas a tradução não parece tão elaborada. Tradução nossa do trecho da versão inglesa: “it is the belief in the belief of others that defines rather precisely what can be expected of the Moderns when they believe they are disabused”.

“É moderno aquele que sabe que os outros estão mergulhados na crença, mesmo quando os outros afirmam que não estão... Mais exatamente, é moderno aquele que, diante dessa negação dos crentes, afirma tranquilamente que estes não podem suportar que se lhes diga a ‘verdade na cara’, no exato momento em que é ele, o crítico corajoso, que nega o protesto de todos os crentes que não acreditam, que nunca acreditaram – em todo caso, nunca da maneira que os Modernos acreditam que os outros acreditam. Em suma, é moderno aquele que, em suas relações com o outro, usa a noção de crença e que, além disso, se irrita por ter de desiludir os espíritos – enganando-se ele próprio sobre quem pode enganar quem!” (Latour, 2019, p. 145)

A modelização da religião a partir da monoandria moderna, esta evolução de certas hegemônicas vertentes decadentes do cristianismo espalhados colonialmente, modelizou o próprio ateísmo, como vimos no caso de Žižek. Há milhares de páginas a se escrever sobre isso, então lançamos apenas algumas perguntas cruciais. Como ser ateu que nega “todas” as divindades sem lançar mão de uma identidade de indiscerníveis ou de um modelo de divindade única do monoteísmo abraâmico? Seria o ateísmo um conjunto de juízos deuteroabsolutórios dependentes metafisicamente do monoteísmo abraâmico primoabsolutório? Como negar o que não existe, a saber, um único modelo do sagrado ou do divino? O que sobra de crítica ao “sobrenatural” se natureza e cultura jamais foram separadas? Parece que o supersticioso, aos olhos de nossa suremática, é quem ainda *é crente* nestas metametafísicas da supressão.

Assim sendo, vemos como é insuficiente que a metafísica incorpore apenas discussões acerca temas como ontologia e ontognoseologia, bem como da fundamentação de seus instrumentos lógicos-epistemológicos. Os temas de sociologia da filosofia, tais como questões de raça, de gênero, de etnias, de antropologias diversas são tão prementes quanto aqueles. Temos exercitado isso na medida em que desenvolvemos uma crítica decolonial ao correlacionismo e à monoandria moderna, por exemplo – mas este aqui é um segundo horizonte da investigação metafísica a incorporar todos os tópicos que mencionamos e tantos outros mais. Ainda assim, não seria o suficiente. Apenas com um terceiro horizonte, vindo destes novos estudos das religiões, que uma metafísica global, terráquea, nos valores do realismo complexo pode prosperar mais livremente.

Todas estas tarefas podem soar “muito” aos olhos de adeptos da taxonomia departamental, da supressão, da erudição esvaziada. É como se a metafísica fosse apenas sobre os temas que a tradição ontoteológica abraâmica deu em sua apropriação da “metafísica” de Aristóteles. Mal sabem que o velho macedônio sequer utilizava esta palavra. Uma atenção mais cuidadosa aos dicionários clássicos de grego antigo, tal como o famoso Liddell-Scott-Jones,

nos traz três regências para o prefixo μετά. No genitivo, significa entre, em meio de, em comum, ao lado de. No dativo, significa entre, ao lado, ou paralelo. No acusativo, significa em direção a, como consequência de, ou de acordo com, operando a ideia de algo em comum ou em sequência, como sequenciamento de lugar, de tempo, de colocação ou ranqueamento.

A origem do termo “metafísica” vem do filósofo Andrônico de Rodes, séculos depois da morte de Aristóteles, para organizar o *Corpus Aristotelicum*. Se deparando com uma série de livros não compilados, mas com temas sobre matéria, forma, ato-potência, números e deuses, congregou os livros e os colocou, na classificação que ele estava inaugurando, seria um livro logo em sequência ao livro da *Física*, ao lado deste tomo.

Em algum momento, alguém reduziu a complexidade magnífica do μετά em um mero “além”, e achou que metafísica só podia significar o “além-da-física”. Sendo a física totalizada em nomes tais como “natureza” ou “Criação”, o além do natural se torna o *sobrenatural*, o místico, o teológico. “Visto que, na organização, era um livro que seguia outro livro, entre outros livros, forçar a interpretação de μετά para significar o ‘além’ – ou o que quer que isso queira dizer – é mais uma das várias desonestidades intelectuais cometidas contra Aristóteles”¹⁰. Que justamente se reserve um espaço para as “teologias abraâmicas” como uma disciplina com todo seu direito e potência, desde que ela não seja equalizada com a metafísica. Ou seja, nestes sentidos redutivistas provincianos de *teologia* e de *meta*, a metafísica decididamente deve ser uma disciplina *metateológica*.

No realismo complexo, a distinção entre física e metafísica é interpretada em ressonância àquela da distinção entre ontologia, epistemologia e ontognoseologia. A tentativa de produzir uma miríade de sistemas filosóficos é a tentativa de produzir ontognoseologia, de produzir metafísica. Todos os sistemas, escolas, movimentos ou orientações filosóficas complexas produzem metafísicas. Algumas serão mais bem construídos, algumas serão mais pobres, outras serão deliberadamente deficitárias.

A metafísica é uma área geral de pesquisa que vai envolver tentar conectar a ontologia, sempre esguia e complexa, e a epistemologia, sempre tentando se reinventar para tentar conhecer, acessar ou justificar melhor. Se a conexão ontológica e epistemológica é ontognoseologia, então para o realismo complexo, fazer ontognoseologia é fazer metafísica. Entender como categorias antropológicas e decoloniais, por exemplo, determinam formas de aproximação, catalogamento e de alianças ou exclusões é também fazer metafísicas. Estudar

¹⁰ Este raciocínio foi apresentado em Maciel, 2020, p. 147-8

como a relação com o que há de sagrado, divino, dos rituais e da maneira de como construir visões de mundo e preender complexos valorativos também é fazer metafísica. No entanto, a metafísica também precisa se aliar às teorias sistêmicas: a teoria do direito sobre o dever-ser jurídico é também metafísica; a ciência do movimento e do repouso das partículas também é metafísica; as noções de abundância e escassez da economia também são metafísicas. Não temos embaraço algum em aproximar esta *metafísica* com a *filosofia primeira*, mais uma vez. Esta metafísica complexa ocupa o velho lugar da “metafísica geral” justamente ao operar o trânsito entre inteligências, razões, realidades, teorias sistêmicas e toda uma complexa ontognoseologia cada vez mais sofisticada pela co-respondência com o mundo e com avanços na física, na lógica e na ética. A restauração, a defesa e a prosperidade desta metafísica acabam se tornando verdadeiros deveres civilizatórios.

Pensar uma física, uma lógica e uma ética longe da totalização é a tarefa e a receita para o realismo complexo fazer florescer as metafísicas globais. Ademais, a produção de ressonâncias com as teorias sistêmicas ajuda a exercitar nossa componente teleológica analogista e de busca por fazer justiça com o objeto de estudo. É vedado ao realista complexo o desperdício de experiência dos trabalhos dos sociólogos, artistas, juristas e cientistas que produzem teorias sobre os sistemas sociais com os quais eles interagem de forma mais afetiva. Aqui, afetiva significa tanto do engajamento passional-pessoal, quanto a capacidade de ser afetado pela comunicação específica de cada sistema – coisa que o filósofo e outros observadores externos não consegue apreciar com tanta sutileza. Assim, o realismo complexo volta-se também para todos os tipos de experiências intelectuais e vivenciais da complexidade criativa. O Território instaurado por este Tratado quer ser habitado por filosofias, ciências, teorias e quotidianos tão diversos quanto são seus modos de existência e de veridicção.

§3 Elementos de Disposição I: Inteligência e Metalinguagem

É um dever de qualquer saber refinar seu instrumento, e o instrumento da filosofia é a *linguagem*, como já observara Whitehead. Como acabamos de expor, a linguagem será trabalhada como uma parte da Lógica, no sentido global, ou seja, antigo-contemporâneo que trabalhamos a partir da Academia. Seu valor é instrumental, é agencial, é de operar transições. Não ser pensada como um correlato absoluto não torna a linguagem desimportante, visto que a ontognoseologia precisa da epistemologia, compreendida como a Lógica do argumento, das teorias defendidas, e assim sucessivamente. É premente a quaisquer filosofias pensar uma forma de articular melhor sua linguagem, mesmo aquelas que empreguem o poder do recuo

linguístico, como nas teologias negativas de Pseudo-Dionísio Aeropagita e Nicolau de Cusa, no exercício do Mauna em escolas do Advaita Vedanta, nas escolas Zen, ou na aporética aristotélica-hartmanniana.

Passemos aos elementos de disposição. Vamos pensar a *razão* como pertencente a cada uma das plataformas operacionais. Saber usar plataformas, saber transitar razões, é **Inteligência**. Temos um conceito operacional de racionalidade que é pensado pela inteligência de transitar entre razões diferentes: a razão deste objeto, a razão daquele sistema, a razão desta filosofia, a razão daquela rede. Racionalidade, portanto, diferencia-se, mas se relaciona intimamente com a imaginação pelo que vimos ser uma das componentes do método analogista. O trânsito entre razões é tão importante para o realismo complexo quanto o trânsito entre objetos, sistemas e redes. Estamos no nível de observação de segunda ordem. Não é complexo presumir algo diferente de uma *epistemologia plana*.

Razão é forma de operar, de recuar, de aliar, de se conter, de ajudar a falar. Razão é um fazer-se que não cabe nos formalismos de uma epistemologia. Entender as razões tem mais a ver com *fazer justiça* com o que se estuda, com o que se tem afeto, com o que se alia ou disputa. E, mesmo assim, a Razão não totaliza o objeto, a rede ou o sistema, já que sabemos que: 1) com Luhmann, todo correlato de base opera diferenças a partir de um ponto-cego; e que 2) objetos, redes e sistemas não têm sua ontologia resumida no que operam segundo razões, sempre vendo uma ontologia excedente às capacidades epistêmicas de quaisquer observadores, como vimos nos conceitos de transobjetividade e transinteligibilidade a partir de Hartmann.

Vamos falar agora sobre o que entendemos por **Metalinguagem** do Tratado, a comunicação acerca das formas de empregar e de agenciar comunicações. Primeiramente, a ideia da linguagem sobre a linguagem, ou de metalinguagem, é intuitiva e decepcionante. A intuição parece ser clara: usar a linguagem para falar da linguagem. Criar formas de organizar a linguagem, formas linguísticas de estudar a linguagem. Quando alguém se refere à metalinguagem, pensa-se numa forma de transitar entre linguagens diferentes, e isso de fato é importante. No entanto, chegamos em diversos problemas como qual é a natureza, a operação, a diferença que a metalinguagem opera? Problemas com o *ontology room* de Quine e Lewis são um dos grandes inspiradores da ideia de metametafísica entre os filósofos da tradição analítica. Geralmente, ou desembocam em mais uma ressurreição do logicismo em linguagens cada vez mais purificadas, ou abandonam a própria ideia de metalinguagem.

Estamos mais próximos deste último grupo. O conceito frustrante de metalinguagem, apesar de intuitivo para um *marketing* filosófico, precisa ser reformulado, repensado ou abandonado. Conectando com o abandono do correlacionismo radical e do aterramento, a tediosa forma de reduzir o universo à linguagem já está a milhas de distância. Então talvez não seja a busca por meta-metalinguagem, mas de pensar a linguagem de forma similar àquela que os gregos o faziam: como instrumento. Linguagem como *órganon*. Será uma boa saída? Talvez não seja o caso, visto que linguagem não é apenas instrumental. Especialmente, não é apenas instrumental humano. Sistemas, objetos e redes produzem comunicações, no sentido que temos lentamente sedimentado neste Tratado. Como a linguagem se encaixa nisso, então? Trabalharemos detidamente no Título III como a linguagem pode ser pensada com um acoplamento entre sistemas e estratos da realidade. Sem dúvidas parece retomar o *Das Palavras* de John Locke, e de fato o faz de uma forma heterodoxa.

Por agora, pensemos em algo mais próximo de Luhmann: linguagem como acoplamento do sistema com seu ambiente em geral. Tocamos nesta noção no exemplo das asas de uma garça e o ar, por exemplo. A ideia de acoplar com o ambiente é muito benéfica, especialmente porque rompe com um mal-entendido de que só se acopla sistemas, peças, máquinas. Para nossos leitores das ciências sociais, os mecanismos de socialização primária, sexual, linguística, comportamental etc., são apenas alguns destes exemplos genéricos de acoplamento com o ambiente. Talcott Parsons, velho orientador de Luhmann, difundiu o termo *teorias da socialização* como algo conectado a um complexo de aprendizagens, tais como aprender a falar, a dialogar, a se movimentar, a interagir, a imprimir ou ser imprimido ações em geral.

Certamente parece ser um tipo de acoplamento próximo da ideia de aprender como promover *associações das redes* em Latour, que está interessado num tipo de *linguagem como acoplamento e socialização* para estudarmos sistemas e tantos outros atores. Ele busca algo “mais geral, mais banal e mesmo mais vulgar, pois assim não há risco de confundi-lo com o idioma tão prolífico dos próprios atores”¹¹. Não nos interessa produzir termos bem precisos, bem escolhidos e sofisticados para substituir a realidade ou o que é dito sobre a realidade¹². Este é o *modus operandi* dos correlacionistas, ávidos por substituírem a realidade do que estudam por uma linguagem totalmente artificial, controlada, precisa, moderna, estável. Com esta formalização descabida, acabam por “calarem por completo os atores”¹³, produzindo

¹¹ Latour, 2012, p. 52

¹² Latour, 2012, p. 52-3

¹³ Latour, 2012, p. 53, colchetes nossos

apenas espelhos de si mesmos no apagamento da alteridade. Aliados a Latour, vemos que “a ANT prefere usar o que chamaríamos de infralinguagem, algo que não possui outro sentido além de permitir o deslocamento de um quadro de referências a outro”¹⁴. O termo **infralinguagem** é recebido por nós com bastante alegria e prosperidade. A infralinguagem do Tratado é composta por alguns termos que operam diferenças tais como algoritmos, diferenças operativas, diferenças-*diferintes*, como preferir, associadas a preensões e indexicais. Vamos ver os principais deles.

§4 Elementos de Disposição II: *Filosofema, processo e procedimento, satisfação*

Um **filosofema** é uma diferença-central que opera um argumento filosófico ou, também de forma embrandecida, como um atrator diferencial que atrai argumentos em sua direção. Por exemplo, “tudo flui” ou “tudo é estático”. Parece ser uma expressão criada por Derrida em seu *A Farmácia de Platão*, embora ele não faça uma teoria elaborada sobre o que queria dizer. No Brasil, o termo foi popularizado graças à filósofa Marilena Chauí. O que nos interessa aqui é que é uma diferença operante, recursiva, no sentido de que ela demanda que outras diferenças sejam acrescidas, mobilizadas, trabalhadas segundo suas orientações. O filosofema busca firmar-se, seja pela beleza de sua simplicidade enganosa que esconde um oceano de diferenças, seja pelo arremetimento de outras diferenças que o retomam, o reprisam e dão-lhe intensidade.

A distinção entre **processo** e **procedimento** é clássica no direito processual. O processo é pensado como meio de produção orientado a uma prestação, e o procedimento é aquilo que conecta partes do processo em relação a ele. O protocolo da petição inicial é um procedimento na abertura do processo civil. A centrifugação é um procedimento para o processo da análise de hemogramas. A disposição das cadeiras e objetos sagrados é um procedimento para o processo religioso. O processo relaciona-se com nosso entendimento de *teleologia*, próxima daquela dos gregos antigos, da realização de uma tarefa, de uma conexão trabalhosa entre meta subjetiva e satisfação. Processo, portanto, significa algo, de alguma maneira, sobre tais direcionamentos – não é algo do nada para o nada, mas uma *incerteza guiada*, metabolizada.

Diferenciemos processo de trama. A trama, o roteiro, a dramaturgia certamente podem ser tipos de processo no sistema da arte, mas não exaurem a exuberância da palavra processo. Não há um ator, um roteirista ou uma performance aguardando ser processada: o processo sobressai a estas determinações justamente porque não é sobredeterminante, apenas

¹⁴ Latour, 2012, p. 53

direcionador, de determinação restrita. A incerteza direcionada não requer a racionalidade subjacente, sobressalente ou a metafísica da presença do ator para que se desenrole. O em-si do processo não é redutível a estas noções.

A Teoria dos Sistemas tem uma longa subárea dedicada ao estudo dos processos. Para Luhmann, o código que diferencia sistema/ambiente não é o suficiente, sendo necessário a criação de programas que são deuterioabsolutórios em relação à diferença *erga omnes* instaurada no código (direito/não-direito, por exemplo). Assim, recursivamente surge a aplicação do programa segundo o código como operação correta ou incorreta, conforme ou inconforme. O conjunto de regras de como conectar um procedimento ao próximo, como avaliar a conformidade ou inconformidade da aplicação, como corrigir, remediar, nulificar ou anular procedimentos incorretos é o que compõem uma Teoria Geral do Processo. Nestes termos, para Luhmann, o processo é uma incerteza autoproduzida, ou uma incerteza determinável no curso do processo em decurso. Em algum momento, onde a decisão ainda não foi tomada, há um vazio operacional, uma diferença celomática que orienta, dirige a resolução do conflito. Há uma promessa de solução, ou uma expectativa de expectativa de solução¹⁵. Para isso, o processo motiva contribuições, clama participantes à colaboração, procura legistas, técnicos, testemunhas, todos com, ao menos, uma promessa de resolução.

Vejamos como o processo se conecta com uma teoria da satisfação: o processo permanente não é processo, se converte de “expectativa de expectativa” numa mera expectativa cognitiva comum, tal como: “não vai dar em nada”, ou “não adianta processar fulano”, ou “o judiciário está corrompido”. O contrário também se aplica, quando o processo encontra uma solução, se torna *res judicata*, encerrando sua existência. Vemos como há uma íntima relação da temporalidade luhmanniana no processual, cuja complexidade é ainda maior:

“A peculiar diversidade de perspectivas; o processamento que não parte de um consenso inicial nem que chega a um consenso final, processo no qual o observador não identifica a identidade da experiência do sentido; além disso, a irritabilidade que acompanha a incerteza; e com tudo isso, as chances de transformações criativas de premissas, das quais parte o sistema jurídico” (Luhmann, 2016b, p. 280)

O ser do processo é o seu tornar-se, e onde ele chegou: o absolver ou o condenar o réu; a quantidade de colesterol no hemograma; a conexão mística com Ogum – estes são os seus

¹⁵ Estas são apenas linhas gerais de uma Teoria Geral do Processo, bem mais elaborada no item VI do Capítulo 4, “Codificação e Programação”, em sua obra *O Direito da Sociedade* (cf. Luhmann, 2016b, p. 274 e ss.).

ser-tornar-se. Quando Whitehead diz que o ser é o seu tornar-se¹⁶, sem separar o que é e o que tem se tornado, entende-se neste jogo que toda entidade atual, objeto ou sistema, produz metas, desejos, apetites, direcionamentos, buscando fazer emergir processos de como buscar satisfazer estas metas. Os caminhos, então, são compostos de procedimentos, ou *operações*, que cruzam os hiatos entre as etapas.

Os caminhos não são eternos, necessariamente em mudança ou necessariamente estáticos, como vimos na diferença entre hipercaos e caosmos. Inclusive, a meta do processo é sua concrecência, esta que “desemboca em um sentir concreto, a satisfação”¹⁷. Pensar um *universo satisfeito* parece ser o complexo de sentires por trás de termos como *harmonia* na filosofia oriental, mas também em *ecologização* e *ataraxia*. Isso não significa que tudo está satisfeito, ou que um dia será satisfeito – não é um juízo sobre o Todo. É uma categoria ontológica tão importante quanto corriqueira, independente das atribuições autoinfligidas dos modernos e da autoflagelação por culpas e pecados.

Acreditamos que reduzir a filosofia do organismo de Whitehead, a filosofia das redes e modos de existências de Latour e a suremática a “filosofias do processo” é um *misnomer*, uma impropriedade. Há filosofias que englobam processos e procedimentos, mas que, de forma não-whiteheadiana, não-latouriana e insuremática, totalizam os processos, a teleologia, a direção, o destino – seja concebendo um ponto de partida obrigatório, ou um ponto de chegada homogêneo, um plano virtual de pré-determinação, e filosofemas funcionalmente equivalentes. Ao lado de Whitehead e Latour, rejeitamos veementemente este filosofema. Defendemos que falar que o mundo é um processo é falar que as entidades atuais se tornam, têm processos, estabelecem direções, alianças, redes, procedimentos em relação às suas metas subjetivas¹⁸.

Além disso, a categoria da relatividade afirma que faz parte do ser de qualquer coisa que ela possa servir de “matéria” para qualquer tornar-se¹⁹. Pensemos na diferença que se difere. Do lado interno da diferença, há o que interessa do ponto de vista ontológico e processual. No entanto, vista de fora, do espaço não-marcado por esta diferença, esta pode ser intencionada como um indexical por qualquer outro sistema, objeto ou diferença. Isso pode fazer com que ela seja preendida de virtualmente qualquer forma, a depender de quem a preende. Ou seja, pela

¹⁶ Whitehead, 1978, p. 23, Categoria da Explicação IX: “Its 'being' is constituted by its 'becoming.' This is the 'principle of process'”.

¹⁷ Whitehead, 1978, p. 42

¹⁸ Whitehead, 1978, p. 22, Categoria da Explicação I: “That the actual world is a process, and that the process is the becoming of actual entities”.

¹⁹ Whitehead, 1978, p. 22, Categoria da Explicação IV: “it belongs to the nature of a 'being' that it is a potential for every 'becoming.' This is the 'principle of relativity’”.

relatividade, a diferença não controla o que será feito consigo mesma, embora sua forma carregue seu conteúdo a ser agenciado, tal como a “matéria-de-fato” de Whitehead, ou um dos “móveis imutáveis” de Latour.

Podemos ver porque a suremática revolve em torno da ontologia, seja como arque-materialidade da complexidade em geral, seja como objetos, sistemas ou redes específicos. O processo nos ajuda a estudar a ontologia, e a ontologia pode ser agenciada por outras ontologias em outros processos e procedimentos. Nem processo nem relatividade, portanto, exaurem a ontologia. O princípio ontológico é enunciado por Whitehead da seguinte forma: “as entidades atuais são as únicas *razões*; então procurar por uma razão é procurar por uma ou mais entidades atuais”²⁰. Vemos como o emprego da expressão ‘razões’ aqui conecta-se com nosso entendimento de razão como plataformas operativas. De forma popular: o que a coisa se torna e como ela pode ser agenciada depende do que ela é²¹.

No *Processo e Realidade*, Whitehead conecta intimamente estas intuições com sua teoria acerca da Ordem da Natureza. A teoria geral é que as entidades atuais experienciam o que já existe, o que já é dado – e o que é dado é tanto ordem quanto desordem. Para uma “doutrina orgânica do problema da ordem”, esta não é pressuposta, mas trabalhada em pelo menos quatro fundamentos:

“(i) que ‘ordem’ no mundo real é diferenciada da mera ‘dadidade’ pela introdução da adaptação para que se atinja um fim; (ii) que este fim diz respeito às gradações de intensidades nas satisfações das entidades atuais (membras do nexa) em cujas constituições formais o nexa (os membros antecedentes do nexa) em questão é objetificado; (iii) que o aumento de intensidade surge da ordem tal que a multiplicidade de componentes no nexa pode entrar em sentires explícitos como contrates, e não são dispensadas em preensões negativas como incompatibilidades; (iv) que a ‘intensidade’ na constituição formal de um sujeito-superjeito envolve ‘apetite’ em seu funcionamento objetivo como superjeito” (Whitehead, 1978, p. 83)²²

²⁰ Whitehead, 1978, p. 22, Categoria da Explicação XVIII. O trecho traduzido é “actual entities are the only reasons; so that to search for a reason is to search for one or more actual entities”.

²¹ Esta é a intuição instauradora básica da matriz categorial centrada no princípio ontológico. Apresentamos pela primeira vez esta configuração em Maciel, 2019a, na seção 4 intitulada “Towards a Whiteheadian Object-Oriented Philosophy”.

²² Tradução nossa de: “Four grounds of ‘order at once emerge: (i) that order in the actual world is differentiated from mere ‘givenness’ by introduction of adaptation the attainment of an end; (ii) that this end is concerned with the gradations of intensity in the satisfaction of actual entities (members of the nexus) in whose formal constitutions the nexus (i.e., antecedent members of the nexus) in question is objectified; (iii) that the heightening of intensity arises from the order such that the multiplicity of components in the nexus can enter explicit feelings as contrasts, and are not dismissed into negative prehensions as incompatibilities; (iv) that ‘intensity’ in the formal constitution of a subject-superject evolve ‘appetition’ in its objective functioning as superject”.

A diferença entre ordem em relação à dadidade, ou à assemblagem do que há, já foi trabalhada no Capítulo 5 do Título I, especialmente na leitura peculiar de Hartmann sobre a fenomenologia. Agora podemos adicionar esta conexão entre apetite e satisfação que jamais é atrelável a uma “ordem em geral” ou a um “contexto”, como vimos em Latour – ela é atrelada a cada entidade atual em relação ao nexo e aos membros antecedentes do nexo, tal como uma *ancestralidade*. Para Whitehead, também, há apenas ordens específicas – e qualquer dadidade vai introduzir elementos de ordem e de desordem para qualquer ordem específica. Vejamos:

Não há apenas uma ‘ordem’ ideal que todas as entidades atuais devem atingir e fracassam em atingir. Em cada caso há um ideal peculiar a cada entidade atual particular que emerge das componentes dominantes em sua fase de ‘dadidade’. A noção de um ideal surge da desastrosa supermoralização do pensamento sob a influência do fanatismo ou do pedantismo. A noção de um ideal dominante peculiar a cada entidade atual é platônica” (Whitehead, 1978, p. 84)²³

No Capítulo 3 do Título I vimos como Hartmann também chega no mesmo raciocínio, curiosamente, na mesma época, conceituando *ἀρχή* e princípio de maneira estritamente orientada a *este* ou *aquela* concreto, deste objeto, daquele sistema, desta rede, etc. O “ideal peculiar” vai compor a meta subjetiva *desta* entidade atual, *daquele* nexo com ordem social, *daquele* objeto em específico. Se Platão já foi invocado, podemos dizer de forma estoica: ideais e metas subjetivas são incorpóreos, *sendo* apenas enquanto subjacentes a um *corpo*. Usamos este termo seja o corpo físico ou não, mas mantendo o sentido formal de autonomia objetiva como dobra-na-realidade. Abandonar a “supermoralização do pensamento” sob influência de coisas como o fanatismo, o pedantismo e, acrescentamos, metametafísicas da supressão do agente-moral-de-bom-gosto é uma tarefa metametafísica whiteheadiana já de longa data.

Podemos passar volumes explicando a teoria da **satisfação** ontológica de Whitehead, mas por agora nos limitaremos a apresentá-la sob nove complexos de sentires conceituais²⁴:

- 1) *Individualidade da Satisfação*: satisfação é atingir algo individual ao que há em questão, seja uma entidade atual, um nexo social (tal como uma associação) uma apreensão, e outros existentes afins.

²³ Tradução nossa de: There is not just one ideal 'order' which all actual entities should attain and fail to attain. In each case there is an ideal peculiar to each particular actual entity, and arising from the dominant components in its phase of 'givenness.' This notion of 'dominance' will have to be discussed later in connection with the notion of the systematic character of a 'cosmic epoch' and of the subordinate systematic characters of 'societies' included in a cosmic epoch. The notion of one ideal arises from the disastrous over moralization of thought under the influence of fanaticism, or pedantry. The notion of a dominant ideal peculiar to each actual entity is Platonic.”

²⁴ A apresentação e a ampla discussão de cada uma destas noções a parece a partir de Whitehead, 1978, p. 84

- 2) *Satisfação como Último*: satisfação não é elemento do processo de concrecência, é o seu fato último, sua meta, seu direcionamento, seu atrator.
- 3) *Concretude da Satisfação*: satisfeito é o que há enquanto concreto, abstraído do processo de concrecência. O concreto não é processual – a entidade atual, enquanto dura infinitesimalmente, mistura processo-resultado, mas assim que é concrecida, o que há simplesmente há-aí em sua autonomia para participar de novas solidariedades eventuais.
- 4) *Individualidade e Identidade*: o elemento individual do que há é provido pela satisfação.
- 5) *Satisfação Superjectiva*: a satisfação tem um caráter superjectivo e não de *causa sui* do abismo de dentro do que há. É a satisfação que encerra [*close up*] a entidade e, tal como superjeito, adiciona à criatividade através da qual haverá mais devir de outras entidades que suplantam a anterior.
- 6) *Valores e Satisfação*: satisfação, como termo geral, é orientada ao específico, ou seja, depende de especificidades, intensidades e contrastes. O emprego diferencial de contrastes das componentes no processo de concrecência são os “valores” que contribuem para dirigir a satisfação.
- 7) *Completude e Pereficimento*: o completar de um processo de concrecência é o pereficimento de sua determinação completa.
- 8) *Consciência e Satisfação*: consciência não é necessária para atingir satisfação por dois motivos:
 - a. Ontologia não é sobre certos humanos pensando sobre suas consciências, devendo ter seu escopo desde a mais infinitesimal entidade atual até entidades como Deus, para Whitehead;
 - b. Quando surge na contingência do mundo, a consciência não é satisfação, visto que ela é elemento da concrecência que altera resultados e modifica o direcionamento da satisfação interna e até mesmo externa.
- 9) *Determinação Criativa*: no que diz respeito a algo que há em questão, a satisfação só pode ser considerada como determinação criativa pela qual as objetificações da entidade além de si mesma são *resolvidas*.

Isso certamente o aproxima de conceitos orientais, como o de essência-função no budismo do leste asiático, além do processo luhmanniano que se desdobra para um fim – e este fim, assim como a categoria de princípio/ἀρχή é orientado a este objeto, a este sistema etc. O

público pode perfeitamente pensar como autores como Luhmann, Hartmann e Latour, além de estoicos antigos, poderiam perfeitamente chegar em listas surpreendentemente parecidas com esta, ou melhor, com uma equivalência ontológica e funcional quase que inteiramente congruente.

§5 Elementos de Disposição III: apuradores e chamarizes

Vemos como o processo e a satisfação são orientados não apenas na solidariedade do mundo em geral, mas direcionados especificamente a “ordens ideais” ou princípios orientados a cada algo que há em específico, seja um objeto, um corpo, um sistema ou outros existentes. Esta orientação que privilegia a intuição reta e o cotidiano, embora não exclua a oblíqua e abstrações especulativas divagantes, nos lembra do realismo complexo como uma forma sofisticada de construção de teorias e pragmáticas. Vamos agora trazer alguns elementos adicionais que vão nos auxiliar nesta tarefa.

Primeiramente temos os **modos de adumbramento**. Rotacionar um objeto é dia-a-dia das engenharias, e de nossa engenharia filosófica não poderia ser diferente. O encaixe do motor é aqui, não ali. O volante é aqui, então o pedal é ali. Se rotacionarmos o objeto de forma inapropriada para o processo, tanto sua satisfação quanto a relatividade podem ser prejudicadas. No entanto, como o público pode ter percebido, a suremática é muito ontológica, num sentido popular de concretude. Adumbrar pode ser muitas coisas, não apenas abstrações. A forma de apresentação do sistema, por exemplo, na estética, na cosmética e nos trânsitos dos sentires é uma maneira de autoadumbramento. Adumbrar, por tanto, poderá ser tanto a seleção da apresentação (cruzando a forma da diferença interna) quanto a apreensão relativa externa.

Para lidarmos com a ontologia, podemos empregar **métodos de separação**. A metáfora é propositalmente química. Já a empregamos quando falávamos da diferença entre Absoluto e ab-soluto como o não-dissolvido, o não-soluto, o que precipita no fundo de nosso béquer filosófico. No chão de fábrica da diferença e suas arregimentações, alianças e disputas operam, produzem e organizam diferenças. Estas, pela relatividade, podem ser *matéria* para outro tipo de estudo diferente do daquele empregado pelas diferenças originárias, tal como é a ideia do voo especulativo de ir para além do famoso “contexto”. Por exemplo, operar a diferença epilético/saudável ao invés da diferença possuído/consagrado. Operar diferenças diferentes permite que separemos, produzamos destilações, decantações, filtrar, absorver ou adsorver. Lidar com diferenças é lidar também com métodos de separação.

Não apenas separar, mas saber conectar, aglutinar, formar redes, criar novos objetos, instaurar novos sistemas. Tudo isso também funciona como modo de organização de um realismo complexo em nível metodológico. Isso faz surgir alguns problemas, como saber se temos um agregado ou um sistema. O agregado é um objeto? O agregado é só um monte de partes? Referimos agora a discussão contra o mereologismo em direção à diferença-guia que nos fez sair daquele paradigma todo/parte para o ab-soluto/fora. Se há o ab-soluto por instauração de uma diferença objetiva ou sistêmica, temos um objeto ou um sistema. Quando não há unificação do objeto por uma diferença, temos um agregado. Nenhum é obrigatoriamente melhor ou pior, depende do que queremos fazer com a informação.

Quase sempre podemos unificar o objeto de forma abstrata introduzindo uma diferença advinda de um estrato de realidade diferente. Por exemplo, o conjunto diversificado de propriedades, roupas, cartas, obrigações, direitos e deveres de um falecido: o direito unifica este agregado disforme ao introduzir uma forma, a forma do espólio. Ou, os maquinários, materiais de escritórios, esteiras, carteiras de crédito e obrigações diversas de uma empresa que não conseguiu arcar com suas obrigações jurídicas: o direito unifica ao introduzir a forma da massa falida. Se, em um estrato da realidade, um punhado de objetos desconexos é de interesse de um sistema, como o sistema social do direito ou o sistema biopsíquico de Alfredo, a solução é ir para outro estrato da realidade para introduzir novas formas. Sempre, no entanto, sem perder de vista que não é qualquer forma de qualquer maneira, devendo o imperativo constitutivo da justiça sempre se fazer presente.

Uma forma que a inteligência do realismo complexo agencia o mundo é a construção de algo que combine separação, aglutinação, processos-procedimentos e ontologia. Vamos chamar de **apuradores**. A homenagem é tanto aos contratos de Whitehead quanto aos rastreadores, coletores e atores-redes de Latour, que rastreiam os atores, suas pegadas, redes, seus traços (tanto no sentido arqueológico, quanto no nosso sentido da arque-materialidade). O apurador pode ser pensado como um programa, um algoritmo, uma forma de operacionalizar uma diferença no ambiente a partir de um complexo de diferenciais.

Por exemplo, pensar no apurador que desenvolvemos até agora “metafísica da supressão”. A busca é indexada a OU a decisão inicial de que certas camadas da realidade e da complexidade não podem ser complexas ou reais; E/OU a decisão final de que o resultado precisa ser purificado para esconder filosofemas inapropriados do ponto de vista de uma inteligência totalizante, moderna ou não. O apurador produz *matéria-de-fato* de Whitehead, produz os *móveis imutáveis* de Latour – produz também *inteligíveis* estoicos. Não obstante,

sabemos que a produção de tais coisas pelos apuradores não é, nem de longe, o fim da história, nem da História. É nos ab-solutos decantados, aglutinados, filtrados ou adsorvidos que vamos encontrar o que movimentar, o que arregimentar, o que conectar, o que oferecer, o que resistir. Ou seja, é mais *matéria* para a ontognoseologia.

O mais poético e metafórico talvez seja o **chamariz**. Por todo o *Processo e Realidade*, Whitehead usa esse elemento disposicional abundantemente. A ideia é fácil de ser captada: um atrator de intencionalidade, algo que chama a atenção, algo que desloca de um lugar em direção a outro. Por exemplo, sua teoria da proposição, à qual retornaremos no Título III, é que ela é um chamariz para sentires [*lure for feelings*]²⁵. Ele relaciona com sentires conceituais e sentires físicos, que entraremos mais tarde. O que nos interessa é este movimento da mente, do interno, da receptividade, do lado interno da diferença em direção a algo. Novamente, a concretude de nossa suremática é evidente: o chamariz pode ser agenciado não apenas no estrato psíquico ou espiritual, mas também orgânico e físico. Os distintivos sexuais que atraem mais parceiros ou parceiras é um chamariz. A repetição de um movimento harmônico simples é um chamariz para quem planeja interagir com ele. O que é importante aqui é algo que desloca sentires por uma *ação à distância*, outro termo caro às monadologias.

Em suma, estes são os elementos disposicionais que vamos empregar de forma abundante em nosso Tratado. Embora não sejam do gosto dos analíticos que buscam perfeição lógica de forma clara e distinta, acreditamos que estas definições são o suficiente estáveis para nossos propósitos decididamente não-analíticos e não-planos. Passemos agora para uma forma bastante introdutória de pensarmos as categorias da existência para o realismo complexo.

²⁵ Whitehead, 1978, p. 25

Título II – Instauração dos Elementos do Realismo Complexo

Capítulo 2 – Instauração do Esboço Categorical

O Esboço Categorical agora pode ser instaurado com maior complexidade. Tivéssemos começado dele desde o princípio deste Tratado, os complexos de sentires conceituais e intuições filosóficas que o circundam seriam infrutíferos. Agora podemos arregimentar as diversas teses, hipóteses, anabases e teorias levantadas ao longo do Título I de forma coordenada. O propósito é a instauração de uma forma categorial estável para cada uma delas, o que permite uma fixação metametafísica categorial para serem empregadas nesta e em outras obras.

A primeira versão deste Esboço apareceu num artigo para o Grupo de Trabalho de Ontologias Contemporâneas, na Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia em 2019. Em seguida da apresentação, adicionei um anexo que sistematizou de forma mais clara esta primeira versão¹. Estamos cientes de que todos os termos utilizados no texto são desgastados e com centenas de acepções diferentes. Para resolvermos essa situação, empregaremos a ideia do *chamariz* em torno da intuição categorial envolvida na constituição de cada categoria como um complexo de sentires conceituais.

A cada uma das dez categorias principais, com algumas subcategorias ou províncias categoriais, atribuímos um logograma chinês que originalmente tinha um propósito simples de enumeração e de fixação de referência, sendo equivalentes dos números de um a dez. Talvez por bênção dos Oito Imortais ou do Buda Amida, ficamos insatisfeitos com as numerações ordinárias. Ao procurar numerações especiais, utilizadas em questões oficiais, militares, financeiras e outras ocasiões da “Grande Escrita”, deparamos com logogramas que incorporam não apenas a sequência numérica que inicialmente procurávamos, mas que traziam também uma fantástica riqueza semântica ressonante com o que gostaríamos de sedimentar. Curiosamente, se tivéssemos assim planejado, certamente não teriam repercutido de forma tão abençoada pela contingência.

Primeiramente há o logograma que funcionará como chamariz, forma de uma diferença categorial para fixarmos a referência. Ao lado da imagem, vemos a romanização do mandarim segundo o sistema fonético do *Pīnyīn*. Ao lado desta, colocamos uma lista de sinônimos

¹ Cf. *Sistemas em Rede? Luhmann e Latour na cosmopolítica dos objetos*, onde anexe a primeira elaboração da lista das categorias no “Coda 1”. Todas as enunciações gerais sobre cada uma das categorias podem ser encontradas em Maciel, 2019b, p. 8-15

operativos aos quais faremos referência ao longo do Tratado. Abaixo, uma lista de semânticas associadas no mandarim, a qual ressoou com nosso projeto de forma tão surpreendente, seja na forma ordinária, seja na forma da Grande Escrita. A breve lista de significados é do *Hanyu Da Zidian*, o “Grande Compêndio de Caracteres Chineses”, um dos maiores dicionários de caracteres disponíveis.

§1 Cluster I: Complexidade, Mônada e Forma



Yī.

Complexidade Criativa.

Um. Uma unidade (um todo), ou o artigo indefinido.

A intuição constitutiva desta categoria é prover o acoplamento mais sofisticado de duas forças. Primeiramente, a *Criatividade* como Categoria do Último de Alfred N. Whitehead, e as teorias da *complexidade* que pode ser opera a partir das obras de Niklas Luhmann, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, além de pensadores oriundos primariamente da cibernética de segunda ordem, como Heinz von Foerster e Ludwig van Bertalanffy, estudioso das obras de Nicolai Hartmann. Whitehead escreveu que:

“‘Criatividade’ é o universal dos universais caracterizando a mais última matéria-de-fato. É aquele princípio último através do qual o Múltiplo (que é o universo disjuntivamente) se torna uma ocasião atual (que é o universo conjuntivamente). Está na natureza das coisas que o múltiplo entre em uma unidade complexa. ‘Criatividade’ é o princípio da novidade. Uma ocasião atual é uma entidade nova diversa de toda entidade do múltiplo que ela unifica. Assim, ‘criatividade’ introduz novidade no conteúdo do múltiplo, que é o universo disjuntivamente. O ‘avanço criativo’ é a aplicação deste princípio ultimo da criatividade a cada nova situação que ele origina”.

(Whitehead, 1978, p. 21)²

O que chamaremos atenção por agora é que nosso movimento de transitar entre diferenças, buscar unidades em estratos diferentes da realidade para unificar diferentes diferenças em uma ocasião atual é um movimento largamente inspirado nesta introdução da novidade que unifica o disjuntivo. Mas, como vemos, mesmo unificando o disjuntivo não se

² Tradução nossa: “‘Creativity’ is the universal of universals characterizing ultimate matter of fact. It is that ultimate principle by which the many, which are the; ‘universe disjunctively, become the one actual occasion, which is the universe conjunctively. It lies in the nature of things that the many enter into complex unity. ‘Creativity’ is the principle of novelty. An actual occasion is a novel entity diverse from any entity in the ‘many’ which it unifies. Thus ‘creativity’ introduces novelty into the content of the many, which are the universe disjunctively. The ‘creative advance’ is the application of this ultimate principle of creativity to each novel situation which it originates”.

reduz ao que ele unifica. Ele é distinto daquilo que unifica. Esta é uma direta reminiscência ao clássico trecho do Livro H da *Metafísica* de Aristóteles, que pode ser traduzido como “em todas as coisas que têm uma pluralidade de partes, não são um agregado total, mas um todo de alguma forma distinto das partes”³. A ideia de **avanço criativo**, portanto, está conectada intimamente com a introdução de formas, de distinções distintas daquilo que foi distinto, além de um conceito de “todo” emergente que, embora unificado, não seja somatório de partes, nem a única unificação possível de existir. Nisso estará a ideia de *unidade*, termo similar ao de “unidade de análise”.

Como temos visto com Luhmann e Hartmann, complexidade não é separável da busca por alguma racionalidade, ou de inteligências. Isso se explica, também conectando com nossa forma de apresentação, com o *como* do emprego da razão do sistema para reduzir complexidade, conectar-se com aliados, criar acoplamentos e outras operações, está intimamente relacionado à complexidade caótica, indeterminada, irritante. O principal modo de operação é o de seletividade, de racionalidade limitada. Não apenas porque há limites e pontos-cegos inerentes à racionalidade, mas porque os sistemas não conseguem processar tudo, de todas as formas, de todas as maneiras, em todos os estratos da realidade. A seletividade da razão, bem como estar ciente desta seleção, faz parte do exercício da inteligência. De forma acoplada, o trânsito da inteligência por tipos de racionalidade nos conecta com a criatividade whiteheadiana. São conceitos que se atraem e que fazem emergir a categoria 壹.

Um esclarecimento adicional é importante. Esta é uma categoria, ou seja, um agrupamento complexo de sentires físicos, conceituais e intuições vindos da ontognoseologia. É uma maneira de sentir, referir e organizar pensamentos e pragmáticas orientados para a complexidade. A criação envolvida nesta categoria não é unificável de forma hiper-ocasionalista, visto que não há *uma* criatividade ou *uma* complexidade. Faz parte da própria noção de arque-materialidade da complexidade que a pluriversidade se veja patente duplamente: nesta categoria e também ao lado da subcategoria do caos – ambas as que mais escapam qualquer tentativa de univocidade. Assim sendo, criatividade complexa é uma categoria ontognoseológica, não um ente ontológico sentado em algum lugar vigiando concrecências. Ademais, quem emprega, preende, produz, impede, obstaculiza e canaliza complexidade são os existentes mesmos, não havendo monopólio de apreensão da criatividade por parte de ente algum. Introdução de novidade não é privilégio, e sua banalidade é o que

³ “πάντων γὰρ ὅσα πλείω μέρη ἔχει καὶ μὴ ἔστιν οἷον σωρὸς τὸ πᾶν ἀλλ’ ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μέρη” (Aristóteles, *Metafísica*, Livro H, 104a 8-10)

permite sistemas filosóficos e sociais a distinguirem entre *boas* e *más* inovações, entre formas *melhores* ou *piores* de lidar com a complexidade, entre ocasiões corriqueiras onde a variação de novidade é negligenciável, e as inovações vindas dos menos frequentes eventos e dos mais raros acontecimentos.

Em resumo, outrora escrevemos que a ideia de complexidade criativa:

“Engloba estados e disposições gerais de entropia e entalpia. Tem uma relação dual com todas as outras categorias: a agência, as externalidades, as alimentações e retroalimentações geram esta categoria da existência mais genérica (no sentido de vago e de genética) possível” (Maciel, 2019b, p. 9)



Èr.

Mônada. Enteléquia. Entidade Atual. Actante.

Dois. Trair.

Aqui será empregada a categoria 貳 num sentido genérico de um centro de apetição, de interesse, de seleção, de agência, de razão. As definições individuais certamente variam, mas nos interessa fazer emergir de todos eles esta noção muito genérica de “átomo filosófico”, de uma ocasião atual que unifica suas preensões numa meta de satisfação, de uma forma de organizar diferenças.

A definição clássica de mônada parece vir com Pitágoras. Da mônada emerge uma díada, uma tríade e depois pontos, linhas e todas as coisas, sendo o que há “feito de” geometria e aritmética⁴. No entanto, Giordano Bruno (1548-1600) é o pensador que coloca a mônada nesta ideia genérica de “átomo espiritual” ou “centro de ação”. Segundo Edward Butler, Bruno distinguia tipos de mônadas entre Deus, os espíritos e os átomos, além de acreditar que a realidade é feita de abismo, átomos e espíritos, além da matemática.⁵

Recepcionando e modificando o raciocínio de Bruno, temos a filósofa inglesa Anne Conway (1631-1679), associada aos Platonistas de Cambridge, que vai influenciar diretamente Gottfried Leibniz (1646-1716) segundo a leitura de Carolyn Merchant. Esta comentadora observa como Conway introduz a ideia de gradação e de emergência de realidades a partir de

⁴ Laertius, 1853, p. 348. Cf. curiosamente como a cosmologia daoísta segue um caminho praticamente idêntico, ao afirmar que “o Dao deu vida ao Um, o Um deu vida ao Dois, o Dois deu vida ao Três, e do Três vieram dez mil coisas” (Laozi, 2021, Capítulo 42). A relação do Dao com a Categoria da Complexidade Criativa parece ser de proximidade, particularmente na aproximação de Whitehead e a filosofia oriental.

⁵ Butler, 2015, p. 63

tipos mais “grosseiros” até tipos mais “leves” de mônadas. A vida então é uma espécie de *ajuste fino*, onde a união de alma-matéria é necessária para que o espírito apareça e confira unidade ao organismo. Fosse esta interação mais ou menos intensa, veríamos simplesmente a dissolução da unidade, o seu desaparecimento. A autora observa que Conway considerava Jesus como o exemplo da perfeição deste “ajuste fino”, a natureza mais perfeita da unidade da alma com deus. Ela também observa que Conway era leitora assídua dos livros sobre a Cabala hebraica, especialmente os volumes e traduções de Christian Knorr von Rosenroth em 1684 que eram, à época, bastante populares nas Alemanhas⁶.

Há aqui de considerarmos se a ênfase tão acirrada na matemática ou em certa carga vitalista ou espiritualista é, de fato, interessante de ser mantida para nossa categoria de 貳. Certamente matemáticas e biológicas podem se beneficiar da leitura pitagórica ou conwayniana das mônadas, mas não nos parece ser a regra geral. A monadologia não precisa se resumir apenas a entidades vivas, tal como vemos na monadologia pitagórica, na qual pontos e linhas não são “vivos”, embora sejam monadicamente constituídos. Outra abordagem que consideramos problemática nas monadologias é a caracterização tradicional entre os modernos, especialmente os leibnizianos, da visão de que as mônadas são como substâncias simples sem partes, sem extensão, sem divisibilidade, criadas pelo deus cristão, indestrutíveis e apenas naturais⁷. No entanto, noções leibnizianas de que as mônadas têm algumas qualidades, são uma diferença infinitesimal, são sujeitas a mudanças, têm algum princípio interno, percebem e têm apetites ressoa bastante com nosso realismo complexo⁸.

Gabriel Tarde (1843-1904) parece nos oferecer uma leitura mais interessante das mônadas, mantendo alguns dos aspectos positivos de Leibniz e adicionando novas ideias. Especialmente, a ideia de associação, de *sociologia monadológica*⁹. Bensusan e Freitas notam que as mônadas de Tarde são “instâncias de animação” entrando em competições, alianças e produzindo novidades até mesmo inesperadas¹⁰. Tarde aparentemente rompe com a totalização cristã de Leibniz da harmonia *pré*-estabelecida e nos dá uma tarefa que ressoa a especulação de Meillassoux: a estabilidade é o que deve ser explicada, e não presumida¹¹. Mesmo assim, desde Bruno até Tarde, as mônadas são pensadas sempre como seres infinitesimalmente pequenos, sempre há um mais pequeno do mais pequeno, e perdemos de vista um mundo concreto,

⁶ Merchant, 1979, p. 263.

⁷ Leibniz, *Monadologia* in. 2004, especialmente os aforismos 1, 3, 5, 6, 23, 64.

⁸ Leibniz, *Monadologia* in. 2004, especialmente os aforismos 8, 9, 10, 11, 13, 14, 21 e outros.

⁹ Cf. Tarde, 2018

¹⁰ Bensusan & Freitas, 2018, p. 110

¹¹ Bensusan & Freitas, 2018, p. 111

ordinário, quotidiano. O mundo da vida, na tradição husserliana, é substruído por mera metafísica formal, politicamente questionável ou sem muito valor de aplicabilidade ordinária.

Sem mencionar termos e autores da tradição monadológica europeia, Whitehead traz direções ontognoseológicas interessantes para nossa categoria de 貳. Considerando as **entidades atuais** como as realidades “finais”, elas passam a ser pensadas como categorias da existência, algo que possibilita dar um “chão” ontológico para a realidade. Esta estratégia é muito mais sofisticada em reduzir a complexidade: ao invés de termos de lidar com infinitesimais, Whitehead introduz uma noção de *fundo*, com apetições e interesses, sendo o suficiente para começar seu esquema categorial. Ele as define assim:

“Entidades atuais – também chamadas de ‘ocasiões atuais’ – são as coisas finais reais das quais o mundo é feito. Não há como ir atrás das entidades atuais para encontrar algo mais real. Elas se diferenciam entre si: deus é uma entidade atual, mas também o é o mais trivial sopro de existência num espaço vazio longínquo” (Whitehead, 1978, p. 18)¹²

Whitehead credita diretamente a William James sua inspiração para pensar as entidades atuais não de forma meramente lógico-matemática, mas de forma coerente com a noção de “gomos ou gotas de percepção”. James escreve que

“Ou sua experiência não tem conteúdo algum, mudança alguma – ou há um tanto perceptível de conteúdo ou mudança. Sua familiaridade com a realidade cresce literalmente por gomos ou gotas de percepção. Intellectualmente e na reflexão você pode as dividir em componentes, mas como imediatamente dadas, elas vêm totalmente ou não vem de forma alguma” (James, 1916, p. 155)¹³

Diretamente relacionado a esta categoria, Whitehead afirma que “os fatos finais são todos, da mesma maneira, entidades atuais; e tais entidades atuais são gotas de experiência, complexas e interdependentes”¹⁴. Este tipo de abordagem ontognoseológica admite algum tipo de recurso à matemática ou à lógica formal, embora isso não seja estritamente obrigatório.

Whitehead, inspirado em James, liberta os estudos monadológicos de dois tipos de problemas. O primeiro é conceber uma solução operativa estável face ao constante perigo do

¹² Tradução nossa: “‘Actual entities’ -also termed ‘actual occasions’ -are the final real things –, of which the world is made up. There is no going behind actual entities to find anything more real. They differ among themselves: God is an actual entity, and so is the most trivial puff of existence in far-off empty space”.

¹³ Tradução nossa: “Either your experience is of no content, of no change, or it is of a perceptible amount of content or change. Your acquaintance with reality grows literally by buds or drops of perception. Intellectually and on reflection you can divide these into components, but as immediately given, they come totally or not at all”.

¹⁴ Whitehead, 1978, p. 18, tradução nossa: “The final facts are, all alike, actual entities; and these actual entities are drops of experience, complex and interdependent”.

regresso ao infinitamente minúsculo. A noção de infinitesimal, demasiado instável, visto que sempre há um algo que é mais, perdoem a expressão, “menor”. Fosse assim, a explicação ontognoseológica perderia seu valor, visto que nunca é sobre nada tão pequeno o suficiente que seja a origem das origens da apetição. Evita-se isso ao considerar a mônada não como um existente em si mitologicamente e infinitamente infinitesimal, mas como uma categoria ontognoseológica o suficientemente complexa para ser um chão para o sistema. Sempre que escalas menores forem necessárias, a própria categoria 貳 já se adapta inteligentemente.

Há outro ganho significativo com tal estratégia James-Whitehead. Considerar os gomos de experiência ou as entidades atuais como o “fundo ontológico” nos ajuda a evitar a necessidade que os monadólogos de até então tinham de ter que apelar para uma realidade atrás de realidades, um plano pré-monádico dado pela divindade cristã, pela matemática pura, ou por filosofemas do tipo. Libertos da ontoteologia que acredita que tudo tem que “fazer sentido” dado um plano da Criação; ou de que há um plano omniabrangente virtual de pré-individuação que predetermina o processo, jogamos as entidades atuais diretamente na selvageria da realidade complexa, criativa e prenhe de novidade – o que, para nós, é algo valorativamente *bom*, nos termos e valores deste Tratado.

O segundo problema solucionado pela categoria de entidade atual é de que não temos mais de passar obrigatoriamente por algum vitalismo ou por um formalismo matemático, embora tais abordagens possam vir a ser executadas. Em se tratando de dinâmicas de associações, dissociações, preensões e tantas outras, a monadologia whiteheadiana com um pano de fundo que tem não apenas fechamento operativo, mas também apetites e vetorializações, podemos pensar tantas abordagens quanto conseguirmos. Estudos biológicos, sociológicos, jurídicos não são convertidos em matemática pura, ou o direito sendo reduzido a uma criminologia de tipos biológicos como em Tarde e Lombroso. Cada uma destas teorias sistêmicas ganha imensa complexidade empregando categorias monadológicas, e este é o valor multi- e transdisciplinar da leitura de Whitehead.

Se nossa preocupação não é apenas com uma “ontologia em si”, mas com o acoplamento emergente da ontognoseologia, 貳 decididamente ressoa muito mais com a ideia de entidades atuais whiteheadianas face às outras opções até então disponíveis. Agora, como pensar estratégias ontognoseológicas, no sentido mais tendente à epistemologia, de conhecer coisas como mônadas ou entidades atuais? Se todas são diferentes entre si, parece que o conhecimento fica tão impossível quanto urgente. Nosso método de criar diferenças diferentes que coordenem

diferenças está fundado nesta necessidade, e decididamente inspira-se na teoria dos **actantes** de Latour (Capítulo 4 do Título anterior). Na ocasião, também apontamos como esta teoria do actante pode ser encapsulada, por assim dizer, por uma teoria do quenotipo que nos ajuda a fazer referências sem necessariamente conhecer previamente o sentido dos conceitos, dos agrupamentos, das entidades atuais, das mônadas, ou o que quer que seja.

Vemos aqui que esta visão quenotípica do actante não é um referencial a algo meramente ideal, meramente técnico, meramente biológico etc. Estamos falando de um tipo estranho de acesso a uma identidade específica quando falamos de figurações diferentes do *mesmo* actante – ou melhor, figurações possíveis, sem compromissos metafísicos exatos com aqui ou ali a não ser a manutenção da forma de sua diferença *erga omnes*. Esta é a categoria metafísica que fundamenta a infralinguagem que trouxemos no Capítulo anterior. Podemos estudar o que há, em termos de entidades atuais, nexos e outras existências pela **figuração quenotípica do actante**, o que nos dá a oportunidade de criar uma forma de infralinguagem que fale sobre o *mesmo* assunto. O que interessa a Latour, a Meillassoux, e a nós também, é a “liberdade de movimento”¹⁵ que esta teoria nos dá. A figuração quenotípica do actante é, sem dúvidas, uma das principais estratégias do momento epistemológico da ontognoseologia.

Podemos pensar mônadas whiteheadianas como o “chão ontológico”. São o que age, foge, escolhe, esconde, procura em meio à complexidade criativa. Já as razões, apetições, preensões e comunicação que elas fazem, além da forma de organização e alianças, pode ser estudado como os actantes de Latour. Assim sendo, na ontologia, temos entidades atuais. Na epistemologia, temos actantes. A sofisticada conexão entre ambos é, em suma, a categoria da existência 貳. Agora, porque as mônadas podem ser *traíçoeiras*?

A instabilidade, a selvageria e a pluralidade virtualmente infinita de entidades atuais preendendo, agindo, interagindo, relacionado, se destruindo, se criando é interminável. Qualquer estudo ontológico que se resuma às mônadas já será sempre defasado em termos de ontognoseologia. Tal inserção da novidade e a proliferação de novas ordens de complexidade e de caos não são epistemologicamente acessíveis com nenhum grau relevante de segurança. Nós diremos: a ontognoseologia das mônadas é tão instável que não vale a pena. Se, em termos de ontologia, ela pode fundar a possibilidade de nossa metafísica ao nos dar um fundo. No entanto, ela não nos diz muito além disso. Assim, mesmo uma categoria tal como o actante será melhor entendido como ator-rede, um tipo de nexo (a quinta categoria em nosso Esboço).

¹⁵ Latour, 2012, p. 87



Sãn.

Forma.

Três. No entanto, com a pronúncia cãn passa a também significar participar, aconselhar, variado, irregular, não-uniforme, desigual.

A ideia de Forma, por enquanto, será bastante genérica e até mesmo intuitiva. Podemos pensar numa forma simples, uma pura diferença, que é aquela que tralhamos na distinção absoluto/fora. A função desta barra “/” é o de marcar uma forma, uma diferença. Há formas que fecham sobre si mesmas, gerando um contorno que separa não apenas lados, mas um espaço interno, celomático, em relação ao exterior. A **diferença celomática** é aquela *dobra* cuja forma começa e termina em si, estabelecendo um espaço metafísico interior. Há formas que operam outras formas em busca, em apreensão, em deslocamento para outra coisa. São complexos formais, algoritmos, programas. Se todas são diferentes, a ideia de forma não-uniforme é muito agradável.

Não vamos detalhar esta categoria por agora. Podemos aludir à noção de que ela emerge a partir de ideias como a *forma subjetiva* de Whitehead que relacionamos como *código operativo* dos sistemas luhmannianos; dos *inteligíveis* (no sentido estoico, especialmente Crísipo, não no de Platão ou Aristóteles); as *formas de definitude*, nome que preferimos à terrível expressão ‘objetos eternos’ de Whitehead; e *contraste*, que é definido por Whitehead como “modo de síntese de entidades em uma apreensão”¹⁶, funcionalmente operado como os *apuradores* de Latour, ou os algoritmos no sentido que mencionamos agora¹⁷.

Há dois tipos de formas particularmente importantes. O primeiro é a diferença celomática que se dobra e se destaca por seus movimentos próprios independentemente de ser conhecida, esperada ou necessária. O segundo tipo é o tipo de forma que resulta de um processo de figuração quenotípica que se torna o primoabsolutório do que se seguir no que referir a este actante. O balanço da co-respondência parece ter se tornado evidentemente relevante: a produção de juízos deuterabsolutórios mais ou menos bem construídos depende da criatividade e complexidade empregada pela subjetividade que objetifica o que há disponível como a arque-materialidade do que há em direção à figuração. Mais uma vez, o problema não é a correlação, mas acreditar que o ingresso de um Absoluto neste processo, uma absolutização

¹⁶ Whitehead, 1978, p. 22, Categoria da Existência VIII

¹⁷ Esta lista de inspirações aparece em Maciel, 2019b p. 9-10

da figuração, é eterno, imutável, produzido segundo regras exclusivas de um monopólio de produção de sentido – entre tantas outras práticas supressivas. Rejeitamos todas elas.

Na diferença celomática já se atinge o grau mínimo de autorreferência. A introdução de formas pelo processo de figuração não é apenas exterior: quando a autorreferência aparece, a própria forma subjetiva pode tratar o seu em-si emergente tal como uma diferença dentro de seu caráter superjectivo. A diferença que Whitehead opera entre o *sub-ject* e o *super-ject*, um trocadilho, se torna visível aqui: no aparecimento da autorreferência na diferença celomática, a sua própria unidade se torna uma forma entre as formas que esta Forma opera. Sua “subjetividade” se torna mais um elemento complexo de ponderação, arregimentação e de gestão pelo caráter superjectivo que aparece nesta diferença celomática.

No entanto, assim como a diferença operada pela diferença que se percebe, a unidade *subjectiva* não é redutível à observação e à operação *superjectiva*: nem mesmo o em-si não é transparente para o si-mesmo. Novamente, tornar-se uma diferença para si é entre outras diferenças e, como qualquer diferença, há pontos cegos, transobjetividades e transinteligibilidades como em quaisquer outras formas. Para o realismo complexo, tanto a estratégia da razão prática kantiana (e de seus descendentes) de presumir transparência da coisa-em-si do sujeito, tanto quanto filosofias “em primeira pessoa” são truques para tentar acobertar esta factialidade metafísica de que não existe transparência, nem mesmo “primeira pessoa” que não seja figuração superjectiva. A distinção entre o subjetivo e a operação superjectiva que dele se distingue, ao fazer emergir uma forma de distinção distinta daquela primeira, orientada à autorreferência que é, também, uma operação, não é uma garantia de acesso privilegiado à “primeira pessoa” ou à “coisa-em-si” transparente dentro do sujeito.

Além disso, o primeiro e o segundo tipo de formas de diferença são, sem choques ou surpresas, diferentes entre si comparativamente. Não obstante, a primeira é uma diferença *erga omnes*, a segunda é uma diferença do tipo diferencial – diferença que se diferencia, mas que tenta se aproximar, ainda que assintoticamente, da produção de diferenças de maneira ressonante com aquilo que ela tenta figurar. Assim sendo, é a capacidade de ressonância maior ou menor que faz com que a figuração seja mais bem feita, mais interessante – ou que vá ser selecionada para a exclusão.

Este sucesso ou fracasso independe absolutamente do primeiro e do segundo tipo de diferença serem “feitos de” seja o que for. Como diz Latour, o Monte Aiguille onde congelamos os dedos e a foto do Monte Aiguille claramente não são “feitos de” a mesma coisa – a diferença

entre eles é um hiato cruzado pela capacidade maior ou menor de ressonância do mapa, da fotografia, da descrição em um romance, de uma imagem de satélite – todas “feitas de” mônadas inteiramente diferentes. A redução da complexidade vem com o aumento de sofisticação da capacidade de ressonância que consiga acompanhar, co-responder, com o que há de 參 que está sendo figurado, seja para teoria, seja para a pragmática.

Uma breve nota sobre a relação com alguns outros conceitos de forma. Pela descrição, a forma não pode ser pensada como uma ideia eterna, imutável ou de perfeita uniformidade. Ao contrário. Nossa ideia de forma, como vemos no feliz acaso com o mandarim, é desigual, irregular, não-uniforme. Cada forma encapsula a diferença que se funda entre **ab-soluto/fora**. No entanto, a irreducibilidade das formas exhibe padrões de definitude que podem vir a serem sintetizadas por outras formas. Ademais, a forma não é perfeitamente cognoscível, estando mais próxima da intuição, da fixação de referências, dos indexicais e de um tipo próprio de existência, seja introduzida por observações, seja de emergência espontânea a partir do que há

§2 Cluster II: Preensão, Redes e o Complexo-6



Sì.

Preensão. Hormé. Atos transcendentos.

Quatro. Irrestrito. Comprar.

A noção da categoria de 肆 é muito próxima à definição de Whitehead, que a aproximava operativamente da força normal na mecânica clássica. Ela é melhor entendida por exemplos. Preensões são quaisquer formas de relações, interações, ideações, desde um cachorro que preende seu osso ao escondê-lo no quintal, o solo do quintal que preende o osso entre ele, ou a atração gravitacional do Sol que preende a Terra, o quintal e o osso ao mesmo tempo. Whitehead entende que preensão envolve sentires, propósito, valoração e causação¹⁸ – portanto, é genérico o suficiente para produzir abstrações eficientes para nossa infralinguagem. Este termo é mais amplo e inclui o “ato transcendente” de Hartmann, visto que preensões não precisam ser apenas conceituais, cognitivas ou afetivas, mas também concretas e físicas, sem a obrigação de serem ou de não serem conscientes ou na presença humana.

¹⁸ Whitehead, 1978, p. 22, Categoria da Existência II.

Podemos pensar a apreensão como “fato concreto de relacionalidade”¹⁹. No entanto, em nosso Tratado, ela tem especificamente a ver com *um dos lados que entra em relação*, que vai a um encontro, ou que é agenciado por fora. No *Sistemas em Rede* definimos esta categoria como “uma espécie de vetorização de sentires na direção interna a partir de qualquer encontro, percepção, relação ou perspectivação”, novamente, sendo sentires físicos ou conceituais. É por esta exata razão que apreensão, para nós, tem uma “apresentação marcadamente assimétrica”²⁰. Assim, 肆 pode ser pensada como a categoria por trás de conceitos como a *hormé* dos estoicos, que se transforma em *cōnātus* entre os romanos e alguns renascentistas, uma espécie de pulsão ao exterior que não é necessariamente racionalizada ou necessariamente racionalizável. Neste sentido, a aproximação que Whitehead faz do metafísico australiano Samuel Alexander se torna mais clara ao relacionar a apreensão com um *princípio da inquietude*²¹.

Duas coisas precisam ser marcadas desde já. Primeiramente, esta **assimetria** indica que a relação pode ser uma relação de mão-única, que ajuda a entender que a pulsão ou o apego a objetos e sistemas não necessariamente implica a mesma apreensão do outro lado da forma. As vezes amamos alguém, e nem sempre o amor será o mesmo, e muitas vezes não haverá apreensão de amor do outro lado. O apego não é garantia de verdade, de veracidade, de reciprocidade, de simetria, de nada – apenas uma exteriorização de uma das partes que preende outra.

A comparação com a força normal na mecânica newtoniana que Whitehead propõe é meramente ilustrativa, visto que a apreensão claramente guarda um caráter qualitativo e de sentires muito evidente. A força normal é uma força de contato, empregada por Newton para explicar tanto o repouso, quanto certos direcionamentos mecânicos. No entanto, para uma mesa, não é tão relevante que meu prato caia ou não, visto que a força de contato que ela devolve ao livro acima dela é contingente ao contato. A assimetria à qual nos referimos aqui é qualitativa e relacionada à contingência do contato; não tanto com a metáfora da força normal de que, ao pegar o livro, o livro “me pega de volta”.

Em segundo lugar, deixamos claro que a **apreensão não exaure** a entidade atual. Apresentamos outrora²² que tanto em Whitehead, quanto em nossa categoria 肆, uma entidade atual não é uma mera soma de apreensões. Whitehead pensa em formas subjetivas como o que

¹⁹ Whitehead, 1978, p. 22, sinônimo que Whitehead dá para apreensões na Categoria da Existência II: “Prehensions, or Concrete Facts of Relatedness”.

²⁰ Maciel, 2019b, p. 10

²¹ Whitehead, 1978, p. 28

²² Visitamos este tópico no Capítulo 5 do Título I, §2. Cf. Maciel, 2019a, p. 338-9

opera as apreensões em direção às suas metas subjetivas, acreditando que de tal maneira ele consegue unificar a concretude das apreensões (que apontaria para o atomismo) com a motivação por trás da ação que é dada pela forma/meta subjetivas da entidade atual (que aponta para a teleologia)²³. Assim, sua filosofia não é uma filosofia “relacionista”, embora seja uma filosofia que leve a sério as relações. Para ajustarmos a terminologia, o chamado *relacionismo* é reduzir ontologia a 肆.

Este evidentemente é também o caso para os atos transcendentais de Hartmann, visto que atos transcendentais lançados por um observador em direção à com-apreensão [*Erfassen*] de algo físico, conceitual, afetivo, cognitivo, não exaure o que há. Isso foi mostrado na doutrina da transobjetividade e da transinteligibilidade, além do fato de que a ontologia, o que há em geral, não tem compromisso nenhum com se mostrar, com se dar, com ser percebido, com ser apreendido com ser compreendido, com ser sequer imaginado. A apreensão ou ato transcendente afetivo deixa tudo isso mais claro: amar uma outra pessoa não significa nem simetria, nem reciprocidade, nem garantias eternas, nem imutabilidade. Não significa nem mesmo que a outra pessoa saiba que está sendo desejada. Esta apreensão altera a realidade? Sim, especialmente a realidade psíquica do apreensor. Isso significa alteração significativa? Infelizmente, não necessariamente.



Wǔ.

Nexo. Rede. Ator-Rede. Acoplamento. Associação.

Cinco. Associar. Grupo de cinco soldados.

Por agora, vamos nos limitar a recuperar o argumento do *Sistemas em Redes*:

- “Quando pelo menos duas apreensões se interconectam de forma mutuamente significativa, emerge-se uma matéria-de-fato pública, o nexo.
- Quando o nexo é constantemente alimentado e mantido com grau relevante de importância entre o que se relaciona, há uma rede.
- Quando a rede passa a ser essencial para uma grande escala de interações entre o que se canaliza, temos um acoplamento.
- Quando há redes e acoplamentos, com diversos graus de relevância, de resistência, de troca de valores, há associações (‘sociedades’)” (Maciel, 2019b, p. 10)

²³ Whitehead, 1978, p. 19

Trazemos como comentário adicional a beleza da ideia de que 伍 não pode ser apenas um associado que veio a ser aleatoriamente nas confusas interações monádicas que não podemos rastrear clareza ou relevância epistêmica. Esta categoria demanda a existência de um *agrupamento* (expressão cara a Latour), uma formação de uma matéria-de-fato que carrega alguma importância pública, no sentido de que poderá ser generalizada como um indexical já identificável, operável, com o qual já se pode fazer aliança, diplomacia, predação, afeto etc. O interessante é que aqui assistimos a uma figuração *própria* vinda das *próprias* entidades atuais que seguem se prendendo com formas e pulsões entre si mesmas. Assim, podemos operar com nexos de actantes monadológicos como atores-redes. A rede surge comonexo, e que pode se transformar em acoplamento ou em uma associação, um tipo de sociedade. Isso significa que associações, redes e sociedades não são “dadas”, mas são um tipo de categoria de existência que demanda trabalho, conexão, manutenção, e uma miríade de outras logísticas ontológicas envolvidas no trabalho de existir já a partir da própria emergência de formas entre o que há.

É primordialmente através de nexos que objetos, corpos e sistemas interagem na intenção reta. O cotidiano da orientação natural, da atitude científica, dos tribunais e mercados, dos comitês políticos e num ecossistema agroflorestal, a “mera” existência de nexos é o que dá o chão-de-fábrica da realidade. Se as mônadas são o “chão ontológico”, sua instabilidade traiçoeira já passa por uma redução de complexidade quando elas se associam. A *Fábrica do Mundo Real* (volume 3 da *Ontologia* de Hartmann) finalmente pode abrir suas portas para as linhas de montagem, para os operários e sindicalistas, para os produtos e cooperativas com as quais a realidade já é reduzida o suficientemente de complexidade indeterminável. A categoria do nexos não é apenas indispensável para a ontognoseologia e para todos os tipos de intuições retas, mas parece ser o próprio fundamento e condição de possibilidade destas e de outras disciplinas e sistemas. É por este motivo que, na intenção reta, já há reduções de complexidade, formas emergentes, arregimentações instauradas pelo que há já de forma seletiva e coordenativa. Não há filosofia, sistemas e éticas de um realismo complexo sem nexos, sem o cuidado em fazer justiça e dar dignidade ao que há de fazer-se como for.



Liù.

Objeto. Corpo. Sistema.

Seis. Pronunciado lù é praia, terra, continente.

Inicialmente, vamos enunciar o que aparece no *Sistemas em Redes*:

- “Quando a associação começa e termina em si mesma diz-se que ela se fecha sobre si, e assim emerge o **objeto** quando a *forma* interno/externo é instaurada pelo fechamento. Todo objeto é ‘social’, neste sentido ontológico. Whitehead fala que até o átomo é uma “sociedade com um ritmo próprio”²⁴.
- Um objeto social comum, no sentido espaço-temporal, pode ser chamado de **corpo**, na tradição estoica. O corpo, devido ao fechamento, ganha mais ações possíveis, agenciamento, seletividade e capacidade de redução de complexidade para resistir, aliar, arregimentar no mundo. Assim, a forma do objeto tem dois lados, e cruzar de um lado para o outro produz tempo a partir do processamento da seleção. Por isso, o fechamento é condição de abertura, e a seletividade da abertura não pode precluir a continuidade dos nexos, seja devido à *hormé*, seja devido a força da complexidade em soterrar, desterrar, aterrar²⁵ qualquer objeto que seja. A ideia de que o corpo se associa com outros corpos, *hormés* e formas para lidar com a complexidade demanda um como, um onde, um quem, um de que maneira, um quando, e a isso se chama **recursividade**.
- Os corpos que têm, além de recursividade das associações dentro e fora de si, apreensão de si mesmos como superjeitos em um nível no contínuo das percepções em fases superiores da percepção (por exemplo, a consciência ou o código fundamental de um sistema) ganham autorreferência. Com autorreferência, estes corpos conseguem mapear o fluxo apreensional e os nexos entre corpo → mundo → corpo; e entre mundo → corpo → mundo. A isso chamamos de **circularidade**.
- Os corpos que têm recursividade, autorreferência e circularidade e que articulam ciberneticamente estas variáveis, além da forma de sua diferença, são chamados **sistemas**. Os sistemas podem ser de diversos tipos, mas apenas os sistemas que, com estas três características, conseguem produzir os elementos que coordenam a aplicação de seu código fundamental, serão chamados de autopoieticos.
- Os sistemas podem ser simples (mecânicos) ou complexos (autopoieticos), como os biológicos, psíquicos ou espirituais (tais como direito, arte, religião, economia, ciência etc.).
- Os objetos, sejam simples corpos, sejam sistemas complexos, envergam o seu ambiente em graus empiricamente sentíveis e estudáveis. À influência do objeto em seu ambiente chamamos **campo**.
- As camadas de realidade de um objeto qualquer são estruturadas, acumuladas, empilhadas, lambuzadas, emaranhadas umas nas outras de forma contingente (regra geral) ou de contingência reduzida na criação de necessidades regionais, setoriais, objetivas (orientadas a objetos) ou de campo. A forma, a maneira, o jeito desta instauração do objeto não pode ser deduzida *a priori*, resumíveis ao resultado, determináveis sem experiência. **Demanda trabalho**. Não há supressão entre estes níveis: se a rede de água-comida-descanso desaparece de minha vida, não importa se sou autopoietico ou não, a morte virá. Assim, reforçamos a tese de Hartmann de que os estratos da realidade são tipos de sutilezas diferentes, e os estratos superiores, apesar de ‘mais livres’ para conectarem mais elementos, formas, referências, apreensões, etc., são muito mais frágeis e dependentes pela gödelização de suas necessidades contingentes de resistência à entropia” (Maciel, 2019b, p. 10-12, negritos adicionais)

²⁴ Whitehead, 1978, p. 79, tradução nossa: “The atom is only explicable as a society with activities involving rhythms with their definite periods”.

²⁵ Traduções livres de *undermining*, *overmining* e *duomining*. Deverão ser modificadas no futuro.

A categoria de 陸 talvez seja a mais complexa, completa e expansível. Para simplificar, podemos nomeá-la de **Complexo-6**. Ela carrega, instaura, nomeia, centraliza, atrai o que há de *real* no *realismo* complexo. Vemos como as definições operativas de 陸 dependem categorialmente de 伍, que funcionará como o chão de nossa ontognoseologia (貳 é o chão ontológico geral, mas não muito operativo como já sabemos). A 參 que ingressa/emerge na formação de um 陸 é o **traço** que temos trabalhado com a ajuda de Hägglund.

A definição de objeto claramente é remanescente a Graham Harman que, entre várias enunciações ofertadas, podemos trazer “um objeto é apenas um objeto quando ele parcialmente se fecha em relação ao mundo e consegue se mover para outros contextos, liberando suas energias em vizinhanças alheias àquelas de seu nascimento”²⁶. Em Harman, objetos nascem, expandem, fazem algumas simbioses, podem entrar em relações e eventos, e até morrem, ou seja, perdem seu fechamento ontológico. De Harman o Complexo-6 também recebe a ideia de que objetos são excessivos, mutuamente externos (em termos de teoria e de prática), irreduzíveis à representação mental ou da práxis de um observador. O observador, também, é um sistema, como temos visto na herança luhmanniana, então também goza de ser excessivo, externo (pela forma ab-soluto/fora) e irreduzível ao que ele ou a outros pensam ou fazem de dele.

Harman explicitamente diz que está numa linhagem da Teoria da Substância, embora vá apresentar uma versão própria²⁷. Retomando Sócrates, Platão e, principalmente, Aristóteles, Harman quer se diferenciar de teorias modernas da substância, elegendo Leibniz como um adversário para o momento. Embora o alemão reconhecesse a exterioridade mútua entre as mônadas que também podem perceber umas às outras, Leibniz defende que há apenas mônadas naturais, eternas, criadas pelo Criador e apenas por ele destrutíveis. O restante não passa de meros agregados ou “massas monádicas” que servem a uma alma ou a um espírito. Já os objetos artificiais não teriam mônadas, pois não foram criados pelo Criador. Neste sentido, embora Aristóteles também privilegie o “natural”, Harman se sente mais em casa com o macedônio do que com Leibniz, visto que não há Criação na religião grega: as substâncias aristotélicas são geradas, transformadas; são perfeitamente corrompíveis e destrutíveis. Adicionando a este raciocínio objetos artificiais, espirituais, ficcionais e irreais, vislumbramos o começo da OOO.

²⁶ Harman, 2012, p. 284, tradução nossa de: “An object is only an object when it partially closes off from the world and is able to shift into other contexts, releasing its energies into neighborhoods foreign to those of its birth”.

²⁷ As observações seguintes podem ser encontradas ao longo da seção em Harman, 2011, 1D

Apareceu aqui outra subcategoria que anteriormente estava apenas subentendida, aquela do **campo**. O campo é gerado, mantido, influenciado pelo objeto que instaura um traço próprio, com seu espaço-matéria-tempo preendendo vagamente os seus arredores. Preensão vaga é aquela de maneira não necessariamente intencionada (por isso, nem toda 肆 é *hormê*). Podemos chamar o conjunto de 陸, suas redes-伍 e o seu campo de **pragmata**. É isso que habilita os fins *pragmáticos* da intenção reta das atitudes naturais, atitudes sistêmicas e de quaisquer filosofias que emergirem em nosso Território. Para o realismo complexo, 陸 vem primeiro; as pragmatas vêm depois. Ou, dizendo de outra maneira, juízos pragmáticos são deuterabsolutórios em função à categorização primoabsolutória dos 陸.

Nosso emprego da subcategoria das pragmatas, acreditamos, faz muito mais justiça ao termo grego *πᾶγμα*, que no famoso dicionário de grego antigo de Liddell-Scott-Jones, indica que podem ser entendidas como “aquilo que foi feito” e “assunto, matéria ou coisa”. Vemos que a **coisa**, no sentido *pragmático* cotidiano, é o que surge da conexão do 陸, suas redes e seu campo que serão objetificadas pragmaticamente, teoreticamente, por práxis e sujeitos diferentes, independentemente de serem humanos ou não. Na suremática, o que há de pragmatismo é o que é *feito* pelas coisas, pelas pragmatas que são definidas como orientadas aos objetos, aos corpos aos sistemas. Cada 陸 é um país, um continente e, tentando os invadir, não raramente acabaremos apenas morrendo na *praia*.

§3 Cluster III: Comunicação e Metamorfose



Qī.

Quenotipo. Indexical. Referência. Símbolo. Comunicação.

Sete.

Curiosamente, este foi o único caso em que não houve uma correspondência tão interessante entre o caractere contingentemente escolhido e a categoria – o que se torna interessante por outros motivos. Pensemos no indexical, muito próximo da ideia de referência direta na tradição que vem de Saul Kripke e Hilan Bensusan, esse algo que direciona a preensão, a atenção, a interação, o chamariz. Talvez, fique mais claro que a própria categoria 柒 já é um indexical puro, um quenotipo básico, sem um conteúdo interno específico além do seu emprego na enumeração. Sua função primária não é conhecer, saber que conhece, apontar um conteúdo.

O conhecimento emprega 柒, mas não é sua obrigação “servir” para isso. Fazer referência à referência, no Tratado, será operado pela categoria da existência 柒.

Antes de passarmos à enunciação do *Sistemas em Redes*, façamos uma fundamentação importante. A ontologia do que há meramente como um deslocamento físico ou conceitual, *antes mesmo de ter uma direção específica*, é o **quenotipo**. Dizer que o quenotipo é “sem sentido”, no francês de Meillassoux, é também intuível na língua portuguesa. O sentido não é apenas o sentido linguístico, mas também o sentido do “de aqui para lá”. Dizer que o quenotipo não tem sentido é pensar a ontologia possível de um puro vetor que não aponta para nada, mas que, exatamente por encapsular a ideia de deslocamento físico ou conceitual, acaba se tornando primoabsolutório para as categorias dele derivadas.

Observe-se que este emprego da teoria do quenotipo no realismo complexo não demanda a matemática ou a teoria dos conjuntos, embora estas também estejam formalmente admitidas dentro de uma teoria formal (參) do quenotipo (柒). Assim, ele se torna ainda mais contingente e, por isso, ainda mais útil, eventualmente empregável em abstrações e pragmáticas diversas. É *porque* o quenotipo é vazio de sentido (de direção, de semântica), embora seja uma forma celomática que é *móvel* ou *mobilizável*, que ele *pode ser empregado* para ser indexical, referencial, simbólico e comunicacional.²⁸

De toda sorte, a forma celomática sem conteúdo que se permite ser mobilizada, tal como os móveis de Latour, é o que é indiferente à sua própria dadidade que pode ser convertida, preenchida, canalizada, bloqueada ou remanejada como outras subcategorias de 柒. Com estas considerações, podemos voltar ao *Sistemas em Redes*:

- “Mônadas e objetos conseguem, a partir de suas *hormés*, por exemplo, vetorializar suas preensões. O cátion X preende o ânion Y, formando o objeto social ‘elemento químico’, por exemplo. Importante: para este elemento, é este X e este Y que são necessários para a emergência de sua forma de objeto social. O **grau zero da referência**, portanto, é o indexical.
- A referência permite o deslocamento de informação, de atenção, de direcionamento – portanto se distingue do que desloca, do que informa, do que direciona a atenção.
- Indicar indexicais (**apresentação imediata**), quando conectada com a **causação eficiente** que vem de níveis monádico, nexual ou preensional, pelo menos, dá a emergência do **símbolo**. Sistemas mecânicos e

²⁸ Apresenta-se aqui uma oportunidade de conexão de filosofia global com o taoísmo. Laozi diz: 埴埴以为器, 当其无, 有器之用。 (cf. Laozi, 2021, Capítulo 11). Uma tradução possível é: “usa-se a argila para modelar o vaso, mas é do seu vazio que vem a sua utilidade”.

orgânicos funcionam de forma simbólica. Sistemas autopoieticos empregam os símbolos de forma a sofisticar sua interação com seus ambientes, geralmente na forma de cheiros, cores, sons.

- A emergência de símbolos abstratos amplifica de modo vastamente exponencial a capacidade de interação sistema e seu ambiente. Por exemplo, referenciar ‘perigo’ por meios olfativos pode não ser tão eficiente perante a vasta complexidade quanto as incontáveis formas de empregar símbolos abstratos como alguns sistemas mais sofisticados conseguem.
- Há outro ganho exponencial quando a abstração se dobra sobre si e emerge uma unidade de meio, mensagem e compreensão. A unidade referencial entre meio-mensagem-compreensão se chama **comunicação**.
- Alguns sistemas mecânicos e os sistemas biopsíquicos desenvolvem simbiose com a comunicação. Sem ela, a possibilidade de alianças, governos, resistências e encadeamento/arregimentação é praticamente esvanecida. **Proposições** podem ser formadas de forma mais estável.
- A comunicação da comunicação gera não apenas um ganho exponencial, mas produz todo um novo estrato da realidade: o espiritual. Assim, a unidade básica da realidade espiritual é a comunicação – lembrando, destacada, despregada do “quem” está falando.
- A realidade espiritual, assim como os outros estratos, são apenas estratos, planos de complexidade – e não unidades. Nesta ontologia espiritual selvagem, comunicações de comunicações começam a estabilizar interações, organizações e, por fim, com a diferenciação funcional a partir da instauração de uma forma autorreferente, emergem os sistemas sociais” (Maciel, 2019b, p. 12-13, negritos adicionais)

Vemos nesta categoria apenas a introdução geral ao que será mais detalhado no Título III deste Livro. O que nos interessa é ver como quenotipos, indexicais, referências, símbolos e comunicação estão dentro da categoria 捌 que é ontológica, distinta das outras categorias da existência, e com uma complexidade própria interna incrível.



Bā.

Metamorfose. Acontecimento. Evento.

Oito. Cindir/fender.

A noção de metamorfose, de evento, de mudança, de alteração é talvez uma das mais intrincadas pelas filosofias globais. Explicar a mudança geralmente é uma defesa da identidade subjacente, outras vezes é uma defesa da metamorfose como correlato absoluto que explica tudo. Nossa leitura é diferente, inspirada decididamente em Bruno Latour, que considera a metamorfose um dos dezesseis modos de existência em seu esquema. Vimos em Latour a possibilidade de levar a metamorfose a sério como um tipo de existência que pode ser associada, por exemplo, a crises espirituais-sociais ou crises psíquicas. Falando acerca do tipo de transformação que a metamorfose faz, Latour indica que não é o “autêntico núcleo nativo” que

coordena a metamorfose. Este núcleo, por exemplo, o “ego” ou outro sistema, é o que é carregado, mobilizado, transportado, e até mesmo destruído pela metamorfose. Ele afirma:

“Forças cuja experiência diz que são externas, enquanto o relato oficial diz que elas são apenas internas -ou, na verdade, que não são nada. Não acontece nada. Tudo está na sua cabeça. Uma coisa é certa: existe uma forma de continuidade obtida pelo salto, o passe, o hiato através de uma descontinuidade vertiginosa. E assim, em uma primeira aproximação, um modo de existência original que a partir de agora representaremos pela notação [MET] para a metamorfose.” (Latour, 2019, p. 167)

Latour observa que há uma diferença entre a modificação proposta pela metamorfose e aquela que vem de técnicas. A técnica tenta “ajudar”, habilitar o objeto a, digamos assim, fazer algo que ele não faz. Não é propósito da técnica a modificação completa do objeto, mas sim o auxiliar, por exemplo, a conectar-se pela internet com seus amigos. Podemos relacionar a técnica mais com as interações providas pelos nexos (伍 em geral) que buscam criar acoplamentos (como a conexão entre meu sistema biopsíquico e o sistema de rede de computadores). A metamorfose é muito mais selvagem, imprevisível, *estonteante*. Podemos dizer que seu ser é a individualização do poder destrutivo e criativo de 壹, que pode tanto ser positivo quanto negativo, um arroubo de realidade por intrusões, rupturas e afins.

Hilan Bensusan também faz observações similares, trazendo o conceito de transformação de volta para a *Metafísica* de Aristóteles. No Capítulo 7 do Livro Zeta, Aristóteles separa a mudança que vem pela *physis*, pela *techné* ou por *automaton*. Bensusan esclarece que a *physis* tem a ver com a natureza do que estudamos, com as mudanças que acontecem em virtude da própria coisa, como talvez o crescimento do organismo da infância até a fase adulta. A mudança por *techné* é provocada por artifícios externos, como transformar uma árvore nesta mesa. A mudança por *automaton* é a mais relevante para nós e Bensusan, que vem por “processos que são ou indeterminados (associados ao acaso) ou autodeterminados (associados com a espontaneidade)”²⁹.

Em termos latourianos é difícil ligar [MET] e *physis*, visto que o modo de existência da reprodução [REP] é mais associado com manutenção do que com modificação e evolução interna. Já a mudança por *techné* está contemplada no modo da técnica [TEC], enquanto a mudança *automaton* parece ter mais a ver com a metamorfose. Não obstante, acreditamos que a caracterização de Latour é mais interessante para pensarmos a metamorfose, uma vez que há

²⁹ Bensusan, 2016, p. 43, tradução nossa: “The word *automaton* points at processes that are either indeterminate (associated with chance) or self-determined (associated with spontaneity)”.

uma centralidade na substância no esquema aristotélico. Isso não é exatamente incorreto, mas seria uma forma relacionista de reduzir a metamorfose apenas ao que ela atinge em substâncias.

Pense uma crise econômica: ela não é só um somatório de falências e de dinheiro acumulado por banqueiros, mas um tipo específico de existência geral indiferente a este ou àquele sistema-observador atingido. Podemos fazer um relatório de rotas históricas de vários sistemas atingidos por uma crise, mas nenhuma destas experiências reduz a metamorfose em si, ou é a mais privilegiada para dizer disso ou daquilo de uma crise. Rejeitamos uma visão relacionista da metamorfose, considerando-a uma categoria da existência em seu próprio direito. A indiferença da metamorfose para com seus atingidos é importante também para afastarmos interpretações teleologista, fatalistas ou outras estratégias supressivas da realidade da metamorfose, sempre excessiva e selvagem – e que, mesmo que estimulada por algo em particular, não é redutível nem à sua origem, nem aos seus efeitos.

Uma maneira trágica de vislumbrar isso é no exemplo que Harman recruta da obra de Richard Rhodes para explicar a concretude dos objetos em Latour. Refletindo sobre o que foi destruído pelos americanos quando atiraram uma bomba atômica em Hiroshima, Rhodes diz que não se destruiu apenas humanos, mas também obliteraram coisas como restaurantes, lavanderias, clubes de costura, casos de amantes, templos, jardins, compras de supermercado, heranças familiares, cortes de direito, cento e vinte cavalos de guerra, poupanças, calçadas, casamentos e trabalhos de arte³⁰. A irrupção da metamorfose, no caso, o lançamento da bomba atômica Little Boy, não é “feita de” casamentos e clubes de costura. O evento não é a somatória de tudo que foi afetado, sequer pode ser reduzido ao número de calçadas ou restaurantes destruídos, ou aos cinquenta e dois euroamericanos e seus neurônios envolvidos neste projeto de destruição em massa sediado em Manhattan. Esta metamorfose introduzida, além de um ato hediondo contra a humanidade, contra a biosfera, contra o direito internacional e contra todos os objetos envolvidos, jamais pode ser reduzida nem às suas partes componentes, nem aos seus efeitos.

A apresentação da metamorfose, mais do que a do *automaton*, parece ser a que mais se refere à ruptura, ao cindir de um estado de coisas com a intrusão de outro algo. Assim sendo, é a mais apropriada para fazer parentesco com nossa categoria de 捌. Passemos agora à enunciação do que foi dito no *Sistemas e Redes*:

³⁰ A lista é muito mais imensa do que estes exemplos, citados por Harman em Harman, 2009, p. 103

- “Esta categoria da existência se dá quando uma forma não-fechada emerge abruptamente, além das constantes irritações entre sistemas, de forma razoavelmente delimitável por quem passa por um evento.
- A metamorfose vem de uma alteração significativa entre o nível monádico e o formal, e sua grandeza é escalar, assim como um contínuo de causações eficientes. No entanto, dada a emergência do objeto por seu fechamento formal, a metamorfose só será percebida em graus escalares o suficientemente presentáveis imediatamente pelo superjeito do objeto – ou então a metamorfose será mera alteração ou destruição do corpo sem que ele consiga produzir símbolos acerca disso. A erosão de uma montanha, por exemplo, não é ‘percebida’ pela montanha, apesar de ser um corpo, no grau de percepção que envolve apresentação imediata. Isso se explica que a causação eficiente de outros corpos (como o vento ou o magma) ou de mudanças no ambiente/campo atingem este corpo-alvo, sem que ele tenha autorreferência superjectiva. Sem esta autorreferência, a postura de um código fundamental que operaria a redução de complexidade típica de sistemas autopoieticos não emerge, e a montanha erode ‘sem saber’.
- Quando há autopoiese, a metamorfose pode ser num gradiente lento, que pode ser previsível ou não a depender da ciência da causação eficiente estar acontecendo algo escalarmente indexicável como apresentação imediata. Quando a forma/código fundamental do sistema está razoavelmente atenta à forma de dois lados e ao seu campo, a súbita emergência de um objeto, de uma relação ou de uma apreensão pode ser considerada um **acontecimento**. Ou seja, é raro.
- Quando há um acontecimento preensionalmente antecipado (por exemplo, desejado), ou intensivamente significativo para um sistema, podemos falar que ocorreu um **evento**. Ou seja, é mais raro ainda.
- Quando há uma articulação de eventos, sistemas, intensidades e acoplamentos, surge o social como associação. Deste social, surge o ‘social’, aquela vontade de unificação genérica de espaços do espiritual, como ‘família’, ‘clã’, ‘aldeia’, ‘nação’ ou ‘sociedade’” (Maciel, 2019b, p. 13-14, negritos adicionais)

A associação da categoria da Forma 參 e a categoria da Metamorfose 捌 é intuitiva, mas também perigosa. No grego, tanto *eidos* quanto *morphé* podem ser traduzidos por formas, mas aqui a diferença está na definitude. Como dito, a metamorfose surge do desnível radical entre o monádico e o formal, este sendo um tipo de definitude, de estabilização entre o ab-soluto e o fora. A metamorfose não é estável, não carrega um tipo de definitude que a 參 tem. O que é ab-soluto e o que é fora, do ponto de vista da metamorfose, não está claro – e disso resulta seu caráter estonteante.

No documento citado, afirmávamos com um pouco de radicalidade que concordávamos com Latour, afirmando que tal “social” não existe. Vamos esclarecer este ponto: o social como evento de associações não existe *como objeto, como corpo, como sistema*. “Não existir”, no caso, deve ser interpretado na acepção de não ser um 陸 por pertencer a outra categoria da existência. Isso significa que o social não é um “todo”, não é uma forma fechada sobre si mesma, tal como um objeto, um corpo, um sistema, uma coisa. Aqui nos esquivamos de Latour

levemente, afirmando que o social pode sim ser pensado como um adjetivo que diz algo, mas é um algo tão indistinto que não passa muito de um “evento de associações de associações”.

Para que um nexu se torne um 陸, é necessário que aconteça a introdução ou emergência de uma forma. Agora, quem ganha com a introdução de uma forma como “o povo brasileiro” ou “a raça alemã”? Talvez poder introduzir a forma não é tão o problema: *quando, como e se devemos* se tornam os problemas mais relevantes. A unificação do social, no sentido deste evento, é, portanto, evitada em nosso Território. Aqui, a suremática torna a concordar com Latour em afirmar que o social é raro, é um evento muito difícil de acontecer. Substituir esta noção genérica de social como evento por uma de social como objeto é tão politicamente problemática quanto metafisicamente perigosa.

§4 Cluster IV: Caos e Mundo



Jiǔ.

Caos. Caosmos. Hipercaos.

Nove. Jade negra.

Whitehead outrora escreveu que “não há motivos, na medida de nosso conhecimento, para conceber o mundo real como puramente ordenado ou puramente caótico”³¹. Pode-se perguntar porque 壹 não é o suficiente, visto que complexidade criativa já soa demasiado caótica para as mentes que privilegiam a ordem, a clareza e a distinção analítica dos elementos de estudo. Geralmente associa-se o caos a uma atualidade vácuca, um grande abismo destrutivo sem origem, sem destino.

Mesmo assim, parece que falta algo para compreendermos tal categoria. Há outra forma de pensar o caos a partir do *Processo e Realidade*. Whitehead afirma que “a meta subjetiva determina o processo de concrecência ao introduzir a novidade da definitude que não era encontrada nos dados herdados da primeira fase [da concrecência]”³². Questionamos a força que Whitehead dá para a meta subjetiva, sendo que talvez ela tenha mais a ver com influência que vem de pulsão e desejos (Bensusan fala até em *aposta*³³) no processo de concrecência do que com *determinação*, num sentido tão ativo, planejador, formal e definitivo.

³¹ Whitehead, 1978, p. 110

³² Whitehead, 1978, p. 104, colchetes nossos

³³ Bensusan & Freitas, 2018, p. 187

Se o caos for entendido como uma existência própria, ele deve ter algo a ver com o enfraquecimento desta força de coordenação das entidades atuais, que é, na verdade, muito mais fraca do que Whitehead outrora supôs. Neste sentido, não associamos 坎 a algo com poderes sobre o tempo, ou simplesmente a uma criatividade. Precisamos algo que lhe faz mais justiça. Levando em consideração que o poder de determinação de e sobre concreções, seja das entidades atuais (貳 geral), seja dos sistemas (陸 geral), é bem mais frágil do que parece, parece que podemos encaminhar outra intuição categorial. Outrora apresentamos a seguinte ideia:

“Isso atrela a razão para o caos não a uma doutrina da atualidade vácuca, mas a um ponto mais apropriado: o princípio ontológico. Isso significa que o caos pode ser entendido/interpretado como efeitos cumulativos residuais de apreensões. A unidade escolhe isso, e não aquilo, mas isso não é completamente determinado nem internamente (pois a meta subjetiva de uma sociedade não é tão forte quanto a de uma entidade atual), nem externamente (pela incapacidade do princípio da relatividade de determinar como ele será utilizado como matéria por outros). Uma vez que todas as unidades operam de alguma forma, mesmo quando recuam, todas as unidades *produzem caos*” (Maciel, 2019a, p. 343, adicionamos os itálicos)³⁴

No *Sistemas em Rede*, defendemos que, para a suremática, nossa versão do realismo complexo, o caos:

“Será pensado como todo o ruído das seleções, das reduções, das interações, das alianças, das irritações, dos mal-entendidos, das referências frustradas, dos impulsos dispersos. Não é uma entidade que permite apresentação imediata, é uma ‘descausação’ altamente eficiente” (Maciel, 2019b, p. 14)

Aqui, o próximo passo ressoa com a categoria do 道 (dào) nas tradições taoístas. Completamos que “é porque há dissolução e caos que a complexidade consegue encontrar formas criativas de instaurar, de ensinar a produzir novos eventos, novas formas (por isso rejeitamos a expressão ‘objetos eternos’), novos sistemas etc.”³⁵ Assim, vemos que tanto a categoria de 壹 como 坎 estabelecem uma relação de *feedback*. É por ela que ensinamos tanto os elementos de ordenação e de sofisticação complexos, quanto os elementos de indeterminação e de dissolução.

³⁴ Tradução nossa: “tradução de “This attaches the reason for chaos not to a doctrine of vacuous actuality, but to a more appropriate point: the ontological principle. This means, chaos may be understood/interpreted as cumulative residual effects of prehensions. The unit chooses something over something else, but this is not completely determined neither internally (for the subjective aim of a society is not all that strong as an actual entity’s), nor externally (because of the principle of relativity’s incapacity to determine how it will be used as subject-matter for others). Since all units operate in some way, even when withdrawing, all units produce chaos”.

³⁵ Maciel, 2019b, p. 14

Além disso, não é o caso de uma disputa entre Bem e Mal porque 1) a valoração depende de sistemas preendendo concretamente seres ideais, e nem a criatividade nem o caos são “sistemas”, corpos ou objetos; e 2) ambos são requisitos e produtos do Esquema Categorical sem demanda de simetria, reciprocidade ou de correspondência rítmica entre eles. Evitamos, nesta caracterização, que o 道 seja reduzida a um dualismo vulgarizado, tal como é apresentado por pensadores racistas e vendedores de quinquilharias de New Age. Criatividade e caos ambos têm origem nas coisas, para as coisas, em direção às coisas e todos os outros existentes. Não é uma unidade que se partiu por pecado original, por falta de meditação com cristais ou de fazer doações para um templo – não há sequer unidade original. Se o 道 é algo, é o que é emergível retrospectivamente entre formas criativas e formas dissolutivas *em busca de, a caminho de* um equilíbrio que não é dado, pré-dado, garantido, nem subornado com dízimos. O 道 é o próprio contínuo extenso produzido, rastreado, tracejado por todas as categorias da existência entre elas mesmas – sem origem, sem fim, *sem limite, sem perímetro*.

Podemos pensar em mais duas metacategorias (ou subcategorias, a depender do ponto de vista), a partir da conexão da criatividade e do caos. Em termos de ontologia, a conexão categorial entre ambas é o que nos dá uma gramática realista complexa para apresentarmos nossa leitura do **hipercaos**. A necessidade de contingência absoluta deixa de ser um poder abstrato flutuante em alguma atualidade vácuca e é alocada categorialmente no trânsito contingente, eventual, criativo e destrutivo entre 壹 e 玖. Neste sentido, hipercaos não é um poder unificado de um ente, um princípio ou uma fórmula “sobre o tempo”, visto que não há, também, uma central que monopoliza a produção e a gestão do tempo na suremática. Cada cruzamento de forma, operações corriqueiras ou sofisticadas de sistemas (陸) e de outras formas em geral (參) já produz o tempo pela deassimetrização do simultâneo conforme vimos no Capítulo 4 do Título I. Nesta leitura que já abandonou o tempo totalizado, o hipercaos não teria nada de especial se fosse um poder sobre um tempo que não há.

Pensar o hipercaos através das categorias 壹 e 玖 significa empregar a necessidade de contingência como recurso metafísico, não como panaceia. Este recurso deve sempre permanecer no horizonte de quaisquer filosofias, metafísicas, teorias e pragmáticas que emergirem no Território, visto que tanto a constituição interna, as relações internas e externas, e as rotas históricas de cada um daquilo que há não está “assegurado” ou “fora de risco”. A contingência e a complexidade sempre devem ser fatores para quaisquer entes. Faz parte da existência aprender a lidar, gerir, canalizar e modificar complexidades. As sucessões de épocas

cósmicas entre os gregos, que afetavam até mesmo os Deuses; e a metafísica da predação dos povos ameríndios, são dois exemplos de como povos globais trazem ensinamentos de como lidar metafisicamente, antropológicamente, pragmaticamente com este tipo de cenário. A *redução* de complexidade não é *eliminação* de complexidade – mesmo eliminada, novas complexidades vão surgir na ausência da atual, o que pode ser ainda mais destrutivo e ainda mais imprevisível.

Além disso, a ontologia do hipercaos não “serve”, não tem uma “função”. Ele é tão cego e idiota quanto o caos-nuclear do deus Azathoth na literatura lovecraftiana. No entanto, pensado de forma ontognoseológica, a “metacategoria” do hipercaos pode ser empregada como um dispositivo de dissolução de discursos, forçamentos e aparências de eternidade, imobilidade, matérias estáticas vindas de correlatos absolutizados, conservadorismos e reacionarismos, necessidades de mudanças ou permanências contínuas, rítmicas ou pré-asseguradas. Sua função de *cinismo especulativo* é premente. Não obstante, ela não deve ultrapassar seus limites categoriais, visto que não é *a despeito* da contingência que a existência aparece, é *por causa dela* que se pode haver, *em virtude* da contingência. Dito isso, o passo para a categoria explicativa das “necessidades contingentes”, de Markus Gabriel, se torna ainda mais evidente.

A segunda meta- ou subcategoria que conecta o começo e o fim de nosso esquema categorial da existência é 拾³⁶, que pode ser perfeitamente empregada segundo nosso termo-chave de uso comum: *mundo*. Assim como o hipercaos, o mundo não “serve”, não tem uma “função”. Não é uma unidade ontológica plenamente confundível com o planeta Terra. A Terra, pela Hipótese Gaia, pode perfeitamente ser pensada a partir da categoria 陸, como um sistema de sistemas físicos, biológicos, psíquicos e espirituais. No entanto, a Terra não é inteiramente coextensiva com 拾. O mundo não “faz sentido”, quem *faz* sentido são sistemas de observadores. O mundo habilita, disponibiliza, dispõe – mas apenas em forma de chamarizes de sentires. Quem dispõe o oxigênio na Terra não é “O Mundo”, mas, sim, árvores, algas marítimas, plânctons e outros seres. O mundo pode ser pensado como uma região emergente do contato entre complexidade criativa e caos. O mundo não deve ser definido em função nem de ordem, nem de caos – mas é o que se transpassa como arena, irreduzível a seus gladiadores, públicos, interesses de apostas esportivas, ou cartões postais. Mais uma vez, a indiferença não significa imunidade-a-ser-afetado, mas que ele não é “feito para” nada em específico.

³⁶ Outro acaso delicioso, 拾 lido como shí pode significar “arranjar” ou até mesmo “agrupar”. Lido como shè, significa “subir em passos calmos”.

§5 Outras Categorias

Há dois agrupamentos de categorias que não vamos desenvolver plenamente por agora. São tipos de categorias que organizam os tipos de realidades e existências em geral numa orientação pragmática e ontognoseológica. Elas não são “opostas”, são diferenciáveis didaticamente e orientados à pragmática do que pode se demandar. São elas:

- **Categorias de explicação** – 萬 (wàn). Este logograma significa “um número grande”, ou “dez mil”. Podemos pensar no modo de existência latouriano da *preposição*, na ideia de *hiato*, princípios whiteheadianos que mencionamos (ontológico, processo e relatividade), instauração, estratos da realidade, esferas do ser, metadiferença, entre outras. As Categorias de Explicação servem para operar a ontognoseologia na busca de um aperfeiçoamento de pixelagem e de ajuste fino. Seja na descoberta de mais detalhes e de uma resolução superior de conexão e de apresentação, temos diversos níveis de pixelagem para operações diferentes. Nem toda operação demanda detalhamento exaustivo do que há em cada nível monádico mínimo. Isso se conecta com a ideia de redução de complexidade e de trivialização, onde conexões em demasia ou pixelagem exagerada atrapalham ou até impedem o ajuste fino específico de cada operação específica. Além disso, a própria realidade já apresenta reduções de complexidade que podem ser empregadas pelas investigações.
 - As Categorias de Explicação, cruzadas com outras Categorias da Existência, ajudam a trabalhar as existências não-reais, como o impossível, o irreal, o fantasioso, o imaginativo.
- **Categorias de agenciamento** – 兆 (zhào). Pode significar “profecia”, “predição”. Funciona como números extremamente grandes, equivalente ao uso de prefixos como mega-, giga-, ou “trilhões”. Na ciência, equivale a 10^6 , mas preferimos o uso cotidiano ao redor da intuição de quantidades inumeráveis. O agenciamento emerge da articulação entre as categorias da existência e categorias de explicação, podendo ser desde a interação social de apertar as mãos, até a emergência de sistemas cada vez mais complexos para agenciar mais, melhor e com maior alcance.

§6 Coda: o que fazer com as mônadas? Complexidade e especulação pragmática

Antes de seguirmos em frente, vamos acrescentar algumas observações sobre a articulação do Esboço Categorical. A primeira é reforçar o nome *esboço*, visto que podemos

escrever volumes inteiros sobre cada um dos termos aqui apresentados. Nosso propósito não é produzir um compilado universal de tudo que pode ser dito sobre comunicação, por exemplo, mas de estabilizar um tipo complexo de sentires conceituais em torno da intuição categorial que aqui apresentamos. Assim sendo, o exercício do filosofar por categorias já um exercício de infralinguagem que mobiliza o complexo. Prosseguiremos agora com uma seção adicional que oferece algumas opções e comprometimentos metametafísicos envolvidos neste Esboço Categorical no que tange um princípio de sistematização em termos de uma matriz categorial reempregável pelo restante do Tratado.

Quem primariamente preende, associa-se e comunica, agenciando *formas, de alguma forma*, são as entidades atuais, os actantes. No chão ontológico, temos as 貳 que conseguimos a partir de James-Whitehead. Elas colocam os fundamentos³⁷ na suremática como tipo de realismo complexo que vamos exercitar aqui – ou seja, novamente, a filosofia não “inventa” primariamente a realidade ou o que há. O que há e é englobado na categoria 貳 constitui os “átomos ontológicos” que entram em redes, associações, que podem se tornar objetos. No entanto, vimos que elas são traiçoeiras e extremamente arredias, dificultando o seu manejo pragmático, especulativo e ético para além de uma intuição metafísica bastante genérica.

Revemos aqui porque ontologia e ontognoseologia são disciplinas distintas para a suremática. A ontologia fornecer este chão não nos dá ferramentas o suficiente para sobrevivermos neste território selvagem. Para lidar, conhecer, coordenar e sobreviver, precisamos de encontrar maneiras de explicar, preender, agenciar, e nosso foco será na **teoria da emergência**. Se o todo que emerge não é redutível às partes, mas uma diferença em relação às suas partes, a confusa interação monádica não pode constranger nossa filosofia. Pela própria emergência, o que consegue emergir destas interações tão caóticas já é ontologicamente digno por direito próprio, além de algo perfeitamente agenciável por outras entidades e pelas filosofias, teorias e quotidianos.

Além disso, esta emergência também é contingente, mas uma contingência minorada pela introdução de uma forma da diferença que começa a instaurar necessidades contingentes particulares ao que há. Esta introdução pode vir de fora, pelo princípio da relatividade e da objetificação; ou pode vir de dentro, pelo alcance da autorreferência e do superjeito resultante disso. Assim, buscamos uma forma de fazer justiça e de operarmos no mundo quando centramos nosso estudo no que emerge da auto-organização espontânea das entidades atuais. O que

³⁷ Referência ao adágio de Cohen que nos é muito caro: *Grundlage sind Grundlegung*.

emerge, irreduzível à sua origem, se torna algo mais estável para o estudo metafísico e sistêmico de um realismo complexo e especulativo pragmático.

A teoria da emergência aparece na diferença entre o todo emergente e as partes constitutivas, como vimos na categoria 壹 em sua relação com o Livro H da *Metafísica* de Aristóteles. Reforçamos que a emergência não é da totalização do Grande Todo, mas entender que uma unidade objetiva como um organismo ou um time de futebol não é mera soma de células ou de chuteiras. A interação da forma, da autorreferência, das circularidades, nexos e preensões que emergem da interação mais ou menos regular de entidades atuais produz um tipo de realidade própria que excede a confusão monádica ao *reduzir complexidade pela introdução de uma forma de diferença*. Redução de complexidade, neste sentido, envolve *produzir outro tipo de contingência* distinta do que há mais próximo de hipercaos, que é a interação monádica.

Com Luhmann, sabemos que reduzir complexidade (externa) implica aumentar a sofisticação interna. Assim, uma simples partícula de poeira já é mais sofisticada do que um apanhado monádico randômico. Uma pedra, por exemplo, já agencia uma sociedade molecular interna, tipos de forma de definitude, preensões mínimas, e assim sucessivamente. O foco nas realidades emergentes, embora de origem aristotélica, é uma importante herança de Nicolai Hartmann para a suremática. Ele nomeava de “superveniência” ou de “*novum*” estas realidades emergentes irreduzíveis à mera interação de partes³⁸. Isso nos apresenta a um tipo de classificação da realidade que chamaremos de **micro- e macro-ontológico**. Vejamos:

“Argumentamos aqui que a categoria das entidades atuais não pode ser verdadeiramente operada para além do nível micro-ontológico, e que a categoria da preensão não deve ser tomada com ao primária para um entendimento apropriado da filosofia do organismo de Whitehead em seus propósitos macro-ontológicos. Por ‘macro’ quero dizer um quark, uma xícara, um código legal, o país Camboja ou qualquer outro objeto na terminologia geral da OOO. Isso deve ser distinguido do nível micro-ontológico, que é o extremamente intrincado reino de uma única entidade atual recuando como o nível mais alto de abstração possível. Tal análise perigosamente está nas bordas do problema da atualidade vácuo. Assim, de agora em diante preferimos focar no macro e não no micro, e assim o faremos afirmando e expandindo nossa preferência pelo nexo como o começo da filosofia orientada a objetos que aqui esboçamos”. (Maciel, 2019a, p. 331-332)³⁹

³⁸ Esta conceituação aparece no terceiro volume de sua Ontologia, intitulado “A Fábrica do Mundo Real” especialmente no capítulo 53. O autor apresenta uma versão mais corriqueira em Hartmann, 1953.

³⁹ Tradução nossa: “We argue here that the category of actual entities cannot be truly operable beyond the micro-ontological level, and that the category of prehensions should not be taken as primary for a proper understanding of Whitehead’s philosophy of organism in its macro-ontological purposes. By ‘macro’ I mean a quark, a cup, a

Uma observação importante que nos leva a privilegiar a monadologia de Whitehead é que as entidades atuais vão se associar *segundo* valores, formas de definitude, propósitos e interesses próprios a partir de sua diferenciação para com o seu ambiente, mas que dele não se desprende completamente, sendo uma “dobra” que se separa, mas não é *immune* ao mundo. Estudar tudo isso, como parece evidente, não é estudar uma única mônada ou uma única entidade atual – o que seria uma estratégia inútil, de fato à beira da atualidade vácuca.

As obras de Jakub Dziadkowiec e John Cobb, Jr., nos auxiliam a ver como é um erro comum misturar as categorias da entidade atual e do nexo na filosofia do organismo. Cobb escreve⁴⁰ que o que os filósofos chamam de entidades atuais, Whitehead chama de nexo, visto que, a nível da especulação analogista, ou seja, sem perder de vista a aplicabilidade, adaptabilidade e outras importâncias pragmáticas, não se maneja uma única e solitária entidade atual. Ainda assim, geralmente os adeptos da “filosofia do processo” acabam por confundir ambas as categorias da existência. Segundo Dziadkowiec, “Whitehead não faz isso. Suas entidades atuais não são objeto nem do senso comum, nem do conhecimento científico. Apenas a ontologia chega nas entidades atuais – qualquer outra experiência ou ciência lida com nexos”⁴¹. Assim, ao lado de Dziadkowiec, podemos vislumbrar que a superveniência hartmanniana da emergência dos nexos não é apenas uma quebra no contínuo categorial das entidades atuais, mas, também, é um requisito para o analogismo whiteheadiano desde seu começo e em todas as suas aplicações e consequências pragmáticas.

Começamos a sentir como as entidades atuais de Whitehead, as irreduções de Latour e a superveniência de Hartmann vão se conectar na forma mais básica de começarmos o realismo complexo. A forma de organização mais simples é o nexo, que já permite algum tipo de comunicação mais estável. Assim que um nexo consiga dobrar-se sobre si mesmo, se encapsulando em sua diferença em relação ao seu entrono, dá-se a emergência de uma forma que diferencia o interno e o externo. Aqui, já temos o aparecimento de um ab-soluto/fora a partir da forma da diferença celomática que a envolve. Finalmente, chegamos no que será o centro pragmático, metafísico, especulativo e cotidiano da suremática: o objeto, o corpo, o

legal codex, the country of Cambodia, or any object in OOO’s general terminology. This is to be distinguished from the micro-ontological level, which is the really intricate realm of a single withdrawing actual entity as the highest level of abstraction possible. Such an analysis dangerously borders the problem of vacuous actuality. As such, we will focus on the macro instead of the micro from now on, and will do so by stating and expanding our preference for the nexus as the beginning of the object-oriented philosophy we are sketching here”.

⁴⁰ Cobb, Jr., 2008, p. 27

⁴¹ Dziadkowiec in. Poli et.al., 2011, p. 106. Tradução nossa de: “Whitehead does not do that. His actual entity is the object neither of common sense, nor of scientific knowledge. Only ontology reaches actual entities – any other experience or science deals with nexūs”.

sistema. A categoria 陸, à qual podemos nos referir como Complexo-6, é o núcleo da **matriz categorial suremática**.

Que reste bastante claro que o chão ontológico residir na categoria de 貳 não significa que a monadologia seja o único ponto de partida. Nem mesmo *qual* monadologia é a obrigatória, embora nossa suremática trabalhe a partir da teoria ontológica de Whitehead, visto que ela nos ajuda a aportar, hospedar e operar a abordagem ontognoseológica de Latour. A o conjunto intuitivo de complexos de sentires por trás de 貳 é muito mais relevante para nosso Tratado do que as especificidades restritivas de cada uma das teorias associadas a Bruno, Conway, Leibniz e outros monadologistas. Embora diversas monadologias pós-leibnizianas sejam possíveis, buscamos que a partícula-貳 seja de antemão recepcionada em sua complexidade selvagem antes mesmo de passarmos para autores específicos.

Há outro lado importante de nossa centralização no 陸, que não é apenas de “conteúdo”, entendida num sentido ordinário de *preenchimento*, o “de que é feito” um corpo ou um sistema. Para que haja a emergência da categoria 陸, é necessária a introdução ou emergência prévia de uma forma que dá alguma definitude especulativa e pragmática a um punhado de entidades atuais e nexos. Assim, o formal 參 é tão importante quanto o “de que é feito”, e uma ontologia das formas se faz presente com bastante elegância. O estudo das Formas não é busca pelo eterno e/ou pelo imutável, mas a pragmática maneira de fazer referências, de indexar, de preender, de agenciar. A Categoria da Forma é parte integral de nossa ontognoseologia. Este trânsito móvel, contingente e orientado ao concreto é mais uma herança do realismo crítico de Hartmann. O entrelaçamento da forma no específico do Complexo-6 é a **apresentação categorial do traço**, o chão-de-fábrica para toda ontognoseologia a partir de Meillassoux, Häggglund, Whitehead, Hartmann e tantos outros avatares do realismo complexo.

Uma última nota antes de passarmos adiante. Todos os níveis internos a cada categoria, a transição entre as categorias, e as categorias elas mesmas, não são “necessárias” no sentido tradicional dos modernos ou de outros lógicos formais e criacionistas. Sua emergência é contingente. Nem toda comunicação vai chegar em referência simbólica. Nem toda referência simbólica será organizada por um sistema espiritual como o direito ou a arte. Mesmo que seja, não há garantia que será mantida, ou que será entendida. Apelar para a necessidade metafísica tão ampla e irrestrita que não seja a da contingência *em geral* é retornar ao correlacionismo, ao mereologismo, às filosofias do aterramento. Entendemos esta contingência em geral no jogo entre 壹 e 玖, sendo ela mesma não uma forma de associar coisas, mas, sim, um desafio à

conexão. Não obstante, a emergência, na introdução de formas de diferença que operam reduções de complexidade, por sua vez introduz contingências diferentes de forma retroativa no que há no mundo em geral. Assim, o realismo complexo jamais “acaba”.

A complexificação de nossa metafísica é herdeira da filosofia global dos antigos-contemporâneos, sejam eles ameríndios, gregos, chineses e tantos outros. É herdeira de um tipo de pensamento que pré-data, sobrevive e descarta a inteligência moderna como sendo tão *perversa* quanto *insuficiente*. O que fazemos é estabelecer necessidades contingentes, onde a suficiência das contingências, seus modos de operação que incluem reduções, predação e alianças, se tornam a matéria-prima da suremática. Com o fechamento do parêntese da modernidade, no abandono desta e outras metametafísicas da supressão, começamos a ver como a miríade de sistemas, objetos, redes e tantas outras categorias da existência já traçam horizontes de objetividade e de ecologização. Ambas são forças axiológicas e ontológicas orientadoras de todo o realismo complexo.

Título II – Instauração dos Elementos do Realismo Complexo

Capítulo 3 – Do Nome

O propósito deste breve capítulo é discutir alguns dos nomes que têm sido introduzidos e empregados neste Tratado. O nome *realismo complexo* tem sido discutido com maior esmero, embora a *suremática* ainda seja um pouco misteriosa. Abordaremos agora estes termos em relação a uma noção fundamental, restringiremos o significado, e discutiremos algumas das nomenclaturas possíveis.

§1 Diferenciação do Realismo Complexo

Parece ter ficado claro que realismo complexo não é uma descrição definida, mas um *tipo* de fazer-se da filosofia. É um tipo de orientação ou de atitude que se faz na realidade em geral e que segue descobrindo tipos e tipos de realidades e seus esquemas categoriais e conceituais próprios. Ao dizer “realismo” geralmente se distingue do antirrealismo, do idealismo, e do formalismo. Ideias e formas são relevantes para nós, como visto no Esboço Categorical, embora não possamos reduzir a realidade nem a ideias, nem a formas. Muito menos, a um tipo de Ideia, ou a um tipo de Forma. Primeiramente diferenciemos face ao antirrealismo.

O antirrealismo tem diversas acepções até mesmo concorrentes entre si. As exigências de um realismo que os antirrealistas têm é o que talvez dificulte sua recepção no Território. Exigem uma realidade unificada, eterna, imutável, absolutamente objetiva, coerente com o senso comum, com todos os sistemas, científicos ou não. Como nada cumpre este conjunto de critérios, acreditam que deduziram a necessidade lógica do antirrealismo. Tais critérios de exigência, se levados a sério, são estapafúrdios. Nomeamos estes de antirrealistas paroquiais.

Nem todo antirrealista é paroquial. Alguns, como muitas correntes do positivismo científico, advogam que não se *comprometem* com a realidade que suas teorias descrevem, mas apenas com resultados práticos. Isso não é, em si, um mal ou algo a ser ativamente evitado, visto que precisamos de funcionários para os mais variados tipos de sistemas sociais, e nem sempre todos vão ter tempo, capacidade ou interesse de entender o que significa desparadoxização do código do sistema da ciência, por exemplo. Alguns simplesmente medem, pesam, operam. Não há nada de pecaminoso ou baixo nisso: na verdade, o progresso científico depende diretamente deste trabalho de base. Hospitais também precisam de técnicos de saúde, não apenas de médicas ou de enfermeiros.

O antirrealista do tipo prático defende um tipo de realidade: a da prática. A orientação para fins práticos, pragmáticos, quotidianos, é louvável e defensável. Geralmente duvidam das grandes asserções metafísicas pois têm mais o que fazer, mais tarefas, mais obrigações. A realidade de suas práticas é um tipo de realidade, e, como vemos em Hacking e Cartwright, o experimento tem vida própria em relação à teoria. O agenciamento do experimento pode até mesmo gerar novos experimentos, novas engenharias, novas técnicas. Não duvidam da realidade de seus instrumentos, de seus laboratórios, do salário que entra na conta todo mês. O que o antirrealista faz, curiosamente, é realismo de primeira ordem, aquele das observações primárias, corriqueiras ou até mesmo bem elaboradas em laboratórios, sem um compromisso conectivo mais arrojado. Apesar do nome escolhido para impactar, tais pensadores praticam uma forma de realismo, seja o de instrumentos, seja o de teorias, ou similares.

Não é exigido por nós que todos eles se tornem metafísicos especulativos analogistas em busca de uma justiça filosófica cósmica. A diferenciação funcional também precisa entrar em jogo numa filosofia que não se ensandece na totalização. Não obstante, afastamos o antirrealismo paroquial. Este, quando o correlacionismo é abandonado, se torna uma tendência brega pela insistência na supressão despropositada, se desdobrando geralmente em três atitudes. Primeiro, nos termos de Bensusan, vemos uma *nanomania*, fruto da modéstia postíça autoinflingida e despropositada. Segundo, há uma opção gratuita pela truculência que beira, anima e/ou adentra formas de negacionismo científicos e afins. Ou, ainda, na falta de brio de admitir que fazem metafísica, que produzem realismo, que interferem no cosmos, se tornam uma das figuras das quais Nietzsche zombava, o famoso funcionário prussiano, quando a ingenuidade deixa de ser uma característica dócil e adorável e se torna um perigo metafísico.

Seja como for, o realismo complexo precisa englobar perspectivas instrumentalistas, positivistas, naturalistas e similares, especialmente os resultados empíricos advindos do trabalho dos autointitulados “antirrealistas”. No processo de assemblagem, não podemos jogar fora os pensadores e cientistas que produzem observações de primeira ordem. Se há a produção de matérias-de-fato, faz-se algo diferente na realidade de primeira ordem que o realismo complexo também deve incorporar, lidar, gerir. Novos sistemas, novas descobertas, novas diferenças: não há um “fim”, no sentido terminal, do realismo complexo.

No idealismo também vemos um termo guarda-chuva de dezenas, talvez centenas de teorias bastante distintas entre si. Sua principal definição é a descrença na realidade objectual, pragmática, empírica como a “verdadeira realidade”. Acreditam que o Ideal é o Verdadeiro Real, sendo o real quotidiano apenas uma decadência, uma finitude insuficiente, um

definhamento do Verdadeiro Real, uma exemplificação desimportante, ou atitudes similares. Associam a tal Ideia a uma consciência purificada superior que consegue separar o meramente real do que é Verdadeiro. Ou, em outras palavras, separam a realidade de segunda-mão como algo meramente consequencial do que há de predeterminante superior. O idealista “vê” através das aparências e ilusões da realidade e consegue, por algum método que geralmente não é tão evidente, *ver* a Verdade. Curiosamente, tanto ἰδεῖν (*idein*) significa “ver”, em grego antigo; como दर्शन (*dárshana*) significam “visão”. *Dárshana*, inclusive, é como tradicionalmente se nomeia “filosofia” no Subcontinente Indiano.

Quem tem a visão correta, portanto, pode liderar, comandar, ser visto como sábio. A proposta do idealista é a substituição da realidade pragmática por uma realidade puramente mental, consciente ou espiritual. Podemos nomear de *idealismo psicologista* o que substitui a estratificação da realidade e o mundo fora do percipiente por operações mentais, psíquicas ou místicas de dentro da cabeça do percipiente. Embora ele seja geralmente um sujeito *humano* iluminado, pode ser que digam que a realidade é apenas a atividade psíquica desta ou daquela divindade. Chamamos de *idealismo espiritualista* o que substitui a estratificação da realidade em uma única grande Ideia, a Verdadeiramente Real, que é a mediação universal de realidade ou de irreabilidade de todas as coisas. Vemos que “idealismo” parece ser apenas uma forma diferente de se dizer *correlacionismo*.

Não disputamos a existência da realidade psíquica e da realidade espiritual. Está embutida na própria noção de estratificação da realidade a presença do senciente e do espiritual como realidades próprias, com todo os seus direitos e deveres, com seu esquema categorial próprio, e suas formas de agenciamento típicos. A crítica ao idealismo psicologista e ao espiritualista também é uma crítica funcionalmente equivalente à crítica do materialismo, do fisicalismo e do vitalismo. Afastada a pulsão pela totalização e esgotamento da realidade em geral nestes estratos específicos, rejeitamos os exageros de considerar cada um dos estratos como os redutores de todos os outros a si mesmo. Mais ainda, o idealismo não leva as ideias a sério ao exagerarem seu potencial explicativo e constitutivo para muito além de seu escopo de funcionamento enquanto fundamentação, o que quer que venham a entender com isso. Preensões conceituais, formas de definitude e referências, relacionadas mais recorrentemente à noção comum de “ideia”, são partes constitutivas do realismo complexo; e o são justamente por não serem aquilo que reduz o mundo ou a possibilidade de algum acesso ao mundo.

Neste sentido, o que há na esfera do ser ideal, na linguagem de Hartmann, tal como a matemática, a lógica, as essências fenomenológicas e os valores, também é. A ontologia

certamente não pode ser reduzida, dizendo de forma hartmanniana, apenas ao que *é real*. Não seria isso um deslize argumentativo? Por que não dizer ontologia complexa, apenas? A ênfase no termo *realismo*, não obstante, cumpre outro papel que não é de exclusão das ideias. Dizer que ideias também *são* não é o suficiente nem para Whitehead, nem para Hartmann, nem para qualquer estudioso de sistemas ou redes. Princípios abstratos não têm realidade alguma se não forem orientados à concrecência ainda que virtualmente. Para seres ideais, indiferentes à concrecência, isso não seria problema algum. No entanto, fazer realismo sem matemática, sem lógica, sem essências, sem valores não é fazer realismo algum. Resumiríamos o que há a uma mera listagem. Nem o mais simples dos realismos é tão fútil.

O estudo da complexidade demanda o entrelaçamento entre realidade e idealidade – no entanto, o estudo já é real no sistema educacional do estrato espiritual, operado por observadores que também são sistemas reais, por exemplo, sistemas biopsíquicos humanóides. A escolha pelo nome realismo enfatiza, finalmente, a apostasia do correlacionismo e de quaisquer tipos de -ismos que reduzem tudo a si, como se tudo que há fosse apenas átomos, leis morais, vida e seu decaimento, matemática pura, ou atitudes similares. Além disso, a idealidade precisa de suas instâncias de concrecência para ter algo a dizer – e só o tem se o fazem de maneira coordenativa com o que há no real. Por fim, o realismo inclui não apenas o que é real e os entrelaçamentos com o ideal, mas também a possibilidade de trabalhar entes fictícios, irreais, imaginários e alucinatórios também *a partir* do real. A orientação pragmática e analogista da suremática, por este motivo, optou pela ancoragem no complexo de sentires conceituais e intuições gerais ao redor do vocábulo “realismo”.

Prosseguindo, a irredução à forma, apenas uma entre tantas categorias, também afasta o formalismo como doutrina terminal no realismo complexo. Ou, talvez, a maioria dos formalismos, tal como o formalismo lógico, ou a versão vulgarizada das Formas platônicas. Apesar disso, sabemos que a categoria da Forma é extremamente importante ao realismo complexo. Não porque existe anteriormente numa poça eterna flutuante, sendo concedida misticamente aos objetos, mas porque a própria auto-organização monádica e de nexos já opera com um sentido de *traço*, de *diferença*, de postar-se no mundo. As formas se complexificam cada vez mais à medida que dobram sobre si mesmas, criando diferenças celomáticas que já apontam para a constituição de objetos.

Diferentemente de “ideia”, a palavra “forma” parece ter conservado o seu sentido não-mentalista, não-psicologista, não-sociocultural que havia por entre os gregos. A Forma do Belo, por exemplo, é preendida de maneiras diferentes por coletivos diferentes, mas a Forma em si

não é redutível, por assim dizer, à “ideia grega de beleza” ou ao “ideal persa do Belo”. Por entre os modernos, as formas acabaram sendo ressignificadas em termos de objetividade da ciência, também mantendo o caráter de independência do subjetivismo. Assim sendo, tendo em vista este uso corriqueiro da “forma”, este acaba sendo mais útil para o realismo complexo do que o escorregadio vocábulo “ideia”. De uma maneira talvez contraintuitiva, uma **ontologia formal**, desenvolvida a partir dos fundamentos e consequências da categoria 參, será muito bem-vinda ao realismo complexo como uma disciplina interna de pesquisas no Território maior.

A noção fundamental sobre todas as categorias que mencionamos até agora, especialmente sistemas, objetos e redes, é que todas **fazem** alguma coisa. No realismo complexo, não existe atualidade vácuca. Esta é uma herança do pensamento aristotélico na filosofia do organismo de Whitehead que entra com força no realismo complexo. A definição de atualidade vácuca é que há algo real que é esvaziado de imediaticidade subjetiva, puramente inerente¹, sem origem, sem traço. Ela não deve ser confundida com uma teoria física do vácuo que, ao contrário do senso comum cientificista, não significa absoluto vazio sem origem e sem traço, mas um estado produzido e sujeito a campos como qualquer outro traço, tais como campos gravitacionais ou eletromagnéticos. Resumindo, até mesmo o vácuo precisa *ser feito*.

Em suma, nos interessa mais o que vocábulos como *real*, *ideal* e *formal* fazem do que os resumir a alguma definição analítica pura de dicionários ou de listas de descrições definidas. Parece estar no verbo *fazer* a chave para compreender o que queremos com *suremática*, nossa leitura específica do realismo complexo.

§2 *Restringindo a Noção Fundamental*

Fazer é um verbo múltiplo com tantas significações que poderíamos passar diversas teses apenas mapeando sua abrangência. O que nos interessa agora é restringir esta noção fundamental do *fazer* a um sentido tão tênue e sutil que consiga fazer o sentido que queremos.

A tradição “ocidental” parece relacionar o fazer com algo ativo, determinante, um exercício de vontade, de dominação, de desejo. Este não é o caso em outras línguas. Talvez ele tenha mais a ver com influência, com afetação, com direcionamento, com exteriorização, ou até mesmo com interiorização, talvez mais próximo do *faire-faire* de Latour. O fazer não é tão determinante sobre seus produtos quanto parece. Esta já havia sido nossa crítica à teoria da concrecência em Whitehead. Didaticamente, vamos tratar o fazer como uma espécie de

¹ Whitehead, 1978, p. 28-9

partícula que entra na composição de todos os outros verbos. Não apenas dominar, exercer, conquistar, controlar, predizer, mas também verbos como dormir, relaxar, esquecer, ignorar. Por nosso princípio ontológico ser referido ao traço, o que faz, mesmo que seja a opção pelo não-fazer, ou o fazer sem saber, ou fazer sem estar cômico, é, ainda assim, *algo que faz*.

Não apenas nada faz “tudo” ao mesmo tempo, muito menos faz o *tempo todo*. Melhor dizendo, quase nada faz constantemente. Ainda assim, a manutenção da constância e da permanência pode ser extremamente exaustivo. Fazer tradição é um tipo de dispêndio pela permanência, algo cujo custo pode vir a ser pago ou abandonado a depender do valor envolvido. Ficar deitado faz algo com o corpo, e mesmo que soe prazeroso depois de um dia de trabalho, parece que a popular expressão *fazer nada* também desgasta muito, como temos visto em épocas pandêmicas.

Numa perspectiva antropocêntrica, quem faz a digestão? O *meu* corpo. De uma perspectiva do realismo complexo, são as células, os tecidos, os órgãos – quase todos sem interesse em mim como sujeito, ou levando em consideração meus desejos amorosos ou aversões filosóficas. Espalhar agência pelo cosmos, numa orientação filosófica que conseguiu se libertar da modernidade enquanto necessidade metametafísica, significa que o fazer não é restrito a uma atividade consciente, uma atividade humana. Ou, ainda, libertos das ontoteologias abraâmicas como necessidade metametafísica, significa que não é restringir a uma atividade hiper-ocasionalista de uma divindade. Ademais, os produtos do fazer jamais são controlados por quem faz. Sempre existe uma infinidade de excessos para além de cada ato de fazer. Não existe correspondência entre causação ou trabalho e aquilo que é produto. Nada é redutível a causas ou ao trabalho, embora o trabalho ontológico de mudar ou de permanecer se faça necessário a depender das ocasiões geradas ou do acaso criativo.

Diversos povos asiáticos são exímios em exercitar corriqueiramente o que arduamente estamos tentando constituir como um sentir conceitual complexo. Na língua chinesa há mais de dez logogramas para veicular a noção de *fazer*. O que nos chama atenção é 使 (shǐ), que significa fazer, causar, habilitar, usar, empregar, e até mesmo mensageiro. Fazer como habilitar é muito interessante para pensarmos o princípio da relatividade, onde o traço que veio do processo habilita novos tornar-se de novos traços, conectando-se ao *faire-faire* latouriano. Os coreanos têm o saboroso verbo 하다 (hada), que funciona como sufixo para tornar substantivos em verbos. Por exemplo, se a palavra 좋아 (tcho-a) significa favorito, afetuoso; o verbo 좋아하다 se torna “gostar”. Estrutura parecida com o “me gusta” do espanhol, onde é a coisa que faz com que

gostamos dela, e não um ato de amor possessivo unidimensional. O mais delicioso dos verbos é *する* (*suru*) do japonês, cuja estrutura é similar ao *하다* (*hada*), mas é muito mais corriqueiramente onipresente nesta língua.

Livres de modernidade e outras metafísicas supressivas, os três verbos podem ser aplicados abundantemente sem se preocupar com bifurcação ou antropocentrismo. Quem faz o nascer? Quem faz o morrer? Quem faz o chover? Quem faz o recuar? Quem faz o cheirar? Todos podem ser empregados por estes e outros verbos, indicando uma apreensão bastante simples e recorrentemente empregada em tais línguas desta noção fundamental do *fazer*.

O fazer, portanto, pode ser pensado como fazer-se. Não no sentido reflexivo, pois nem todo sistema é autopoietico. No português, o *–se* também tem o curioso uso do impessoal. A sorte de estarmos acoplados a esta língua nos passou despercebida por anos, até que vimos que a equivalência funcional com outras línguas indo-europeias era extremamente antropocêntrica. Tanto o *on* do francês, o *one* do inglês e o *Man* do alemão são vulgarizações tardias para indicar desconhecimento de qual *pessoa humana* faz a ação, gerando frases que no português soariam tolas, como “homem perceber isso”. Por uma contingência deliciosa, temos um “percebe-se isso”, sem a necessária referência a um humano fazendo a ação. Neste sentido, o sufixo *–se* impessoal anexado aos verbos; e o *する* (*suru*) ou o *하다* (*hada*) parecem ser muito mais aliados do que numa primeira vista. O fazer-se, como uma partícula fundamental, é o que entra no composto de outros verbos e outras diferenças. Indica qualquer coisa, qualquer pessoa, *não importa o que*. É a origem primordial da infralinguagem de nosso Tratado, e ao movimento que inspira este documento é o fazer-se que lhe dará um nome.

§3 Nomenclaturas

Na nota 25 do trabalho *Meta-Metafísica e Correlacionismo*², apresentei um raciocínio que será reconstituído aqui. Propus que, depois de um segundo giro da metafísica, o que trata de assuntos da sociologia da filosofia³ há uma forma interessante de provocar reações ao misturar palavras de origens diferentes. Se os puristas já se contorcem quando misturamos raízes gregas e romanas, o que diriam de línguas distantes umas das outras em termos de geopolítica moderna? Não poderíamos deixar passar esta *oportunidade cínica*. No entanto, isso não é apenas para *épater la bourgeoisie*, ou para perturbar os atenienses, mas para mostrar um

² Maciel, 2017, p. 43

³ A constelação de contribuições sobre questões raciais, de gênero e da decolonialidade, por exemplo.

compromisso global com uma filosofia do fazer-se que é desavergonhadamente um trânsito entre diferenças. Pensamos em uma forma de dar ênfase na teoria, e uma forma de dar ênfase na prática – visto que esta separação ainda parece ser muito vigente no “ocidente”. Pensamos também em uma forma de operar ambos simultaneamente. Precisamos então de alguns prefixos, sufixos e candidatos.

Palavras que indicam campos de estudos teóricos geralmente terminam no famigerado –logia, indicando λόγος, discurso, técnicas racionais ou similares. Não necessariamente ciências, no sentido bifurcado moderno. Teologia, sociologia, teleologia. Palavras com campos práticos parecem ter raízes no –ethos, ἔθος grego, que combina prática, hábito, costume, regularidade. Para um estudo teórico do fazer-se, pensamos em *Surulogia*. Para um estudo da prática do fazer-se, pensamos em *Hadética*. Em inglês, *Surology* e *Hadetics* são termos interessantes, onde o último parece ser interessante para a fonética. A combinação de ambos vem com o sufixo de –mática, de informática, telemática. Este sufixo também está por trás de uma ideia primeira de estudo, de aprendizagem, de raciocínio, todas na significação grega de *matemática*, que à época não apenas um estudo sobre geometria, números e operações algébricas. O sufixo basal do -mática é -ικός, que cria um adjetivo relativo a algo, que pode ser, então, substantivado. Temos, então, a **Suremática**.

Em línguas latinas, a mudança da vogal de ligação, uma herança grega, pode facilitar a pronúncia na transformação do U em E. Certamente, um purismo pode ser advogado pelo silábico ㄹ ter a fonética de “RU”, mas se algo não nos convence tanto em nosso Território é a obrigação de purismos, muito menos purismos linguísticos. No entanto, aos que preferirem a preservação silábica, a *Surulogia* pode ser a melhor opção para fazer referência ao tipo de realismo complexo que aqui estamos instaurando.

Devemos de antemão afirmar que o fazer-se da suremática é extremamente sutil e experimental, de forma alguma exaurindo o que se preende. Sabemos que o realismo complexo é muito mais do que a suremática, envolve tantas categorias e tantas estranhezas que são inumeráveis. No entanto, na versão do realismo complexo que foca no estudo macro-ontológico a partir do 伍, principalmente do 陸, temos uma suremática.

Título III – Teoria da Comunicação e da Linguagem

"Na Teoria dos Sistemas, o que se enfatiza é a verdadeira emergência da comunicação. Não há propriamente transmissão de alguma coisa; mas sim uma redundância criada no sentido de que a comunicação inventa sua própria memória, que pode ser evocada por diferentes pessoas e de diferentes maneiras. Quando A comunica algo a B, a comunicação seguinte pode ser dirigida tanto a A como a B. Pode-se, então, imaginar o sistema como um pulsar constante: a cada criação de redundância e a cada seleção o sistema se expande e se contrai permanentemente"

Niklas Luhmann (*Introdução à Teoria dos Sistemas*)

§1 Introdução Geral aos Preceitos Fundamentais

O propósito deste Título é expor a Teoria da Comunicação e da Linguagem (TCL) que será empregada por todo o Tratado. Não é possível agenciar nem a busca por uma nova objetividade, nem por uma ecologização da metafísica, até que este tópico seja adequadamente trabalhado. Diversos elementos já foram anunciados nos Títulos anteriores, mas agora serão apresentadas de forma mais sistematizada. Os princípios e direcionamentos gerais do realismo complexo instauram a TCL que apresentaremos, mas também há uma retroatividade entre o que defenderemos aqui e as teses do realismo complexo como um todo.

Precisamos de uma TCL por dois motivos. Primeiramente, para marcar a posição de nosso realismo complexo em relação a outras filosofias do século XX, ainda bastante atrativas para o público filosófico em geral que ainda não acertou as contas com labirintite produzida pelo velho giro linguístico. A relevância da linguagem e da comunicação é evidente para nós, mas o exagero de sua importância dada por filósofos da linguagem é despropositado. Em segundo lugar, devemos levar uma TCL a sério especialmente por ser o instrumento com o qual se faz filosofia. Seguimos as orientações de Alfred N. Whitehead, que outrora escreveu:

“Toda ciência deve inventar (*devise*) seus próprios instrumentos. A ferramenta requerida pela filosofia é a linguagem. Assim, a filosofia redesenha a linguagem da mesma maneira que uma ciência física redesenha utensílios pré-existentes. É exatamente neste ponto que o apelo aos fatos é uma operação difícil. Este apelo não é apenas à expressão dos fatos em sentenças verbais atuais. A adequação de tais sentenças é a principal questão. É verdade que a humanidade em geral concorda que a melhor expressão dos fatos experienciados é a linguagem, mas a linguagem da literatura se quebra precisamente na tarefa de se expressar, de forma explícita, generalidades mais

largas – tais generalidades sendo as quais a metafísica busca expressar” (Whitehead, 1978, p. 11)¹

Tomamos aqui o uso da palavra “ciência” com uma disciplina teórico-prática organizada por um método de investigação – uma definição suficiente para conceituar qualquer tipo de disciplina acadêmica. Vemos que Whitehead não rejeita a linguagem ordinária, mas reserva espaço para a discussão especializada e até mesmo para a evolução linguística. A noção de ferramenta de trabalho filosófico é a intuição geral. Propomos a estabilização da seguinte lista de Preceitos Fundamentais, cujos complexos de sentires conceituais serão apresentados no decorrer deste Título:

- **PF-1** Linguagem e mundo são mutuamente externos;
- **PF-2** Linguagem e comunicação como chamarizes para sentires;
- **PF-3** Linguagem e comunicação são modos de existência diferenciados em função da alteridade;
- **PF-4** Linguagem e comunicação são contingentemente orientadas à teoria;
- **PF-5** Comunicação é uma unidade trina básica do estrato espiritual, já a linguagem opera sob a forma categorial de acoplamento.

Algumas das teses gerais do realismo complexo precisam ser lembradas antes de passarmos adiante. Primeiramente, abandonamos a noção de monopólio universal de produção de sentido, com pontos de partida e/ou de chegada obrigatórios. Fazer filosofia no Território do realismo complexo não é centrar-se na agência, interesses ou acessos humanos – mas buscar uma teoria que possa *admitir*, entre outras coisas, certos tipos de agências, interesses e acessos humanos. Há múltiplas razões, entendidas aqui como as formas de operação da diferença entre um sistema e seu ambiente – e é papel da inteligência espiritual suremática lidar, conectar, rejeitar, associar com múltiplas razões. A totalização da razão ou de quaisquer inteligências é rejeitada pelo realismo complexo. A distinção de estratos da realidade tem influência direta na diferenciação entre linguagem e comunicação.

§2 Ontoteologias criacionistas e o antropocentrismo linguístico

¹ Tradução nossa. Original: “Every science must devise its own instruments. The tool required for philosophy is language. Thus philosophy redesigns language in the same way that, in a physical science, pre-existing appliances are redesigned. It is exactly at this point that the appeal to facts is a difficult operation. This appeal is not solely to the expression of the facts in current verbal statements. The adequacy of such sentences is the main question at issue. It is true that the general agreement of mankind as to experienced facts is best expressed in language. But the language of literature breaks down precisely at the task of expressing in explicit form the larger generalities the very generalities which metaphysics seeks to express.”

A maneira básica de entender a diferença entre linguagem e comunicação, que será empregada neste Tratado, é que a linguagem é um tipo de acoplamento entre um sistema e algo. A linguagem pode promover acoplamento com outro sistema ou a um ambiente espiritual em geral, a saber, composto de “átomos comunicacionais”. A difusão comunicacional é praticamente irrestrita, desorganizada e disseminada por entre objetos, sistemas, redes. Organizar a comunicação dá trabalho – e faz parte do processo geral de redução de complexidade. Não obstante, qualquer sistema pode se acoplar linguisticamente para organizar comunicações – organização esta que não está sob nenhuma obrigação de “fazer sentido” integral ou parcialmente segundo a racionalidade de um observador qualquer. Assim sendo, novamente, não há primado nem do antropocentrismo, nem do logocentrismo.

Contra o primado do **antropocentrismo**, vemos que uma das principais apresentações da linguagem é a apreensão de formas e de outros objetos, feita por quaisquer sistemas. A presença das formas significa que a linguagem lida, em quaisquer uma de suas apresentações mínimas, com um tipo de *abstração*. Trabalhamos aqui a ideia de abstração próxima à de Bruno Latour, como um trabalho ontológico de concepção de formas que se conectam com sentires do sistema que observa. Um barulho que um predador descuidado faz gera uma forma que é preendida pelo sistema da presa com o sentir de perigo, a estimulando-a a fugir. A *forma informa* os sentires de um sistema, embora não determine *como* o sentir será produzido, executado, observado ou descrito. Se todos os sistemas têm alguma interação com a linguagem e com a comunicação, não existem razões metafísicas na suremática para mediar uma TCL exclusivamente pelo correlato humano – nem mesmo se este, por si só, fosse unificado e estável numa monoandria universal, o que sequer é o caso.

Assim sendo, é mais seguro pressupor que a origem da comunicação e da linguagem é no que se chama de “paralinguagens”. Estas investigações envolvem a cinésica, o estudo da movimentação; proxêmica, o estudo das proximidades ou distâncias na interação; háptica, o estudo do tato, do toque; a oculésica, que é o estudo dos olhares; além de estudos acerca do olfato e dos sons em geral para a orientação dos sistemas no ambiente. Vemos que a primeira parada de qualquer TCL suremática é a conexão entre as percepções e a emergência das abstrações. Uma teoria de como, da assemblagem podem aparecer dadidade a serem descritas, contrastadas e organizadas já foi apresentada ao longo do Título I. Agora, em nome do analogismo que demanda adequação e aplicabilidade, o empregaremos no estudo da TCL.

Antes de prosseguirmos, um lembrete amigável de um velho amigo da suremática, Jacques Derrida. Vemos que a origem da própria comunicação e da linguagem tem um aporte

realista já bastante complexo, e até agora não falamos de racionalização, consciência e teorizações necessárias. A linguagem e a comunicação não são primariamente orientadas para o “trabalho teórico”, entendido como exercício da consciência humana, da vontade do Espírito, ou qualquer outro equivalente moderno. Fazemos coro com Derrida na crítica de que um dos maiores erros das metametafísicas da supressão ocidentais é o **logocentrismo**. Uma forma de abordar esta ideia geral é notarmos que existem algumas filosofias, teorias e religiões que acreditam que a realidade é redutível a uma linguagem unificada, racional, fechada, estabelecida ou estabelecível. Conhecer a realidade seria conhecer a estrutura linguística da realidade. Acreditam que o mundo é linguagem unificada que, ao mesmo tempo, funda o mundo e dá unidade à razão humana. Há variações, claro. De fato, é diferente dizer que o mundo é “feito de” linguagem e dizer que o que é relevante do mundo é linguístico – mas, aqui, esta distinção aponta para o mesmo sabor.

Derrida associa a tradição filosófica ocidental a uma maneira ontoteológica das religiões abraâmicas de verem o mundo². As religiões abraâmicas enxergam seu mundo como uma criação de uma mente divina, sendo a criação dada pela Palavra, pelo Verbo. Assim sendo, estudar a estrutura da realidade é estudar a linguagem (divina) utilizada pela divindade abraâmica na criação do mundo. Há um Grande Todo divino que totaliza a criação dentro da/pela Palavra. Tudo que é, é Palavra. Em termos derridianos, o logocentrismo e sua equalização determinante da realidade com a Palavra parece ser a forma mais primordial da metafísica da presença³. Não apenas isso, a tal divindade fala e o ser vem-a-ser, como vemos na famosa sequência de vários “E-Deus-disse” no *Gênesis*.

Outrora observamos que há quatro categorias da existência na ontoteologia abraâmica em geral a partir do livro do *Gênesis*. Reforçamos não é “errado” professar a fé em alguma destas religiões, mas precisamos entender como esta ontoteologia pôde, sem precisarmos de muitos saltos argumentativos, acabar se tornando talvez a primeira grande metametafísica da supressão sob suas esferas de influência. Vejamos:

“Primeiro, há o jogo entre a divindade e o vazio, quando o mundo estava em *tohu-vavohu* (תהו ובהו), a ‘ausência de forma’. Porém, tal divindade e o vazio se relacionam na medida em que, neste vazio adentra מלא (melta), o ‘verbo’, a ‘palavra’ de tal divindade e cria o mundo, a terceira categoria. Finalmente, cria o homem ‘à sua imagem’ e o dota de *melta* para ‘dominar’, ‘subjugar’ e usar tudo no mundo para o ‘seu mantimento’.

² Derrida, 1997, p. 12

³ Derrida, 1997, p. 12

Sendo especial, o humano compõe a quarta categoria metafísica desta ontoteologia”
(Maciel, 2017, p. 16)⁴

Ademais, por que o humano é considerado “especial”? Porque, além de ser a “imagem” de sua divindade, o humano seria capaz de *melta* (/mellṭā/). Cria-se uma hierarquia pré-determinada onde o humano é, *a priori*, superior a qualquer outro ente, e que o seu ser é o Ser-*Melta* que consegue articular linguisticamente o Ser-*Melta* do mundo criado pela *Melta* da sua divindade. A ontoteologia abraâmica afirma que linguagem, ser, humano e mundo são plenamente acessíveis e de transitividade assegurada, embora seus adeptos discordem acerca dos graus de acessibilidade e dos métodos para se chegar a esta Palavra. Cria-se também a noção de que o que há deva ser submetido à raça humana, especificamente ao homem, que poderá ser tanto o explorador incontestado do mundo, quanto o seu pastor ou guardião benevolente. A monoandria dos modernos apresenta-se como um ocultamento desta origem ontoteológica que, de tão evidente entre europeus, se passava por universal.

Não desejamos instigar maledicências sobre as religiões abraâmicas. Torcemos para que seus adeptos tendam a ser mais *guardiões benevolentes* do que *exploradores incontestes*. Não obstante, o trânsito desta ontoteologia para a metametafísica da supressão não tardou, gerando uma miríade de refrações de relações supressivas que submeteram diferença, tais como a mulher, o negro, o pagão (o “não-abraâmico”) e o herege, a todo tipo de tratamentos de exploração sexual e do trabalho, destruição física e espiritual, conversões forçadas, escravização e diversas outras formas questionáveis de interação em termos dos valores do realismo complexo.

Os adeptos das religiões abraâmicas não precisam, nem devem, obrigatoriamente, reproduzir estes comportamentos. Podemos citar diversos movimentos, como a ordem dos franciscanos, a teologia da libertação, as reformas no judaísmo, e até o feminismo islâmico – todos tentando retrabalhar esta herança. Desejamos boa sorte, mas que não ignorem, nem subestimem, a densidade da profusão destes filosofemas em suas próprias filosofias, teorias, metafísicas e pragmáticas. Esperamos que um dia estejam dispostos a pagar o preço da abertura de espírito para uma filosofia global. Não será uma transição fácil, mas nem toda ontoteologia abraâmica precisa operacionalizar e reproduzir metametafísicas da supressão. O que significa, para nossa TCL, pagar o preço da abertura de espírito contra a predominância obrigatória da ontoteologia abraâmica na forma do primado do logocentrismo no “ocidente” e em suas esferas

⁴ Além do Bresheit/Gênesis cf. o primeiro capítulo do Evangelho de João.

de influência? Significa trabalhar a linguagem como algo bastante importante, mas não com toda esta carga ontoteológica que lhe foi atribuída há tantos séculos em alguns povos.

Uma estratégia mais ou menos antecipável para nos reposicionar diante deste problema seria o “retornar aos gregos”, mas antes deles terem sido soterrados pelas metametafísicas da supressão. Compartilho com Edward Butler uma odisseia de pensar a filosofia grega antiga como pagã, como toda uma complexidade própria, sem as supressões advindas das ontoteologia abraâmicas e os secularismos modernos. Esta não é, necessariamente, uma politização acadêmica numa primeira ordem, visto que não deveria ser tão difícil entender que a filosofia grega antiga não servia a certos credos levantinos, nem mesmo aos romanos até a época das primeiras escolas estoicas e epicuristas. A politização vem do obscurecimento desta ontografia dos atores-redes para servir a confortos retroativos. Se há uma política acadêmica, ela é de segunda ordem, deuterabsolutória face ao sequestro delas para dentro das metametafísicas da supressão: que a libertação metafísica também apareça dos *Pagan Studies*. Isso não significa, novamente, que escolas vindas das ontoteologias abraâmicas são tornadas impossíveis – significa tornar explícito que as filosofias gregas operam com suas teses e aporéticas de forma complexa, sutil e livre muito bem, obrigado; sem terem de servir aos supressores e à sua agenda.

Esta não deveria ser uma atitude tão difícil de ser entendida, mas por razões da Teoria Moderna da História, mesmo os mais brilhantes pesquisadores estão acostumados a verem a “Grécia Antiga” como um prelúdio ao medievo europeu orientado pela “progressiva racionalização do judaico-cristianismo” que se apropria da filosofia grega, como vimos até mesmo em Meillassoux. É como se Aristóteles perdesse seu valor se não fosse surrupiado para dentro da escolástica – qual outra absurdidade *anacrônica* animaria tal raciocínio se não fosse a metametafísica da supressão? Até para *fazer sentido*, Aristóteles tem que pedir licença cristã ou moderna? Rejeitamos integralmente esta atitude. Isso nos leva a certo distanciamento de Derrida. No texto *Gramatologia*, ele associa de forma bem rápida e, talvez, um pouco irrefletida, o מלל (*mellā*) ao Λόγος (*logos*). Se *melta* está próxima da ideia de dominação humana, seja benevolente ou exploradora, vemos que o *logos*:

“É um conceito de racionalidade que se move no cosmos em geral, num sentido mais próximo à impessoalidade da ‘natureza própria das coisas’, que engloba as divindades, semideuses, humanos, natureza e espíritos em geral. Isso evita a referência obrigatória à tipologia metafísica abraâmica e suas funestas consequências de subjugação e das infinitas disputas pelo monopólio do domínio sobre a natureza” (Maciel, 2017, p. 17)

A noção grega de *Logos* não é necessariamente uma de unificação racional, de totalização, de dominação. Podemos ter um *Logos* que transcende indivíduos? Obviamente que sim, como o *Logos* do direito, da arte, da economia, da pólis. Todos eles são a mesma coisa? Não. Mesmo entre os neoplatônicos, Edward Butler observa, há um *Logos* no Panteão, mas este, em específico, apenas aparecia no estágio em que se encontrava como o tipo de “discurso” ou de “acordo” entre os Doze Olímpianos⁵. *Este* acordo era essencialmente diferente daquele outro acordo canibal-infanticida entre Cronos, Gaia e seus filhos. Nem mesmo o Demiurgo de Platão consegue intervir em qualquer coisa de qualquer maneira, visto que também deve lidar com cada *Logos* de cada sistema, objeto, rede. Até entre as correntes mais religiosas do chamado “neoplatonismo pagão”, o Uno é algo que *subsiste* não algo que “unifique” ou “crie” a realidade de cima para baixo, visto que ele nem mesmo *é*.⁶

O preço que a suremática paga, com bastante alegria, é o de ter uma linguagem que associa percepções, referências, formas, sentires, instrumentos e auto-observação. Sustentamos que qualquer coisa *menos* do que isso, como achar que é apenas quantificadores e operações formais, não é nem de longe o suficiente. Sustentamos, ainda, que qualquer coisa muito *mais* do que aquilo, acaba por incorrer no logocentrismo. Para os fins e propósitos ordinários deste Tratado, mereologismo, correlacionismo e logocentrismo são expressões que serão tratadas como equivalentes funcionais – as críticas a um quase sempre alcançam os demais.

Abandonado o logocentrismo, vemos que para explorarmos uma relação entre a teoria da comunicação e da linguagem com as formas e com os observadores nos deixa diretamente às portas de uma **teoria da percepção**. Ela terá dois principais referentes: o estoicismo grego antigo e a filosofia do organismo de Whitehead. A presença dos estoicos é importante para mostrarmos nossos parentescos filosóficos, ainda que não integralmente recepcionados. O contraponto com a filosofia platônica e aristotélica é o método, e veremos como a solução estoica conecta-se com a teoria do contínuo das percepções de Whitehead ao longo do Capítulo 1. A **teoria whiteheadiana da proposição** servirá de conexão com a TCL advinda da Teoria dos Sistemas (Capítulo 2). O propósito final deste Título é conceber, fundamentar e articular uma **infralinguagem da ontologia** que coordena estas teorias sobre a linguagem e a comunicação em ressonância com a Teoria do Ator-Rede e Modos de Existência de Latour e Hartmann (Capítulo 3).

⁵ E. Butler, 2014, p. 80

⁶ E. Butler, 2019, p. 8-9

Título III – Teoria da Comunicação e da Linguagem

Capítulo 1 – Comunicação, Linguagem e a Metafísica da Percepção

§1 Teoria Geral da Percepção entre os gregos: tipose e aloiose

A filosofia da linguagem no realismo complexo precisa lidar com problemas e atitudes que não são inteiramente coextensivos com o que tem sido feito em nome desta disciplina. A conexão entre assemblagem, dadidade, descrição não é tão diretamente visível, especialmente quando trabalhamos com a descrição a partir de princípios, essências, formas de definitude e teorias de abstração que são incomuns pela tradição moderna. Os principais nomes da filosofia da linguagem deste Tratado, como Whitehead, Luhmann e Latour, ainda não gozam de reconhecimento departamental como filósofos da linguagem em seu próprio direito. Razões para isso variam, mas quase todas esboçam alguma forma de defesa da autoevidência de teses da metametafísica da supressão. Não vamos desfazer cada mal-entendido ou exagero filosófico, levaríamos vidas inteiras. Diferentemente, vamos apresentar algumas mudanças de orientações para filosofias mais globais que animam e direcionam as inovações trazidas por estes autores que coordenamos.

Conforme dizemos, o retorno aos gregos antigos que gozavam de uma filosofia terrestre, global, antes das supressões e durante a resistência a elas, é uma estratégia importante e não meramente cosmética, visto que há filosofemas e atitudes para com a linguagem para todo o Tratado. Começamos pela categoria grega de αἴσθησις (*aisthesis*), palavra relacionada à sensibilidade, sensação, os sentidos físicos, a percepção sensível do mundo. Kant seguiu aos gregos ao empregar a expressão *estética* como uma teoria da sensibilidade, da origem da percepção nos sentires – diferentemente do uso que Baumgarten deu para *estética* como “teoria do gosto” ou de “juízos racionais sobre o belo”⁷. Em termos de nomenclatura, aqui seguimos aos gregos e a Kant. No entanto, com os gregos e com Whitehead, pensamos que os sentires não têm a ver exclusivamente com o que aparece no espaço e no tempo, visto que diferenciamos e integramos preensões de sentires físicos e de sentires conceituais. Embora o vocábulo originalmente fosse bastante “biofísico”, a própria noção de *ideia* como “visão” conceitual, orientada por valores, princípios e teorias, fazia parte da αἴσθησις grega⁸.

⁷ Kant, 2015, B36, nota de rodapé 4.

⁸ Para Harman, a *estética é a raiz de toda a filosofia* (Harman, 2018). Aqui expandimos para teorias e outros pragmatismos, desde o cotidiano até a ciência e outros sistemas sociais. A ênfase aqui, no entanto, não será tanto no papel das metáforas e da dramaturgia, embora sua teoria também tenha implicações ontológicas gerais.

A conexão da sensibilidade e da origem da predicação é íntima. Para evidenciar-la, começaremos com a teoria da percepção atrelada a esta própria *capacidade de sensibilidade*, ou de αἴσθησις física e/ou conceitual. O velho debate acerca da origem da percepção convencionalmente evoca uma imagem de um selo, uma marca, que é pressionado na alma, na mente ou no espírito do sujeito que percebe, tal como as impressoras antigas, que pressionavam uma matriz tipográfica num papiro ou em um tecido. Embora a teoria seja rastreável a alguns diálogos de Platão, a primeira formalização da teoria da impressão remonta ao *De Anima*, onde Aristóteles afirma que o “elemento comum” das várias mentes é que são como pergaminhos que ainda não foram escritos, estando, assim, prontas para receberem as marcas ou os selos que advêm da sensibilidade⁹. Também Zenão de Cítio (334-262), o fundador do estoicismo antigo, e seu primeiro sucessor, Cleantes de Assos (330-230), defendiam esta teoria da impressão a partir de suas influências dos antecessores na Academia.

Antes de prosseguirmos com a teoria da percepção estoica, relembremos que sua categoria suprema é o **Algo**, que engloba os *Corpóreos* (o que realmente é e tem limites) e os *Incorpóreos* (que subjazem aos corpóreos, como o tempo, o espaço, o vazio, e os *lekta*/dizíveis). O centro gravitacional da filosofia estoica é o *corpo*. No entanto, é incorreto presumir disso que o corpo “material” é o centro, tal como numa interpretação naturalista, materialista ou atomista, visto que até mesmo Zeus, a alma e o *logos* são considerados corpóreos para estes pensadores. O corpo no estoicismo não é ter elétrons e quarks, ter vida humana ou ser “feito de” construções sociais ou de linguagem: o corpo é definido pelo seu *limite*.

Retornando para a linguagem, toda teoria da percepção e da predicação estoica começa na sua peculiar teoria da representação (φαντασία – *phatasia*). Começaremos com uma citação de Díocles de Magnésia, historiador da filosofia do século II ou I a.C.:

“Os estoicos consideram que é preciso colocar, em primeiro lugar, a teoria relativa à representação e à sensação, na medida em que o critério, através do qual a verdade das coisas é conhecida, é genericamente uma representação, e também porque a teoria do assentimento – e a da apreensão e da intelecção – que vem antes das outras, não pode existir sem a representação. A representação vem de fato em primeiro lugar, depois o pensamento, que é predisposto à palavra, que exprime pela linguagem o que ela experimenta do fato da representação” (Diógenes Laércio, 1853, VII, 49).

Gostaria de já começar a direcionar nossa interpretação a partir da tradução de R. D. Hicks, que traduziu φαντασία não por representação, mas por **presentação**. Isso envolve a

⁹ Aristóteles, 2012, p. 429b31-430a2

intuição de *fazer presente*, e está por trás de ideias de representar, apresentar etc. A apresentação é um efeito sofrido na parte diretora do espírito, o ἡγεμονικόν (*hegemonikon*), que é onde se produz apresentações e impulsos (*hormés*) e de onde emana-se o *logos*¹⁰. Aristóteles foi o primeiro a empregar o conceito de *phantasia* como uma faculdade intermediária entre a sensação e o pensamento. Ela só seria ativada quando o objeto real, que provocou a sensação, desaparece. Era, portanto, relacionada à imaginação e com a memória. No entanto, os estoicos não fundariam sua teoria do conhecimento em algo tão instável como a imaginação, que pode ser verdadeira ou falsa. Para eles, as apresentações são “os conteúdos de consciência através dos quais é preciso ‘dar início’ ao conhecimento”¹¹.

Aécio, doxógrafo e filósofo do século II d.C., apresenta como a teoria de Crísipo de Sólí (279-206) detalha diversos termos desta filosofema¹². A apresentação seria uma afecção produzida no espírito que manifesta a ele o objeto que a provocou. Este objeto que provoca uma *phantasia* é o φανταστων (*phantaston*), o que causa ou funda a apresentação. É interessante a expressão de que pode ser um *phantaston* tudo aquilo que é “capaz de fazer vibrar a alma”¹³. Uma *phantasia* sem *phantaston* é a φανταστικόν, *phantastikon* (imaginatividade), que é definida por eles como uma “atração do vazio”. Crísipo esclarece que “o objeto aparente (φάντασμα, *phantasma*) é aquilo em direção ao qual somos arrastados nessa atração do vazio imaginativo; é o que se produz nos melancólicos e nos loucos”¹⁴.

Os estoicos defendiam uma **consecução** entre sensação e intelecção. Não negavam ou duvidavam do que nos aparece aos sentidos, mas davam ou não assentimento (συγκατάθεσις, *sincatatese*) ao que eles nos apresentam. Podemos ver imagens fantasiosas, mas também podemos rejeitar que elefantes voam, e que o que estamos vendo no filme *Dumbo* é produto da arte e da imaginatividade. Os estoicos não negam nem menosprezam os sentidos, embora procedam de forma rigorosamente cautelosa.

Os dois tipos de teorias da percepção entre os gregos, atreladas à apresentação, são tipose e aloiose. A **teoria da tipose** (Τυπωσις) acontece por impressão no espírito, tal como defendida no primeiro estoicismo por Zenão de Cítio; ou por impressão em relevos através de cavidades e saliências, para seu sucessor, Cleantes de Assos¹⁵. Aluno de Xenócrates e Pólemo (ambos

¹⁰ Diógenes Laércio, 1853, VII, 159

¹¹ Ildefonse, 2007, p. 71

¹² *Stoicorum Veterum Fragmenta*, IV, 12, 105

¹³ Ildefonse, 2007, p. 72

¹⁴ Ildefonse, 2007, p. 72

¹⁵ Ildefonse, 2007, p. 74

escolarcas da Academia de Platão), Zenão parece ter recepcionado esta teoria da percepção de origem platônica. Platão pensava que a *psyché* “dá passagem” para os inteligíveis, que apenas começam a sua manifestação com os corpos. O exemplo do *Banquete* é excelente: apesar de que o Amor começa pela Beleza dos corpos, é através dos corpos que somos levados a contemplar o Belo. Os belos corpos seriam apenas intermediários que *participam* do Belo. Esta teoria da μέθεξις (*methexis*), da participação, se torna livro-texto na Academia.

O trânsito dos inteligíveis entre as Formas e a *psyché* individual é a fundamentação da maiêutica socrática, elaborada como método mais articulado na dialética de Platão. Só é possível fazer o “parto de ideias” se a *psyché* já estiver grávida das Formas. Como é isso é sustentado no platonismo? Pela teoria da ἀνάμνησις (*anamnese*, “rememoração”): uma vez que as ideias já estão lá, só teríamos que nos relembrar delas¹⁶. A rememoração ajuda a resolver um dos paradoxos de Mênon, de que como saberíamos que chegamos no conhecimento se não sabíamos o que procurávamos. Ou seja, na realidade, como vemos no *Fédon*, já “sabíamos”, só havíamos esquecido que sabíamos. Assim, as coisas carregariam as “marcas” dos inteligíveis e, por *impressão* praticamente tipográfica na alma, estas marcas seriam percebidas por nós, acionando a rememoração e dando passagem aos Inteligíveis.

Esta teoria é recepcionada por Zenão e Cleantes, com as devidas modificações corporealistas que suas doutrinas exigiram no começo da Escola Estoica – ou seja, embora focassem no corpo que rememora, a tipose continua sendo a teoria-base para explicar a percepção e o conhecimento. Em relação aos modernos, esta teoria tem a vantagem de perceber claramente a exterioridade mútua entre sujeito e linguagem, ao menos. Comparativamente, mesmo quando os modernos a empregam, há problemas. Por exemplo, Descartes vai usar este tipo de raciocínio na Quinta das *Meditações de Filosofia Primeira* para falar que, se temos a “marca” ou a “impressão” de Deus, é porque ele existe e criou o homem – assim, uma explicação obrigatoriamente pela ontoteologia abraâmica perde de vista a complexidade da conceituação grega que opera suas categorias sem precisar lançar mão destas supressões.

Frédérique Ildefonse traz o *De Anima* para explicar mais acerca da teoria da tipose antiga em sua versão aristotélica. Esta teoria defendia que já existiam todos os Inteligíveis na *psyché*, porém ainda não-pensados – de forma similar ao filosofema que afirma já existem todos os sentires na sensação, mas ainda não-sentidos¹⁷. Ildefonse conecta Platão e Aristóteles neste

¹⁶ Platão, 1972, p. 74d-75d

¹⁷ Aristóteles, 2012, III, 4

sentido. No *De Anima*, todos os inteligíveis estão na *psyché* – e se *psyché* só “dá passagem” para as Formas, então a *psyché* não é *tão* relevante, seria apenas uma “tela impassível”, em branco, esperando as impressões. Este filosofema claramente é a origem da famosa “*tabula rasa*”. Esta interpretação parece ser ajudada pelo *De Anima* III, 8, onde Aristóteles reserva a faculdade da sensibilidade para o sensível que ela está sentindo no momento, apenas – no mesmo sentido, reserva o inteligível para aquilo que ele está prendendo agora, apenas. Vem à mente a imagem de uma máquina de escrever antiga, onde apenas uma letra por vez é acionada. A percepção seria dada por ideias/formas como marcas tipográficas simples, como uma única tecla da máquina de escrever que está sendo apertada agora.

O realismo complexo não acha que Ildefonse seja tão feliz nesta comparação. Defendemos que, para Aristóteles, a presença de inteligíveis e sensíveis no sistema psíquico é fruto das estruturas que co-emergem e co-ordenam com seu fechamento operativo. Podemos pensar em formas estéticas de aumentar nossa sensibilidade, mas em geral a receptividade já está lá, pronta para serem ativada: por exemplo, a capacidade de aprender uma língua, ou a capacidade de sentir medo ou felicidade – ainda que não tenham sido atualizadas, ativadas, condescidas no momento. Ou seja, Aristóteles é bem mais sistemático e não um simples adepto do inatismo das ideias, tal como Descartes. Falar que os inteligíveis dependem do pensamento; e que os sensíveis dependem da sensação, é fazer referência a uma espécie de conjunto transcendental sistemático que admite tanto razão, quanto sensibilidade. Ser capaz de sentir, por exemplo, o sabor da onda de rádio AM, não é um dos sensíveis presentes no sistema biopsíquico humano. Aristóteles, talvez, já tinha descoberto um tipo de *realismo transcendental* muto antes da filosofia da natureza de Schelling.

A diferença é que Aristóteles parece reduzir seu poderoso edifício sistemático à percepção de ideias ou marcas *simples*. Podemos pensar que há razões cibernéticas para isso não funcionar desta maneira. Se a *psyché* é uma unidade como uma tela em branco mais ou menos desimportante que apenas dá passagem para as diversas impressões advindas da sensibilidade, a capacidade de processamento é tolhida severamente, pois haveria no mesmo lugar a impressão de diversas marcas simultaneamente, o que deixaria nosso papiro em branco totalmente *ilegível, ininteligível*.

Isso acontece porque, aparentemente, Aristóteles tem uma visão acerca dos sensíveis demasiadamente simples, como o aroma do vinho ou a imagem de um belo mancebo. A despeito disso, o complexo de sensações que experimentamos ordinariamente não é redutível a ideias simples a todo momento, ou em quase momento nenhum. Ademais, parece que a

simplicidade que ele demanda da sensibilidade conecta com a simplicidade eidética que ele herda de Platão: o Belo, o Bom, o Justo etc., como formas claras, distintas e autoevidentes. A identificação da simplicidade da sensibilidade e da simplicidade dos inteligíveis parece mostrar que a percepção, para Aristóteles, é apenas um intermediário em direção ao teórico, ao especulativo, ao científico – ao não-ordinário. Nem mesmo a sensibilidade parece ser atrelada ao cotidiano, ao concreto – talvez por achar que o cotidiano e o concreto são, platonicamente falando, demasiado instáveis para serem levados a sério.

Por sua vez, na obra de Crísipo de Sóli é apresentada uma teoria alternativa, a **aloiose** (Αλλοίωσης), a partir de uma nova concepção acerca da mente/espírito que tornou o estoicismo uma alternativa poderosa às outras escolas no mundo antigo. Ela modifica a base do raciocínio, pois não acha possível sentirmos apenas *uma* sensação. Sentimos uma multiplicidade de sensações a todo tempo. Visto que o estoicismo começa com os corpos, não devemos desprezar o cotidiano ou trata-lo como um mero intermediário simples. As formas, predicados, ideias e acidentes é que são, na verdade, subjacentes e dependentes do corpóreo. Zenão e Cleantes talvez não se atentaram para esta sutileza por sua proximidade a Platão: uma doutrina corporealista *deve* fundamentar sua teoria da percepção e da linguagem em uma sofisticada orientação pragmática. Apenas na elaboração racional posterior que poderemos falar de ideias, formas e outros incorpóreos de dizíveis (*lektas*). Para Crísipo, experimentamos um bloco, um amálgama de diversas sensações como uma unidade sintética do complexo de sensações. Podemos dizer, em termos da ontologia orientada a objetos de Graham Harman, que Crísipo nos dá uma teoria do objeto intencional, ou sensível, unificado. O fel é amargo e amarelo, o café é amargo e preto, e assim sucessivamente para exemplos cada vez mais complexos.

A teoria da aloiose, tradicionalmente apresentada como uma teoria da alteração no *pneuma*, parece ser a mais interessante para mapearmos melhor o jogo entre o sensível e o pensamento. Ildefonse traz uma passagem de Sexto Empírico, observando uma decisiva influência da analogia com o *ar*, pensado pelos estoicos como o Sopro Vital que anima particularmente o corpo vivo:

“Do mesmo modo que o ar, quando várias pessoas falam ao mesmo tempo, recebe naquele momento singular inumeráveis impactos diferentes e sofre ao mesmo tempo um bocado de alterações, também o *hegemonikon*, afetado por representações variadas, sofrerá algo de análogo” (Ildefonse, 2007, p. 82)

Embora originalmente *ψυχή* (*psyché*) também significasse *sopro*, provavelmente a palavra já era demasiado carregada pelos sentidos atribuídos a ela pela tradição dos platonistas

e dos peripatéticos. Assim, para talvez reforçar a analogia com o ar e com o Sopro, os estoicos preferiam a palavra *πνεῦμα* (*pneuma*) para se referirem ao que nos referimos corriqueiramente como *mente* ou *alma*.

O sistema da *pneuma* será reformado por Crísipo, agora constando de oito “partes”: os cinco sentidos, a parte fonética, a parte seminal e a parte hegemônica. Ele explicava como metáfora que tudo isso é um sistema onde o hegemônico se estende por outras partes tal como os “tentáculos de um polvo”. Os estoicos usavam diversas metáforas, como o rei que envia mensageiros, a árvore e seus galhos, a nascente de um rio, a aranha no centro de sua teia¹⁸. Com esta forma nova, para Ildefonse, Crísipo “substitui a univocidade de uma lógica da marca [da ‘impressão’ tipográfica] pelo modelo plástico de uma modificação por formação e deformação – figuração e desfiguração”¹⁹. O ar pode ir em todas as direções durante uma conversação com várias pessoas, assim poderia o *pneuma* se expandir e/ou se contrair em diversos lugares simultaneamente e de formas simultaneamente diferentes, recebendo uma multiplicidade de estímulos. Ildefonse escreve que:

“A alma-polvo é um meio alterável, deformável, plástico, condutor de informações, de modificações, de configurações e desfigurações. As atividades sensoriais são emanações da parte diretriz que circulam dentro do corpo para voltar em seguida à parte diretora. (...). A concepção de uma alma-polvo substitui a compartimentação das faculdades distintas pelo processo de uma alma envolvida num modelo contínuo, comunicante e simultâneo, de deformações múltiplas, singulares e ramificadas, que lhe garante uma mobilidade plástica de configurações e desfigurações por tensões e distensões contínuas” (Ildefonse, 2007, p. 83-5)

No entanto, acreditamos ser desorientador chamar oito *partes* do *pneuma*. O próprio autor afirma que Crísipo tinha uma concepção “monista” da alma, embora “sistemática” talvez fosse a caracterização mais adequada a este caso. Não obstante, ele nos dá uma pista importante: há um núcleo e diferenciação funcional, que é o que nos interessa. A metáfora das “partes” nos leva logo à ideia de que haveria um “Todo”, uma unificação centralizada num sujeito bem definido, tal como reza a filosofia moderna. Assim, pareceria aludir a uma espécie de teoria da subjetividade que unifica e organiza o mundo a ser domesticado e submetido. Como vimos, esta é uma motivação teórica importante para as metafísicas da supressão. Rejeitamos tal motivação. Crísipo precisou criar uma teoria complexa do *pneuma* não por um

¹⁸ A metáfora da aranha é referência a um suposto fragmento de Heráclito, mas não é totalmente confirmada. Foi citada por Isidoro, o Escolástico, num comentário à tradução que Calcídio fez da primeira metade do diálogo *Timeu*, de Platão.

¹⁹ Ildefonse, 2007, p. 82-3, colchetes nossos

antropocentrismo moderno que vangloria o sujeito que organiza o mundo, mas para dar conta da multiplicidade *do* mundo, *do* sensível, *dos* objetos, *das* experiências. É porque o *mundo* é múltiplo e complexo é que precisamos de uma percepção genuína e cada vez mais sofisticada para *dar conta* da multiplicidade. Caso contrário, bastaria repetir conceitos de ideias simples, armazenadas em almas simples. Esta é a intuição por trás da teoria da co-respondência em Latour que veremos no Capítulo 3 deste Título.

A teoria da aloiose se tornou o padrão da filosofia estoica por séculos, perpassando as reformas empreendidas por Panécio e Posidônio antes de ser sucateada pelos romanos em séculos posteriores. Infelizmente, esta teoria foi eventualmente substituída integralmente por uma teoria da alma simples, imortal, sem partes, sem diferenciações, dada por uma divindade onipotente. O realismo complexo ressoa muito mais com a tradição que vai de Crísipo até Posidônio. Cada *pneuma* ter um tipo de aloiose própria advém da própria postura da diferença que articula o sistema psíquico estoico. Se não há inteligíveis residindo internamente, eles precisam *vir de fora*, indicando que a *experiência* precisa também da experiência das formas de definitude e de inteligíveis com o mundo, inclusive, com outros sistemas.

Os inteligíveis estoicos (參), portanto, subjazem aos corpos, sendo importantes elementos na constituição dos *lekta*/dizíveis (柒). É *mais complexo* dizer que um evento no mundo vai afetar uma pluralidade de *pneumata* diferentes, e de formas diferentes, do que presumir um único tipo fechado de *psyché* dando passagem aos mesmos únicos tipos de formas, por todo o mesmo desenrolar-se da eternidade. A exterioridade mútua entre linguagem e sujeito não é apenas mantida, mas ainda mais sofisticada e coordenada tanto ambientalmente (fora da forma celomática) como sistemicamente (dentro da forma da diferença) pela teoria da aloiose de Crísipo.

§2 Metafísica da percepção em Bergson

Embora não conservado o nome, a teoria da aloiose se fez presente na história do realismo complexo. Henri Bergson apresenta uma *teoria dos amálgamas*. Para o francês, a percepção para pensadores como Platão, Aristóteles e outros “realistas” (que podemos chamar de “ingênuos”) tem um “interesse inteiramente especulativo; ela é conhecimento puro”²⁰. Bergson diferencia pensadores que veem a realidade como pura matéria, à qual deveriam ser acrescentados caracteres matemáticos para que ela “faça sentido”; e pensadores que veem a

²⁰ Bergson, 1999, p. 24

realidade como apenas representações mentais, onde a bifurcação entre natureza e subjetividade humana se torna o novo problema. Contra ambas teorias, ele prefere o termo “imagem” que não é tão matemático-materialista, nem tão especulativo quanto a representação mental.

A teoria das imagens²¹ de Bergson o levou a conceber que interagimos com imagens úteis da realidade ela mesma, num sentido pragmático. Percepção é, como para os estoicos, orientada aos sentidos corporais, sendo ela tão corporal quanto o próprio corpo que percebe. Para Bergson, a distinção entre sentires e os órgãos do sentido é uma distinção de graus, por exemplo, de funções neurológicas diferentes²² – e não uma distinção de “natureza”, como se mente e corpo fossem absolutamente incomensuráveis. Criticando autores como Descartes e Kant, Bergson afirma que não há motivos para acreditar que a realidade seja “atomizada”, no sentido de ser perfeitamente repartida em distinções claras, evidentes, bem-fechadas.

Contra o atomismo filosófico-linguístico, Bergson acredita que experimentamos ordinariamente o oposto de clareza e distinção: amálgamas, blocos, “inteiros” de imagens são lançadas aos nossos sentidos, comumente de forma confusa, corriqueira, imprecisa²³. Para Bergson, *inteligência* é aprender a fazer distinções, privilegiando o exemplo do bebê que, progressivamente, diferencia entre a mãe, o berço, a mamadeira e a si próprio. A inteligência não precisaria “acrescentar” nada ao que percebe para que ele seja percebido, tais como caracteres matemáticos ou categorias kantianas para entender o mundo. A inteligência, ou melhor, o *discernimento*, deve, ao contrário, *reduzir a realidade*, discernir, aprender a selecionar e a lapidar os amálgamas e blocos de imagens que ela recebe da percepção²⁴.

Numa teoria que apropriamos como uma defesa da unidade do objeto intencional, Bergson acredita que “na realidade, percebemos semelhanças antes dos indivíduos que se assemelham, e, num agregado de partes contíguas, o todo antes das partes”²⁵. Assim sendo, a origem da percepção, como para os estoicos depois de Crísipo, não está em dados claros e distintos, mas num amálgama de imagens, na multidão de perturbações simultâneas na *pneuma*, como várias pessoas conversando ao mesmo tempo no mesmo ar.

Curiosamente, vemos que Bergson inverte o problema de Hume acerca da associação das ideias, visto que elas não estão exatamente “separadas”, empacotadas e disponíveis na

²¹ Bergson, 1999, p. 2

²² Bergson, 1999, p. 19

²³ Bergson, 1999, p. 20 e 193

²⁴ Bergson, 1999, p. 33 e 36

²⁵ Bergson, 1999, p. 193

prateleira do hábito, esperando serem “associadas” por um sujeito moderno que domina a natureza. A **dissociação** é o “fato primitivo”, ou o *prius*, da percepção. Embora Bergson não elabore tanto como o amálgama é apresentado ao percipiente, vemos que as alterações no espírito e a atividade do discernimento que busca dissociar, entender e lidar com os amálgamas são umas das principais ressonâncias com a teoria da aloiose dos estoicos. Assim como pensavam estes gregos, a percepção bergsoniana é centrada no corpo e orienta-se primariamente para a pragmática, para o quotidiano, para ações reais no mundo. Isso conecta Bergson e os estoicos aos pragmáticos, tais como Peirce, James e Dewey. Assim como estes, vemos na filosofia do francês que se admite, perfeitamente, a emergência de ações possíveis, inclusive possíveis de produzirem teorias, mesmo que isso não seja o “propósito” da linguagem e da percepção. Da emergência das ações possíveis, oblíquas e teóricas, podemos abstrair e construir teorias distintas, embora sua origem seja subjacente ao pragmático, à *intenção reta*.

Parece que ainda falta um passo. Estes autores modernos presumem que as imagens, os amálgamas, ou as gotas de experiências, embora sejam unidades de objetos intencionais, aparecem por aparecer, sem uma metafísica da unidade dos objetos reais. Sem uma teoria mais elaborada acerca da ontologia e da cosmologia sempre há a sensação de estar faltando alguma coisa que pode escorregar facilmente para um *overmining* ou, pelo menos, para um correlacionismo simples. Certamente os estoicos tiveram muito a dizer sobre a constituição dos corpos e uma metafísica dos objetos, mas parece que apenas podemos apenas especular devido à falta de fontes devido às sucessivas destruições de bibliotecas e academias de filosofia que acompanhou o alastramento da cristianização. Os mais antigos tinham uma ideia geral de ordenação do Cosmos por Zeus, algo como um destino das coisas – teoria abandonada pela escola estoica depois de Panécio e Posidônio²⁶. Estes dois tinham uma postura amigável com platônicos e aristotélicos, que pode nos levar a especular sobre substâncias e formas. No entanto, no Tratado, é com Whitehead que vamos fechar esta lacuna por agora.

§3 Formas de definitude e chamariz objetivo em Whitehead

O público já deve conseguir imaginar que uma ontologia e uma cosmologia do realismo complexo não é assunto de objetos simples que geram ideias simples numa mente em branco. Vimos que o trânsito entre ontologia e ontognoseologia não é direto, com suas nuances e camadas de reduções e reestabilizações. O ponto agora é ver como os objetos do mundo em

²⁶ Radice, 2016, p. 198 e p. 206, respectivamente, sobre Panécio e Posidônio

geral produzem estes “inteiros”. Pela doutrina da criatividade complexa, quaisquer diferenças que selam o traço de um objeto o fazem se distinguindo de seu ambiente. Para o 陸 em questão, ele também produz um tipo de entorno, de *mundo* ao seu redor, com o qual interage transformando alguns outros corpos em ambiente, em elementos, em aliados, em adversários, ainda que não seja o mundo em sua generalidade (拾). Segundo esta doutrina da 壹, o mundo é prenhe de novidades criações diversas, gerando, modificando e extinguindo não apenas 貳, mas também diversos tipos de formas e objetos. Whitehead afirma que

“Uma nova criação deve surgir do mundo real tanto quanto da potencialidade pura: ela surge do total do universo e não apenas de seus meros elementos abstratos. Ela também adiciona àquele universo. Assim, cada entidade atual brota *daquele* universo o qual é *para ela*. Causação não é nada além do que um dos resultados do princípio de que toda entidade atual deve hospedar o *seu* mundo real” (Whitehead, 1978, p. 80)²⁷

Para Whitehead, esta nova criação, que emerge das interações até mesmo caóticas das entidades atuais, ganha alguma ordenação ou coordenação pela emergência das formas no momento que ele nomeia de “ingresso dos objetos eternos”. Há dois tipos de ingressos na filosofia do organismo:

“Primeiro, o ingresso conceitual dos objetos eternos no papel duplo do ser no que diz respeito aos dados e no que diz respeito a ser potencial para um sentir físico. Este é o ingresso de um objeto eterno no papel de um chamariz para sentires conceitual;

“A segunda fase é a admissão do chamariz à realidade do sentir, ou a sua rejeição desta realidade. A *relevância* de um objeto eterno em seu papel como chamariz é um fato inerente ao dado. Neste sentido, o objeto eterno é constituinte de um ‘chamariz objetivo’. No entanto, a admissão ou rejeição da realidade do sentir conceitual é a decisão originadora da ocasião atual. Neste sentido, uma ocasião atual é uma *causa sui*” (Whitehead, 1978, p. 86)²⁸

Vemos aqui que os inteligíveis são relevantes tanto para os sentires conceituais quanto para os sentires físicos. Whitehead, no entanto, não provê exatamente uma teoria da origem dos

²⁷ Tradução nossa: “A new creation has to arise from the actual world as much as from pure potentiality: it arises from the total universe and not solely from its your abstract elements. It also adds to the universe. Every actual entity springs from *that* universe which there *is for it*. Causation is nothing else than the outcome of the principle that every actual entity has to house *its* actual world”. Itálicos do autor.

²⁸ Tradução nossa: “First, the conceptual ingression of the eternal objects in the double role of being germane to the data and of being potentials for physical feeling. This is the ingression of an eternal object in the role of a conceptual lure for feeling. The second phase is the admission of the lure into the reality of feeling, or its rejection from this reality. The *relevance* of an eternal object in its role of lure is a fact inherent in the data. In this sense the eternal object is a constituent of the ‘objective lure.’ But the admission into, or rejection from, reality of conceptual feeling is the originative decision of the actual occasion. In this sense an actual occasion is *causa sui*”.

inteligíveis, talvez por considera-los “eternos”. Mantemos nossa posição de que os inteligíveis são gerados e mantidos na interação entre 貳 (além de emergências ontológicas, como os corpos comuns) e 參. Por exemplo, uma estrela no céu noturno, uma chama acesa à distância, uma pinta no rosto de alguém: o inteligível gerado de um “ponto” poderá ingressar em outras apreensões. Ele não se reduz à sua origem como estrela ou pinta, sendo uma abstração que se faz independente da origem. Uma apreensão conceitual seria conceber um buraco negro como um ponto no espaço-tempo; uma apreensão física é descrever para o médico um ponto de dor no corpo numa consulta. Ganhamos muito em assumir que inteligíveis podem ser gerados do jogo complexo criativo do universo, e não precisamos apelar para objetos que sejam “eternos”. Para fins do realismo complexo, nomearemos como **inteligíveis**, no sentido estoico que é orientado a corpos; ou, de **formas de definitude**, nomenclatura alternativa que Whitehead também propõe, em vez de lançarmos mão ao dissaboroso termo “objetos eternos”.

Além disso, Whitehead defende o ponto de que o universo esboça ordens sociais diversas, sendo as sociedades humanas apenas algumas entre tantas. Sempre há sociedades mais gerais, mais genéricas, mais “ambientais” de um ponto de vista de uma sociedade mais localizada ou mais restrita. O princípio é que o estudo de uma tal sociedade demanda um pano de fundo social geral do qual tal sociedade é uma parte mais específica. As atualidades mais remotas também têm suas características de várias ordens sociais – o detalhamento ou pixelagem depende do nível de especificidade ou de generalidade que nossa pesquisa pode demandar²⁹. Para já acalentarmos os céticos que torcem pelo fracasso sob o nome do regresso infinito, afirmamos na suremática que sociedades não são eternas, tal como a não-eternidade de uma época cósmica em Whitehead. As novas adições de novas ordens sociais modificam as sociedades precedentes e contemporâneas a ela, tal como o *Logos*/Acordo das sucessivas épocas cósmicas da religião grega.

Um exemplo é vermos como a sociedade de humanos se tornou uma força geológica interferindo nas outras sociedades na biosfera terrestre. Tal fato tem levado alguns cientistas a proporem o termo “antropoceno” para descrever nossa atual era geológica. A emergência de novas sociedades viróticas perturba as sociedades humanas, e assim sucessivamente. Muitas desaparecem, várias aparecem. Não apenas por critérios matemáticos, como o Paradoxo de Russell e seus usos por Badiou e Meillassoux, mas não é possível conceber a “sociedade das sociedades” como totalização por diversos motivos metafísicos e de complexidade criativa.

²⁹ Whitehead, 1978, p. 90. Cf. Tarde, 2018, especialmente a seção IV do *Monadologia e Sociologia*.

O que isso tem a ver com teoria da comunicação e da linguagem? Defendemos um ponto de vista similar ao de Locke: mundo, linguagem e comunicação são mutuamente externos. A linguagem tenta se acoplar à comunicação social para lidar com o mundo, que nem sempre se comunica, ou que nem sempre se faz entendido. Vemos que comunicação, para o realismo complexo, é social, de fato, mas algo muito mais assustador para os bons (pós)modernos: átomos comunicam, galáxias tagarelam, o corpo fala, os vírus desejam.

Mais uma vez afastamos teses “pampsiquistas” ou “animistas” em geral, visto que não há um único tipo de mente ou de interioridade – ou, que o que há quer ser tal como humanos, como se isso cosmicamente fosse grande coisa. A partir de nossa leitura luhmanniana de Descola, “interior” é um conceito formal, do lado de dentro de uma forma de dois lados. Para que esta forma seja uma “mente”, por assim dizer, inúmeras gradações de complexidade e autopoiese são necessários – ainda assim, seria contingente em relação à infinitude incalculável de interioridades, cada um com seus propósitos e direcionamentos próprios. O humano, mesmo se considerado de forma monoândrica, é um caso infinitesimal no contínuo extenso do universo.

Se a insistência por um nome classificatório for tão urgente, preferimos o **polipsiquismo**³⁰ de Graham Harman, que pode nos ser mais útil. É um argumento analogista, no sentido de que não é nem uma totalização da exterioridade (naturalismo), nem uma totalização da interioridade (animismo). Ao contrário destes movimentos, vemos, com Whitehead, cada entidade atual com seu um “polo mental”³¹ próprio, não havendo nenhuma obrigação de guardar semelhanças confortáveis para com as almas simples das religiões abraâmicas, ou com as mentes dos modernos. Harman poeticamente mostra que, a partir de uma filosofia como a de Whitehead, ao invés de colocarmos almas humanas “nas pedras e na areia, encontramos algo ‘pedregoso’ e ‘arenoso’ na alma humana”³².

Aos caros abraâmicos e modernos, isso não significa conversar com pedras ou com a areia. Aqui, significa que a comunicação, mesmo entre humanos, tem mais a ver com o trânsito entre sentires e inteligíveis do que com notação lógica ou literalidade. As regularidades que emergem não necessariamente são imposições da mente humana, mas, sim, resultados de sociedades mais gerais ou mais específicas em relação àquela dos humanos. As palavras “regular”, “normal”, “norma” e “lei” guardam mais afinidades do que parece, e tais regularidades adentram na *constituição* (outro feliz duplo-sentido) de novas sociedades.

³⁰ Harman, 2011, 8C

³¹ Whitehead, 1978, p. 69

³² Harman, 2011, 3C

Lembramos que sociedades, tal como vamos descrevendo, é um nexo de entidades atuais (伍), e não apenas um “evento”. No entanto, assim como estamos acostumados em sociedades humanas, as leis não são “obedecidas por todos”, e sempre sua “reprodução é misturada com instâncias de fracasso”³³. Assim, há sempre transições graduais para outros tipos de ordens, sendo necessário deslocar a atenção ao que cada 陸 faz.

Para passarmos adiante, façamos uma breve parada num velho problema da filosofia ocidental, o famoso matiz de azul de Hume. Para o escocês, é um mistério que as pessoas “sintam falta” de um matiz de azul que jamais viram. Ele literalmente afirma que é uma exceção rara e que não merece investigação, visto que tornaria errado o seu empirismo assentado nas credences do hábito como monopólio de produção de sentido da realidade. Podemos reduzir a acusação e talvez desmembrar sua teoria sobre hábitos de outra maneira, embora Hume deixe claro que não tem interesse em filosofias “exatas e abstrusas”.

Seja como for, Whitehead resolve este problema enunciando o **Princípio dos Potenciais Relevantes**: existem potenciais relevantes não concretizados *no dado* que, ainda assim, constituem um chamariz objetivo por proximidade.³⁴ O ponto é que a ordem no mundo real introduz uma ordem derivada entre formas de definitude ou inteligíveis. Por isso, sentimos falta de um matiz de azul. Esta passagem auxilia nossa teoria da comunicação e da linguagem pois acrescenta filosofemas importantes acerca do surgimento dos inteligíveis que, mesmo sem garantia de reciprocidade simétrica, também preendem o observador de alguma maneira (não apenas o observador os preende). Isso é feito na **teoria do chamariz objetivo**:

“A análise da concrecência aqui adotada concebe que há uma originação do sentir conceitual ao admitir ou rejeitar o que quer que seja que esteja apto para o sentir em virtude de sua relevância para os dados básicos. A gradação de objetos eternos no que diz respeito a esta relevância é o ‘chamariz objetivo’ para os sentires; o processo concrecente admite a seleção deste ‘chamariz objetivo’ na eficiência subjetiva. Este é o ‘ideal de si mesmo’ subjetivo que guia o processo. Ademais, os dados básicos são constituídos pelo mundo real ao qual ‘pertence’ aquele instante de processo concrecente. Os sentires são ‘vetores’, uma vez que eles sentem o que está *lá* [*há/is there*] e transformam no que está *aqui* [*is here*]” (Whitehead, 1978, p.87, *itálicos do autor*)³⁵

³³ Whitehead, 1978, p. 91

³⁴ Whitehead, 1978, p. 86

³⁵ Tradução nossa: “The analysis of concrecence, here adopted, conceives that there is an origination of conceptual feeling, admitting or rejecting whatever is apt for feeling by reason of its germaneness to the basic data. The gradation of eternal objects in respect to this germaneness is the ‘objective lure’ for feeling; the concrecent process

Whitehead esclarece esta passagem transformando a ideia de diferença de potencial que vem da física, também conhecida como tensão elétrica, ou voltagem. Para ele, a comparação entre o chamariz objetivo de duas entidades atuais é o contraste da diferença de potencial metafísico entre elas. Para o realismo complexo, o chamariz objetivo constitui a forma da apreensão pela qual a matéria-de-fato intenciona a constituição de um sentir físico e/ou conceitual. Esta é a origem da objetividade da informação em Luhmann; das essências e formas em Hartmann; e dos móveis imutáveis de Latour. Já com Hartmann-Meillassoux, vimos que este vetor que sente o que está lá e transformar no que está aqui é uma descrição ontológica do ato transcendente cognitivo (embora envolva apreensões físicas e não só conceituais), descrito de forma o suficientemente abstrata para acomodar uma teoria da figuração quenotípica.

O cenário ontológico-cosmológico da percepção em Whitehead é bastante diferente daquele com o qual as tradições ocidentais estão acostumadas. Agência de entidades atuais, vetores, contrastes de potenciais relevantes dos dados: tudo isso aponta para um tipo de atividade do cosmos que não é de forma alguma restrito ao humanoide. Por exemplo, na religiosidade grega pagã, sequer era necessário ter que fazer um capítulo defendendo um cosmos onde a agência é disseminada: era óbvio que há agência no mundo, associada a espíritos, deuses, semideuses, musas, ninfas, mortais e tantos outros seres. No entanto, após o baque com as metametafísicas da supressão, Whitehead acabou indo retomar no *Timeu*, de Platão, a noção das épocas cósmicas e de ordens da natureza que mencionamos anteriormente.

Falar em agência da matéria não significa, novamente, conversar com pedras. Significa pensarmos uma evolução cósmica não apenas em termos restritos a humanos ou à vida, mas que também envolva uma *evolução da própria matéria*. Segundo Whitehead, a filosofia do organismo aqui “apenas repete Platão”³⁶, visto que mesmo o tempo, o espaço, as formas geométricas, a vida e as sociedades estão em evolução no esquema cosmológico do *Timeu*. Esta evolução não é do acaso para o nada, ou de um Absoluto para outro Absoluto. Vemos a emergência e a instauração de ordens sociais que se sucedem em épocas cósmicas mais ou menos determinadas, mas num contínuo extenso eterno que se dá à instauração de miríades de arque-materialidades da complexidade ontológica-cósmica. Whitehead diz:

“Tanto para Platão quanto para Aristóteles, o processo do mundo real tem sido concebido como uma chegada real de formas numa potencialidade real, trazendo com

admits a selection from this 'objective lure' into subjective efficiency. This is the subjective 'ideal of itself' which guides the process. Also, the basic data are constituted by the actual world which 'belongs to 'that instance of concretion process'. Feelings are 'vectors'; for they feel what is *there* and transform it into what is *here*'.

³⁶ Whitehead, 1978 p. 85

isso a conjuntidade real que é uma coisa real. Ademais, para o *Timeu*, a criação do mundo é a chegada de um tipo de ordem estabelecendo uma época cósmica. **Não é o começo da matéria-de-fato, mas a chegada de um tipo de ordem social**” (Whitehead, 1978, p. 96, ênfase nossa)³⁷

§4 O Contínuo das Percepções na Filosofia do Organismo

Na seção anterior vimos o *quê* o sistema do observador percebe: blocos, amálgamas, complexos de sentires físicos e/ou conceituais. Vimos como tais blocos emergem da interação entre entidades atuais, nexos e objetos como a origem cosmológica da percepção, que é direcionada ao que *pertence* [υπάρχειν] ao que há, não ao que só pode ser se imposto sob medida antrópica. Agora conectaremos com desenvolvimentos filosóficos possíveis para uma teoria da percepção inspirada no *Processo e Realidade* de Whitehead. Obviamente são traços metafísicos, não a elaboração detalhada em pixelagem densa de cada tópico.

Assim como entre os estoicos, defenderemos que há uma teoria da aloiose em Whitehead, onde sistemas que percebem são afetados de diversas formas por complexos de sentires diversos³⁸. Esta *estética*, numa teoria da afecção, não é reduzida a impressões claras e distintas – em verdade, quase nunca o é. É tarefa da inteligência tentar dissociar imagens, tentar lapidar o que recebe na experiência. A receptividade estética é trabalhada pelo que se aproximou de alguma maneira a um “realismo transcendental”, que presta atenção no tipo de corpo, no tipo de diferença operante, no tipo de preensões envolvida. Em quaisquer casos, a percepção começa com um tipo de *sentir primário*. Whitehead escreve:

“A forma primitiva da experiência física é emocional – emoção cega – recebida como sentida em outro lugar em outra ocasião, conformadamente apropriada como uma paixão subjetiva. Na linguagem apropriada para os estágios superiores de experiência, o elemento primitivo é a *simpatia*, ou seja, o sentir o sentir *em* outro, e sentir conformadamente *com* o outro” (Whitehead, 1978, p. 162)³⁹

³⁷ Tradução nossa: “Both for Plato and for Aristotle the process of the actual world has been conceived as a real incoming of forms into real potentiality, issuing into that real togetherness which is an actual thing. Also, for the *Timaeus*, the creation of the world is the incoming of a type of order establishing a cosmic epoch. It is not the beginning of matter of fact, but the incoming of a certain type of social order”.

³⁸ As referências ao longo desta seção são espalhadas pelo *Processo e Realidade*, especialmente nos capítulos 3, 4, 7 e 8 da Parte II. A apresentação sistematizada como um *Contínuo das Percepções* é contribuição nossa, inspirada nos graus de ocasiões atuais apresentados em Whitehead, 1978, p. 177-8.

³⁹ Tradução nossa: “The primitive form of physical experience is emotional-blind emotion-received as felt elsewhere in another occasion and conformally appropriated as a subjective passion. In the language appropriate to the higher stages of experience, the primitive element is *sympathy*, that is, feeling the feeling *in* another and feeling conformally *with* another”.

A experiência primária seria, numa linguagem física, um “sentir vetorial”. Whitehead associa a possibilidade de divisão coordenada de ocasiões por “pulsos de emoções” que aparecem como comprimentos de onda e vibrações. Ele parece estar associando ao pacote de energia (*quantum*) necessário para que algo interaja com alguma outra coisa ou com forças em geral. Fora da analogia da física, parece ser que as fases superiores da experiência aumentam a dimensão da largura, podendo extrair contrastes mais elaborados, tais como os conceituais, não necessariamente apenas físicos.

Uma nota importante é que emoções como a “paixão” não são utilizadas aqui como os modernos, mas algo mais próximo de *πάσχειν*, a décima categoria de Aristóteles. Esta categoria tem a ver com a receptividade à mudança, à capacidade de ser afetado – não exatamente como o entendimento liberal e romântico dos modernos. Com os estoicos, o *pneuma* tem a *πάσχειν* de ser afetado de diversas maneiras simultaneamente e de forma até mesmo caótica, tal como o ar em meio a uma conversação com várias pessoas. Vemos que a *πάσχειν* não é característica exclusivamente ou restritamente humana, mas algo constitutivo do que há, seja de qualquer substância (Aristóteles), de qualquer corpo (estoicos), de qualquer entidade atual (Whitehead), de qualquer ator-rede (Latour), de qualquer sistema (Luhmann).

É desta forma que Whitehead resolve outro velho problema de Hume. O escocês acreditava não haver relações causais no mundo por não as perceber entre Estágio-1 e Estágio-2. Whitehead inverte o raciocínio de Hume: não “percebemos” a causalidade porque **percepção é causação eficiente**. Entidades atuais causam percepção, seja externa ao observador, seja interna do polo mental afetivo de cada entidade atual. Vemos um objeto com clareza por diversos motivos, como a refração da luz sobre o objeto que permite o distinguir com maior clareza em relação a outro objeto. Seres com outros tipos de sentidos em seus sistemas vão perceber outras coisas de outras maneiras, pois conseguem captar o chamariz objetivo dos objetos de outras maneiras. Temos o **Primeiro Estágio do Contínuo das Percepções**, a causação eficiente.

Não obstante, devemos desde já afirmar que não se trata necessariamente de numericamente *uma* (01) causação eficiente, mas não raro se apresenta numa articulação complexa de *symploke* de causas entre si e outros entrelaçamentos possíveis. Em termos whiteheadianos-hartmannianos, perceber o *Dasein* de algo que há não é percebê-lo em atualidade vácuca, mas com algum tipo de *Sosein* que estende o ser-aí para ser-assim tal que seu limite articule autorreferência-heterorreferência em relação ao seu ambiente, ao seu mundo, à *symploke* de outros *Soseins-Daseins*.

Há diversas formas de tornar mais inteligível este estágio. Podemos pensar duas a partir de sugestões de Bensusan. Uma forma gentil é pensar todas as causações eficientes nos polos mentais ou núcleos subsistêmicos que acontecem quando o observador passa por *πάσχειν* amorosas. Não há uma única causa, um único gesto, uma única reação, uma única serotonina, mas um amálgama de 捌-pragmatas que pode levar à transformação deste acontecimento em uma nova forma afetiva. Outra forma é a infecção de um corpo, que não é causado exatamente por um ou dois corpos invasores, mas um amálgama de interações e causações que não são exatamente determinados simples e sequencialmente ponto a ponto.

Todavia, deve-se observar que nem tudo da percepção é 捌, visto que, agora razoavelmente ao lado de Hume, o hábito passa a transformar eventos que têm chamarizes objetivos o suficiente em novas formas, novos objetos, novas agências. Além disso, pela subcategoria do hipercaos, nada está obrigado a se modificar em termos de metamorfose o tempo todo ou em ritmos pré-estabelecidos pelo observador. Não apenas isso, nem tudo que é percebido faz parte do Complexo-6: podemos perceber preensões, indexicais, a emergência de uma novidade. Nem tudo que é percebido é apenas objeto, corpo ou sistema. No Título II vimos como esta abertura teórica é importante, visto que a percepção vetorial antes de adquirir sentido particular é crucial para entendermos o indexical e a referência. A percepção do quenotipo, mesmo que não envolva tantas complexidades filosóficas tais como 陸, não deve ser subestimada. Com Meillassoux e Bensusan, podemos ver o quão importante a figuração quenotípica e indexical são cruciais para a própria possibilidade da linguagem.

Quando conseguimos indicar, apontar, indexicalizar uma causação eficiente, seja ela física e/ou conceitual, há uma unificação do objeto intencional, a partir das causações reais. É no **Segundo Estágio do Contínuo das Percepções** que a causação eficiente encontra a apresentação imediata. O indexical como vetorialização do quenotipo é o começo das escalas da comunicação, é o **grau zero da referência**. Nem toda causação será transformada em comunicação – e nem toda comunicação terá correspondente ponto a ponto com o restante da realidade. Ou, antes ainda, embora a comunicação tenha algum sentido (direção), ele não necessariamente já faz sentido (semântica) – ou melhor, não está sob a obrigação de se adequar a semânticas estáveis.

Apesar disso, a apresentação imediata já consegue gerar formas de abstração, tais como determinações de medição, de presença/ausência, posição espacial relativa, e outras matérias-

de-fato para o chão de fábrica do trabalho de abstração⁴⁰. Whitehead identifica neste estágio um importante momento para o raciocínio científico e para a produção de objetividades, onde abstrai-se a causação eficiente sem ainda fazer, obrigatoriamente, referências simbólicas mais elaboradas. O Primeiro e o Segundo estágios, portanto, coexistem, e nem toda apresentação vai abstrair causações, embora seja necessário como origem do trabalho de abstração. A conexão de ambos, sem a obrigação da referência simbólica ainda, dá substância ao mote da Escola de Stanford de que “o experimento tem vida própria”. Ele causa, gera, mede, abstrai, apresenta-se com chamarizes objetivos – independente de agradar, ou não, certo corpo teórico de certos observadores. Importante enfatizar que há uma transformação, uma produção orientada pelo que é causado, mas que não é simétrico como um mero espelho. O que um romance causa eficientemente jamais será simétrico com uma apresentação indexical, nem exaurido por ela.

O aparecimento unificado de um objeto intencional já começa a admitir a mobilização intencional/preensional do mundo por parte da entidade atual, mas ainda apenas no presente, sem muitas referências ao passado ou ao futuro⁴¹. A conexão de causações eficientes com chamarizes objetivos unificados por uma apresentação imediata que gera um objeto intencional consegue, a partir de agora, admitir que se instaurem as dissociações que Bergson buscava. Tal dissociação não significa o desmembramento analítico do objeto, mas o realce de diferenças, a aplicação de uma classe especial de Forma chamada de **contraste** (um tipo de 參).

A conexão das preensões do que é preendido com o que preende, respeitado o princípio da relatividade e a conexão entre apresentação e causação, vê a emergência do símbolo, produzido pelas descrições de formas, essências, fenomenologias e outros tipos de formas de definitude referidas ao concreto. O **Terceiro Estágio do Contínuo das Percepções** é a emergência da transferência simbólica. A transferência simbólica já requer algum grau mínimo de ordem social do 陸, o que já funciona como indicativo da emergência de sistemas mecânicos, biológicos, psíquicos ou sociais-espirituais. Exemplos biológicos não faltam, como a transferência simbólica de odores na marcação de um território, que operam no mundo mesmo que o marcador esteja ausente. Este Terceiro Estágio serve como a zona fronteira da emergência do estrato espiritual, onde a transferência simbólica começa a ganhar autonomia ontológica face a quem está se comunicando. Importante observar que o estrato espiritual, tal como está evidente no exemplo, não se resume ao “espírito humano” – assim que a

⁴⁰ Whitehead, 1978, p. 169

⁴¹ Whitehead, 1978, p. 168

comunicação começa a emergir, tal estrato já começa a despontar, sendo a regionalização antropológica possível, embora de emergência contingente.

O ganho de abstração é exponencial quando deixamos de simplesmente apresentar imediatamente um complexo de sentires e de objetos *desta* ou *daquela* situação específica de onde eles foram abstraídos originalmente. A emergência dos símbolos admite a instauração de ordens sociais genéricas mais ou menos coordenadas já em acoplamento amplo, e não apenas um jogo confuso das interações monádicas entre 壹 e 玖. Os símbolos vão adquirir “vida” própria e se tornarão comunicações genuínas quando este estrato da realidade dobrar sobre si próprio: com o surgimento de símbolos acerca de símbolos, vemos o indicativo do caminho para experiências de ordem superior. Este é o surgimento do **Quarto Estágio do Contínuo das Percepções**, a referência simbólica. Quando se torna um estrato da realidade, o ganho ontológico e comunicacional é exponencial ao infinito, com cada vez mais comunicações, idiomas, símbolos e formas de fazer referências – permitindo uma miríade de novos tipos de experiência neste estrato espiritual agora cada vez mais diversificado e consolidado.

Numa conexão com a Segunda e a Quarta Lei da Dependência, no que tange nossa metacategoria de explicação acerca da densidade ontológica, Whitehead e Hartmann se aproximam novamente, dizendo que quanto mais ascendermos no Contínuo das Percepções/Estratos da Realidade, mais liberdade se adquire para acoplar, mobilizar, associar e desassociar novos elementos. O que Hartmann identificava como o escopo superior *em cima* de estratos inferiores, Whitehead identifica como “um novo elemento de liberdade originativa”⁴². Esta é a porta de entrada para experiências de ordem superior e para uma teoria da origem do erro. Embora soe algo negativo, o erro é essencial para todo raciocínio, para toda aprendizagem, e para toda a inteligência adaptativa. Whitehead diz que “o uso evolutivo da inteligência é o que habilita o indivíduo a tirar proveito do erro sem ser destruído por ele”⁴³.

No Segundo Estágio, no qual há uma coexistência entre causação eficiente e apresentação imediata, esta simplesmente lida, como diz seu nome, com o “presente”, entendido como o que há no agora. Ela não informa muitos dados sobre rotas históricas ou projeções prospectivas. No entanto, seu papel é produzir abstrações a partir das causações eficientes para gerar as formas de definitude referidas ao concreto, utilizadas para se pensar novas abstrações que podem

⁴² Whitehead, 1978, p. 168

⁴³ Whitehead, 1978, p. 168. Tradução nossa: “the evolutionary use of intelligence is that it enables the individual to profit by error without being slaughtered by it”.

envolver rotas históricas e prospecções. Trocando em miúdos, esta é a emergência coprodutiva da matéria-de-fato, os “móveis imutáveis” que informarão as operações sistêmicas superiores.

Whitehead detalha essa teoria numa **teoria das imagens** que é bastante ressonante com a de Henri Bergson. Vemos uma pedra, por exemplo, e há uma integração complexa de três elementos: “(i) a eficácia causal do olho antecedente na visão; (ii) a imediaticidade presentacional da imagem-pedra; (iii) a imediaticidade presentacional da tensão ocular”⁴⁴. Podemos ver esta teoria das imagens como algo que não é exatamente o objeto/coisa com o qual nos relacionamos, mas também não é mera representação mentalista⁴⁵. A geração de imagens, que logo chamaremos de geração de objetos intencionais unificados, vem a partir do mundo e com o mundo – sendo assim, é primariamente orientada ao pragmático, em nosso sentido, no horizonte das interações entre objetos, sistemas e redes. Melhor ainda, a pedra não é “feita de” tensão ocular, muito menos o olho é “feito de” eficácia causal da pedra: o trânsito entre tais diferenças é o que está sendo orçado, avaliado, posto em jogo, trazido em questão. O cruzamento do hiato entre a aloiose gnoseológica do sistema e a matéria-de-fato ontológica é o que se busca custear, pagar, patrocinar com a presente ontognoseologia deste Tratado.

Esta teoria carrega uma sofisticação metafísica muito interessante que ajuda a esclarecer certos tópicos. A teoria da consecução estoica, por exemplo, não é uma teoria do trânsito gratuito, mas do estágio-seguido-de-estágio, tal como vemos nesta teoria das imagens de Whitehead. A consecução é quem opera, trabalha, custeia as transformações entre o que há, a estética/sensibilidade conceitual e física envolvida, e o trânsito por entre actantes na rede de um sistema do observador. Ichiro Hirata propôs⁴⁶ que esta consecução, por assim dizer, é um tipo complexo de “percepção direta” em Whitehead – o que não significa a mente apartada do mundo observando uma natureza mecânica, mas, sim, a íntima conexão trabalhosa, consecutiva, coordenativa e sistêmica entre objetos, neurônios, imagens, pedras e cérebro.

Esta teoria das imagens devolve ao mundo e à complexidade o seu lugar de origem, de atuação, e de destino das próprias imagens. A tradição Hume-Kant inverteu a ordem das coisas, acreditando que a apresentação precede a causação – e que, portanto, as coisas é que deviam se conformar ao observador. Para nós do realismo complexo, o sistema observador procura seleccionar e codificar a realidade na realidade, não a despeito ou apartado dela. É como se Hume

⁴⁴ Whitehead, 1978, p. 173. Tradução nossa: “(i) the causal efficacy of the antecedent eye in the vision, (ii) the presentational immediacy of the stone-image, (iii) the presentational immediacy of the eye-strain”.

⁴⁵ Cf. Bergson, 1999, p. 2, que dizia a imagem ser uma existência a meio caminho entre a coisa e a representação.

⁴⁶ Cf. Hirata, 2019

atribuísse causação eficiente à apresentação imediata – seria este o gérmen de boa parte do correlacionismo que lhe seguiu? Seria pensar que o hábito de apresentar as coisas de tal e tal maneira reduzisse a causalidade do mundo ao hábito – ou às categorias subjetivas kantianas.

Abandonado o correlacionismo e seus avatares, conseguimos ver que a causação eficiente, este chão de fábrica ontológico-epistemológico, é uma proliferação de um sem-número de sentires. Whitehead diferencia o orgânico do físico por faltar a rochas e átomos uma fase suplementar de integração preensional destes complexos de sentires, dizemos, na geração de um objeto intencional. Isso se explica pela ausência ou pela insignificância do polo metal ou de uma sistematicidade, que só aparece quando os critérios categoriais são atingidos, tal como discutimos no Esboço Categorical. O principal talvez não seja a presença do polo mental, mas a espera da emergência da autorreferência que vem com o fechamento operativo. Este e outros raciocínios também são empregados por Hartmann para distinguir o estrato físico do estrato orgânico – que, novamente, não significa superioridade moral, mas apenas diferenças de densidades ontológicas e de amplitudes maiores ou menores dos acoplamentos.

Assim, a principal função da linguagem é instaurar e promover chamarizes para sentires, seja a produção face a um ambiente hostil, para detectar e fugir a tempo de um predador, para perceber sinais sexuais e afetivos, para produzir sentimentos de confiança ou revolta. Quaisquer filosofias da linguagem fundadas em desculpas intelectualistas para suprimir, esvaziar ou acobertar esta origem pragmático-realista não passam de uma opção pela abnegação ou até mesmo forclusão da realidade indiferente às suas teorizações e avessa aos seus controles.

A percepção das ontologias do mundo, no que conseguimos perceber a despeito de sua indiferença em relação a serem ou não percebidas, causa eficientemente reações na estética do sistema percipiente – e a apresentação imediata consegue produzir formas, abstrações, contrastes a partir deste material perceptual. No entanto, deve ficar muito claro que a percepção não é infalível. Os sistemas sintetizam e amplificam sentires a partir dos dados perceptuais – processo que pode ser falho, exagerado, pode não estar abstraindo rotas históricas de forma suficientemente complexa, e assim sucessivamente. Neste sentido, a emergência dos símbolos não nos dá o correlato absoluto segundo o qual tudo será julgado – mesmo a linguagem e o simbolismo poderão ser justificáveis ou injustificáveis. O teste inicial é sempre pragmático⁴⁷ e, suplementarmente, filosófico-suremático, como defenderemos.

⁴⁷ Whitehead, 1978, p. 181

§5 Teoria das Proposições de Whitehead

Se o que emerge da causação eficiente e da apresentação imediata é um tipo de existência que não é nem o objeto, nem a entidade atual, nem as ideias abstratas no polo mental dos organismos, temos um tipo ou modo de existência diferente, que Whitehead classificou como a Sexta Categoria da Existência: as “proposições, *ou* matérias-de-fato em determinação potencial, *ou* potenciais impuros para determinações específicas da matéria-de-fato, *ou* teorias”⁴⁸.

Vejamos mais sobre estas formas de ler a proposição como uma categoria de existência distinta. Primeiramente, para Whitehead, a proposição mais básica se inicia a partir de uma apreensão conceitual, que pode ser pura ou impura. Será pura apenas se o que ela apreende é um objeto eterno ou, adicionamos, um quenotipo. Ordinariamente isso quase nunca é o caso. Assim sendo, vemos que o comum é a produção de proposições impuras, definida pela integração de uma apreensão conceitual (do “polo mental”) com uma apreensão física que emerge do “polo físico” de uma apreensão. Gostaríamos aqui de substituir um pouco os conceitos. Puro e impuro são adjetivos desorientadores, assim como seria ideal/empírico. Podemos pensar em **apreensões conceituais formais**, e **apreensões conceituais pragmáticas**. Empregamos o adjetivo “formal” tal como 參; e pragmático tal como as *pragmatas* no Esboço Categorical.

Vimos que o Segundo Estágio nos proporciona uma integração da causação eficiente (com todos seus vetores formais para rotas históricas e para prospecções) com a apresentação imediata, que gera as abstrações a partir do que consegue perceber. No Terceiro Estágio, com a emergência do símbolo, e no Quarto Estágio, com o surgimento das proposições, vemos a ação do sistema que Whitehead qualifica como *abrupta*. O propósito físico de um código fundamental/forma subjetiva promove a perda de indeterminação dos objetos eternos e das formas em geral quando subsumidas, integradas a uma apreensão física. Outra forma de ler, é que o objeto intencional ganha determinação não apenas pela causação eficiente, mas pelo realce e amplificação produzidos pela apresentação imediata sistemicamente dirigida. Este direcionamento não demanda consciência, apenas coordenação codificante independente até mesmo de senciência. O *caráter abrupto* que Whitehead se refere é conectável à contingência da observação que, por razões de traçar da forma do sistema, opera *desta* e *desta* maneira. Esta é uma aplicação do princípio da relatividade, onde os dados produzidos no Segundo Estágio

⁴⁸ Whitehead, 1978, p. 12. Tradução nossa: “Propositions, or Matters of Fact in Potential Determination, or Impure Potentials for the Specific Determination of Matters of Fact, or Theories.

não controlam como serão movidos ou preendidos – apenas o quê, em nome da verdade, da honestidade e da acurácia, será movido ou preendido.

Pela nossa descrição, o público pode entender porque concordamos com Whitehead no fato de que proposições raramente envolverão juízos, decisões, consciência, analiticidade. A integração de sentires físicos e conceituais é promovida por quaisquer sistemas, sendo a presença de decisionismos ou de consciências humanas algo mais próximo de um acidente cósmico do que de uma necessidade metafísica. Isso ajuda melhor o leitor a entreter a beleza da noção envolvida em する em relação a verbos como *fazer*; ou substantivos tão determinativos como *ação* ou *planejamento*. Esta é uma severa tese global, complexa, esvaziada de compromissos com as metametafísicas da supressão que surgiram de ontoteologia abraâmicas: proposição e verdade raramente terão alguma relação tão fixa ou sequer verbalizada. Isso não significa que a categoria existencial da proposição é “tudo pode”. Isso apenas significa que devemos encontrar outras condições, outras formas de aproximarmos deste caso.

Pensemos na classificação de Whitehead em símbolos afortunados ou desafortunados que podem gerar proposições conformes ou inconformes⁴⁹. Whitehead afirma que a mera retidão da correspondência supostamente gratuita entre causação eficiente e apresentação imediata não é o suficiente. Podemos dizer que a diferença do símbolo em relação ao seu entorno deve ser remarcada, repetida, realçada – somente assim conseguirá eventualmente ter algum sentido semântico a partir do trabalho metafísico envolvido. Isso se conecta com a galáxia -ível: *remarcável*, *repetível*, *realçável* – a origem da iterabilidade que vimos em Meillassoux, mas também é ressonante em Derrida e em Luhmann. Whitehead escreve que isso só ocorrerá “quando o ‘sentido’ é suficientemente distinto e relevante, como um *perceptum* no seu modo próprio puro, para proporcionar comparação com a precipitação do sentir derivada da referência simbólica”⁵⁰. O símbolo emerge do Segundo Estágio para o Terceiro no Contínuo das Percepções, mas seu sentido somente conseguirá ser pleno a partir do Quarto, na referência simbólica, que assiste a emergência das proposições. Esta teoria foi antecipadamente trabalhada aqui com o quentipo e do indexical, classes categoriais de 染 que antecedem a emergência do sentido – no *sentido* semântico.

⁴⁹ Estas distinções antecedem em décadas uma forma similar, e mais conhecida, de John Langshaw Austin, que dizia sobre condições de felicidade/infelicidade das sentenças.

⁵⁰ Whitehead, 1978, p. 181. Tradução nossa: “According to the doctrines here stated, the day of judgment arrives when the ‘meaning’ is sufficiently distinct and relevant, as a *perceptum* in its proper pure mode, to afford comparison with the precipitate of feeling derived from symbolic reference”.

A suremática enxerga a linguagem como acoplamento entre algum sistema e seu ambiente – lembrando que “ambiente” aqui significa simplesmente algo fora da forma do sistema, que pode ser quaisquer outros sistemas, objetos, redes ou outras categorias da existência. Isso implica que a linguagem é distinta do que se acopla, sendo um modo ou categoria de existência em seu próprio direito. Sua função, para Whitehead, é “fazer precipitar sentires e pensares sobre uma objetificação amplificada do evento”⁵¹. Seu propósito não é nem ser um simples veículo de transporte mental, nem constituir ontologicamente o sujeito ou o objeto. A combinação de causação eficiente e imediatez presentacional inibe a ideia de se reduzir a linguagem ao mero hábito, pois apenas na referência simbólica aparecem o trânsito das heranças de sentires envolvidas na memória. Por exemplo, falar “floresta” pode significar tanto estar de frente a uma floresta agora, quanto a memória de uma floresta⁵². A linguagem *desprende-se*, para usar a expressão de Quijano e Mignolo, tanto do seu contexto, quanto do seu emissor, como também do receptor imediato. Ela se torna um tipo particular de existência, um modo ou categoria da existência, irreduzível a seus elementos e sistemas constituintes.

Este é o desprendimento, o destaque, a quebra no contínuo categorial, onde a linguagem se tornará algo distinto do falante, livre da prisão subjetiva correlacionista. Esta libertação das proposições nos permite ver que quaisquer sistemas conseguem produzir proposições em algum grau de complexidade. Sendo “de baixo para cima”, ou, melhor, horizontais, não há motivos para pressupor que todas elas têm que ter a ver apenas com a lógica, a razão moderna, ou com quaisquer correlatos que eles inventaram para monopolizar a produção do sentido. A própria linguagem está centrada na complexidade criativa do próprio mundo que, entre outras categorias, complexos, existentes e sistemas, também inclui humanos.

Seja como for, a linguagem e a comunicação, ainda indiferenciados, são chamarizes para sentires. O que ganhamos com isso é uma compreensão mais sofisticada da realidade. Em 1929, Whitehead dá o exemplo de que o chamariz da vitória de Napoleão apavorou tantos na Europa que se uniram para que este chamariz não se realizasse. Alguns anos depois, seria o mesmo caso em relação a Hitler. Tal chamariz torna-se um estímulo constante e importantíssimo para as tropas vencerem tais ditadores. As proposições não-realizadas que, ainda assim, carregam chamarizes, são nomeados por Whitehead de “penumbra dos objetos eternos”. São proposições puras, no sentido de formais (não-pragmáticas). Poderíamos dizer

⁵¹ Whitehead, 1978, p. 182. Tradução nossa: “the sound of the word, in presentational immediacy, by symbolic references elicits this nexus into important relevance, and thence precipitates feelings, and thoughts, upon the enhanced objectification of the event”.

⁵² Whitehead, 1978, p. 182

que estas proposições geram **penumbras dos sentires não-atualizados** e que, mesmo assim, guiam preensões, processos, concrecências. Sem esta teoria, não é possível um entendimento realista complexo acerca da ontologia de ficções, memórias, projeções, imaginatividade, artes e afins.

Finalmente, podemos nos perguntar: como uma proposição é formada? Whitehead traz uma teoria bastante interessante:

“O conjunto definido de entidades atuais envolvidas são chamadas de *sujeitos lógicos da proposição*; e o conjunto definido de objetos eternos envolvidos é chamado de *predicados da proposição*. Os predicados definem uma potencialidade de relacionalidade para os sujeitos. Os predicados formam um único complexo de objetos eternos: este é o *predicado complexo*. A proposição singular é a potencialidade deste predicado complexo encontrar realização no nexos de reações entre os sujeitos lógicos com as estações atribuídas nos padrões dos vários sujeitos lógicos” (Whitehead, 1978, p. 186)⁵³

Whitehead afirma que, pelo princípio ontológico, a categoria da existência da proposição deve ser centrada nas entidades atuais, o que pode nublar sua autonomia. No caso, seria nas ocasiões atuais cujos mundos incluem os *sujeitos lógicos* da proposição⁵⁴. Esta caracterização é funcionalmente equivalente ao que temos falado acerca do *actante* ou do ator-rede, podendo ser melhor operada neste sentido do que referente a uma única entidade atual. Embora isso não seja metafisicamente impossível, seria ontognoseologicamente impraticável, visto que uma única entidade atual é algo extremamente instável que beira a atualidade vácuca.

De toda sorte, temos que o predicado complexo que Whitehead descreve é a rede de referências, de linguagens, de abstrações, de comunicações que são engendradas a partir do actante. Reforçando a ideia de chamariz para sentires, a proposição apenas contingentemente pode ser direcionada às lógicas formalizadas. As proposições, antes de tudo, “constituem uma fonte para a originação de sentires que não está atrelada a um mero dado. A proposição é ‘realizada’ por um membro de seu lócus quando é admitida como um sentir”⁵⁵. Não podemos exagerar em realçar decisivamente o termo “admitida como um sentir”, visto que admissão é

⁵³ Tradução nossa: “The definite set of actual entities involved are called the 'logical subjects of the proposition'; and the definite set of eternal objects involved are called the 'predicates of the proposition.' The predicates define a potentiality of relatedness for the subjects. The predicates form one complex eternal object: this is 'the complex predicate.' The 'singular' proposition is the potentiality of this complex predicate finding realization in the nexus of reactions between the logical subjects, with assigned stations in the pattern for the various logical subjects”.

⁵⁴ Whitehead, 1978, p. 186

⁵⁵ Whitehead, 1978, p. 186. Tradução nossa: “They constitute a source for the origination of feeling which is not tied down to mere datum. A proposition is 'realized' by a member of its locus, when it is admitted into feeling”.

um *fazer-se* primordial para toda a suremática, uma evolução do velho conceito estoico de συγκατάθεσις (sincatatese ou “assentimento”).

Agora temos mais condições de pensar em proposições conformes ou inconformes baseado nas suas relações com o mundo. Elas não são definidas por estas relações, pois podem ser errôneas, impróprias e até mesmo *nonsense* – isso significa que têm autonomia ontológica. No entanto, conformidade ou inconformidade é um *juízo de relação*, produzido em relação da proposição com o mundo atual do qual ela emerge. São **proposições conformes** aquelas que vemos conformação do sentir (daquele que sente) com o fato (externo), tendo os sentires aumentado ou diminuído, sintetizados numa nova valoração individual do sentidor com os sentires externos. São **proposições inconformes** quando não se sintetiza o fato, mas apenas as potencialidades do predicado complexo. A proposição inconforme produz alguma novidade, seja introduzindo uma forma nova, seja colocando numa nova função uma forma antiga⁵⁶. De um ponto de vista restrito, ela seria “incorreta”. De um ponto de vista suremático, as proposições inconformes aumentam a complexidade ao realçar anomalias, diferença em formas de interpretação, lócus mundanos diferentes da expectativa. Assim sendo, mesmo inconformes, introduzem novas *formas* que podem vir a contribuir com o aumento de sofisticação do sistema observador e de suas teorias. Whitehead nos dá três tipos possíveis de interação entre estes tipos de proposições⁵⁷:

- 1) *Primeiro Tipo*: a proposição conforme não produz desacordo ou incitação à novidade dos sentires, gerando uma conformação entre o sentir da matéria-de-fato e o sentir do sistema imediato. É um caso de persistência indiferenciada de algumas alternâncias regulares que obtêm estabilidade nas rotas históricas de um objeto. Este é o exemplo das vibrações e alterações eletrônicas mínimas e razoavelmente determinadas de objetos físicos comuns, como uma pedra.
- 2) *Segundo Tipo*: o sistema consegue ter um “gosto” [*zest*] por algum elemento dominante no complexo de sentires. Além disso, aumenta-se a recepção de elementos inconformes da matéria-de-fato, o que produz novos tipos de contrates, integrações, inibições e assim sucessivamente. Este é um caso de sistemas orgânicos, especialmente os em crescimento e perpetuação.
- 3) *Terceiro Tipo*: a eliminação de elementos dominantes do sentir. Acrescentamos que este tipo é o impedimento artificial de elementos inconformes, recusando-se à

⁵⁶ Whitehead, 1978, p. 187

⁵⁷ Cf. Whitehead, 1978, p. 187-8

novidade. Este tipo leva, ao contrário do que parece, à perda de individualidade, e temos o definhamento do sistema que pode levar à sua dissolução.

Agora estamos em condição para abordar a crítica Whitehead à tradição Hume-Kant, identificando dois princípios destes filósofos que são geralmente aceitos pelos modernos, bem como a reforma que Whitehead propôs. O **princípio subjetivista** afirma que “o dado no ato da experiência pode ser adequadamente analisado puramente em termos de universais”. Este princípio kantiano aceita a predicação aristotélica no sentido de que há uma substância primeira percipiente, o sujeito, que descreve as qualidades da substância que ele percebe em termos de universais – o resto seria qualidades secundárias ou acidentes. O **princípio sensacionalista**, vindo da tradição humeana, afirma que “a atividade primária no ato da experiência é o entretenimento subjetivo cru do dado, esvaziado de qualquer forma subjetiva de recepção. Esta é a doutrina da mera sensação”⁵⁸. Whitehead rejeita o segundo e reforma o primeiro da seguinte forma: “o experimentar subjetivo é a situação metafísica primária que é apresentada para a metafísica para ser analisada”, acrescentando que a análise é feita a partir de entidades atuais em nexos e de objetos eternos⁵⁹.

O **princípio subjetivista reformado** de Whitehead nos leva à formação de uma teoria dos juízos que pode ser lida tanto como correspondência, como coerência. Como correspondência: “ela descreve um juízo como a forma subjetiva de apreensão integral da conformidade ou da não-conformidade de uma proposição e um nexo objetificado”⁶⁰. Vemos, por “preensão integral” que há a necessidade de uma apreensão física, que se relaciona ao nexo objetificado. Além disso, a apreensão conceitual, que vem do polo mental do sistema percipiente em questão, “emerge de uma história de sínteses antecedentes sobre as quais uma apreensão conceitual pura transfere seu *datum* como um predicado de uma relacionalidade hipotética para as atualidades no *datum* de alguma apreensão física”⁶¹. A apreensão conceitual, então, geralmente é impura ou “pragmática”, como temos nomeado. Assim, por ser um exercício que se esforça por uma conformidade entre o que é físico e o mental, é também uma teoria da coerência. Aproxima-se decisivamente da teoria da aloiose de Crísipo: a conformidade, no entanto, é entre a proposição e o nexo/corpo, não apenas entre a proposição e o sujeito/*hegemonikon*. O nexo já é formado pelas experiências de seus próprios membros no que pode vir a ser percebido.

⁵⁸ Ambos em Whitehead, 1978, p 157

⁵⁹ Whitehead, 1978, p 160

⁶⁰ Whitehead, 1978, p 190

⁶¹ Whitehead, 1978, p 191

Não obstante, nota-se com ênfase que conformidade não significa outra coisa que não “conformação”, algo que não está sob obrigação nenhuma de reciprocidade simétrica com o que é percebido, visto que nem em proposições puras a integralidade do dado é convertida em termos de conformação. Isso, por sua vez se explica pelo fato de que o objeto eterno ou o quenotipo permanecem indiferentes ao fato de serem ou não preendidos, dando mais ênfase na intuição categorial de que preensões em geral (肆) não têm de ser nem recíprocas, nem simétricas. Simetrias fractais como preensão mútua entre objetos eternos é uma exceção possível, perfeitamente explicável pela pureza proposicional que envolve objetos mutuamente indiferentes por sua própria natureza ideal. Assim, conformação significa, literalmente, *formar-se com*, não necessariamente simetria, reciprocidade ou imposição.

Avancemos na discussão das proposições whiteheadianas. Se uma proposição tiver correspondência com seu nexo, ela é *verdadeira*; se não, ela é *falsa*. Se uma proposição for coerente com o que obteve a correspondência e a síntese apropriada pelo juízo, ela poderá ser *correta*. Se não, ou é *incorreta*, ou suspende-se juízos sobre a coerência. Assim, o juízo lida com a integração da matéria-de-fato com a proposição no que diz respeito a seus detalhes complexos. Se esta integração gerar sentires de completude no que tange comparações e identidades, se trata de um **juízo intuitivo**, certa ciência do que *há*. Se não há esta geração de sentires de completude, temos o **juízo derivativo**, que demanda novas proposições, novas intuições, novos sentires⁶².

Whitehead, finalmente, define a proposição como “potencialidade da objetificação de certas entidades atuais pressupostas via certas qualidades e relações”, esclarecendo que é “objetificação para algum sujeito inespecífico para o qual a pressuposição tem sentido na experiência direta”⁶³. Já o juízo é “uma afirmação consciente por um sujeito particular – para o qual a proposição se mantém – de que esta potencialidade é, ou não, realizada para ele”. Whitehead esclarece que o “realizar” aqui significa “realizado como sendo contribuinte para o *datum* do qual o sujeito que julga originou”⁶⁴. Comparando ambos, vemos que a proposição tem um nexu objetificado que funciona como chamariz de sentires em geral, não demandando

⁶² Whitehead, 1978, p 191-2

⁶³ Whitehead, 1978, p. 196-7. Tradução nossa “A proposition is the potentiality of the objectification of certain presupposed actual entities via certain qualities and relations, the objectification being for some unspecified subject for which the presupposition has meaning in direct experience”.

⁶⁴ Whitehead, 1978, p. 197. Tradução nossa: “The judgment is the conscious affirmation by a particular subject-for which the presupposition holds-that this potentiality is, or is not, realized for it. It must be noticed that ‘realized’ does not mean ‘realized in direct conscious experience,’ but does mean ‘realized as being contributory to the datum out of which that judging subject originates’”.

centralização antropocêntrica ou dualismo emissor-receptor. Já a síntese do juízo demanda mais coisas, como o polo mental em busca de coerência e/ou correspondência. Isso significa que a mesma proposição pode ser julgada de formas diferentes. “Um juízo é a crítica do chamariz de sentires”⁶⁵ – crítica no sentido de entreter, considerar, apreciar, avaliar, etc.

O último ponto é a reforma que Whitehead faz entre a relação da correspondência e da coerência com o nexos ser uma relação de probabilidade. Ele não acredita que seja uma relação meramente estatística, matemática. Sua teoria é uma **probabilidade por analogismo**, que dá maior ou menor credibilidade, solidez, complexidade para os juízos. São quatro pontos principais:

“(i) Cada entidade atual tem, na base de sua própria constituição, o ambiente do qual ela surge; (ii) nesta função do ambiente, a abstração tem sido feita a partir de sua multiplicidade indefinida de formas de definitude para obter uma experiência concordante com os elementos retidos; (iii) que qualquer ocasião atual pertencente a uma espécie prescrita requerer um ambiente adaptado àquela espécie na medida em que a pressuposição de uma espécie envolve a pressuposição no que concernir o ambiente. (iv) Cada juízo indutivo e em cada juízo de probabilidade há uma pressuposição, implícita ou explícita, de uma ou mais espécies de ocasiões atuais implicadas na situação considerada, para que, sendo (iii), haja uma pressuposição de algum tipo geral de ambiente” (Whitehead, 1978, p. 206-7)⁶⁶

Com estes quatro pontos principais, Whitehead chegou à noção de ordem social e de que as leis físicas são leis sociais de sociedades cada vez maiores, no sentido que mencionamos neste Capítulo. A estes quatro pontos ele adiciona o princípio da gradação de relevância intensiva de objetos eternos. Ele afirma que a experiência tem a ver com adaptações preferenciais de certos objetos eternos selecionados para ingressar em novas ocasiões num ambiente específico. Reformulamos como o **Princípio da Propensão Formal**: há certas formas que preferencialmente vão ingressar na concrecência de sistemas, objetos e redes a depender de certos tipos de ambientes. Esta é a fundamentação metafísica para a evolução convergente de sistemas diferentes, mas que exibem formas e operações similares. Um exemplo é como o

⁶⁵ Whitehead, 1978, p. 193. Tradução nossa: “A judgement is the critique of a lure for feeling”.

⁶⁶ Tradução nossa de: “(i) that each actual occasion has at the base of its own constitution the environment from which it springs; (ii) that in this function of the environment abstraction has been made from its indefinite multiplicity of forms of definiteness, so as to obtain a concordant experience of the elements retained; (iii) that any actual occasion belonging to an assigned species requires an environment adapted to that species, so that the presupposition of a species involves a presupposition concerning the environment; (iv) that in every inductive judgment, and in every judgment of probability, there is a presupposition, implicit or explicit, of one, or more, species of actual occasions implicated in the situation considered, so that, by (iii), there is a presupposition of some general type of environment”.

tubarão, que é um peixe; e o golfinho, um mamífero, compartilham não da mesma identidade, ou de uma mesma forma platônica ideal, mas exibem características ressonantes com o 拾-em-geral que é muito mais conforme do que inconforme entre tais sistemas – gerando proposições ontológicas semelhantes e instaurando metafisicamente a própria possibilidade do analogismo.

O contrário também é importante para o realismo complexo. O princípio da propensão formal nos ajuda a fazer um mapeamento ou ontocartografia que nos permite gerar zonas de expectativas normativas, cognitivas, afetivas, ambientais etc., a depender do que se analisa para, inclusive, encontrarmos desvios, diferenças, proposições inconformes. Este princípio, portanto, anima metafisicamente o emprego da forma diferencial, do contraste, visto que não se espera que uma tartaruga confunda uma sacola plástica com uma água-viva – se isso acontece, há algo de errado tanto nos nexos, objetos e corpos, como no ambiente-mundo (拾) contrastado.

A filosofia do organismo de Whitehead acrescentou oceanos de magnitude complexa à filosofia da linguagem tradicional, tal como entretida por correlacionistas. Sem ter de ser aprisionada no logocentrismo, a linguagem, as proposições e os juízos conseguem ter uma relação complexa imensamente sofisticada com a percepção, a causação eficiente e a apresentação imediata, e com a produção de abstrações e formas. Ademais, não é mera coleta de dados ou subjetivismo moderno. A linguagem torna-se um dos principais meios de conexão da filosofia do organismo com a suremática quando reforçamos, com Whitehead, que a linguagem é o chamariz de sentires, constituinte de informações, guia de compreensões e sentires do perceptor.

Whitehead é um dos poucos filósofos dos últimos séculos de “ocidente” que trabalhou a consecução entre estética, no sentido grego, e a origem da ontognoseologia. Esta consecução, como temos visto, não é livre de acidentes, de pedágios, de interferências – é um longo e tortuoso caminho com um custo ontológico alto. É por isso que ela é valiosa. A linguagem não é valiosa porque é a “morada do Ser”, o que quer que isso queira dizer; ou apenas um jogo de humanoides e suas lajotas. O modo de existência da proposição whiteheadiana, uma sofisticação avançada da categoria 柒, novamente, não é importante por ser o exercício de um correlato, mas por permitir, admitir e operacionalizar a apreensão universal do objeto da filosofia, das teorias e das pragmáticas, entre as quais, a de humanos, é apenas uma.

Seu polipsiquismo, por assim dizer, aponta para um trânsito entre esta estética que não é do bom-gosto-erudito, mas dos sentires por todas as entidades atuais. Hilan Bensusan já havia até mesmo proposto, no que podemos identificar como uma possível ressonância com este

raciocínio, que seria interessante o surgimento de uma disciplina que se aventure nos sentires do que há, como uma *dermatologia especulativa*⁶⁷. Certamente é uma proposta celebrável em nosso Território.

Por fim, por que a teoria de Whitehead ainda não é o suficiente para a suremática? Por causa de seu princípio ontológico demasiado restrito. A centralização gravitacional da surulogia na categoria 陸 não inibe que os outros modos e categorias de existência sejam existências próprias, em seus próprios direitos. A redução de Whitehead às entidades atuais acaba alocando a proposição como um ponto de vista do sujeito, especialmente pela forma que ele descreve a formação dos juízos. Embora o ponto de vista seja constituído de sentires físicos, conceituais e nexos objetificados, a carga subjetivista ainda é considerável e prejudicial. Uma filosofia suremática precisa afirmar a diferença entre categorias da existência que, embora interajam e guardem certas dependências categoriais, cada uma é uma emergência metafísica própria. A dependência categorial, tal como entendida a partir de Nicolai Hartmann, indica que há uma relação de *suporte*, não de redução: o orgânico não se reduz ao físico, embora aquele neste se apoie. Dizer coisas como o juízo X depender do ponto de vista não deve significar que o juízo é redutível a *este* ponto de vista.

A comunicação nem sempre é sobre proposições acerca de juízos de coerência ou de juízos de correspondência. Nem sempre ela é redutível ao princípio subjetivista reformado de Whitehead. Precisamos de um passo além, na diferenciação entre comunicação e linguagem para enfatizar a quebra do contínuo categorial de Whitehead, onde a comunicação deixa de ser apenas entretenimentos subjetivos de dados objetivos, conseguindo se tornar 柒, uma categoria ontológica própria. Para tanto, precisaremos da ajuda de filosofias que trabalham com a quebra do contínuo categorial, libertando a comunicação para, finalmente, constituir um estrato próprio da realidade.

⁶⁷ Cf. Bensusan, 2014

Título III – Teoria da Comunicação e da Linguagem

Capítulo 2 – Incursão pela Teoria dos Sistemas

Para produzirmos uma Teoria da Comunicação e da Linguagem (TCL) apta para estudar o estrato espiritual da realidade, faremos uma incursão pela Teoria dos Sistemas de matriz luhmanniana. A diferença de nossa abordagem em relação ao que se faz sob o nome de filosofia do espírito é crucialmente contraintuitiva, embora já tenhamos insinuado para esta tese ao longo do Tratado. A partir da abordagem estética e metafísica da teoria da percepção como a origem das estruturações de quenotipos, indexicais, símbolos e proposições, chegamos a uma região eidética onde linguagem-comunicação são uma categoria da existência própria, independente de seus emissores e receptores. Por este motivo, humanos, animais, robôs, algoritmos e quaisquer outros tipos de inteligências que ainda não conhecemos podem se acoplar linguisticamente a comunicações ecológicas em geral. Ademais, com o abandono da teoria moderna da história e do correlacionismo, bem como do antropocentrismo que lhes acompanha, chegamos às portas de uma abordagem do espírito como complexa, global e ecologizada, onde o caso antropológico é apenas mais um dos possíveis. Na suremática, o espírito é definido em função da ecologia da comunicação – e não por este ou por aquele tipo de usuário.

A distinção entre estrato espiritual e os demais, segundo as Leis da Dependência que vimos com Hartmann, não significa autonomia absoluta. Com Whitehead pudemos dissolver o mal-entendido de que há uma atualidade vácuca absolutamente isolada de cada estrato, visto que o jogo de liberdades, pertencimentos, dependências e acoplamentos amplos e estritos variam e complexificam cada um deles. Ainda assim, o espírito diferencia-se categorial-funcionalmente não apenas por não ser “feito de” pessoas, máquinas ou de átomos de molibdênio, mas também por ter leis, regularidades, complexidades e até mesmo caos próprios. A emergência de sistemas sociais que se distinguem de seu substrato de reprodução e iterabilidade metafísica vai desenvolver o que há de espiritual a partir da distinção entre comunicação e linguagem. Fundamentar esta emergência, detalhar esta distinção e mapear contribuições adicionais da Teoria dos Sistemas é o propósito deste Capítulo.

§1 Críticas e Recepções

Trabalhamos no *Esboço Categorial* como a emergência de um sistema (陸) dá-se diferenciando-se de seu ambiente, gerando a diferença-guia sistema/ambiente que foi abstraída pela suremática como ab-soluto/fora. A diferenciação é baseada na racionalidade seletiva dos

sistemas, agora especificamente autopoieticos, que faz emergir seus próprios condicionamentos evolutivos que transformam entidades atuais, nexos e informações do ambiente em elementos de autoprodução. Isso significa que não basta uma análise elementar para entender o sistema, pois teríamos uma mera filosofia relacionista. A racionalidade sistêmica não é um objeto espaço-temporal corriqueiro, como um corpo físico (陸) tal como uma pedra: ela operacionaliza a sua própria diferença face ao ambiente em um tipo de realidade própria.

Esta postura é uma mudança paradigmática especialmente impossível de ser superestimada. Podemos pensar em diversos exemplos sociológicos, tal como não se explica o sistema do direito por uma sociologia da constituição; ou não se explica o sistema da economia por uma sociologia das relações de produção. Tais elementos são, eles mesmos, especificamente produzidos como elementos *de seus* sistemas, mas não esgotam o sistema inteiro. Há várias assimetrias e diferenças diferentes em operação que não se reduzem a elementos particulares. Isso cumpre o requisito de complexidade de um realismo que não aterra seus objetos e sistemas, sendo que não há um elemento “embaixo” ou “por trás” de tudo; muito menos uma grande síntese total “acima” de tudo. Posturas materialistas buscam este chão inexistente, enquanto posturas integralistas/totalizantes almejam por um teto de vidro ou uma jaula transparente que sempre os escapa, frustrando estas posturas de controle e contenção.

De toda sorte, o sistema autopoietico, qualquer que seja, mantém alguma relação com o ambiente, mas a relação é orientada-a-sistemas, orientada-a-objetos, sendo o ambiente o outro lado da forma, espaço não-marcado. A redução de complexidade que o fechamento operativo de um nexo sobre si mesmo, que pode vir a conseguir evolutivamente ter autorreferência e auto-observação, instaura uma seletividade das relações sistema/ambiente. No caso de sistemas sociais, tais como o direito, a arte, a economia, a ciência, etc., este fechamento operativo é comunicativamente produzido. Pela teoria da metadiferença que o realismo complexo opera, mapeia-se com maior sofisticação a possibilidade de o sistema de comunicação produzir seus próprios elementos e, assim, acoplar com o ambiente de formas mais ou menos eficazes. O teste será no sucesso da comunicação, da possibilidade de se manter e de reproduzir suas comunicações, da capacidade de adaptação a novos estímulos.

Vimos que as proposições de Whitehead são elaborações a partir dos sentires, diretamente associadas à capacidade perceptiva que pode ser apresentada, de forma simplificada, nos estágios do *Contínuo das Percepções*. Agora, adicionamos mais um elemento. O fechamento operativo dos sistemas e a sua própria capacidade de acoplar mais ou menos

elementos para responder de forma mais ou menos complexa, estão diretamente associados à capacidade do *sistema sentir*. Luhmann diz que “apenas o fechamento operativo que constitui um objeto, um sistema, que seja capaz de sensibilidade causal”¹. Além disso, acrescenta também que “a participação da informação não é mais do que uma sugestão de seleção, um estímulo. A comunicação ocorre somente quando esse estímulo é captado, quando a excitação é processada”². O processamento dos estímulos é funcionalmente equivalente à apreensão dos chamarizes de sentires teorizados por Whitehead.

As proposições whiteheadianas traduzem, abstraem, proliferam e oferecem potencialidades de objetificação pragmática, no sentido de “não-ideal” ou de “empíricos”, mas mais especificamente relacionadas com as *pragmatas* (陸 com suas redes e campos) que constituem a matéria-de-fato sobre a qual os juízos serão direcionados. Nem todas as proposições serão recepcionadas pelos juízos da forma que foram dispostas. A natureza dispõe, as proposições propõem, os juízos reduzem. Podemos estabelecer um **gradiente de complexidade dos juízos e das proposições**: serão mais complexos os juízos que obtiverem 1) melhor correspondência entre o nexa objetificado e a proposição adequada; e 2) melhor coerência entre o que se obtém da correspondência com a formulação mais adequada ao nexa a partir do observador que sintetiza o juízo. Assim, temos um critério objetivo para dizer quando uma proposição é *mais* ou *menos* complexa que a outra – ou, melhor dizendo, que um complexo proposicional tem alcance maior ou menor para com o que há que ele tenta lidar.

Embora o observador seja necessário para a síntese, o conteúdo da síntese já demanda correspondência e coerência por si mesma. O *subjetivismo* torna-se fator de desintegração e de desrespeito com a coerência. A teoria geral dos gradientes de complexidade informa acerca dos nexos que podem vir a serem dados acerca da vida abstrativa ou das rotas históricas deste ou daquele sistema. Mesmo no cenário onde o subjetivismo parece ser a única escapatória, está numa ética psicológica, psiquiátrica, ou outras figuras públicas de cuidado, a estrita atenção à exata diferença deste ou daquele sistema biopsíquico para que a relação de cuidado seja genuína – ou seja, saber transitar entre generalizações disponíveis e a insistência particular do concreto que se diferencia. Uma **sociologia das proposições**, indo um pouco além de Whitehead, demanda uma ética do cuidado muito minuciosa. Saber o que reduzir, saber o que amplificar,

¹ Luhmann, 2004, p. 267, tradução nossa: “Operative Schließung konstituiert erst ein Objekt, ein System, das kausal empfindlich sein kann”.

² Luhmann, 2016a, p. 163

saber o que ressoar: a ética, assim como a metafísica, demanda educação, trabalho e objetificação cosmopolítica.

A teoria do gradiente de complexidade das proposições e juízos pode ser reformulada como **gradiente ético-ontognoseológico** (“GEO”, ou “gradiente EOG”). Ele pode ser aplicado a quaisquer sistemas autopoieticos para avaliar soluções mais ou menos complexas. Desassociamos ser mais ou menos complexo com ser obrigatoriamente “bom” ou “preferível”. Não há esta conexão imediata – assim como todo nexos, também no nexos linguístico a conexão deve ser orientada a objetos. Isso significa entender as pragmatas envolvidas que geram estas ou aquelas expectativas e proposições. Uma única nanopartícula a mais pode fazer toda a diferença num estudo quântico, enquanto a mesma única nanopartícula a mais não faz diferença na dosagem de um remédio. *Não existe teoria geral da concretude da diferença*. Apenas a *diferença concreta*, posta e executada por cada sistema, *faz a diferença*, produz sua mediação, preende seus potenciais de formas de definitude, tentando obter GEOs adequados ao ajuste fino de sua realidade em seu ambiente que envolve, também, outros sistemas, objetos e redes.

Há dois tópicos que o realismo complexo já pode ajudar preliminarmente na sofisticação da teoria dos sistemas. *Primeiro*, entendemos com Whitehead que os sentires e as preensões têm uma **característica vetorial**. A conexão entre o chamariz objetivo constituído por nexos objetificados a partir das relações e qualidades de entidades atuais (que não exaurem as entidades atuais, que fique bem claro), ajuda a entender a constituição da matéria-de-fato da informação, que na obra de Luhmann tem uma origem um pouco nebulosa. Com um realismo complexo direcionado à cosmologia e à natureza, como o de Whitehead, fica mais clara a produção da informação, uma das três componentes da unidade trina da comunicação. Além disso, trabalhamos detidamente o cuidadoso trânsito desde uma assemblagem que admite dadidade a serem descritas, teorizadas e trabalhadas pelo realismo crítico de Hartmann, mais uma vez, mostrando que a comunicação, informação e vetores não são *ex nihilo*.

Esta teoria ajuda a resolver a origem supostamente misteriosa dos sistemas na própria Teoria dos Sistemas. Luhmann atraiu diversas críticas mal-intencionadas ou céticas já na primeira frase de seu *Sistemas Sociais*, publicado em 1984: “as reflexões seguintes partem do princípio de que existem sistemas”³. Seu gesto é de ruptura com o modelo predominantemente moderno da dúvida resolvida, compromissada com o descarte generalizado, mas parece não ter

³ Luhmann, 2016a, p. 29; ou, no original em Luhmann 1991, p. 30: „Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, dass es Systeme gibt.“

sido devidamente compreendido. Com a cosmologia do realismo complexo trabalhada na matriz categorial de 陸, tal lacuna é retrabalhada.

A emergência do símbolo em Whitehead na transição do Segundo para o Terceiro Estágio do Contínuo das Percepções é apropriadamente endereçada aos sistemas observadores. De forma similar à análise do sistema, Luhmann parece assumir que há comunicação e já parte para uma análise da referência e transferência simbólicas, em termos whiteheadianos. A conexão dos primeiros estágios está na metafísica cosmológica dos sistemas, enquanto os dois últimos darão a emergência de um problema especificamente social, com o qual a sociologia de Luhmann está mais bem equipada para lidar. Mais uma vez, a cosmologia do realismo complexo ajuda a colocar a comunicação num 拾 maior e mais complexo, onde sua emergência é instaurada a partir dos excedentes proposicionais que repetem diferenças similares, permitindo o aparecimento e a mobilização dos símbolos.

Uma *segunda* transformação é que a tradição realista complexa desde os estoicos focou no corpo vivo como uma metáfora que se diferenciava tanto do mecanicismo quanto do formalismo vazio. Zenão de Cítio, Leibniz, Bergson e Whitehead recorrem à metáfora do organismo para dar vazão a uma filosofia da espontaneidade, da auto-organização, da evolução e da possibilidade de influenciar e modificar seus próprios rumos. Com Harman e Luhmann, conseguimos *incorporar* esta filosofia do *corpo vivo* em graus de maior GEO. Vimos que o polipsiquismo de Harman não presume um único tipo de alma, mente, espírito ou código fundamental, conectando-se melhor com a ideia whiteheadiana de “polo mental” ao realça-la como uma categoria operativa – e não como uma determinação conteudística.

Com estes elementos, podemos finalmente nos afastar da interpretação biológica redutivista de Maturana e Varela ao adotamos uma postura formal acerca dos sistemas ao lado de Heinz von Foerster, George Spencer-Brown e de Peter Gilgen⁴. A Teoria dos Sistemas e a suremática deste Tratado entendem *a vida um caso da autopoiese*. Já em Luhmann este é o caso, visto que não se transplanta categorias biológicas para explicar o direito, como se ele fosse “feito de” juízes, guardas de trânsito e alunos do direito. A recorrente crítica de que Luhmann estaria “biologizando” a sociologia fracassa duplamente: em primeiro lugar, não é este o caso, visto que a sociedade não é “feita de” pessoas na teoria dos sistemas. Em segundo, o pânico acadêmico é uma exibição da paranoia bifurcacionista tipicamente moderna, como se a sociedade – ainda que se fosse “feita de” pessoas – fosse ser “diminuída” ou “maculada” caso

⁴ Gilgen in. Luhmann, 2013, p. ix (Prefácio)

o corpo e o biológico fizessem parte, o que sequer é o caso. Spencer-Brown e von Foerster já falavam de sistemas matemáticos formais e cibernéticos produzindo seus próprios elementos, o que é a ideia básica da autopoiese. Esta torna-se uma categoria formal de agenciamento (兆), e não uma descrição restrita a “corpos vivos”. Sistemas formais, orgânicos, psíquicos e sociais agora podem ter suas realidades estudadas a partir da **categoria agencial da autopoiese**, sendo o organismo um dos possíveis casos de estudo entre outros.

§2 Emergência da comunicação

A Teoria dos Sistemas, assim como o realismo complexo, não tem uma única porta de entrada, sempre pressupondo mais do que o que já foi feito até um dado momento. De toda sorte, elegemos começar pelo interessante **teorema da dupla contingência**. A origem deste teorema é rastreável às obras do psicólogo da personalidade Robert Richardson Sears (1980-1989), popularizado nas ciências sociais por Talcott Parsons, velho orientador de Luhmann. A enunciação é variada, mas a noção é a mesma: *um sistema não tem capacidade para reproduzir, em si, a complexidade de outro sistema e vice-versa*. Se nosso ponto de partida é a diferença, a diferença instaurada e operada não guarda obrigatoriedade ou pressuposição de simetrias ou reciprocidades com nenhuma outra diferença, desenvolvendo suas próprias variedades requisitivas para produzir operações particulares. Como já vimos pela emergência das analogias, operações poderão convergir de forma similar e/ou exibir regularidades. Esta exibição é secundária, a metadiferença é o *prius*.

Isso significa que a interação entre quaisquer dois sistemas, sejam mecânicos, orgânicos, psíquicos ou sociais, por mais similares que sejam seus elementos, jamais terão suas complexidades específicas reproduzidas em outro sistema. Quando o sistema X propõe alguma coisa, Y é colocado, ainda que ainda sem muitas informações, na demanda de aceitar ou rejeitar alguma coisa. Até que a proposta se revele, ou até que Y tome uma decisão, necessita-se de tempo. Além da complexidade interna de operações de Y, acrescenta-se o fato de que X pode dar voltas e/ou tentar enganar, omitir algo, manipular resultados. A assimetria basal envolvida é, assim, agravada em todo processo de dupla contingência. Esta assimetria pode vir a ser minorada na empatia, na solidariedade, na cooperação, no conflito, na destruição – ou, reduzindo a complexidade, na emergência e na tentativa de sofisticação da comunicação.

Javier Nafarrate, um teórico dos sistemas que fez comentários e traduções às obras de Luhmann, afirma que:

“A teoria da dupla contingência deve ser pensada em uma ordem que serve para outro tipo de explicação; ou seja, para dar conta de como a ordem social é possível: como se pode romper com a circularidade inerente à dupla contingência? Esse tipo de pergunta, que segue o estilo inaugurado por Kant sobre as condições de possibilidade, não pode ser respondido com comprovações empíricas do tipo histórico; mas surge – e isto pode ser verificado em uma sociologia do conhecimento – para que em períodos de transição possa servir de estímulo heurístico, com a finalidade de buscar uma resposta plausível para a complexidade da ordem social” (Nafarrate in. Luhmann, 2010, p. 321)

Isso implica que, embora as diferenças sejam diferentes, cada sistema distinguindo-se de seu ambiente, o *acontecimento do social* (sociedade como 捌) compele os sistemas a se aliarem, a disputarem, estabelecerem predação, aproximações e, mais importante para nós agora, a comunicação. O acontecimento do social se dá na ocasião da comunicação, onde trabalhos de conexão e desconexão poderão ser coordenados.

O teorema da dupla contingência introduz uma categoria da explicação 萬 que só é plenamente desenvolvida a partir da intuição da forma de dois lados. Sem um Grande Todo para fazer referência, como a substancialidade ética hegeliana ou as teorias da materialidade da sociedade, somos despejados energeticamente num mundo de alteridades inumeráveis e irreduzíveis. Não apenas sistema X com sistema Y; o direito e a economia; eu e você, leitor – toda interação entre sistemas deverá levar em conta o teorema da dupla contingência. Isso implica que não há hierarquia nem de *alter* sobre *ego*, nem de *ego* sobre *alter*. Obviamente, do ponto de vista de um observador X, segundo o princípio subjetivista reformado de Whitehead, entender o seu experienciar metafísico (que envolverá ontognoseologia, ética, sociologias etc.) requer um exercício da inteligência que demanda um denso gradiente EOG. Isso, ao mesmo tempo, instaura e justifica a necessidade do cuidado: é porque um sistema autopoietico não consegue reproduzir o outro em sua complexidade que a comunicação se torna uma *emergente* realidade social *emergente*. Esta homonímia é intencional.

Luhmann propõe um exemplo⁵ de como a autopoiese de sistemas sociais (que podem ser interações, organizações, instituições ou sistemas sociais *stricto sensu*) interage com a dupla contingência. Temos duas variáveis: 1) a autonomia de um sistema e 2) a necessidade de lidar com o ambiente em relação ao qual ele se diferencia. Por ambiente entende-se o que está no espaço não-marcado pelo interior do sistema: pode ser tanto o “ambiente em geral” como qualquer outro sistema externo. Pense um navio mercante e um navio de guerra, ambos tentando

⁵ Luhmann, 2013, p. 235

chegar a uma ilha. O mercante quer escapar da perseguição e conseguir pegar as especiarias – já o militar quer capturar o mercante para impedir seu sucesso. Ambos precisam planejar suas ações face um ao outro sem saber exatamente o que se passa na “cabeça” do outro. O sucesso ou o fracasso da empreitada de um ou de outro será resultado de um longo trabalho de complexidades de um frente ao outro⁶. Eduardo Viveiros de Castro, em suas lições sobre o perspectivismo ameríndio do Baixo Amazonas, talvez seja quem melhor formularia um adágio do teorema da dupla contingência: “o outro do Outro não é exatamente o mesmo que o outro do Mesmo”⁷. A emergência e proliferação de sistemas autopoieticos de diversos tipos torna urgente e extremamente relevante a comunicação social. Comunicação não é *nem alter, nem ego*. Ela não pertence nem ao observador, nem ao agenciador. A comunicação torna-se uma categoria ontológica própria que os sistemas deverão aprender, por processos de socialização (aqui, social como nexos-伍) a lidar, empregar, modificar, exercer.

§3 Unidade trina da comunicação

Veremos agora duas seções complementares: a emergência da unidade trina da comunicação e a relação com as dimensões do sentido. As três componentes da unidade básica da comunicação, na teoria dos sistemas, é *Information, Mitteilung e Verstehen* (IMV). Esta concepção tripartite é ressonante às obras do filósofo Charles S. Peirce e com a do psicólogo Karl Bühler⁸. Ofereceremos uma metafísica da comunicação além das descrições luhmannianas de cada componente.

Já relacionamos o surgimento de nexos objetificados e as proposições que, orientadas a estes nexos, aparecem na conjuntidade de potencialidades como a matéria-de-fato da informação. Essa é a origem do chamariz objetivo que clama por um tratamento ético-ontognoseológico adequado, cujo gradiente pode ser analogicamente estabelecido a partir dos critérios whiteheadianos-suremáticos de coerência, adaptabilidade e adequação orientados ao objeto de estudo, não à subjetividade do observador. A consistência proposicional que é iterável permite a emergência do símbolo. Este símbolo pode ser transferido, já no Terceiro Estágio do Contínuo das Percepções, entre diversos sistemas. Ele reduz a complexidade de ter de objetificar nexos e procurar complexidade (coerência-correspondência) em cada comunicação ao trivializar operações não-triviais que são ambientalmente reconhecíveis com maior

⁶ Incidentalmente, este exemplo ajuda a esclarecer outra misteriosa dinâmica, aquela entre os objetos reais, influenciando e modificando suas qualidades reais na ontologia orientada a objeto de Harman.

⁷ Viveiros de Castro, 2015, p. 36

⁸ Cf. Bühler, 2011

facilidade. Esta é a origem da **Information** (informação), um complexo de sentires que associa formas de definitude, ou diferenças e essências fenomenológicas, com o concreto abstraído.

Luhmann remete uma das origens desta sua conceituação à “informação genética” de Maturana⁹. *Informação* não é apenas luz, sons ou letras. Assim como no processo de gametogênese, a gênese da informação é uma seleção – assim como todos os casos de “paralinguagens” que mencionamos no começo deste Título. Lembramos que todos os termos que soarem demasiadamente ativos são, em verdade, する. Este é um tipo de fazer sutil e complexo, visto que não se envolve algum tipo de autoconsciência obrigatória das gônadas acerca do tipo de RNA que será, ou não, selecionado. Esta chacota antropomórfica precisa ser energeticamente perseguida para fora de nosso Território.

A seleção acontece também em circuitos elétricos. Luhmann recupera o conceito de informação do engenheiro Claude E. Shannon (1916-2001): “o sistema então deve ser designado a operar para cada seleção possível, não apenas aquela que será realmente escolhida, uma vez que isso é desconhecido no tempo do design”¹⁰. Isso implica que a seleção da informação a ser oferecida acontece, mas não sobredetermina a forma de sua captação por nenhum sistema. Isso é previsto pela aplicação do princípio da relatividade sobre as categorias que aparecem do complexo categorial 染, também afetadas pela diferença entre a constituição ontológica desta informação e o que será feito com esta informação.

A segunda componente é *Mitteilung*. Tendo em vista a complexidade da suremática, sugerimos uma tradução literal do termo através de um neologismo: **com-partilhamento**. Traduzir por “enunciação” carregaria demasiadas máculas logocêntricas: nem as gônadas, nem os circuitos elétricos, nem a gravidade solar não conversam com ninguém, não “enunciam” nada. Reduzir comunicação à enunciação é uma hipersimplificação grotesca. A conexão da filosofia do organismo e a teoria dos sistemas aqui se torna bastante evidente. Com Whitehead, vimos um conceito de ordem social que pode ser pensada como cosmopolítica, onde desde um átomo até uma floresta podem ser pensados como agrupamentos, ou nexos, de sociedades menores, entidades atuais e outros. Dada a dupla contingência, a comunicação independe de *alter* e de *ego*, embora seja agenciada por ambos, independentemente de serem sistemas autopoieticos avançados ou não. Assim, precisamos de um adumbramento de *Mitteilung* que permita o com-partilhamento por genes, por elétrons, por fumaça, por letras, por olhares. Se a

⁹ Luhmann, 2013, p. 216

¹⁰ Shannon, 1964, p. 31

Information é a dimensão do nexos objetificado, o *Mitteilung* é a síntese estética-vetorial operada por qualquer observador inespecífico a partir do que comunica, seja o que quer que seja que comunica.

O adumbramento e a síntese do como-da-informação têm um papel importante na comunicação. O “dado bruto” não *diz* nada por não ser um com-partilhamento, apenas um nexos objetificado, porém sem uma maneira específica de ser compartilhado. O ingresso de inteligíveis, operado por algum sistema, sintetiza a Informação ao selecionar uma forma de adumbrar, de apresentar, de tornar sensível o sentido que se busca embutir na Informação (tornar em sentires com-partilháveis). O que vemos aqui é uma dupla seleção: seleção de informação, seleção de com-partilhamento, ambas operadas com a introdução de formas.

A terceira componente, como evidenciada no exemplo dos navios, aparece na seleção emergente das duas distinções mencionadas, sintetizadas numa unidade operacional básica: a **compreensão** (*Verstehen*). Entender o conceito luhmanniano de compreensão envolve afastar alguns mal-entendidos da tradição moderna. Na esteira de Gregory Bateson¹¹, Luhmann afirma que a linguagem e a comunicação operam com a produção e elaboração de redundâncias, uma sobreprodução de excedentes de símbolos, informações, formas de adumbramento, e assim sucessivamente. Vimos com a teoria do quentipo de Meillassoux que é a ocasião da emergência da comunicação como uma unidade figurativa, já com *algum* sentido que, a depender de formas inexicais e de com-partilhamento, que certa compreensão pode vir a se tornar possível em estágios comunicacionais posteriores.

Nesta ideia de criação de redundâncias e de seleções, a comunicação cria suas próprias condições de reprodução e, ao longo das interações que começam a analogicamente ganhar alguma regularidade, começa a também criar suas condições de compreensão que animam tipos de entendimento. Pelo excedente de redundâncias, a comunicação cria sua própria memória que pode ser evocada pelos usuários de diferentes maneiras. Ao invés de ser uma transferência do emissor ao receptor, o entendimento da comunicação é uma **operação multiplicadora** que seleciona não apenas informação e com-partilhamento, mas também as diretrizes de *como* ser processada ou não.

Vemos que a socialidade da compreensão, que faz a síntese na unidade da comunicação e habilita entendimentos, não deve ser restringida a uma psicologia da comunicação. A análise da comunicação não demanda uma análise de estados mentais. O que se passa na cabeça e nos

¹¹ Bateson 1987, p. 411-31

estados mentais de um cliente que pede três pães não é relevante para a comunicação ser entendida e gerar efeitos reais para o sistema da economia. Em suma, o que comunicação produz é independente da contingência dos estados mentais dos usuários. Apenas assim ela pode vir a ter relação complexa com eles, tais como em situações que envolvem relações afetivas, autoanálises, confissões religiosas ou mesmo clínicas psiquiátricas.

Finalmente, não há imediaticidade entre o com-partilhamento e o entendimento. Demanda-se tempo. Demanda-se operações de com-preensão. A reflexividade, contingente, pode vir a surgir depois, especialmente sob demanda de outrem (casos socialmente mais comuns¹²) ou sobre autorreflexão (casos socialmente menos comuns). Estes seriam exemplos possíveis de experiências de ordem superior no Contínuo das Percepções em Whitehead. A invenção da escrita realça fortemente a não-imediaticidade do proferimento/escrita e do entendimento, gerando outros tipos mais complexos de comunicação.

Assim, vemos que o entendimento social não é nem estudo de transferências de emissor para receptor, nem psicologismo, nem demanda de reflexividade. O que a compreensão provê no contexto comunicacional é a concatenação das informações e com-partilhamentos com a autopoiese da comunicação. Isso é evidenciado no fato de que mesmo o mal-entendido gera novas comunicações. Uma comunicação complexa, que consegue falar sobre a comunicação, símbolos sobre símbolos, e atenção à síntese da compreensão que habilita entendimentos analógicos estáveis, é o que se toma e se busca como o preferível pela suremática.

Com Meillassoux, vimos que podemos comunicar até mesmo sobre signos vazios de sentido, como na diferenciação entre quenotipos que, mesmo assim, não demanda transferência, nem psiquismos, nem reflexividade hermenêutica. A operação que faz emergir a comunicação como um existente próprio faz com que ela simplesmente seja, sendo primoabsolutória e indiferente perante estas outras possíveis aplicações. Relembremos da distinção clássica da hermenêutica entre *compreensão* e *entendimento* para mostrar que o entendimento não é componente necessária da comunicação. Embora o entendimento e sua amplificação (ou “generalização”) tenham um papel relevante na socialização da compreensão que pode aumentar chances de alianças e acoplamentos do sistema em questão, a comunicação em si não exige entendimento, concordância, consenso ou racionalidade para *ser*, para *operar*. É neste

¹² A demanda de outrem por reflexividade de um sistema é a base ontognoseológica para o sistema da educação. Esta demanda é essencial, por exemplo, para a filosofia de Johann Gottlieb Fichte, especificamente os teoremas 2 e 3 de sua *Filosofia do Direito*. Esta se acopla à educação e à justiça comunitária ao lidar com outrem não apenas como ser racional finito abstrato, mas também como corpo material portador de direitos, deveres e de atividades intelectuais e volitivas próprias. Cf. Fichte, 2000.

sentido que ela se reafirma, de forma decididamente mais resoluto, como uma categoria da existência própria, não sendo “para” servir ou “para” afirmar outras categorias.

Quando trazemos esta teoria para regiões afetadas pelas metafísicas da supressão, dominadas por correlacionistas e fanáticos religiosos e políticos, é dever da suremática realçar energeticamente a dimensão do **dissenso**. Isso significa que ela não é obrigatoriamente orientada ao consenso, obrigada a ser estratégica, ética, correlacionista ou idealização de qualquer coisa. É apenas uma unidade operativa que se presta à conexão de/com outras operações. E, como tudo no princípio da relatividade, ela não controla a conexão com outras, sendo uma unidade perfeitamente diferenciada em seu direito próprio. Contra a submissão ao consenso ou a outras racionalidades supressivas da diferença, a defesa da *reserva do dissenso*, além de uma garantia jurídica constitucionalmente assegurada, torna-se uma tarefa ético-metafísica da suremática e de todo realismo complexo.

Unificação se dá sob a componente da compreensão, que opera uma função cibernética que nos permite vir a *entender o entendimento*. Há algum nível de observação de segunda-ordem para tornar uma unidade comunicacional que pressupõe algum tipo de compreensão, memória e até mesmo desentendimento. Luhmann afirma que “se a comunicação está acontecendo, pode ser presumido que há entendimento suficiente, que sempre inclui desentendimento suficiente”¹³. Isso significa que se a comunicação fosse apenas produção de redundância e consenso, nada seria comunicado, de fato, pois seria apenas repetição da mesma forma, a *monotonia* à qual Meillassoux se refere. Este é exatamente o mesmo filosofema da diferença entre proposições conformes e inconformes em Whitehead, com ênfase na defesa da inconformidade na produção de novidades, informações e contrastes diferentes. Novamente, o dissenso informado, com-partilhado, que anima compreensões inconformes, verdadeiramente é um requisito metametafísico de complexificação e superação de obviedades paralisantes.

Esta diferença é realçada numa espécie de quarta seleção, que não entra na síntese *desta* comunicação X, mas pode entrar na síntese S(x) acerca da comunicação X. Ela é rastreável à **sincatatese** (“assentimento”) dos estoicos, que pode ser positiva ou negativa. Compreender o que se comunica não determina se a comunicação será aceita ou não. No entanto, devemos nos atentar que este não é um caso necessariamente de juízo de gosto subjetivo, que em quase todas as situações teria um gradiente EOG desprezível. Numa nota de rodapé, Luhmann esclarece que “comunicação distingue-se [do assentimento] precisamente por abrir uma situação para

¹³ Luhmann, 2004, 300

aceitação ou rejeição”¹⁴. Confundir ambos é reduzir a sociologia, ou certa metafísica social, ao psicologismo ou ao subjetivismo (pós)moderno. Podemos dizer, dramaticamente, que a comunicação *causa*, no observador, uma mudança de estados interno depois de ser afetado pela comunicação. O que ele fará com este estado em termos de sincatatese ou de outros trabalhos, já é outro tipo de análise. Obviamente, a maioria das comunicações causam mudanças apenas infinitesimais – o impacto da comunicação no sistema deverá ser analisado, novamente, de forma orientada ao sistema e à sua particular estética metafísica que articula atividade, receptividade e trânsito de preensões que vai selecionar, amplificar, rejeitar ou ignorar comunicações sob sua própria forma de diferença operacional.

Este conceito de comunicação, cuja unidade é sintetizada pela compreensão, implica que ela é sempre social pelo teorema da dupla contingência entre sistemas comunicantes:

“Comunicação é, conseqüentemente, um procedimento (totalmente independente, autônomo, autorreferencialmente fechado) do processamento de seleções que nunca perdem seu caráter de seleções; um procedimento da constante alteração formal de materiais dotados de sentido, da transformação da liberdade em liberdade sob condicionamentos cambiantes, devendo-se observar o pressuposto de que, sendo o ambiente suficientemente complexo e não ordenado puramente ao acaso, aos poucos resultam experiências de comprovação que são então reintegradas ao processo. Assim, em evolução epigenética, surge um mundo de sentidos, que por seu lado possibilita comunicações mais improváveis” (Luhmann, 2016a, p. 172-3)

A comunicação como acontecimento social reduz complexidades, mas também introduz novas complexidades, ilustradas na tradição filosófica como o paradoxo do mentiroso, problemas epistemológicos e linguísticos, problemas da acurácia e da objetividade de sistemas sociais como a ciência. As três seleções envolvidas no IMV, a dupla contingência e a diferença sistema/ambiente evidenciam que a comunicação é um modo de existência própria, um tipo específico da categoria ontológica 菜 que demanda um tratamento específico. Luhmann critica a centralização das teorias da comunicação no verbo Ser, como se tudo fosse o mesmo tipo de realidade, tentando deslocar a atenção para outra coisa:

“Do ponto de vista científico, a linguagem do ‘é’ é (!) também altamente desorientadora, porque é incapaz de expressar ao mesmo tempo contra qual diferença se designou, o que deve ser escolhido e o que por conseguinte deve estar determinado a se perder. A linguagem da burocracia, com suas muitas vezes criticadas formalidades (‘notificar’, ‘deliberar’, ‘formular um requerimento’) é, para isso, muito mais apropriada. Ela

¹⁴ Luhmann, 2016a, p. 171, colchetes nossos

operacionaliza contingência, embora também nessa operacionalização só de modo abstrato sejam transportadas consciências de diferença e de alternativas” (Luhmann, 2016a, p. 172, nota de rodapé 20, exclamação do autor).

Isso implica que precisamos de uma ontologia formal que consiga operacionalizar a contingência. Relembramos que esta noção de ontologia formal pode envolver matemáticas, lógicas, essências, formas de definitudes e valorações, não devendo ser necessariamente reduzida a um ou a nenhum destes. Nesta ontologia formal podemos operacionalizar alguma redução de entropia por meio das sínteses de seleções. Esta, por sua vez, amplia exponencialmente as possibilidades de cruzar a dupla contingência e tentar acessar as dimensões do sentido para uma comunicação mais bem-sucedida. Reconhecer a comunicação como um tipo de categoria de existência própria mostra que a autoprodução deste tipo ontológico nos dá uma autorreferência basal que engloba aceitação e negação, consenso e dissenso, possibilidade e atualização, como quaisquer outras categorias ontológicas.

Luhmann já avança mais que Whitehead ao incorporar a compreensão, o dissenso e a expectativa por sincatatese. Aparece o elemento da antecipação, tão crucial para a vida social como nexos. A retórica, a poética, a argumentação, a advocacia e a filosofia operam não apenas no emprego, mas na antecipação de estruturas comunicativas em relação às dimensões do sentido e em articulações com outras categorias ontológicas. Esta é a origem da estrutura das expectativas, categorias da explicação tão comuns na teoria dos sistemas, que podemos exemplificar como expectativas cognitivas, normativas, afetivas e até mesmo especulativas. Retornaremos a isso no próximo Capítulo.

§4 As dimensões do sentido

Passaremos brevemente pela teoria das dimensões do sentido de Luhmann. O estudo do sentido é importante não apenas por óbvias razões hermenêuticas, mas funcionará aqui para o estabelecermos como uma metacategoria entre o estrato psíquico e o estrato espiritual. Ela opera em gradiente analógico com o Contínuo das Percepções em todos os estratos da realidade que tenham observadores (numa leitura suremática que amplia o pensamento luhmanniano em direção a uma metafísica realista complexa mais geral).

Do quentipo indexicalizado e preenchido em três sínteses formais sucessivas da Informação, do Com-partilhamento e da Compreensão, a unidade comunicacional resultante pode, finalmente, começar a fazer sentido. Não apenas ganha direção, mas também começa a desenvolver semântica à medida que adentra as dinâmicas de iterabilidade, de relatividade e de

evolução. Para Luhmann, no *Sistemas Sociais*, lançado em 1984, este sentido semântico começa a se sofisticar e ganha, eventualmente, três dimensões (embora ele mantenha em aberto que outras dimensões possam ser propostas). Elas são mapeadas com a ajuda de Edmund Husserl e de Talcott Parsons. O ponto de partida é o conceito de “duplo horizonte” na tradição husserliana, onde há tanto uma dimensão protencional porvir quanto uma dimensão de complexidade transfinita do retido.

As três sugeridas são a dimensão objectual (*sachlich*), temporal (*zeitlich*) e social (*sozial*)¹⁵. Estas dimensões do sentido ajudam a reduzir a entropia da comunicação ao permitirem o estabelecimento das **temáticas**. A temática é a conexão da pragmática (no sentido suremático, próximo a Peirce, Bergson e Whitehead) com a regionalização eidética husserliana. Os temas são “programas de ação”, que delimitam regiões de complexidade em, pelo menos, três dimensões do sentido que orientam as três seleções da comunicação.

A **dimensão temporal** tem como duplo horizonte a distinção passado/futuro. Importante, esta é uma forma operacional, não uma tese nem sobre origem, nem escatologia ou futurologia. Tendo em vista que a distinção pode sempre ser operacionalizada em diversos períodos por diversos observadores diferentes, sempre teremos “novos passados” ou “antigos futuros”. A temporalização da comunicação permite que os sistemas operem distinções entre o que aconteceu antes, depois, agora; rastrear e mapear contribuições temáticas antigas ou contemporâneas ao entretenimento do tema, além de conseguir classificar e tornar disponível o excedente iterável de comunicações para novas conexões pertinentes. Vimos que esta é uma operação ordinária em quaisquer sistemas de sentido (ou seja, cuja autopoiese depende da articulação do sentido como um de seus elementos básicos) quando discutimos a arque-materialidade da complexidade aplicada ao fenômeno do tempo, no Capítulo 3 do Título I.

A **dimensão objectual**, a mais misteriosa na teoria dos sistemas, não é tão explorada por Luhmann e, o que é apresentado, é um pouco frustrante. Em 1984, ele defendia a dimensão objectual como a distinção entre vivenciar/agir¹⁶, que pode ser útil para aproximarmos a autodescrição dos sistemas. Já em 1991-2, ele amplia o raciocínio para o duplo horizonte do dentro/fora do objeto. Relaciona-o com o estudo das partes, das relações, das divisões e classificações. Vejamos um exemplo:

¹⁵ Luhmann, 2004, p. 238-9. Todas as considerações desta seção 7.4 são rastreáveis ao Capítulo 2 de Luhmann, 2016a e à seção IV de Luhmann, 2013 (ed. britânica) / Luhmann, 2004 (ed. alemã).

¹⁶ Luhmann, 2016a, p. 106

“Se, então, o tema tratar tão somente da melhor maneira de se capturar ratos em ratoeiras, ainda haverá muitas contribuições possíveis, **mas não mais qualquer uma**; e com o tema se fica suficiente e antecipadamente orientado para rapidamente se escolher suas contribuições e poder controlar a adequação das contribuições de outros” (Luhmann, 2016a, p. 181, ênfase nossa)

É uma definição claramente orientada a objetos e à sua comunicação com e entre outras categorias de existência, mas não muito mais é dito. Acreditamos que esta será a porta de entrada para operarmos uma conexão da teoria dos sistemas não apenas com a cosmologia whiteheadiana, mas com as elaborações mais detidamente sofisticadas da ontologia orientada a objetos. Sua grande vantagem é a de substituição do “tudo pode” por uma sofisticada orientação a objetos, a sistemas, a redes, ao que há, indiferente ao subjectalismo envolvido na produção de uma opinião. Para poder alcançar um patamar opinativo, o sistema tem um longo caminho pela frente até ser habilitado. Este caminho da doxástica é complexo e, quando é reduzido ao subjectalismo do usuário, define-se e acaba em mais um correlacionismo pós-moderno.

Por último, há uma **dimensão social**, decorrência da necessidade de alteridade para se constituir uma ontologia da comunicação. O duplo horizonte é dado pelo lado das duas formas em interação, tais como *alter* e *ego*, X ou Y. O entendimento mútuo e a tematização dos sistemas observadores X e Y podem ser maiores ou menores a depender do tipo de coordenação disponível das diretrizes dadas pela comunicação para orientar expectativas de compreensão. Procura-se uma coordenação ampla, onde as seleções de nexos objetificados informacionais e síntese de com-partilhamento possam ser articuladas de forma sistêmica, complexa, valendo-se tanto das matérias-de-fato, quanto das potencialidades proposicionais, para fazer juízos com maior gradiente EOG. Busca-se evitar coordenações estritas, ou seja, triviais e subjetivistas. Esta é a nossa interpretação da resolução whiteheadiana contra o “excesso de subjetividade”, na medida em que a fase de busca por conformidade analógica (coerência-correspondência) não pode ser substituída/suprimida pela fase suplementar de síntese sistêmica¹⁷.

As três dimensões do sentido são constituídas e disponibilizadas ontologicamente pelas operações dos sistemas, pelas suas observações de outros e de si mesmos, pelo trânsito entre outras categorias da existência. O excedente de símbolos, comunicações, entendimentos, incompreensões e disponibilidades gera tanto disposições criativas múltiplas (壹), como também entropia, que dificulta os processos comunicacionais em geral (玖). A simultaneidade

¹⁷ Cf. Whitehead, 1978 pp. 15 e p. 165

metafísica de ambos é uma das descrições de caráter mais genérico da categoria ontológica do *mundo* (拾), particularmente quando orientado pelo estrato espiritual da realidade.

O *sentido*, neste *sentido*, não é unificado. Não há totalização do sentido. Ele apresenta-se como uma metacategoria que pode ser empregada pelos sistemas de forma apenas disposicional, não sobredeterminante. Além disso, seu caráter metacategorial não é de substituição do concreto, mas de universalidade da apreensão de seus objetos e operações entre os sistemas de sentido. Isso implica que o sentido não faz sentido para todos como totalidade. São necessários inúmeros requisitos para tentar criar um gradiente EOG mais sofisticado a partir de um sentido bastante particularizado de fatos específicos. Por isso, quanto mais específica uma pergunta, mais selvagemmente instáveis são as respostas instauráveis.

Esta é uma intuição metametafísica que desafia diretamente aquela do *mainstream* dos filósofos da análise pura: quanto mais separação e análise, mais *instável* o conhecimento se torna. Tentando resolver esta instabilidade com ainda mais separação e análise, o conhecimento é cada vez mais castrado em direção a uma atualidade vácuca, beirando um quentipo artificializado por imprudência da destruição da *symploke* entre comunicações, por negligência de se produzir teses vazias de ressonância na co-respondência, e por imperícia de agirem assim a despeito da obviedade que a filosofia não precisa ser operada desta maneira. A produção de filosofia desta maneira vexatória, ainda que culposa, é energeticamente repelida por nós.

No entanto, também é uma intuição metametafísica diretamente contrária aos diversos correlacionismos “continentais” ao defender a impossibilidade das totalizações ou dos monopólios da produção de sentido que eles desejam dolosa- ou culposamente. O combate a estas posturas não apenas demandará novos mecanismos de educação e socialização, mas também ditames éticos de não cedermos aos excessos de subjetividade, optando pela não-propagação de códigos operacionais sobressalentes que possam tolher a objetificação do nexo sob os desígnios de uma mediação totalizante de um correlato absoluto. Antropólogos já se acostumaram com isso ao visitar coletivos radicalmente diferentes dos seus de origem – mas agora uma ecologização da metafísica vai requerer uma correta visão de sentidos cada vez mais complexos, ou seja, não-totalizantes.

Estamos em bom momento para distinguir totalização e universalização em termos da teoria dos sistemas. A impossibilidade metafísica da totalização não significa que sentidos não estejam disponíveis para serem preendidos como constituintes de entendimentos diversos por quaisquer ordens sociais. A disputa entre duas populações de animais, por exemplo, pode ser

relacionada empiricamente com a disputa territorial dada a usurpação humana dos habitats de cada uma destas espécies. O *sentido* da disputa, ainda que não conscientemente-antropocentricamente restringido, está disponível às espécies conflitantes e a outros observadores sistêmicos. Embora a comunicação precise do sentido, o sentido não “faz sentido” – o sentido deve *ser feito* ao ser incorporado nas seleções da comunicação. Não é um repositório de respostas prontas ou de correlatos constrangentes. Seu fazer-se só se dá no fazer-se da comunicação.

§5 Improbabilidade da Comunicação e as Mídias de Intensificação

Vemos que todas as condições, cuidadosas elaborações e etapas que demandam tanto articulação, quanto recuo, nos apontam para um fato problemático e até mesmo contraintuitivo: **a comunicação é extremamente improvável.** A possibilidade de produzir comunicação com as três seleções sintetizadas na unidade operativa; ser devidamente compreendida por carregar complexidade com coerência-correspondência para ser digna de assentimento; e de ser assentida devidamente, é muito mais incomum do que parece. Isso ajuda a distinguir o social *como acontecimento* e o social *como nexa*. A raridade de haver ocasiões sociais como nexa é muito mais real e até mesmo corriqueira do que parece.

Não apenas isso, como vimos no Capítulo 4 do Título I, quanto mais associado um nexa social é, menos “social” ele é, no sentido do “em geral” que os modernos gostam de empregar. Associações bem acopladas, bem estruturadas são, contrariamente ao que se pode imaginar, as que mais se diferenciam do ambiente, do “social em geral”, criando seleções comunicacionais, de trabalho e de acoplamento cada vez mais restritas. Conforme minoramos este entendimento no “Preâmbulo Geral”, podemos entender por “sociedade em geral” este oceano de comunicações tal como descritível por uma observação de segunda ordem do que os sistemas, em geral, estão fazendo. Fica evidente com este conceito que a generalidade da sociedade é apenas uma categoria para auxiliar a filosofia, não devendo ser confundida com “A Sociedade” que os modernos achavam que existia. Mesmo a fragmentação desta A Sociedade em fragmentos menores, tal como “O Contexto Social” ou afins, acabam por ser também concretudes mal-alocadas aos olhos de nosso realismo complexo.

Luhmann trabalha três improbabilidades para a comunicação. A primeira é a improbabilidade de *compreensão*: “se remontássemos ao grau zero da evolução, seria, assim, em primeiro lugar, improvável que *ego* pudesse compreender o que *alter* quer exprimir – dada

a separação e individualização de seus corpos e suas consciências”¹⁸. Esta é uma situação hipotética, mas podemos pensar exemplos antropológicos empíricos entre clãs nômades se encontrando pela primeira vez. Muito provavelmente a violência foi a opção, que é uma apreensão mais direta entre sistemas. O caráter oblíquo da comunicação é bastante improvável numa situação como o encontro de diferentes que não compartilham tantas, ou quase nenhuma, regiões de sentido em comum.

Há uma segunda improbabilidade, a do *endereçamento*:

“Quando a comunicação encontra portadores de sentido transportáveis e temporalmente estáveis, torna-se improvável que ela capte qualquer atenção para além dos limites da interação. Em algum outro lugar, os indivíduos estão ocupados com outras coisas”.
(Luhmann, 2016a, p. 183)

Esta situação é especialmente clara no direito, onde a vivacidade de um testemunho pode ser distorcida, ignorada ou subalternizada num julgamento, onde a interação da testemunha com o evento é dissolvida no horizonte do passado por operações do presente. O primeiro nível de hiato entre *alter* e *ego*, entre comunidade-1 e comunidade-2, é agora ainda mais especificado num segundo nível: o hiato entre ocasião e entendimento.

Uma terceira improbabilidade é a do *sucesso*: “ainda que uma comunicação seja compreendida por aquele que ela atinge, não está com isso assegurado que ela seja também aceita”¹⁹. Esta é uma consequência do teorema da dupla contingência e da diferenciação do sistema em relação ao ambiente. O acoplamento bem-sucedido de seleções, que asseguraria um maior sucesso comunicativo²⁰, torna-se uma zona indeterminada, onde não sabemos se nos fizemos devidamente entendidos ou não. Incidentalmente, esta teoria ajuda a entender melhor o recuo dos objetos em Harman, visto que a comunicação já é, por si mesma, altamente improvável, tornando-se virtualmente impossível face ao que sequer está disponível a tentar se comunicar, ou o que é sistematicamente retido como ponto-cego do que exhibe/comunica algo.

Vemos aqui um oceano de complexidade e contingência. No entanto, como nas teorias de Alexander Oparin, é neste *caldo primordial* que emerge um tipo de sistema evolutivamente especializado na comunicação social. A complexidade e contingência oferecem tanto a condição quanto a tarefa da emergência dos sistemas sociais como a superação da improbabilidade da comunicação. Sua função primitiva, a redução de complexidade, será

¹⁸ Luhmann, 2016a, p. 182

¹⁹ Luhmann, 2016a, p. 183

²⁰ Cf. Luhmann, 2016a, p. 183

basicamente levada a cabo gerando regularização dos canais comunicacionais, das redes de referência e sentido, além da constituição ontológica de um tipo de sistema que se diferencia de seus usuários. Esta diferenciação é tanto pelo teorema da dupla contingência, quanto da própria categoria de traço da diferença, onde cada sistema diferencia-se de seu ambiente, ainda que com ele mantenha relações de condicionamento e reprodução, tal como previsto pelas Leis da Dependência de Hartmann. Luhmann escreve:

“Tem-se de entender o processo de evolução sociocultural como remodelação e expansão das chances para a comunicação promissora, como consolidação de expectativas, em torno das quais a sociedade forma, então, seus sistemas sociais. E torna-se evidente que isso não é simplesmente um processo de crescimento, mas um processo seletivo que determina: quais tipos de sistemas sociais serão possíveis, como a sociedade se distingue da simples interação e o que é excluído como demasiadamente improvável” (Luhmann, 2016a, p. 183)

Para Luhmann, em linha com nossa metametafísica da história, a evolução da história sociocultural não tem a ver com a progressiva racionalização do judaico-cristianismo, nem mesmo com uma marcha para um futuro determinado, ou com uma atualização do Absoluto escatologicamente orientado para um tipo de Estado ou de Revolução. Analogicamente, a história está mais próxima de um dispositivo hidráulico que absorve e redistribui a pressão por seleção de soluções sociais para diversos canais. Tanto o que é selecionado para ser absorvido, como a forma da redistribuição, é contingente.

Novamente, não se faz história complexa com correlacionismos justamente porque suas variedades reduzem a comunicação social ao monopólio de mediações que não são orientadas aos sistemas, suprimindo as pragmatas em nome de uma forma de correlato esvaziada de alteridade, de ambiente e de ponto-cego. A sincronização moderna é abandonada em nome da pluriversalidade de rotas históricas entrecruzadas das ontologias que se aproximam, se afastam, se conectam, se ignoram. Esta operação reduz complexidade de ter que encontrar o grande correlato do Mesmo em cada uma das ocasiões. Na ontografia de atores-redes, a assemblagem do que há de comunicação pode florescer livremente, podendo ser descrita e teorizada em termos deuterabsolutórios dos analogismos contingentes que, ainda assim, são orientados aos sistemas, aos objetos, às redes, ao que há nas rotas históricas assembladas como um contínuo extenso do próprio estrato espiritual.

Redução de complexidade implicará na diferenciação que faz emergir aumento de complexidade interna (ou seja, de sofisticação). No que tange a capacidade de sentir as

informações, o sistema é mais sofisticado se tem mais estética, se tem mais formas de sensibilidade, que geralmente funciona através da proliferação de diferenças, contrastes, algoritmos e receptores. No que tange a capacidade de processamento da informação, temos acoplamentos cada vez mais amplos e mais seletivos para saber o que conectar, o que desconectar e *como* o fazer. Isso nos leva à **teoria da intensificação da comunicação**:

“Tudo depende da possibilidade de se instalar uma diferença inicial. Isso se assenta na distinção, por um observador, de duas ocorrências seletivas, *Information* e *Mitteilung*. Quando essa distinção observada está assegurada, o que se segue pode se conectar a isso, expectativas podem ser formadas em relação a isso, uma conduta especializada pode correspondentemente ser desenvolvida e codificada, a saber, a fala. Conceitos podem ser definidos diferentemente, e especialmente para o uso do conceito de comunicação existe um grande número de propostas bem diversas. Fundamentamo-nos em uma versão que se orienta pelo que primordialmente possibilita a comunicação, a saber, por uma diferença que constitui o processo e lhe dá liberdade” (Luhmann, 2016a, p. 177)

A forma que a evolução sistêmica encontrou de intensificar a comunicação é chamada por Luhmann de *Medien*, o conceito de meios ou **mídias**. Ele define o conceito: “denominaremos de *Medien* aquelas conquistas que se estabelecem naqueles pontos de ruptura da comunicação e, de modo funcionalmente adequado, servem para transformar o improvável em provável”²¹. Lembrando que um dos adágios do realismo complexo é *ir de uma diferença em direção a outra diferença*. Isso vai implicar saber julgar diferenças melhores e piores, no sentido do gradiente ético-ontognoseológico, visto que este opera a conexão tanto da pressão por seleção do ambiente sobre um sistema, quanto a sofisticação da resposta do sistema face o ambiente. Mais uma vez, o ambiente engloba não apenas um mundo inespecífico, mas também outros sistemas, objetos e redes, o espaço não-marcado do outro lado da forma.

Há três tipos de mídias para lidar com as três improbabilidades e aumentar as probabilidades da comunicação. O primeiro tipo traz as **mídias de intensificação da compreensão**, vulgarmente, as linguagens e as paralinguagens. Elas podem empregar signos através do som e da visão (preensões físicas) conectadas com os chamarizes de nexos objetificados (preensões conceituais) através do processo de abstração. Este tipo de mídia traz novas formas de propor, pensar e tentar solucionar problemas complexos. Aprende-se pragmaticamente a regular a diferença entre *Information* e *Mitteilung*. Luhmann diz que:

²¹ Luhmann, 2016a, p. 186

“Concebida como signo, essa diferença pode ser a base da comunicação entre *alter* e *ego*, e mediante emprego similar de signos ambos podem ter reforçada a ideia de que pensam a mesma coisa. Trata-se, pois, de uma técnica muito especial com a função de ampliar o repertório de comunicação praticamente para o infinito, e com isso assegurar que quase quaisquer ocorrências possam aparecer e serem processadas como informação” (Luhmann, 2016a, p. 184)

Esta, na leitura da suremática, é uma forma luhmanniana de celebrar a linguagem natural/ordinária, tal como também o fazem Hartmann, Whitehead e Latour. Ambos os autores não suprimem a socialização pela linguagem natural, que não apresenta *defeito* congênito para a filosofia e para as teorizações. Há uma relação de suplementação com os códigos sistêmicos específicos ou com as linguagens particulares de cada modo de existência – uma relação de crescimento de sofisticação e de amplitude de acoplamentos, não de abandono do cotidiano e de sua linguagem altamente plástica e viva.

O segundo tipo traz as **mídias de intensificação do endereçamento**: meios de difusão. Luhmann traz a escrita e a imprensa, mas também acrescentamos a internet. Este tipo traz o aumento das possibilidades de acoplamentos amplos, cada vez mais amplos, com cada vez mais elementos disponíveis para serem associados ou desassociados. O terceiro tipo traz as **mídias de intensificação de compreensão**: formas de conservação e de estabilização. As formas de conservação das diretrizes de compreensão são reforçadas pela persuasão, retórica, educação, debate como arte do conflito, metas educacionais, e outras formas variadas.

Estas formas de conservação buscam a estabilização do sentido, das compreensões e das formas de comunicação através da criação dos **meios de comunicação simbolicamente generalizados**. Eles promovem condicionamentos de seleção de comunicação diretamente associados à noção genérica de **cultura**. Luhmann define: “denominamos de simbolicamente generalizados aqueles meios que empregam generalizações para simbolizar a conexão entre seleção e motivação, quer dizer, para representa-la como unidade”. Ele cita como exemplos: “verdade, amor, propriedade, dinheiro, poder, direito; nos primórdios, também crença religiosa e arte, e hoje talvez ‘valores fundamentais’ civilizatoriamente estandardizados”²².

O conceito de mídias simbolicamente generalizadas que ingressam comunicações determina temáticas, motivações e direcionamentos, é funcionalmente equivalente à categoria suremática de um complexo coordenado de *forma dos inteligíveis* (参). A socialidade universal

²² Luhmann, 2016a, p. 186

permite que diversos tipos de inteligíveis possam surgir, além de seu repetido uso não apenas operativo, mas também na constituição ela mesma de sentires físicos e conceituais que estão na origem da vida espiritual que tentam reduzir contingências e complexidades, cada uma à sua maneira. A relação com a história e a evolução sociocultural da comunicação é feita não por acréscimo enciclopédico ou progresso determinado, mas por alterações de tipos e modos de comunicação, que altera tipos de seleção e de acoplamentos disponíveis ou rejeitados. Isso trabalha para a incessante diferenciação funcional que opera na experiência da diferença entre *Informação* e *Com-partilhamento*.

A invenção da escrita realça esta diferença explicitamente. Para Luhmann, tanto a escrita quanto a imprensa (podemos adicionar a internet) seguem “motivos próprios”, não sendo apenas servidores da Informação. Isso traz com clareza dois corolários: 1) que a comunicação é um tipo de ontologia própria irredutível ao comunicante; e que 2) a multiplicidade de comunicações e sentidos nos leva a uma multiplicidade de socialidades, tornando o trabalho de conexão e acoplamento entre sociedades diferentes uma tarefa metafísica básica e difundida por todo o contínuo extenso de todos os objetos, sistemas, ecossistemas e instituições.

Em suma, a autopoiese da comunicação vai trabalhar com formas de operar no mundo, tal como quaisquer sistemas biológicos que lutam pela sua sobrevivência. A comunicação sobre a comunicação produz suas formas próprias de operação, como conectores preposicionais, deíticos, demonstrativos e diversas maneiras de instaurar e manter sua ontologia. Os sistemas precisarão ser socializados para aprender a lidar com conceitos e categorias próprios da comunicação. Caso não sejam, os sistemas autopoieticos, que dependem de uma simbiose com símbolos, referências e níveis de entendimento, estão fadados a não serem compreendidos, a não conseguirem operar sua própria autopoiese e, eventualmente, à extinção ou dissolução. Sistemas com autopoiese defeituosa (*alopoiese*) incorrem em desdiferenciação funcional, correndo graves riscos de ruptura autopoietica. Com estas observações, podemos traçar uma prescrição universal: a pluralidade irredutível de sistemas sociais mais autopoieticos, ou seja, sofisticados e ecológicos, deve se tornar uma meta civilizatória de quaisquer coletivos.

§6 Distinção entre Comunicação e Linguagem

Passemos à diferenciação entre comunicação e linguagem. Ela já é antecipável no filosofema “comunicação é diferente do comunicante”. Já deve ser evidente a esta altura do Tratado que não operamos um modelo antropocêntrico de sentido, de comunicação e de semiótica. Exemplos da biossemiótica, da ciência da computação e da antropologia abundam

para a ruptura com a totalização do sentido, inclusive o abandono de modelos monoândricos. A universalidade dos sentidos é de disposição, não de proposição ou de determinação da relatividade. A metáfora da transmissão torna-se tão obsoleta quanto o provérbio da morada linguística do ser. O trabalho de abstração [する], que é estudado pelo método analogista e empregado por um número indefinido de sistemas, torna-se uma *característica metafísica*.

Quaisquer sociedades, humanas ou não, podem vir a lidar com fenômenos *teóricos* (ou *proposicionais*, na linguagem de Whitehead) advindos do trabalho de abstração. Relembrando a assimetria da apreensão, obviamente não serão fenômenos teóricos idênticos, ainda que possam ter complexidades convergentes. Qualquer sistema já promove reduções de complexidade – e os trabalhos de abstração e o com-partilhamento de apreensões e símbolos não acontecem somente na sob a forma de enunciações. Talvez em termos estatísticos, vemos que estes fenômenos comunicacionais operam muito mais frequentemente sob a forma de avisos luminosos, sonoros, olfativos, químicos. A aquisição evolutiva de palavras e transferências simbólicas sofisticadas não são nem ingredientes necessários à comunicação, nem mesmo um lugar de chegada necessariamente esperável, garantido e/ou necessariamente desejável.

Por exemplo, árvores comunicam-se umas com as outras avisando que seus predadores, os herbívoros, estão destruindo suas folhagens. O fazem através de eletricidade, sinais químicos e até mesmo com a mobilização de fungos. As árvores ao redor captam o aviso e lançam substâncias amargas ou dissaborosas em suas folhas para dissuadir os predadores, os estimulando a irem embora. Um conceito antropocêntrico de comunicação não consegue agenciar esta comunicação, gerando algumas ideologias que afirmam que, por não terem sistemas nervosos “como nós”, plantas não poderiam experimentar sentires, inclusive dores, sendo impossível sua comunicação. A despeito da boa-vontade-moral que estas ideologias possam se basear ou defender, este não é o caso. O antropocentrismo que informa o antropomorfismo destas teorias perde de vista a complexidade metafísica da comunicação e dos sentires para muito além de sistemas monoândricos ou de outros antropocentrismos bem-aventurados. Não há saída fácil para este problema, e certamente não basta negligenciar o real.

Luhmann não vai tão longe nas consequências desta teoria da comunicação. Não exigimos que ele fosse tão longe, visto que era ainda um moderno devoto da demarcação acadêmica em busca de um “iluminismo sociológico”. No entanto, suas teorias, como temos exposto, conectam-se com uma cosmologia muito mais sofisticada do que sua modernidade lhe deixava vislumbrar. Isso se tornará mais claro com a diferença entre comunicação e linguagem.

Sendo a comunicação uma solução evolutiva categórica para a dupla contingência entre diferenças diferentes, vemos que:

“em cada comunicação é participada a possibilidade de autorreferencia e participação divergirem. Sem essa base não seria possível entender a comunicação, e sem a perspectiva de entendimento ela não ocorreria. Pode-se equivocar, pode-se enganar o outro; mas não se pode partir do princípio de que essa possibilidade não existe” (Luhmann, 2016a, p. 174)

Ou seja, a comunicação exige, como forma de dois lados, distinção face ao seu ambiente: o seu ambiente é o incomunicável do ponto de vista da comunicação X. Podemos minorar esta frase com a noção de que o que está no ambiente da comunicação social é o que pode se buscar tornar comunicável ao se superar as improbabilidades da comunicação. Por ser um fenômeno necessariamente social independente de um Grande Todo, a comunicação não exige uma linguagem específica. Por exemplo, mesmo na ausência de verbalização ou a produção de discursos, a comunicação ainda pode acontecer “mediante sorrisos, olhares questionadores, roupas, ausência e, muito geral e tipicamente, mediante desvio de expectativas que se podem presumir como conhecidas”.²³

Se a comunicação é necessariamente social, no sentido de acontecimentos ou nexos, ela demanda que os envolvidos tenham possibilidade de compreensão, o que seria mais óbvio. O que é menos óbvio é que a seleção de informação e a seleção do com-partilhamento também precisa ser ressoada em conjunto com os comunicadores. Se X não conseguir acompanhar a seleção da informação e do com-partilhamento de Y, a possibilidade da comunicação como redução de entropia corre eminente risco de fracasso. O corolário é que a socialidade necessária para a *categoria avançada* da comunicação exclui tanto teorias logocêntricas (ou, nas palavras de Luhmann, centrados na “linguisticidade” ou *Sprachlichkeit*), quanto as centralizadas no psicologismo da intencionalidade como sendo fatores fundacionais e inafastáveis para se entender a comunicação. Luhmann, ao contrário destas posturas, diz que “orientamo-nos por aquela consciência da diferença: por aquela diferença entre *Information* e *Mitteilung* incorporada em toda comunicação. A comunicação processa, por assim dizer, essa diferença”²⁴.

A comunicação mantém com seu ambiente de reprodução uma dependência ontológica, tal como previsto nas Leis da Dependência de Hartmann. Isso não significa que ela é *determinada* pelo ambiente ou pelo “contexto” justamente por ser, em relação ao ambiente,

²³ Luhmann, 2016a, p. 175

²⁴ Luhmann, 2016a, p. 175

uma emergência da diferença da comunicação em relação ao seu espaço não-marcado. Ela depende do ambiente para energia e informação, para que os sistemas operantes em geral vivam e se comuniquem, mas o seu processo de diferenciação gera unidades que, ainda que não sejam absolutamente independentes, são autônomas. Há tanto uma exterioridade mútua entre comunicação e ambiente como há entre comunicação e ação no ambiente; e é *por isso* que elas conseguem se acoplar e produzir sistemas sociais no mundo (拾). Luhmann deixa claro:

“Magnetismo e ácido gástrico, o ar que carrega as ondas sonoras, e portas que podem ser fechadas, relógios e telefones, tudo isso parece ser mais ou menos necessário. Porém, o paradigma da diferença sistema/ambiente ensina que nem tudo que é necessário pode ser reunido à unidade do sistema” (Luhmann, 2016a, p. 200)

Para Luhmann, a consciência é o substrato biopsíquico de reprodução da comunicação, mas esta não se reduz à atividade mental de nenhum usuário, muito menos ainda à atividade mental monoândrica. De forma similar a Whitehead, o juízo (unidade da comunicação) é diferente da proposição (orientada às potencialidades do nexu objetificado informacional). No mesmo raciocínio das Leis da Dependência, a água ser ambiente necessário de execução e reprodução das operações sistêmicas de peixes e celenterados não explica a distinção entre carpas e águas-vivas – nem face ao ambiente, nem acerca de suas sistematicidades próprias. Assim como a comunicação não é um apanhado de consciências, um tubarão não é um apanhado de água. Isso também significa que o substrato físico, como o ar e a luz, embora tenham influência, não *determinam* nem a consciência, nem a comunicação no nível operativo-diferencial, nem as diretrizes do entendimento.

O acoplamento entre o biofísico e o psíquico²⁵ é a teoria estético-metafísica da percepção, tal como temos trabalhado deste o começo deste presente Título. Esta é uma aplicação da quebra do contínuo categorial prevista por Nicolai Hartmann que pode ser explicada em termos latourianos: não há trânsito gratuito entre estes estratos da realidade – o estrato emergente depende e é condicionado pelo inferior, mas, não é determinado, impondo suas novas categorias. Na fronteira entre o sistema do observador algo fora, no espaço não-marcado por sua diferença, há a estética metafísica da percepção, com todos os seus estágios whiteheadianos e toda a sua sofisticação metodológica hartmanniana. Ainda acerca da sequência de emergências entre o físico, o cérebro, a consciência e a comunicação – além das quebras envolvidas, Luhmann diz que:

²⁵ Luhmann, 2013, p. 199

“Esta estrutura sequencial é possível apenas sob a base do acoplamento estrutural. Esta estrutura consiste em séries de acoplamentos que são caracterizadas por sua ortogonalidade – a saber, a dependência total em relação à outra, combinada com a total autonomia operativa” (Luhmann, 2013, p. 200)²⁶

Retomemos algumas noções do acoplamento. O acoplamento estrutural é produzido pelas estruturas do sistema na busca de compatibilidade e trânsito de informações com o meio e com outros sistemas, sem que por eles seja determinado, sem que por eles seja desdiferenciado. As asas são o acoplamento estrutural dos sistemas que voam com o ar. Há uma relação entre aves e o ar, mas o ar não determina operativamente como toda e qualquer asa seja constituída em detalhes.

No caso da conexão entre sistemas específicos, um sistema disponibiliza complexidade para outro, mas também há uma conexão retroativa de reentrada das formas, produzidas no ambiente a partir do acoplamento, no sistema que produziu o acoplamento. Isso não demanda reciprocidade simétrica. Por exemplo, o atestado de óbito, no sistema do direito, é dado pelo sistema da ciência (o médico legista). A produção desta comunicação jurídica necessita da produção de elementos jurídicos *fora* do direito que, ainda assim, são juridicamente *co-ordenados* com a ciência. Por exemplo, a formatação do atestado de óbito e da institucionalização do Instituto Médico Legal que demanda o concurso público jurídico e a educação médico-científica. Ainda assim, isso não significa que medicina e direito são a “mesma coisa”, ou que o acoplamento equaliza estes dois sistemas. Mesmo em se tratando do resultado do acoplamento, embora vá *fazer sentido* nos dois sistemas, não é o *mesmo sentido* no sentido do outro.

Concluimos dizendo que a linguagem é um acoplamento estrutural entre um sistema e o estrato comunicacional da realidade. A linguagem, uma das várias habilidades aprendidas na socialização do sistema, é marcadamente emitida por algum observador que pode fazer ênfase em sua intenção de com-partilhamento. Assim, ela é mais restrita do que a comunicação. O acoplamento é a “comunicação linguística”, que “necessita de controle mais reforçado e só pode controlar seu comportamento linguístico aquele que também sabe calar”²⁷. Ela torna possível a comunicação reflexiva, que é a comunicação da comunicação, fornecendo elementos para a

²⁶ Tradução nossa: “This sequential structure is possible only on the basis of structural coupling. The structure consists of a series of structural couplings that is characterized by their orthogonality - namely, their total dependence on one another in combination with total operational autonomy”. O termo “ortogonal” vem de Humberto Maturana, e nos indica um tipo de outra dimensão, outra forma, tal como a altura não pode ser reduzida ou explicada em termos relacionais do comprimento e da largura.

²⁷ Luhmann, 2016a, p. 175

autodescrição do sistema e para as observações de segunda ordem entre sistemas distintos. Isso implicará na distinção entre comunicação e consciência para que, sendo mutuamente externas, possam ser irreduzivelmente acopladas mediante a linguagem.

Luhmann afirma que a “comunicação acontece apenas via consciência e com a ajuda da consciência, mas jamais operativamente *como* consciência”²⁸. Ofereceremos uma variação pequena com gigantescas implicações metametafísicas que a suremática faz é substituir o recurso à consciência e sua carga ainda antropocêntrica, e pensarmos em termos do ‘polo mental’, ou da ‘forma subjetiva’ de Whitehead, ou da alma-polvo de Crísipo. Acreditamos ser mais eficientemente complexo pensar em “polo abstrativo”. A partir destas considerações, reescrevemos a citação da seguinte forma: *comunicação acontece apenas via polo abstrativo e com a ajuda deste polo abstrativo, mas jamais operativamente como polo abstrativo*. De forma similar, temos que “comunicação é um processo que é desprendido da ação – um processo que atribui, contabiliza e constrói ações, mas não é uma ação ela mesma”²⁹.

Por fim, Luhmann diferencia sua teoria da linguagem em relação à tradição ocidental moderna em três pontos. Primeiramente: *a linguagem não é um sistema*. Nas palavras de Nafarrate:

“A compreensão resultante da Teoria dos Sistemas sobre a linguagem se opõe aos pressupostos fundamentais da linguística saussureana: a linguagem não dispõe de nenhuma forma específica para operar, e não deve ser utilizada como o ato mesmo de pensar ou de partilhar a comunicação. Consequentemente, a linguagem não constitui um sistema próprio. Ela é e continuará sendo dependente do fato de que os sistemas de consciência, de um lado, e os sistemas de comunicação, de outro, prossigam a sua própria autopoiese, mediante operações específicas completamente fechadas. Se isso não acontecesse, toda linguagem cessaria imediatamente e, portanto, toda possibilidade de pensar linguisticamente.” (Luhmann, trad. Nafarrate, 2010, p. 284)

Incidentalmente, podemos acrescentar que a sistematização da linguagem em sistemas como a gramática ou a fala culta ou erudita é possível e desejável civilizatoriamente, mas não são requisitos para a linguagem ser operada. A suremática defende a formalização gramatical e criação de formas eruditas e elegantes de se expressar como suplementos civilizatórios desejáveis, mas não como impedimentos ou seleções artificiais para fazer operações sociais.

²⁸ Luhmann, 2013, p. 201, tradução nossa: “Communication happens only via consciousness and with the help of consciousness but never operationally as consciousness”, ênfase nossa.

²⁹ Luhmann, 2013, p. 223, tradução nossa: “Communication is a process that is detached from action, a process that attributes, assigns, and constructs actions but is not an action itself”.

Neste sentido, tanto um pedido de *habeas corpus* erudito com referências a Cícero e a Montesquieu, quanto outro “informal”, escrito sorrateiramente e às pressas num papel higiênico, produzem comunicação jurídica.

O segundo ponto é que *linguagem não é sequer uma operação particular*. Se distingue da comunicação por não ser necessário o entendimento para constituirmos uma linguagem específica. Pode-se encontrar linguagens alienígenas ou de civilizações nunca antes vistas e o entendimento dos símbolos não está nem garantido nem exigido para que elas sejam reconhecíveis como linguagens elas mesmas em seu próprio direito, como é evidente na teoria do quenotipo.

O terceiro ponto é que *a comunicação social precisa de algum entendimento para ter continuidade*. A comunicação pressupõe entendimento, que pode resultar em aceitação ou não. Consenso não é elemento necessário da comunicação. Isso afasta o normativismo habermasiano para uma flexibilização dinâmica da comunicação que é mais realista complexa. Há uma busca por se fazer compreendido, mas nem o público, nem o entendimento, são completamente manipulados por quem tenta comunicar alguma coisa.

Em suma, o acoplamento de um sistema que opera a comunicação é feito pela linguagem. Como o tendão não é nem osso, nem músculo, a linguagem não é nem o usuário, nem o mundo comunicativo. Seu emprego é contingente, assim, podendo perfeitamente ser empregado e orientado para a contingência do mundo. A redução da contingência do mundo, advinda de diversos tipos de redução de complexidades operadas pelos sistemas sociais, ajudam a estabilizar linguagens mais ou menos fixas. Reiteramos nosso compromisso com uma erudição, elegância, beleza e formalidades linguísticas, mas que seja um compromisso condicionado. As elevações da beleza e da sofisticação linguística, que podem vir a ser padronizadas por um sistema da educação complexo, não podem funcionar na lógica da supressão da linguagem ordinária. Parafraseando Schopenhauer, quanto mais linguagens – tanto das mais eruditas, como das mais sistemicamente-codificadas, como das mais ordinárias – um sistema conseguir *falar*, mais *almas* ele terá.

Título III – Teoria da Comunicação e da Linguagem

Capítulo 3 – Ontologia da Comunicação e a Infralinguagem do Tratado

Este capítulo funciona como uma articulação coordenativa dos termos e categorias que temos apresentado ao longo de nossa presente obra. Ele certamente pode operar como uma conclusão da primeira tarefa de uma introdução ao realismo complexo. Esta tarefa é encontrar, articular, coordenar e trabalhar uma linguagem para se fazer ontologias, metafísica, filosofia primeira, nos termos do realismo complexo. Certamente é uma conclusão parcial, visto que o trabalho, na verdade, está agora começando a conquistar e estabelecer sua gramática.

A linguagem da ontologia vai ser produzida por sistemas metafísicos ou teóricos próprios, mas a proposta é que haja uma infralinguagem percorrendo contribuições diferentes no realismo complexo. Como exemplo, podemos pensar uma abordagem focada nas monadologias que, como vimos no Título II, não são o ponto de partida privilegiado pela suremática, a nossa versão de realismo complexo. Certamente uma filósofa do futuro poderá mostrar que há maneiras de articular mônadas e outras coisas, construindo um tipo de filosofia distinto daquela da suremática, embora também prospere no Território do realismo complexo como um todo.

Assim sendo, a infralinguagem, como um tipo teórico-filosófico de se articular categorias 柒 e 參, não deve ter compromisso definitivo com nenhum sistema filosófico, com nenhuma leitura determinativa da linguagem, com nenhum tipo de existência em particular. Embora seja um *realismo*, ele não deve privilegiar apenas o real, mas deve lidar com seres ideais e seres da cognição (ontognoseologia) também. Seu propósito é odínico, de transitar entre mundos e sistemas na medida em que se sinta a necessidade de se complexificar a ontologia.

§1 Plano geral da infralinguagem ontológica

Começaremos da zona de risco em que a filosofia, as teorias e os sistemas se encontram quando temos a necessidade da contingência do hipercaos-玖, as emergências de contingências necessárias, e da indiferença do que há em relação a ser conhecido ou agenciado. Novamente, esta indiferença não significa irresponsividade ou que não existam coisas que se importem em ser conhecidas ou agenciadas – é uma característica metafísica que afirma que o que há não é para entrar ou para evitar *esta* ou *aquela* relação em particular. Este status ontológico geral,

combinado com a complexa dinâmica entre contingências e necessidades, é o estado-da-arte que podemos ver no 拾, o “mundo” como categoria geral.

Retomemos a emergência da importância, da matéria-de-fato e do interesse a partir da assemblagem e de sua apresentação. A causação eficiente, indiferente a ser ou não causa, apresenta alguma dadidade que poderá interagir em alguma aloiose sistêmica, o complexo estético-ontológico que coordena o exercício da forma da diferença do observador e o espaço não-marcado. Deste complexo preensional, vários tipos de dados ou matérias-de-fato podem ser co-respondidas e coordenadas entre exterior e interior. Esta co-respondência, num primeiro momento, apenas é, e, por consecução estoica, é transformada em proposições whiteheadianas que coordenam as matérias-de-fato segundo valorações de importância, interesse e estreiteza de descrição de essências e/ou formas de definitude estritamente acopladas ao dado.

Esta primeira fase pode ser nomeada de **aloiose proposicional**, o trânsito entre a estética e a emergência de referências e transferências simbólicas propositivas. O resultado desta fase produz juízos que conectam algo que há-aí [*Dasein*] com um complexo de *symploke* daquilo que pode ser dito, pensado, hipotetizado sobre o que há-assim [*Sosein*]. É neste momento que o método anabásico pode começar a investigar e descrever regularidades, semelhanças, dissemelhanças relevantes e outros tipos de juízos já mais abstratos. Aqui há o ingresso de articuladores especulativos, como a lógica-coerência do racionalismo whiteheadiano, que já busca rearticular o que é sedimentado em termos de adequação e aplicabilidade. Não obstante, há questões sincatatóticas que precisarão ser lidadas, possivelmente levando às aporias, à construção de hipóteses mais sofisticadas, a antinomias insolúveis e, até mesmo, à simples cartografia ontológica que suspende sua atividade perante o transinteligível.

O que foi dito até agora é o que opera corriqueiramente na linguagem natural. Ou, melhor, em tantas linguagens naturais, quotidianas, suas intenções retas livres (não-unificadas), espalhadas mundo afora. A filosofia surge aqui, na reflexão sobre estes pensamentos, sobre suas origens, limites, propósitos. Se estas filosofias de primeira ordem vão encontrar, ou não, respostas, o que interessa é que a atitude natural já inunda o “social” com tantas comunicações diversas que, agora, podemos começar a fazer observações de segunda ordem. Estas são referentes em acoplamento estrito com as de primeira ordem, assim como estas são em relação aos resultados da aloiose. Uma filosofia complexa, como vimos em Derrida, não pode ser qualquer-coisa: o imperativo de fazer justiça é tão relevante quanto o do conhecer.

A observação da observação é o dia-a-dia de sistemas sociais. Eles não inventam a comunicação, muito menos têm missão de a suprimir. As proposições complexas das observações de primeira ordem são reduzidas em proposições sistêmicas. Sua teleologia não significa supressão, mas realce, contraste, ênfase, amplificação de elementos vindos das proposições complexas reordenadas pelo código fundamental que orienta o trânsito de sistemas sociais com seu entorno espiritual/sociocultural. Se as proposições complexas como categorias ontológicas próprias são orientadas por uma pluriversidade de códigos de cada observador, as proposições sistêmicas são mais estáveis na medida em que estas articulam a forma da diferença entre sistema/ambiente segundo sua codificação. Um exemplo corriqueiro é a constelação de sentires físicos e conceituais que circundam um corpo adoentado que, na medicina, pode ser reduzida a um agente etiológico que, desta maneira, pode ser melhor combatido. Isso não significa que a constelação de sentires é suprimida, mas que a transformação da complexidade indeterminada em complexidade sistemicamente determinável é a tarefa de qualquer sistema.

Concluiremos este capítulo por uma aliança de co-respondências e entrelaçamentos entre proposições sistêmicas, intenções oblíquas da reflexão de ferramentas de acesso, atitudes naturais, intenções retas quotidianas e sistêmicas, e certo pragmatismo analogista de segunda-ordem. Esta complexidade é ainda mais sofisticada (ou, mais complexa) do que as até então exploradas, podendo reavivar a metafísica, a ontologia, a metaética, a filosofia, e tantas teorias sistêmicas mundo afora. Esta é visão sinóptica ou conspectiva que nos permitirá articular múltiplos (porém não infinitos) modos de apreciação, modos de veridicção que, finalmente, nos ajudam a falar bem, a fazer diplomacias ontológicas, a ecologizar a metafísica.

§2 *Estética ontológica e a Aloiose Proposicional*

O trânsito apresentado ao longo deste Tratado desde a existência de algo que há, até a sua objetificação, é um exercício de estética ontológica que nos levou à teoria da percepção da aloiose proposicional. Pelo *Esboço Categorical* apresentado no Título II, começa-se a filosofia de primeira ordem quando algum observador, que é algum tipo de sistema que articula autorreferência e heterorreferência, observa algo. Esta observação pode envolver interesses, valores, sentimento de medo, de fascínio. Para a operação, não é relevante neste primeiro momento qual o tipo de sentir está envolvido, apenas que há a observação na intenção reta. Relembrando, esta intenção reta opera a partir da causação eficiente e da apresentação imediata, sem o recurso necessariamente reflexivo sobre acessar o acesso. A intenção reta traz consigo a característica básica dos atos transcendentais, do interior da forma de uma diferença em direção

algo que está fora, uma com-preensão [*Erfassen*], um “estender a mão” que vai em direção a algum tipo de categoria da existência fora. Estes atos podem ser afetivos ou cognitivos. Focaremos neste segundo tipo por agora neste Tratado.

A coleção de *Daseins* por algum observador é a assemblagem. Esta coleção não tem um propósito específico, mas uma noção vaga de importância que anima atos transcendentais em direção ao que há. Podemos dar dois exemplos: suponhamos que a pesquisadora esteja fascinada com algum tópico que ela ainda não conhecia, por exemplo, uma cultura antropológica que lhe chamou bastante atenção. Numa biblioteca, ela pode assemblar diversos livros e se cercar deles em sua cabine: livros sobre a história deste povo, livros sobre suas línguas, livros sobre suas culinárias, romances históricos que se passam no mundo em questão. Nem todos estes livros serão lidos, nem todos serão tão relevantes quanto este ou aquele – até mesmo pode acontecer de nenhum deles lhe despertar interesse mais a fundo. Outro exemplo, num cenário distópico, imagine sobreviventes do colapso da civilização em um supermercado. Vão assemblar várias coisas que possam parecer importantes, talvez nem tanto quanto a pesquisadora, visto que mobilidade e capacidade de fugir de saqueadores também se torna importante na distopia. Nem tudo será usado, nem tudo será lembrado. A assemblagem é um “método” que, por sua própria natureza, não é definitivo, nem totalizante.

A partir da assemblagem, a noção de importância começa a ser refinada em direção a matérias-de-fato específicas que vão ser articuladas com valorações e interesses do observador. Este passo posterior aos atos transcendentais e dos procedimentos vagos de assemblagem começam a orientar a emergência dos conhecimentos. O trânsito entre esta contemplação, experimentação, valoração e reflexão sobre o que há, em direção à formulação de conhecimentos é o complexo trânsito entre a estética ontológica e a aloiose proposicional.

A ontologia, esta de até agora, é composta por diversos *Daseins* inespecíficos, de categorias da existência diversas, das quais nem tudo será objetificado ou inteligível. Estética, como no sentido greco-kantiano, é uma forma de sensibilidade, de receptividade, de atividades de adumbramento e de investigação do que há, embora não seja, como em Kant, restringida meramente ao aparecimento no espaço e no tempo newtonianos. Diferentemente de Kant, nossa estética está mais próxima dos estoicos, que não tinham nenhum compromisso metafísico com este ou aquele cientista em particular, ou com este ou com aquele tipo de ser. Estoicos podiam lidar com corpóreos e incorpóreos. Nós podemos reformular isso em termos de seres reais e ideais, além dos seres da cognição (ontognoseologia). Ademais, diferente da filosofia pós-kantiana, estética não é reduzida de forma alguma a nenhum tipo de moralidade-de-bom-gosto.

A estética ontológica da suremática dedica-se até mesmo ao que é contrário aos valores morais ou políticos, visto que, nesta etapa por agora, a consideração reflexiva é mínima.

Como a alma-polvo de Crísipo, a estética ontológica que anima a aloiose afeta e é afetada por uma multiplicidade de *Daseins* que não é redutível nem mesmo a esta afetação. Husserl já trabalhava com a hipótese de que não percebemos todas as qualidades do mesmo objeto de forma simultânea – embora a unidade objetificada (“intencionada”) sempre mantenha sua unidade a despeito de ser ou não rotacionada, conhecida, adumbrada, percebida. O preço a ser pago em qualquer ato transcendente é o aviso permanente de que nem tudo do *Dasein* será objetificado e – mesmo do objetificado, nem tudo será conhecido.

Podemos fazer uma pausa para consideramos o que é afetado, o que é que passa pela aloiose. Certamente doutrinas vitalistas vão falar que é a mente ou o cérebro. Doutrinas religiosas vão dizer que é a alma ou o espírito, no sentido místico. Não precisamos nos comprometer com nenhuma delas. A categoria formal de código fundamental do sistema já é uma sofisticação infralinguística. Este código opera a diferença entre sistema/ambiente. Ou, posto de outra forma, opera a diferença entre o ab-soluto, o não-dissolvido; e o espaço não-marcado, o “fora” em relação à forma. O corolário é que toda observação de quaisquer sistemas sempre será assimétrica. Esta é a sua natureza fundamental. Não há motivos que não sejam fideístas e/ou ideológicos para presumir que o código é o mesmo, visto que está em sua definição que o código é a diferença entre sistema observacional e o resto.

O correlato de base é irreduzível tanto às suas reduções, como à objetificação de outros correlatos de base. É isso que significa *começar do ponto de vista da metadiferença*: a diferença *erga omnes* é o dia-a-dia; o mistério é o surgimento das regularidades e das semelhanças, justamente o que anima o surgimento dos procedimentos aporéticos, especulativos, anabásicos e analógicos. Esta não é uma vantagem ontológica atribuída a observadores. O observador é também um objeto, um sistema, um *Dasein* que, assim como qualquer outro, também guarda transobjetividade e transinteligibilidade.

Novamente, ser transobjetivo e ser transinteligível não significa que tudo é transobjetivo e transinteligível *da mesma maneira*. Basta prestarmos atenção ao caráter de assimetria fundamental envolvido em qualquer diferença *erga omnes*. Assim, não apenas entre o correlato de base-8 e o *Dasein* objetificado-93 há coisas que escapam a objetificação e a cognição. Entre o correlato de base-55, visto que sua forma de diferença é diferente da diferença do correlato de base-8, a transobjetividade e a transinteligibilidade em relação ao *Dasein* objetificado-93

não será a mesma. A distinção entre *Dasein* e correlato-de-base é diferencial em função ao observador, qualquer que seja. Assim, ser observador não é ontologicamente superior ou inferior: qualquer observador ocupar o posto de objetificador e o de objeto.

O sistema do observador entra na fase da aloiose quando, por causação eficiente e apresentação imediata, a dadidade do que há começa a ser trabalhada. Este trabalho ontológico é o trabalho de abstração, que identifica critérios de importância e de matéria-de-fato em função ao que há e o que é dado do que há. Descobrir que o atrito entre pedras na proximidade de gravetos produz faíscas para uma fogueira é um trabalho ontológico. Se o fogo servirá o interesse de cozinhar, de aquecer a tribo, de queimar rivais, é secundário em relação ao trabalho ontológico que levou à descoberta desta estética ontológica. Nos termos deste tratado, o trabalho ontológico de abstração começa a compor complexos primoabsolutórios que podem ser reiterados, repetidos, reempregados em contextos diferentes do de sua origem. Dizer que o fogo é a representação do divino zoroastriano, ou que o fogo é a destruição dos infiéis, ou que o fogo é maneira de conceber e produzir crême brûlée, são diversos complexos deutoabsolutórios tornados admissíveis em função ao primoabsolutório. Pelo princípio hartmanniano da indiferença ontológica, o fogo primoabsolutório é indiferente a estas três construções posteriores. E, pela exterioridade mútua, Zoroastro não ‘antecipou’ o crême brûlée só porque o fogo está envolvido.

Aloiose é a categoria da explicação que recebemos dos estoicos a partir de Crisipo para dizer deste trânsito entre o que há, o que é objetificado e tornado inteligível na medida do possível. A partir disso, ele poderá ser descrito e trabalhado em termos de complexos primoabsolutórios que admite novos estágios, como a reflexão sobre os dados (epistemologia) ou a aplicação destes dados em contextos especulativamente distintos do originário (lado empírico da especulação whiteheadiana). A aloiose identifica três componentes no concreto que ela trabalha: 1) essências fenomenológicas do que há e deve ser em termos de contingências necessárias; 2) formas de definitude do tipo de concrecência, ou seja, de relação princípio-concreto em termos da *symploke* de importâncias potenciais relevantes para o caso; 3) ocasião da concrecência, a fronteira no chão-de-fábrica entre a abstração e o que realmente, de fato, se tornou matéria-de-fato no concreto. Se a comunicação verbal, escrita ou lógica vai surgir de tudo isso é contingente, mas, se surgir, segue-se deste plexo primoabsolutório.

Retornemos ao exemplo do fogo. Como um tipo de plasma que aparece, por exemplo, no atrito e na presença do oxigênio, é da essência do fogo aparecer ou desaparecer desta forma fenomenologicamente abstrata. Não é importante, para 1), que seja *esta* ou *aquela* molécula de

oxigênio, ou que seja *este* graveto em específico. Não obstante, em termos de formas de definitude, o inteligível “molhado”, se associado ao graveto, provavelmente não vai entrar em solidariedade com o momento. Ao contrário do que parece, autores como Whitehead e Latour não são teóricos do “tudo conecta-se a tudo”, visto que se a água ou a falta de oxigênio estiver conectada com a concrecência do fogo, ela será impedida. A teoria da *symploke* demanda não um holismo, mas, sim, uma associação latouriana, ou seja, de distinção entre nexos/fora, e não do “nexo do nexo do tudo em todos”, ou o que quer que se queira dizer neste sentido.

Entre os estoicos há a famosa teoria da consecução. Ela significa que o que é descrito como complexos de sentires físicos e conceituais em função de essências, de formas de definitudes e de ocasiões de concrecência forma um conjunto primoabsolutório que é a “matéria” que entrará na composição dos “fatos”. Trabalhar matérias-de-fato em termos de importâncias, potenciais, abstrações e, até mesmo, valorações de interesses, é a origem da categoria das proposições 柒. As proposições no chão-de-fábrica devem lidar com a consecução do que é dado pela estética ontológica na etapa da aloiose. Uma *boa proposição* é a que tenta associar, com maior sofisticação, essências, formas de definitude e ocasiões de concrecência em *symploke*. Uma *má proposição* é a que tenta suprimir, esconder, maquiar, mascarar matérias-de-fato e importâncias. Esta proposição pode ser má intencionalmente, dolosamente; ou pode exibir vários graus culposos, como negligência, imprudência ou imperícia. Não há gabarito universal para testar se são boas ou más proposições, apenas em contraste, comparação e sistematização de métodos posteriores que tal possibilidade emerge.

§3 *Intenção reta e reflexão: Analítica Dasein-Sosein*

Os atos transcendentais, a assemblagem, a estética ontológica e a aloiose proposicional nos fornecem um complexo de matérias-de-fato, importâncias e até mesmo gradações de valorações e interesses. As primeiras proposições realizadas acerca disso tudo devem ser feitas com a mais ingênua e singela consecução disponível no correlato de base. Isso significa que a descrição do que há deve, simplesmente, descrever os plexos do que há-assim.

Esta é uma forma infralinguística ontológica de dizer coisas em ressonância com Ian Hacking e Nancy Cartwright, quando estes afirmam que o “experimento tem vida própria em relação à teoria”. Exemplos na ciência são muito comuns. Há boas razões para se considerar a luz como partícula, mas há também boas razões para se pensar a luz como ondas. A descrição em termos de aloiose precisa agir em consecução com ambos os resultados, independentemente de eles serem “contraditórios” do ponto de vista da cabeça de físicos no século XIX. Não é

papel da realidade em geral, ou dos experimentos em específico, agradarem teorias, ideologias, posturas morais-de-bom-gosto. Como diz o popular astrofísico Neil DeGrasse Tyson, “o universo não está sob obrigação nenhuma de fazer sentido para você”. Entre outras coisas, a expressão “realismo” classicamente se refere corretamente a esta qualidade indiferente da aloiose proposicional em relação aos caprichos e sensibilidades teoréticas, políticas, morais e sistêmicas envolvidas.

Não obstante à indiferença, estudar o ser-aí em relação a outros seres-aí e seres-assim, embora demande a consecução, ele apenas peticiona por sincatatese. Mesmo agora, este “assentimento” não significa agência-moral-de-bom-gosto, mas uma maneira de entender os sentires do que é estudado em termos de sua solidariedade no seu mundo, em suas gradações de importâncias e interesses para os observadores, em termos do que pode ser abstraído em função do que há. A indiferença em relação à consecução entre estética ontológica e aloiose proposicional é transformada quando passamos a investigar este complexo de sentires do *Dasein* e do *Sosein*. O que há em relação às modalidades *Dasein* e *Sosein* já não é indiferente, visto que ser-aí e ser-assim fazem parte da própria ontologia que estamos investigando não apenas em função de seres cognitivos, mas entre os próprios seres eles mesmos¹.

Hartmann retoma a velha doutrina aristotélica de que não há oposição entre *existentia* e *essentia*, entre *Dasein* e *Sosein*. Estudar a realidade é estudar a articulação e a codeterminação destas modalidades de ser, e não insistir numa oposição estéril entre elas. A doutrina aristotélica do *in re*, das formas *na* matéria, é uma maneira de apresentar esta busca pelo estudo da articulação do princípio abstrato e do concreto. Lembramos que este *in re* pode ser perfeitamente conectado não apenas ao corporealismo estoico, mas também ao princípio ontológico de Whitehead.

Ou seja, não fazemos apenas filosofia negativa, visto que esta já é uma caracterização positiva, orientada aos seres entre si, entre suas interobjetividades na articulação *Dasein-Sosein* (DS). Uma vantagem desta Articulação-DS é que ela nos permite criar uma infralinguagem empregável para seres ideais, reais e cognitivos, vencendo o preconceito materialista, seja da preponderância de objetos físicos, seja da redução à história ou ao espírito. Não apenas isso, esta Articulação-DS também afasta o preconceito que apenas coisas espaço-temporais teriam existência e/ou que seres ideais, psíquicos e espirituais teriam apenas essência. Saber que nem toda existência é real não parece ser tão desafiador, especialmente quando pensamos em

¹ Hartmann, 2019, 11A

conceitos ideais ou não-materiais. No entanto, parece ser estranho pensar que ser ideal e essência não sejam sinônimos. Para Hartmann², a essência não forma um reino bizarro separado místico, tal como no platonismo vulgarizado, mas estão sempre articulados nas esferas do ser real e do ideal. Portanto, seres ideias também têm existência e essência.

Lembramos mais uma vez que o *Dasein* de Hartmann não é um humanoide contemplando o ser-para-a-morte, mas simplesmente qualquer coisa que há, ou o que há *überhaupt* [at all]. É o “o quê” sobre o qual podemos falar, interagir, assemblar, descrever, desviar, ignorar. É o ser-aí no sentido mais genérico, que entre os alemães se dizia na tradição Leibniz-Wolffiana. Hartmann introduz o *Sosein* como a constituição de uma particularidade, a singularidade de algo que há. Este *Sosein* significa tanto o que há e comum como o que há de diferente. Este é o tipo de “o quê” compõe formas, essências, terminações, resultados, ou, simplesmente o ser-assim. Este esquema da Analítica-DS tem três vantagens interessantes³.

- 1) A articulação universal-particular é concrecida. Um *Dasein* existe tanto para um universal abstrato quanto para este *Sosein* ali em específico.
- 2) Existência deixa de ser equivalente com o real, embora haja uma justaposição no que tange seres reais.
- 3) Essência deixa de ser equivalente com ideal, visto que ser-assim de tal e tal configuração é algo comum a todo tipo de ser, seja ele real ou ideal.

Este esquema não é de identidade entre *Dasein-Sosein*, mas de uma articulação mútua. Podemos falar de algo que é sem sabermos como ele é-assim; podemos conceber um ser-assim que ainda não é em uma esfera da realidade. A relação de articulação pode envolver reconfigurações, contrastes, reentrada e diversas outras. Isso é claramente visível em duas lições de Meillassoux. A primeira é a teoria da figuração quenotípica, visto que o *Sosein* neste caso pode ser desconhecido ou até mesmo incognoscível, o que não suprime seu *Dasein* enquanto quenotipo. A segunda lição vem deste conceito global e universal de *Dasein*, ou seja, não-antropocêntrico. Não apenas isso, saber que o *Dasein* tem *Soseins* desta e daquela maneira, especialmente no paradigma da metadiferença, não diz muita coisa, é apenas a condição universal de apreensão dos objetos filosóficos, teóricos, sistêmicos. Ou, de forma sarcástica, lembramos das palavras de Meillassoux, para quem não há nada mais banal (aqui, num sentido positivo) do que um ser-aí ter qualidades específicas.

² Hartmann, 2019, 11C. Ele associa isso ao próprio Platão (*O Sofista*, *Parmênides*) e ao *in re* de Aristóteles.

³ Hartmann, 2019, 11D

§4 Ortogonalidade do *ex posteriori*

O esquema DS, praticamente jamais aceito entre modernos e outros supressores, raramente é reconhecido. Quando o é, infelizmente é reduzido a uma dialética entre *Dasein* e *Sosein*, como se fossem variáveis em oposição que compartilham uma síntese pré-dada ou uma síntese garantida no futuro depois de algum ritmo, período ou força histórica. Pensam, por exemplo, que *Dasein* é substrato e *Sosein* é essência do substrato. Ou, que seria mera distinção modal em que ambos não se afetam mutuamente. Ou, ainda, acham que *Sosein* é uma possibilidade indiferente a ser atualizada. Trazem vários motivos para sustentar que se pode conhecer apenas o *Sosein*, e o *Dasein* seria apenas uma coisa-em-si absolutamente inútil. Acham que o *Sosein* é apenas cognoscível *a priori* e o *Dasein* apenas *a posteriori*. Ou, reversamente, que apenas o *Dasein* é cognoscível, sendo o *Sosein* infinito e instável.

Sem usar esta expressão, Hartmann parece criticar que *Dasein* e *Sosein* sejam reduzidos a uma bifurcação: o *Dasein* é o natural, o *Sosein* é o *in mente*. O movimento é similar à crítica de Whitehead e ao que fizemos na seção anterior: tanto a mesa que está fora da minha mente, como a minha própria mente agora que percebe esta mesa, têm *Dasein-Sosein*. Novamente, esta não é uma tese monista da identidade ontológica, mas uma universalidade ontognoseológica de apreensão do que há-aí, independentemente de ser ideal, físico, orgânico, psíquico ou espiritual. Além disso, há justaposições categoriais contingentes que, quando aparecem, nos ajudam a produzir filosofias mais sofisticadas, como é o caso do *ex posteriori* de Hartmann que vimos no Título I. Em termos medievalistas europeus, Hartmann não vê problema nenhum em combinar o *in re* aristotélico e o *post rem* nominalista, visto que os universais/essências ocorrem na ocasião da concrecência ideal e real⁴.

A tentativa da articulação do esquema DS é rastreada por Hartmann na *Crítica da Razão Pura* de Kant. No entanto, Kant reproduz diversos preconceitos escolásticos que Hartmann afasta. Por exemplo, Kant reduz o *Dasein* à objetificação para uma comunidade de homens – ignorando a transobjetividade; e parece reduzir o *Sosein* à dadidade – ignorando a transinteligibilidade. Além disso, Kant reproduz o preconceito do primado do *Dasein* sobre o *Sosein*, que veio do primado da existência sobre a atualidade desde a escolástica. Mais uma vez, a recusa destes filosofemas é baseada na Articulação-DS: ser-assim é desta coisa que é-aí, e o que é-aí existe desta forma assim e assim. Abandona-se a ideia da existência em si, do *Dasein* em si, da coisalidade em si, que seria puramente indeterminada em absoluto – que é a atualidade

⁴ Hartmann, 2019, 12D

vácuo em termos whiteheadianos. Este erro é descartado por Hartmann, embora ele seja um erro que perpassa boa parte da modernidade, não apenas os escolásticos. “Colocado de forma mais ampla: um *Sosein* que não pertence ao *Dasein* de alguma coisa não é o *Sosein* desta alguma coisa de forma alguma”⁵.

Para superar estas dificuldades que acabam por operarem uma disjunção em atualidade vácuo entre *Dasein* e *Sosein*, Hartmann nos lembra de sua crítica à confusão de limites epistemológicos e limites ontológicos. O caso das leis científicas se torna bastante evidente: o que uma lei científica faz é mapear casos típicos do que há de forma *ex posteriori* – ou seja, identificar o *Sosein* que pode vir a se desdobrar na série sequencial de casos empíricos. Não é papel da ciência coletar casos empíricos para verificar a lei da gravidade – o que ela faz é este procedimento que parte de uma intenção reta para com as coisas em direção ao *Sosein* que pode ser ao menos parcialmente descobrível e mapeável.

Esta intenção reta para com o que há nasce na atitude natural do cotidiano. Embora seja mais sofisticada do que a linguagem natural do dia a dia, ambas buscam este mapeamento que retroativamente orienta novos atos transcendentais cognitivos e afetivos. A sabedoria popular e do cotidiano também opera de forma que não é metafisicamente tão absolutamente distinta, de forma radical, de vários juízos científicos. Elas não apontam para nenhum *Dasein* em específico, mas para um *Dasein* em geral. Por exemplo, no ser-aí daquela estrela que existe, existiu o que venha a existir, ela deve se virar com um conjunto de determinações do ser-assim. Ou, o *Dasein* de uma ocasião social que deve ser evitada que, caso não aconteça, pode incorrer em um conjunto desagradável de determinações do ser-assim.

Hartmann então introduz cinco motivos para entendermos o “aspecto gnoseologicamente irritante” da cognição *a priori*. Este tipo de cognição é crucial para o correlacionismo, visto que ele quer que, de antemão, tudo ou quase tudo já esteja com seu sentido pronto, vindo do monopólio de um Absoluto qualquer. O caso concreto seria mero exemplo ou instanciação do que já é sabido. O correlacionismo é, em termos de epistemologia, um apriorismo absolutizado. Diferentemente, a metafísica de Hartmann afirma que o *Sosein* somente é conhecível *ex posteriori*, e o *Dasein* somente *a posteriori*. O conhecimento *a priori* é significativamente minimizado e alocado em casos extremamente específicos. Em primeiro lugar, a investigação *a posteriori* é tentar descobrir Leis/Formas que não dependem desta ou

⁵ Hartmann, 2019, 12E, p. 113, tradução nossa de: “Put in a general way, a *Sosein* that does not belong to the *Dasein* of something is not a *Sosein* of this something at all”.

daquela atualização neste *Dasein* específico – mas que podem ser atualizadas em *Daseins* em geral.

Em segundo lugar, Hartmann afirma que todo conhecimento *a priori* não pode ser isolado, nos lembrando que mesmo as leis transcendentais puras de Kant demandam ser nas experiências, visto que elas admitem apenas uso empírico. Por exemplo, a categoria de quantidade é para contar, medir, pesar coisas, não para perguntar quanto pesa a quantidade, ou quantos quilos tem o quilo. Estas perguntas de intenção oblíqua do transcendental sobre si mesmo, embora façam vários críticos de Kant sentirem muito espertos, ignoram o argumento. “A conclusão é impactante: há apenas cognição *a priori* na medida em que a existência de casos seja acessível à cognição *a posteriori*”⁶.

Lembramos que este tipo de cognição é uma intersecção caracterizada por sua **ortogonalidade** entre o *a priori* e o *a posteriori* no *ex posteriori*. Ou seja, não é um caso de equivalência simples ou de contraposição dialética. Tendo em vista que o ideal é indiferente à sua concrecência real, apenas há conhecimento *a priori* de alguns poucos seres ideais. Estes dois filosofemas são o terceiro e o quarto motivo para sua epistemologia do *ex posteriori*. Por último, há uma teoria bem específica do conhecimento por mediações ou “indireto”:

“O que significa ‘indireto’ aqui é fácil de ser especificado: cognição é ‘indireta’ em todo lugar onde o elemento *a priori* da cognição forma o mediador, onde, por exemplo, baseado em dados empíricos, ganhamos *insight* (‘através’ da cognição de leis) que algo que não é diretamente experienciável deva existir. (...). Sem um ponto de partida no *a posteriori*, nada poderia ser cognoscível aqui de forma alguma; mas com ele, o *Dasein* de algo é conhecido *a priori*” (Hartmann, 2019, 13B, p. 116)⁷

Seus exemplos são da cognição *a priori* da astronomia que, obviamente, não envolve experiência no sentido sensualista com um buraco negro, ou com um planeta distante descoberto apenas por cálculos gravitacionais. Ou, também, exemplifica com a medicina, onde pela sintomática o médico consegue conhecer a causação da doença, mesmo que não esteja necessariamente vendo o agente etiológico.

⁶ Hartmann, 2019, 13B, p. 115-6, tradução nossa de: “The conclusion is striking: there is only *a priori* cognition to the extent that the existence of cases is accessible to *a posteriori* cognition”.

⁷ Tradução nossa de: “What ‘indirectly’ means here is easy to specify: cognition is ‘indirect’ everywhere the *a priori* element of cognition forms the mediator, where, for instance, on the basis of empirical data we gain the insight (‘through’ the cognition of laws) that something not directly experienceable must exist. (...). Without a point of departure in the *a posteriori*, nothing at all would be known here; but with it the *Dasein* of something is known *a priori*”

§5 Tipos de juízos DS e o caminho para outros métodos

A tese da articulação da Analítica-DS permite, entre várias coisas, uma conversão possível de ser custeada entre *Dasein* e *Sosein*. Esta articulação vai operar com a cópula lógica que, para Hartmann, indica pertencimento ou não-pertencimento. Ele nos lembra que *υπάρχειν*, entre os aristotélicos helenistas, não tem o sentido atributivo de um sujeito moderno pendurando predicados em cabides ontológicos. A filosofia global do realismo complexo rejeita esta teoria atributiva que *copernicanizou* Aristóteles. Ou seja, em sua complexidade própria, estudar *υπάρχειν* significa estudar o “ser membro de”, e quem hospeda o que é membro do que é o objeto, o sistema, o *Dasein* que estamos tentando investigar. Assim, juízos *lógicos*, se quiserem ser acerca do *ontológico*, precisam ser orientados ao objeto, sobre a substância que se analisa, e não sobre o ser em si voando em algum lugar abstrato imune ao empírico, ou customizado aos desejos do agente-moral-de-bom-gosto moderno e suas supressões hostis.

Vejamos, neste sentido, a lógica deixa de ser uma disciplina da pura forma e se transforma, na Analítica-DS, em uma das componentes do método filosófico real e complexo, assim como vemos no *Processo e Realidade* de Whitehead. Para este, a lógica é um importante segmento, ao lado da coerência, do lado racional de sua filosofia especulativa. Assim como em Hartmann, Whitehead orienta esta lógica não para um formalismo supressivo, mas para uma orientação empírica, pragmática, analogista. Importante notar que esta não é exatamente o *Logisch-Reellen* de Hegel, visto que sua lógica transita no idealismo entre forma, dialética e especulação⁸. Hartmann rejeita os três momentos desta Lógica-Real como constituintes do pertencimento [*υπάρχειν*] ontológico, visto que o pertencimento não é necessariamente formal, ele em si não é oposto ou produto de oposição a nada, nem mesmo é especulativo, visto que estamos lidando com intenção reta e com ontognoseologias críticas (“não-especulativas”, no sentido do terceiro momento da lógica do idealismo hegeliano).

Passemos para a teoria da conversão e como custeá-la. Dizer “X é” difere apenas da enunciação lógica de dizer casos onde “X é Y”, sendo Y um *Sosein*. Pode-se simplesmente especificar o juízo “X é” para ser-assim desta ou daquela maneira em termos de pertencimento, diferenciação para com o ambiente e outras interobjetividades envolvidas. Não há violação ontológica ou violência metafísica nisso. Esta é a fundamentação da figuração quenotípica do actante, e Hartmann antecipa Latour e Meillassoux afirmando que há quatro assertivas que contêm o mesmo conteúdo ontológico: 1) a mesa é quadrada; 2) a mesa tem quatro cantos; 3)

⁸ Hegel, 1995, §79 e ss.

quatro cantos pertencem à mesa; 4) quatro cantos estão na mesa. Assim, falar sobre o *Dasein* “mesa”, neste caso, não é pensar uma mesa absolutamente abstrata, mas, sim, falar sobre o ser-assim da mesa que está-aí⁹.

Diferenças verbais, lógicas e gramaticais não são automaticamente o suficiente para indicar diferenças ontológicas. No caso, temos quatro sentenças sobre o mesmo conteúdo ontológico. Aqui, a chave para a infralinguagem latouriana como mobilização de, pelo menos, figurações quenotípicas ou outras proposições mais complexas, é conquistada. Falar sobre o *Sosein* significa falar sobre as determinações, formas e limitações *de* algo – ainda que este algo não seja imediatamente experienciável, plenamente cognoscível, inteiramente redutível às descrições, ou ressonante com valorações e interesses do observador. Dizer “X é Y” significa dizer que “há Y em X” – e juízos sobre o que há já apontam para o *Dasein*.

A epistemologia hartmanniana e o analogismo whiteheadiano, empregando a linguagem ontológica, precisam referenciar pertencimentos no mundo, ao *Dasein* que estamos analisando, seja ele real ou ideal. Seus vários métodos nos equipam sofisticadamente para a identificação de regularidades anabásicas, a confecção de hipóteses, a consolidação de teorias. Não apenas isso, o contraste, o diferencial, a substituição, a coordenação e até mesmo o abandono se tornam metafisicamente possíveis, ontologicamente fundamentados, metafilosoficamente complexos. Esta é a constituição da epistemologia ou da gnoseologia complexa um nexu (伍) de proposições, referências, quenotipos e indexicais (柒) orientada pela estética ontológica e pela aloise proposicional de cada tipo de existente que se tenta conhecer, conectar, entender e afins.

Chamamos atenção para o caráter de *boas filosofias*, no sentido do realismo complexo, lidam com um mundo complexo de forma complexa. Sofisticação maior ou menor significa mais ou menos assemblagens, dadidade, pertencimentos, importâncias, matérias-de-fato e aloioses proposicionais envolvidas e articuladas com maior exuberância e tranquilidade. Apontam até para a simplicidade aparente de tantos sistemas e interações – e tal aparência vem da valoração estética que acredita que o que há é simples dada a regularidade, a sutileza envolvida no trânsito. Nesta aparência, a sutileza é reduzida a uma simplicidade que pode levar intelectos escassos a levantarem teses do simplismo. Não é o caso. A simplicidade é um caso da sutileza, talvez a mais complexa e fascinante característica do que há-aí, independentemente de ser percebida.

⁹ Hartmann, 2019, 14C

Tudo que tem sido dito, especialmente em conexão com intuições complexas de sentires conceituais como “diáspora da agência” ou de “polipsiquismo” aponta para uma renovada teoria da sincatatese. O assentimento estoico, agora, não é reduzido à atividade mental do humano, mas à co-respondência entre o que veio em termos de aloiose proposicional e adentrou uma Analítica *Dasein-Sosein*. Esta articulação permitiu o aparecimento de anabases, hipóteses, teorias que, contrastadas, comparadas e reordenadas, admite até mesmo aporias e antinomias. O assentimento complexo, ou a **análise sincatatética**, emerge do que há, do que há-assim, do que pertence ao real, e o que pode ser feito (ou não) a partir disso. Esta “concordância” é o que fundamenta tanto a co-respondência latouriana, como o jogo entre coerência-correspondência whiteheadiano. A infralinguagem suremática mapeia, transita, custeia e tenta mediar toda esta coordenação ontognoseológica sem nem mesmo uma asseguuração da resolução. Ela se orienta apenas pelos valores da libertação, da sutileza, da sofisticação e do pertencimento – mas também, se necessário, pela apostasia e pelo direito de egressão.

§6 Infralinguagem e o projeto dos Modos de Existência

Passaremos agora à operacionalização desta infralinguagem ontológica em termos mais práticos, aplicáveis ao estudo de diversas categorias e modos de existência. No caso deste Tratado, o arregimentado é Bruno Latour e sua equipe na elaboração do “Investigação sobre os Modos de Existência: uma antropologia dos modernos”, publicado originalmente em francês em 2012, traduzido para o português brasileiro em 2019.

O propósito aqui é dissociativo e associativo. Dissociados do correlacionismo e do monopólio de produção do sentido, descobrimos não apenas que a ontognoseologia não tem compromissos com interesses, caprichos e ideologias, mas que há múltiplas formas de veridicção que operam em ressonância com a infralinguagem aqui estabelecida. Ou seja, dos mesmos resultados das etapas anteriores, emergem múltiplas (não infinitas) específicas formas de lidar com os resultados. Dito de forma diferente, a etapa desde a assemblagem de estéticas ontológicas até a produção de proposições e hipóteses opera como uma unidade que é o **atrator ontognoseológico**, um tipo de transfinito que admite certa variabilidade na constituição de teorias e de formas diferenciais de operar estas diferenças, orientadas por maneiras específicas de lidar com modos de existência e de códigos fundamentais sistêmicas particulares.

Aqui, o propósito associativo se torna evidente: do chão-de-fábrica ontognoseológico não emerge um “tudo pode”, mas sim um *admite-se* em função de uma ontologia atratora que, em nome da complexidade, não pode ser suprimida pela emergência teorética, modal e

sistemática posteriores. Esta é uma teoria que guarda sabores ressonantes com a teoria do transfinito que, embora seja infinito num sentido, ainda assim, não é “qualquer coisa”. A sutileza da complexidade está em libertar a ontologia em relação à militância pela inespecificidade das inteligências rasas e/ou danosas para a ecologia global.

A opção pelo simplismo e por outras formas de correlacionismo, como temos visto, traz consequências de negacionismos científicos, ideologias extremistas, fideísmos proliferados, racismos estruturais e tantas outras maneiras de apresentação monoândrica do antropocentrismo, maneiras estas que são definitivamente barradas ou perseguidos para fora deste Tratado. A concepção de novas metafísicas e políticas ecologizadas são deuterabsolutórias em relação ao abandono das metametafísicas da supressão. Veremos como a infralinguagem da suremática nos auxilia a conceber ferramentas mais sofisticadas.

§6.1 Modos de verificação e erros categoriais

Se não há nada mais banal do que ter qualidades específicas, dizer que há uma conexão entre A e B não diz tanto, não faz muita coisa, não resolve muitos problemas – mesmo sendo uma conexão verdadeira. Há uma conexão entre água e afogamentos – a verdade desta relação é o *suficiente*? O que ela introduz na episteme é *bom*? *Aumenta-se* a sofisticação? Ela *exaure* o que se pode saber sobre o que entrou em relação? Respondemos com um simples “não”.

A questão da verdade por muitos séculos empestou a filosofia ocidental desde a destruição da complexidade clássica. Primeiramente, privatizaram o exercício da verdade a alguns livros e instituições religiosas. Quando nascem os modernos e seus movimentos contra a privatização verdade, tentam a libertar apenas para a trancafiarem em laboratórios. A verdade foi parar no cativeiro científico de Atlas: tinha de sustentar, com certeza absoluta e provas inquestionáveis, muito mais do que ela dava conta, a saber, a veracidade de toda a modernidade, sua mecanização da natureza e sua escravização direta ou indireta de humanos. Ao menos por lá, a verdade pôde prosperar e recuperar muito de sua complexidade.

No entanto, o progresso da sofisticação da história interna da ciência finalmente revelou graus de complexidade em caosmos, nanopartículas e relatividade universal de formas radicalmente indiferentes à pequenez epistemológica moderna. Estes, correlacionistas, não celebraram a complexidade: a crise na epistemologia *nanomaniaca*, como diz Bensusan, foi vista por eles como “A Crise da Racionalidade”. Confundindo estudo com objeto de estudo, cortesia da absolutização do correlacionismo, decidiram que a Razão e a Ciência é que estavam

em crise – e não sua modernidade filosófica. Seus filhotes, revoltados com a opressão, decidiram proclamar que a ciência estava morta, dando início à pós-modernidade, pós-verdade e afins. Já que Kuhn, Foucault e a ANT “mataram a racionalidade”, logo, “tudo pode”.

O realismo complexo, ao lado de Latour, apenas suspira profundamente em frustração e descrença face a este cenário. Abandonamos todos estes raciocínios: que a verdade tem uma *força* própria automática e gratuita; que deva haver privatização ou monopólio da produção da verdade; que deva haver equalização de intersubjetividade e verdade; que o que a ciência chama de “verdade”, o que o direito chama de “verdade” e o que a metafísica chama de “verdade” sejam a mesma coisa; que a complexidade signifique o abandono da razão.

Defendermos, neste capítulo, que há múltiplos modos de produção da verdade – mas não são infinitos, nem necessariamente orientados a sujeitos, muito menos a alguns homens em alguns bairros no Atlântico Norte. Defenderemos que a verdade é protagonista – e, exatamente por isso, é frágil e fustigada pelo destino e pelos *bad guys*, portanto precisa ser resgatada, auxiliada e defendida por uma multidão de coadjuvantes, o que os torna tão relevantes quanto a protagonista, para que ela prospere em sutileza e complexidade próprias e salve o dia. Pelo raciocínio da contingência e das redes, defendemos que a descoberta de proposições, sua arregimentação e suas possibilidades de conexão/desconexão são frutos da própria multiplicidade do mundo, com todas as suas diversas categorias da existência em relações vastamente ricas e intrincadas.

Nesse sentido, as seções que aqui se seguem serão uma defesa da autopoiese dos sistemas e dos modos de existência. A suremática inverte o jogo: é uma *luta política* da suremática defender que a complexidade da autopoiese científica, jurídica e/ou artística se produzam por conta própria, como protagonistas, auxiliadas por agentes e por um ambiente suremático estimulante, cuidadoso e curador desta *política de libertação dos sistemas e dos modos de existência frente a política*. Esta tal política, no caso, é aquela rastreável a quaisquer agentes das metametafísicas da supressão, desde proselitistas religiosos ao agente-moral-de-bom-gosto moderno, da armificação do correlacionismo e outras catástrofes filosóficas.

A estratégia de Latour é um pouco insidiosa, como toda *boa diplomacia*: reconhece-se certas posturas e ganhos da tribo dos modernos ao mesmo tempo que especulamos, empregando a infralinguagem e os métodos aqui trabalhados, se o que eles *fazem* e o que eles *dizem que fazem* é o mesmo; e se o que fazem de fato se sustenta como necessidade contingente frente à complexidade do mundo. Além disso, Latour busca inventariar os valores em nome dos quais

os modernos fazem coisas. Finalmente, vamos sugerir que a proliferação de sistemas sociais autopoieticos e modos de existência é de *interesse global* ao lado da filosofia global, sendo os modernos um dos jogadores a mais na mesa.

A suremática trabalha a autopoiese dos sistemas e os modos de existência de Latour nos moldes do gradiente ético-ontognoseológico que estabelecemos. Este gradiente, agora, ganha uma nova função: diagnosticar, categorizar e prescrever terapêuticas contra o que Latour nomeia de **erros categoriais**. O diagnóstico deste erro categorial vem quando “para a veracidade de um modo [ou sistema social] usamos condições de veridicção de outro um modo [ou sistema social]”¹⁰. Demanda muita sutileza e sofisticação descobrir o que pertence [υπάρχειν] a um código sistêmico, ao que constitui as diferenças arregimentadas e instauradas para gerar modos de veridicção específicos para cada modo de existência. A descoberta somente pode ser *ex posteriori*, através da pragmática, no sentido suremático do Complexo-6 e suas redes e campos associados. Como vimos com Hartmann, esta descoberta jamais pode ser dada *a priori*, sob o risco de reincidência correlacionista.

Pensando em juízos afortunados ou desafortunados (Whitehead), ou pensado em condições de felicidade/infelicidade do que se diz sobre o que se diz (Austin, Latour), vemos que a intuição primária é que há **múltiplos tipos de veridicção** – o que implica em **múltiplos tipos de erros**, de infelicidade, de desfortuna¹¹. A expressão whiteheadiana é interessante em seu trocadilho: custa muito caro, em termos de perda de tempo, de recursos, de energia e de retorno, julgar como feliz ou infeliz uma proposição empegando complexos de sentires de outro sistema ou outro modo de existência – a fortuna, prosperidade ou virtude epistêmica é dilapidada por este gasto pródigo descontrolado e ignorante da complexidade.

Latour define Razão de forma semelhante ao que fizemos no Título II, como o que “permite rastrear os diferentes tipos de experiência segundo a pista, para cada modo, de sua verdade e sua falsidade, assim como aquilo que permite identificar as condições práticas que autorizam, a cada ocasião, a fazer tal julgamento”¹². Trata-se de pragmaticamente, analogicamente, rigorosamente, rastrear o que está sendo feito em conexão ou desconexão na realidade. É seguir os rastros dos traços, seguir os atores, e não tomar como automaticamente real, ou sequer confiável, o que os modernos dizem que fazem.

¹⁰ Latour, 2019, p. 27. Colchetes nossos.

¹¹ Latour, 2019, p. 28

¹² Latour, 2019, p. 28

§6.2 *Dois tipos de rede*

Tendo em vista o caráter nexual e proposicional da infralinguagem suremática orientada a *Daseins-Soseins* diversos, especialmente focando no Complexo-6, vale a pena revisitarmos a categoria de rede. O mero rastreamento de informações como simples associações não permitia fazer tantas coisas. O entusiasmo da ruptura com a sociologia do social logo passou ao perceberem que estavam apenas zanzando de lá para cá sem poder dizer nada sobre valores, importância, interesses, potenciais ontológicos. A categoria das redes (伍) é demasiado útil, mas não pode reduzir a realidade, visto que ela não reduz o que ela transporta: o oleoduto não é “feito de” petróleo, a internet não é “feita de” e-mails – tanto quanto o oleoduto e a internet não são “feitos de” algo como “matéria social”¹³.

Pensemos em dois tipos de rede. Um primeiro tipo é uma rede morfológica que tem, em termos de extensão, um protagonismo do estrato físico. Por exemplo, redes de celulares canalizando mensagens de texto e vídeos. Neste caso, problemas na rede geram atrasos ou quedas de conexões, que podem ser sentidas por outros sistemas e redes que entraram em acoplamento com a rede de celulares. Neste tipo de rede, uma parte segue a outra de forma ordenada, visto que as preensões entre os integrantes é mutualizada (embora não simétrica). Esta é uma **rede material**. Há também um sentido de **rede imaterial**¹⁴. Neste tipo, não há o protagonismo de um único estrato da realidade, mas o próprio trânsito entre estratos da realidade que interessa. Esta é uma tarefa que demanda saber transitar entre tipos de realidades diferentes, cada um com seus sistemas, objetos e redes diferenciados. Por exemplo, para um estudo imaterialista das redes de celular, a investigadora teria de:

“Visitar, uma por vez, a multiplicidade e instituições, agências de controle, laboratórios, modelos matemáticos, instaladores de antenas, institutos de padronização, manifestantes envolvidos em intensas controvérsias sobre a inocuidade das ondas emitidas, que finalmente acabaram contribuindo para a obtenção de um sinal em seu telefone” (Latour, 2019, p. 38)

Este tipo de estudo não é focado nas redes materiais e extensivas, em funcionamento ou apresentando defeitos. Uma abordagem imaterialista vai precisar se debruçar sobre um plexo ordenado de elementos heterogêneos, todos mutuamente exteriores, que, pela articulação, permitem a circulação ou o “cruzamento de hiatos”¹⁵. Este tipo de inteligência nos permite

¹³ Latour, 2019, p. 38

¹⁴ Referência ao *imaterialismo*, a aplicação de Graham Harman de sua OOO à teoria social (Harman, 2016).

¹⁵ Latour, 2019, p. 39

encontrar conexões e desconexões inusuais e inesperadas, todas articuladas de forma infralinguística (ou, em *linguagem ontológica*). As redes imateriais não apenas possibilitam inúmeros conjuntos transfinitos de possibilidades, mas também seu funcionamento e sua interrupção introduzem novidade no mundo.

A noção do que é “apropriado” para ser conectado vai levar a discussão para uma dimensão *valorativa*, para avaliar conexões afortunadas/felizes a serem feitas segundo quais tipos de operação. Não basta dizer que há atores em rede, mas quais atores, em quais redes, sob quais valores, sob quais códigos. De forma muito importante, vemos que as redes não apenas conectam de uma forma particular os hiatos no mundo, mas também desalojam [*displace*] coisas específicas de formas bem particulares. Em suma, assim como não basta dizer que X é diferente de Y, visto que a banalidade da especificidade não é exatamente novidade: não basta saber que coisas se associam, mas *por que* se associam, em nome do quê – não basta uma lista de atores heterogêneos, mas buscar o valor, a condição de veridicção, o código sistêmico envolvido. Assim, é *afortunada* uma rede que consegue atravessar domínios, sistemas, objetos, redes; é *desafortunada* uma rede de pesquisa que perde a liberdade de investigação ao achar que exauriu seu objeto de estudo por mapear suas relações.

O descompasso nos dois tipos de redes indica que podemos começar a diagnosticar os erros categoriais. De forma bem-humorada, Latour relata o caso de uma pessoa que reclama que só viu prédios e janelas, mas não viu *A Sorbonne*: qual a chave interpretativa deste caso? Localização espaço-temporal no estrato físico? O trânsito comunicacional entre reitores, alunos e secretarias de matrícula? Um **erro categorial de primeiro grau** se dá desde dentro do modo de existência ou do sistema de onde a pergunta partiu: por exemplo, na pergunta sobre localização, se o informante apontasse para uma oficina de carros e não para o prédio da Sorbonne acerca do qual perguntávamos. Podemos pensar também em um **erro categorial de segundo grau** que demanda a transição entre modos de existência, cada um com sua chave-interpretativa, seus modos de veridicção e códigos próprios – como confundir a pergunta acerca da localização da Sorbonne com uma moralização contra pesquisas acadêmicas.

A proliferação de modos de veridicção nos faz debruçar sobre a pluralidade das fontes de erro. Compartilhamos com Latour que o ceticismo aqui não tem muitos dentes para morder: o ponto não é a impossibilidade do conhecimento absoluto, visto que já afastamos tanto o absoluto como os correlacionismo que reivindicavam o monopólio da produção e/ou do acesso ao conhecimento absoluto. O que sobra para o cético fazer? Todas as perguntas sobre modos de veridicção são, no realismo complexo, direcionadas a sistemas, objetos e redes – bem como

a aprendizagem e a expertise de os preendermos. Erros categoriais demandam proliferação de razões, de aprendizagens e de inteligência o suficiente para se ver como um observador, e não se confundir com o objeto, sistema ou rede que estudamos.

A dúvida deixa de ser a moderna dúvida universal e se torna um questionamento de humildade e de acurácia, sempre orientada aos sistemas, aos objetos, às redes, à própria realidade. Isso é o que permite que ela seja orientada à sofisticação deste ou daquela concrecência valorativa de condições afortunadas ou desafortunadas para com o que estudamos, experienciamos, vivemos – ou até mesmo da apostasia. Não apenas há um longo caminho para se adquirir o direito de produzir juízos doxásticos, mas também há muita ressonância e exercício de atos transcendentais envolvidos para que a dúvida aconteça. Ao invés de inatos, opinião e dúvida se tornam dispositivos adquiridos na e em função da complexidade.

§6.3 *Preposição como modo de existência*

O tipo de pesquisa imaterialista das redes nos leva à assombrosa revelação, do ponto de vista de um moderno, especialmente para os moralistas, de uma pluralidade de chaves de interpretação e de códigos operativos que não têm porque ter nenhum compromisso com verdade/falsidade, ou com moral/imoral – ou as versões favoritas nos últimos anos de esquerda/direita. A miséria da epistemologia moderna, crente na unicidade da verdade, não conseguiu lidar com a proliferação da complexidade do mundo. Assim, acabou assistindo o esvaziamento da filosofia na fundação de departamentos acadêmicos que foram rastrear estas redes imateriais em seus próprios termos, libertos da necessidade de um gabarito universal.

Para lidarmos com a identificação de erros categoriais, identificar os obstáculos a serem resolvidos e ressoarmos com o complexo de sentires com o qual estamos interagindo, na tentativa de *falar bem* com este tipo de rede, precisamos pensar um modo da existência que opere este tipo de transição. Latour nomeia este modo como **preposição**, afirmando que escolheu “o termo preposição no sentido gramatical do termo. É de fato uma tomada de posição que vem antes da proposição e que decide a maneira pela qual se deve compreendê-la e que constitui sua chave de interpretação”¹⁶. Como notação, ele usa [PRE], dizendo a noção geral deste modo de existência já está em William James:

“As conjunções são tão elementos primordiais do ‘fato’ quanto são as distinções e disjunções. (...). Preposições, cópulas e conjunções ‘é’, ‘não é’, ‘então’, ‘antes’, ‘em’,

¹⁶ Latour, 2019, p. 58

‘sobre’, ‘ao lado’, ‘entre’, ‘próximo’, ‘mas’..., elas florescem do fluxo da experiência pura, o fluxo dos concretos ou do fluxo das sensações, tão naturalmente quanto substantivos e adjetivos, e elas se derretem lá de forma fluida quando as aplicamos a uma nova porção do fluxo” (James, 1912, p. 95)¹⁷

Para a suremática, o que Latour nomeia de modo de existência das preposições é transformado em um tipo de existência dentro de nossa categoria das formas (参). Ou seja, é um tipo particular de existência que introduz diferenças, contrastes, deslocamentos de sentires, apreensões e comunicações. Neste sentido, é *afortunada* uma [PRE] que consiga investigar o que dá a cada modo o seu próprio gabarito, o seu próprio modo de veridicção; é *desafortunada* uma [PRE] que tenta sobrescrever [*écraser*] o modo autóctone de veridicção com critérios impostos a partir de fora, de outrem, de força. Assim, interrompe-se um estudo afortunado das preposições, tornando possível o diagnóstico dos erros categoriais¹⁸.

Não há nada de místico ou de obscuro neste trânsito de condições de felicidade e de preposições. Separar coisas como memórias, documentos, novelas, ensaios e livros muda a forma com que engajamos com elas. Novamente, é uma questão de *chamariz de sentires*, não de uma métrica universal. Tratar um filme de terror como fantasia ou como baseado em fatos reais não altera o *filme*, mas sim a *forma preposicional* de lidar com os sentires que se seguirão. Um exemplo de preposição, no sistema da arte, é a diferença entre as claves de Sol, Fá e Dó: fruir do que se segue depende do que a preposição indica. Outra forma é saber se “princípio da legalidade” deve ser lido com a preposição “direito civil” ou “direito administrativo”. No primeiro caso, significa que ninguém será obrigado a fazer ou deixa de fazer algo senão em virtude de lei; no segundo caso, significará que o Estado somente poderá agir em matéria previamente legislada.

Não é o caso de abandonar o modo das redes (cuja notação é [RED] na obra de Latour), mas de *acrescentar outros modos*. O modo de existência das redes é ainda importantíssimo, pois permite associar coisas que supostamente estariam separadas: ela nos permite a introdução da novidade e da surpresa em termos de contratos ontognoseológicos. Latour acrescenta que o modo das preposições nos ajuda a melhor evidenciar e cartografar descontinuidades – bem como procurarmos com mais atenção a maneira real pela qual os existentes eventualmente vêm

¹⁷ Tradução nossa: “The conjunctions are as primordial elements of fact as are the distinctions and disjunctions. (...). Prepositions, copulas, and conjunctions, is, is n t, then/ before, in, on, beside/between, next/ like/ unlike/ as/ but/flower out of the stream of pure experience, the stream of concretos or the sensational stream, as naturally as nouns and adjectives do, and they melt into it again as fluidly when we apply them to a new portion of the stream”.

¹⁸ Latour, 2019, p. 392-3, cf. a tabela ao final do livro.

a cruzar tais hiatos. Não há mais uma teoria geral do transporte, onde tudo é pensado em planura, ou em “mais do mesmo” que é meramente somado em graus de força. Em suma, não basta transitar entre lugares, mas a *maneira* pela qual se cruza que é também crucial.

Estudar a razão *dos* objetos, *dos* sistemas e *das* redes é estudar as condições de veridicção em seus agenciamentos próprios. Tanto a investigação acerca dos modos de existência, quanto o próprio realismo complexo geral, são filosofias que nos impulsionam para a pragmática dos sistemas, objetos e suas redes e campos, além de tantos outros existentes. De agora em diante nos colocamos com Latour, que empregará o adjetivo “racional” para:

“Designar, daqui em diante, o acompanhamento passo a passo das diferentes redes às quais se juntam, doravante, as diferentes trajetórias de veridicção ou de maledicção, definidas por uma preposição distinta. Entender racionalmente qualquer situação é, simultaneamente, desenvolver sua rede e definir sua preposição, a chave de interpretação na qual se deve compreendê-la [RED • PRE]” (Latour, 2019, p. 66)¹⁹

O que esta metodologia²⁰ da investigação acerca dos modos de existência traz é a identificação de erros categoriais que faz o investigador mudar de tom de fala e mudar as perguntas envolvidas. Isso o leva a vislumbrar, passo a passo, outros tipos de continuidades produzidas entre hiatos diferentes com modos de veridicção diferentes. Ao longo destas novas continuidades, novas redes imateriais vão surgindo, e o modo da preposição ajuda a não se perder no emaranhado, seguindo os finos fios das redes pelos caminhos mais improváveis. A descoberta da produção de diversos tipos de continuidade mostra que, embora a existência desta ou daquela determinação sejam contingentes, há uma zona de necessidades que é instaurada a partir da veridicção e das condições afortunadas/desafortunadas. Este tipo de investigação demanda descobrir o que é condição e felicidade/infelicidade, de modos de veridicção e os tipos de seres e de trajetórias que cada modo instaura no mundo. Neste sentido, é incompatível com o pós-modernismo, visto que não basta assumir que tudo vale de qualquer maneira – é em qual maneira idiossincrática de cada rede, irreduzível a outras, que é interessante se debruçar.

§6.4 Buscando co-respondência entre reprodução e referência

Vemos que Latour rompe correlatos modernos comuns, como aquele entre Razão-e-Ciência, ou entre Razão-e-Unidade, ou mesmo entre Razão-e-Lógica Formal. Aqui, razão se

¹⁹ A notação em negrito, com o •, significa o cruzamento dos dois modos. Substituímos a indefensável tradução de “maldicção” por *maledicção* para conservarmos a raiz *-dictio*, de dizer.

²⁰ Cf. Latour 2019, p. 132 e p. 143

torna uma operação orientada a redes, a sistemas, a objetos. O que isso significa, na prática? Que a possibilidade de conexão é impedida? Não mesmo, mas ela deixa de ser vista como gratuita, automática ou sem trabalho, uma instanciação do correlato absoluto. Uma verdade lógica não é necessariamente uma verdade científica; uma verdade científica não é necessariamente conectável perfeitamente a todo o restante da ciência de então. Isso difere dos modernos, que estão acostumados a pensar a objetividade em termos de imutabilidade e de unidade da conexão dos fatos com leis científicas que “independe dos caprichos”. Como ficará, então, a relação entre ciência e objetividade? Certamente não vai nos bastar reclamar uma unidade do universo ou de que a ciência monopoliza este tipo de objetividade.

Latour oferece como exemplo as trilhas para subir ao Monte Aiguille, nas quais o mapa, o traçado das trilhas, as placas marcadoras e o próprio Monte obviamente são coisas diferentes entre si – mas quando alinhados, produz-se certo tipo de continuidade, uma rede. As lições que Latour vai tirando parecem óbvias no começo, mas vão se tornando mais complexas. Por que esta rede é segura? Porque ela combina elementos heterogêneos não de uma forma mimética (um elemento heterogêneo tentando imitar o outro), mas porque ela canaliza, cria uma passagem mantendo intactos alguns elementos, como uma placa, alguma marca de um ponto geográfico de referência como um plateau ou uma caverna, etc. O conforto de usar esta rede se dá porque um elemento dissimilar a outro refere-se ao anterior e ao próximo. Ele chamará esse fenômeno de **cadeias de referência**, por onde circulam os famosos **móveis imutáveis**²¹:

“O ganho de conhecimento que os móveis imutáveis permitem vem precisamente de que o mapa não se parece absolutamente com o território, sem por isso deixar de manter, por uma cadeia contínua de transformações – continuidade constantemente interrompida pela diferença de materiais encaixados –, um número muito pequeno de constantes. É pela perda de semelhança que se ganha a formidável eficácia das cadeias de referência” (Latour, 2019, p. 74)

Este exemplo nos ajuda a entender que não é uma questão de “sujeito” e de “objeto” serem “unificados”, como em certas tradições do correlacionismo. O ponto é, e ele cita James, não dar saltos mortais no conhecimento, mas ir “rastejando” de uma associação à outra, lentamente, até que algo que se mantenha canalizado por causa dos móveis imóveis em cadeias de referência seja conquistado, tal como o longo caminho “não-especulativo” de Hartmann até que o direito de especular seja alcançado. Não é uma “conciliação” de natureza e cultura, ou de humano e não-humano: não há *correspondência* entre sujeito e objeto para “assegurar” o que

²¹ Latour, 2013, p. 76-7

quer que os modernos achem que é a “verdade científica” – mas também não é simplesmente a negação desta filosofia que anima o “tudo pode”. As redes e as coisas são mais complicadas do que estas simplificações e é a *co-respondência*, o responder-se de forma complexa, não-mimética, não-simétrica, uma realidade à outra, que é o que está em jogo aqui.

Abandonar a correspondência entre o “objeto conhecido” e o “sujeito conhecedor” tem implicações importantes para a filosofia da ciência e para as teorias científicas que começam a emergir da ressaca correlacionista. O principal problema desta teoria é que ela reduz o que há à “matéria-ideal”, ou “matéria-antrópica”, pensando que a matéria é “feita de” procedimentos lógicos, matemáticos e/ou subjetivistas. Whitehead já havia identificado ambos estes erros, como vimos ao longo do Título I, a falácia da concretude mal-alocada e o exagero da estimativa da matemática e da lógica formal.

Traduzindo para nossa linguagem, aquele procedimento falacioso substitui o mundo pelo trabalho do conhecimento. Todo trabalho de redução de complexidade, comum a quaisquer sistemas, não substitui a realidade externa, mas tenta negociar com elementos que se impõem pelas cadeias de referência com mais força e frequência – tal como os pontos de referência na paisagem na construção de um mapa. A concretude é mal-alocada quando o trabalho tenta substituir o real, ou dizer que exauriu o real, ou dizer que fala em nome do inteiro do real. A segunda forma principal de exagero, por sua vez, deve ser contrastada com a ruptura do correlacionismo entre ciência e lógica. Novamente, não significa que a ciência é ilógica ou que a lógica é anticientífica. Afirmar que lógica e ciência são sistemas diferentes não é apenas uma descrição dos requisitos básicos da autopoiese de cada sistema, mas também é, mais interessantemente, assegurar possibilidade do trabalho de acoplamento.

A capacidade de desalojar o ponto de vista, neste caso, significa encontrar um actante que vai ter experiências que nós, como humanos, não temos condições de apresentar imediatamente a causação eficiente em jogo. Quem experiencia a passagem, ou não, do elétron como onda ou como partícula? A dupla fenda. Quem experiencia a atração de um buraco negro supermassivo no centro da galáxia? A galáxia. No entanto, a emergência de símbolos, de resistências, de deslocamentos e de repetições, nos permite começar a pensar em como transferir simbolicamente os resultados trabalhados por *outros* objetos, sistemas e redes por cadeias de referência. Latour usa como ilustração a noção de que as próprias coisas estão vindo e indo para algum lugar em seu “caminho da existência”, ou *rotas históricas*, em seu ritmo próprio, com seus interesses próprios. Isso não impede o conhecimento: ao contrário, é por isso que conhecer torna-se possível como ato transcendente em direção ao que há.

Este cenário descrito por Latour e abraçado pela suremática é um concurso de diversas existências, objetos, sistemas e redes em uma, nas palavras de Whitehead, *solidariedade do universo*. Nada pode ser mais estranho para um moderno. Latour reproduz um diálogo cômico entre uma etnóloga das redes e um filósofo crítico, onde este choraminga que não chegamos nas “coisas-em-si”, mas temos algum acesso a elas. A etnóloga responde exasperadamente: “é um pouco como se vocês se felicitassem que exista uma trilha que leva ao Monte Aiguille para depois reclamarem que ela tenha os permitido subir até lá”. Conclui que “a crítica se comporta como aqueles turistas *blasés* que gostariam de chegar facilmente aos territórios mais virgens, mas desde que não encontrassem outros turistas”²².

O que interessa não é exatamente a presença humana em particular, mas as relações entre os próprios objetos, entre as próprias redes, entre os próprios sistemas. Ao lado da OOO e de Hartmann, podemos apelidar de relações *interobjetivas* e *transobjetivas*. Entre quaisquer objetos e redes há recuos, dificuldades, transcendências e alianças possíveis, não apenas entre humanos e o mundo. Tais relações 1) não exaurem o que entram na relação; 2) independem da observação e da consciência humana para operarem. Os cruzamentos entre as rotas históricas de objetos, sistemas e redes é o chão ontológico que dará sustento ao que “independe de nossos caprichos” em regra geral. Esta é uma imagem de **complexidade do mundo**.

Não vamos mais empregara ideia de um sujeito conhecedor e um objeto conhecido conectados por um conhecimento idealizado. Nos interessa é como harmonizar modos de existência diferentes com o trabalho da referência, possibilitando que isso venha a ser afortunado ou desafortunado segundo suas próprias articulações e modos de verificação. Tal como fizemos no Título I no jogo analogista entre coerência e adequação-adaptabilidade, Latour apresenta a **teoria da co-respondência** entre conhecimento e objeto de conhecimento. O conhecimento precisa se articular com o mundo, tentar aumentar suas capacidades de ressonância que, nem sempre, vão funcionar tão bem.

Sem correspondência assegurada por correlacionismos, o próprio fazer-se da ciência se torna bastante diferente do que esperam os modernos. A ciência não é um passeio idílico que tenta saltitar com a natureza: é um trabalho duro, um amontoado de fracassos e acasos mais ou menos coordenados – o que torna o sucesso de um experimento algo tão rico, fascinante, maravilhoso e, de certa forma, sufocante. Mais de dez teorias, matematicamente perfeitas, descreviam modelos para explicar a origem da massa atômica. Apenas uma foi co-respondida:

²² Latour, 2019, p. 80

o bóson de Higgs. É um experimento que gera maravilhas e alívios por um lado, mas destrói a pesquisa de vários outros. Neste sentido, a objetividade não se importa com os caprichos e, na linha de Ian Hacking e de Nancy Cartwright, o experimento tem vida própria. Tem rotas históricas próprias. Os objetos, as redes e os sistemas envolvidos seguem seu próprio caminho – às vezes com uma piscadela para uma teoria científica. Poeticamente, Bensusan escreveu de forma ressonante:

“Penso que fazer filosofia não é apenas buscar verdades nem sequer é encenar o drama que emerge desta busca, está antes mais próxima de promover um caminho que passe por elas, que nos faça esbarrar nelas e também escapular delas. Às vezes parece ser alguma coisa como cuidar do movimento que nos atrai a elas, nos repele para longe delas em os faz fugir da sua força centrípeta. Nem alcança-las, nem deixa-las escapar. Gostaria de entender a filosofia como alguma coisa como pensar verdades de soslaio como quando olhamos as estrelas procurando um cometa no céu” (Bensusan, 2008, p. 9-10)

A teoria latouriana da co-respondência e uma ruptura do correlato mundo-conhecimento que não definha em uma tese do irrealismo, do antirrealismo ou do subjetivismo, mas uma noção que demanda agência de todos os lados, afirmando também que o trânsito não é gratuito, não é garantido *a priori*, não é mantido sem custo algum. A desconexão entre conhecimento e mundo é também importantíssima porque elucida as condições de possibilidade de felicidade/infelicidade que dependem da co-respondência entre conhecimento e mundo, ambos ativos, ambos passivos, ambos articulando coisas. Além disso, confere ao conhecimento um modo de existência próprio irreduzível às “coisas conhecidas”²³. Esta é a origem da separação que Hartmann faz entre seres ideais e reais numa mão, e “seres cognitivos” em outra. Mais interessante ainda é que não apenas podemos separar juízos afortunados dos desafortunados: podemos separar os que são mais bem-construídos, e os que são menos bem-construídos. Assim, há conhecimentos melhores, mais amplos, mais sofisticados e mais complexos do que outros – o que depende de sistemas, redes e objetos, e não da moral ou da ideologia moderna.

Chegamos agora a dois novos modos de existência. Se temos “o que é conhecido” e “o que conhece”, ambos agentes, ambos passivos, ambos com rotas e interesses próprios, precisamos de uma forma de nos referir ao algo “em-si” do que buscamos conhecer a partir de ressonâncias e rastros; e o que tenta sintetizar uma trilha a partir de pegada por pegada. São os modos de reprodução e de referência. Vejamos:

²³ Latour, 2013, p. 88

“Vamos, portanto, denominar como [REP], a reprodução (insistindo, é claro, no prefixo ‘re’, de reprodução), o modo de existência pelo qual uma entidade qualquer atravessa o hiato de sua repetição, definindo assim, de etapa em etapa, uma trajetória particular, em que o conjunto obedece a condições de felicidade particularmente exigentes: ser, ou não ser mais! Sem surpresas, usaremos a notação [REF] (de referência) para designar o estabelecimento das cadeias definidas pelo hiato entre duas formas de natureza diferente e cuja condição de felicidade consiste na descoberta de uma constante que se mantém através desses abismos sucessivos, desenhando outra forma de trajetória que torna acessíveis os distantes, cobrindo o trajeto com o movimento em duplo sentido dos móveis imutáveis”. (Latour, 2019, p. 85)

Não é tão inesperado que a suremática conecte a reprodução com a noção formal de autopoiese advinda da teoria dos sistemas. Assim como lá, ela não é restrita a seres biológicos. Para a suremática, [REP] será lida como uma categoria de agenciamento (兆), especialmente da objetividade de sistemas-objetos (陸) sobre si mesmos. Sendo sistemas o tipo de 陸 que entra em relação e que podem vir a estabelecer redes, o estudo das redes será redirecionado para os sistemas que entram em acoplamento, ou as redes de acesso e interação que eventualmente surjam nas pragmatas ao redor dos objetos.

A ideia de “reprodução não-autopoiética” não parece ser tão acurada. Se pegarmos a dinâmica monádica, suas preensões, alianças-nexos em constante mutação, fica ainda mais difícil relacionar com uma reprodução, que demanda seleção, retenção e projeção. Dizer que uma pedra “se reproduz” certamente levanta a correta suspeita de um ‘vitalismo’ tal como Meillassoux já criticara. A dinâmica dos objetos não demanda reprodução, visto que sistemas mecânicos operam mudanças sem autorreferência de segunda ordem, no nível da auto-observação.

No entanto, se aproximarmos, como Latour faz, o modo da reprodução com a categoria explicativa das trajetórias ou rotas históricas, podemos ter uma visão mais formal em abstração mais eficiente para englobar o rastreamento mesmo do não-autopoiético. O modo [REP] será usado de maneira afortunada se nos permite rastrear a continuidade, a herança, a permanência, o que subjaz à mudança; ou, de maneira desafortunada, se não ajudar também a rastrear como as coisas definham, morrem, desaparecem e se extinguem. Tanto o formalismo de Meillassoux, como tantas correntes vitalistas, podem se sentir *em casa* em nosso Território com este conceito formal de reprodução, que é mais próximo das rotas históricas da tentativa de *repetição* de algo que há. Um *Dasein* que consegue cruzar o hiato de sua repetição alcança [REP] – se não, perece. Deste básico formal, a autopoiese e formas seletivas de reprodução poderão vir a emergir.

Acerca da **referência**, busca-se identificar informações, móveis imutáveis, símbolos, indexicais – operações previstas na categoria 柒 da suremática. Isso quer dizer que os traços das trajetórias de reprodução (ontologia) podem ser rastreados, classificados, mapeados, registrados a partir de estratégias de referência que tentam conectar a ontologia do que rastreamos com o que podemos tornar possível de ser sabido para o conhecimento (ontognoseologia). A conexão não para aí: quem tem acesso a estas proposições é quem conseguir adequadamente converter estas comunicações disformes caóticas em *informações* – o que pode vir a ser feito por qualquer actante, em níveis distintos de complexidade. A ressonância dos relatos de diversos actantes diferentes, apontando (柒) para uma trajetória similar, é um *fumus boni scientiae* para ser reorganizado no sistema da ciência, se este for o caso (pois nem todo conhecimento precisa ser “científico”). Será uma referência afortunada aquela que relatar a informação, que der passagem em suas cadeias de comunicação; será uma referência desafortunada aquela que perder, acidentalmente ou por supressão orientada, a informação. Neste jogo, podemos ver que tanto o sistema da ciência como outras formas de conhecimento buscam entender o que aproxima e distancia as formas, as informações, os contrates daquilo que se estuda²⁴.

O cruzamento entre [REP • REF] é uma boa forma de caracterizar o conhecimento, visto que as cadeias de referência tentam se estender, mapear, ressoar e indicar modos de reprodução (repetitiva ou autopoiética) do que se estuda. Conhecimento jamais teve alguma coisa a ver com um sujeito humano impondo arbitrariamente leis no mundo. Esta maneira de tentar aprisionar a realidade gerou duas relações: 1) sujeito humano como O Conhecedor do mundo passivo ou meramente mecânico; e a 2) dos sujeitos entre si estabelecendo o que pode ser estabelecido no mundo. Esta é uma forma de apresentar o prefixo *co-* do correlacionismo, mas que aponta para o mesmo problema subjacente dos vários tons do *antropocentrismo*.

Retornando ao seu “gênio maligno”, a inteligência espiritual moderna sob o nome de Duplo-Clique [DC], Latour este modo de proceder. Esta inteligência espiritual moderna determina, como critério de conhecimento, algo metafisicamente impossível: um deslocamento sem transformações de tipo algum, sem cadeias de referência para além do objeto, sem levar em conta o que é necessário para a reprodução do objeto²⁵. Em suma, buscam o maior grau de purificação da realidade ao se esforçarem para suprimirem cadeias de referência e rotas históricas. Estão convencidos de que somente humanos têm linguagem e história – o resto é mecanismo passivo. Este convencimento despropositado é tornado na ideologia moderna da

²⁴ Latour, 2019, p. 391-2

²⁵ Latour, 2019, p. 85-6

supressão da complexidade. O resultado é uma visão de mundo na qual estão numa *cruzada* para que para que tudo seja destruído, substituído ou reduzido a alguma coisa fácil, rápida, acelerada, simples e de sofisticação aparente. Aham que é tarefa da filosofia e da inteligência em geral operacionalizar metametafísicas da supressão.

Rejeitamos integralmente o Duplo-Clique. O que os modernos “acertaram”, para dizer de forma simples, se deve aos objetos, aos sistemas e às redes que tentaram estudar – e não exatamente à sua ideologia. Um relógio quebrado está certo duas vezes ao dia. Se ofuscássemos as mediações de reprodução sistêmica, os hiatos e os cruzamentos, os encadeamentos de redes e referências, seríamos “manipuladores e trapaceiros”²⁶ tal como os modernos, tentando acobertar de onde e como vieram seus ganhos. Omitem os hiatos na reprodução [REP-h] e os hiatos das cadeias de referência [REF-h], como se a continuidade ontológica-cosmológica fosse assegurada pela história moderna ou por outro correlato absolutizado que acoberta a descontinuidade metafísica do mundo à força, sob violência antropocêntrica. Este estado-de-coisas pode ser simbolizado como [REP-h • REF-h]. A suremática se erige resolutamente em uma atitude intransigente, tal como uma luta político-jurídica ontognoseológica, de tolerância zero contra o *locupletamento epistêmico ilícito* dos modernos.

§7 Ontologia, comunicação e matéria

O modo de existência da reprodução nos dá agenciamento ontognoseológico o suficiente para tentarmos entender a transição entre objetos, objetos dentro de objetos, caixas pretas e mônadas. O conhecimento “final” da realidade é afastado como possibilidade metafísica pelo realismo complexo não apenas pelo abandono das teses da totalidade, mas pela adoção de um critério de modos de veridicção que demanda que nos lancemos a reproduções e referências infundáveis, com agência e interesses próprios, que apenas esporadicamente podem estabelecer certas ressonâncias com o conhecimento, especificamente com o conhecimento humano.

Em suma, temos outra noção de **matéria**, que decididamente não é nem mecânica, nem passiva, nem universalizada, nem redutível às suas relações. Um resultado contraintuitivo desta noção é que não há uma teoria geral da matéria. Ela é “feita” de que? Ela aponta para onde? Ela direciona o discurso em quais valores? Tudo isso só poderá ser respondido em ressonância com outras categorias e conceitos da realidade. Matéria se torna um tipo de categoria da explicação (萬) que é posicional para com a categoria de forma (參): para a forma da célula, o núcleo e as

²⁶ Latour fala explicitamente em “manipulators and cheaters” em Latour 2019, p. 87

organelas são matéria; para a forma do tecido, as células são matéria; para o órgão, os tecidos são matéria. Esta é a lição da Terceira Lei da Dependência de Hartmann que apresentamos no Capítulo 3 do Título I, articulada com as outras Leis, onde o material não “abole” nada, mas está “superimposto” em um trânsito de acoplamentos amplos e estritos entrelaçados com emergências de estratos distintos de si e irreduzíveis ao suporte primoabsolutório.

Esta emergência de realidades distintas é chamada por Hartmann de *quebra do contínuo categorial*, que se dará quando o elemento, co-determinado pela emergência de um tipo de realidade diferente, operar articuladamente novas formas introduzidas em outros estratos da realidade. Para a forma “cidadão”, a matéria não depende de quais órgãos estão presentes ou de quais células são presentes. Isso é relevante para o estrato biológico, tal como saber se as hemácias estão funcionando desta ou daquela maneira. No entanto, para a forma da cidadania, hemofílicos também são cidadãos. A categoria “matéria” não diz muito para além de seu trabalho categorial com as outras categorias da forma, da emergência e da diferença na realidade. Este é um dos motivos pelos quais escolhemos o nome *realismo* complexo.

Esta filosofia nos coloca fora das tradições modernas ao rejeitarmos que a matéria seja algo como uma “província da realidade”²⁷ externa à mente, passiva, mecânica, exaurida por suas relações, totalizadas em sua significância para o humano. Compreender a conexão, a desconexão e as ações à distância de tantos modos de existência, de categorias existenciais, de sistemas, objetos e redes, é a intuição primordial por trás de nossa compreensão de ecologização da metafísica que, embora seja uma causa importante, não se resume a um “salvem as baleias”. O que está em jogo é a complexidade do mundo sob a continuada ameaça da modernização – bem como a emergência de uma sofisticação ecológica do pensamento terráqueo, global.

Talvez a ecologização se torne mais clara quando identificamos os riscos de reprodução, as rupturas das rotas históricas dos objetos e sistemas, o estilhaçar de ecossistemas, a supressão do pensamento complexo. Riscos são inerentes à complexidade, visto que não há nem ponto de partida seguro, nem ponto de chegada inevitável. No entanto, o que a modernidade faz, e o que melhor a caracteriza, é não apenas imprimir aceleração aos riscos já existentes, mas combiná-los com a produção de riscos artificiais frutos de ideologias de substituição e de redução em nome da supressão, passada como valor benéfico ou tragicamente necessário. Vende-se “modernizar” como sinônimo de melhoria, de aprimoramento e de progresso – quando, *na*

²⁷ Latour, 2019, p. 89

realidade, o que progride é a decadência do definimento como programa existencial da modernidade para com o que há.

A suremática afirma como dever ético-ontognoseológico a apostasia em relação à inteligência espiritual moderna. Isso não deve ser encarado como conversão religiosa ou como troca de partidos cosmopolíticos. O realismo complexo precisa ser ensinado, educado, transmitido, custeado, estendido para além da metafísica: a metametafísica deve encontrar trilhas, as pavimentar e tentar convencer os viajantes e migrantes a se alojarem em outro Território. Isso é feito, para começo de conversa, com uma atenção especial às trajetórias, às rotas históricas dos próprios sistemas, objetos e redes com os quais lidamos – geralmente, tomamos como certo, como dados, como mobílias embelezando um pano de fundo desimportante. Em uma orientação diferente desta, Latour diz:

“Toda continuidade é obtida por uma descontinuidade, um hiato, cada salto sobre uma descontinuidade representa um risco assumido que pode ter sucesso ou falhar; sempre existem condições de felicidade e de infelicidade próprias a cada modo; o resultado desta passagem, deste salto mais ou menos bem-sucedido é um fluxo, uma rede, um movimento, um rastro, em suma, uma trajetória que permitirá definir uma forma de existência própria e, portanto, seres particulares” (Latour, 2019, p. 90)

Vejamos como este cenário latouriano se conecta com nossa Teoria da Comunicação e Linguagem. Não basta dizer que os seres de [REP] são “pré-linguísticos”, “antepredicativo” ou “meramente materiais”, pois eles mesmos se expressam, enunciam, produzem símbolos, instauram modos de verificação e de felicidade. Eles têm que pagar também o preço de suas trajetórias no mundo atravessando outros seres por tipos específicos de passagem, de formas de cruzamento de sua diferença em modos de repetição e/ou de autopoiese²⁸.

Latour estabelece como categorias-coletores dois termos para rastrear as trajetórias/rotas históricas dos objetos. Quando temos objetos que *repetem* e insistem em campos físicos de forças e ações à distância, podemos identificar **linhas de forças**. Trocam elétrons, negociam energia, tentam resistir a pressões, sofrem ações de corpos maiores ou menores. Há um fazer-se (する) nestes seres que tentam custear a sua existência no contínuo extenso de sua realidade. O fato de não terem “mentes humanas” não significa que são “matéria passiva” ou “seres inertes” – nos limitemos a chamar de actantes na luta de cruzar o hiato de sua repetição. O hiato da repetição ser cruzado não é, por mais contraintuitivo que pareça, garantia que o *mesmo* Mesmo será reproduzido. Mesmo os seres da reprodução por repetição não são imunes a erros

²⁸ Latour, 2019, p. 90-1

de partição, de aglutinação, de intrusões de metamorfoses. Assim, repetição deverá ser entendida, em linha com Meillassoux, como uma categoria de agenciamento (兆) que articula o caráter diferencial (o que há de ser produzido é uma diferença que tende ao mesmo do qual ela tenta repetir) e limitado (visto que não há garantia nem de sucesso, nem de identidade).

Isso se torna mais evidente quando vemos que há traços que podem ser reproduzidos autopoieticamente mediante uma forma da diferença celomática. Esta diferença instaura um dentro/fora, como vimos, e busca arregimentar, aliar, conectar e desconectar com outros objetos, sistemas e redes segundo o desdobramento de sua própria forma. O exemplo mais acessível é o da forma da autopoiese biológica: esta forma tenta reproduzir condições da própria vida, a partir de necessidades em certa medida até mesmo contingentes ou modificáveis num empirismo transcendental (reingresso da forma). O estudo destes tipos de seres nos dá um estudo de **linhagens**. Este estudo revela não apenas a diferença (visto que é nosso próprio ponto de partida), mas semelhanças, aproximações e ressonâncias bastante concretas, o que anima nosso analogismo como um dos tipos de realismos especulativos, complexos e críticos orientados às *pragmatas*.

Estudar linhas de força e linhagens é tornado possível, de forma bem whiteheadiana-hartmanniana, pelas formas, pelas informações, pelas matérias-de-fato que são transportadas para outras conexões. Latour quer que pensemos este transporte de forma bem próxima a uma brincadeira de passar a bandeira, ou de uma corrida de revezamentos passando um bastão. Duas coisas são importantes nesta metáfora: 1) o trânsito de informações pode perfeitamente dar errado – o bastão pode cair, o corredor pode tropeçar, não há garantia de quem vai conseguir *completar* a corrida, muito menos de *vencer* na corrida; 2) o que se mantém no trânsito entre os corredores, o bastão, é, na metafísica das redes, a forma. Curiosamente, assim como numa metafísica dos sistemas há uma dependência categorial em função de uma *ontologia das formas*, assim também o é nesta metafísica das redes!

Latour é explícito ao dizer que “não há dificuldade alguma aqui: a *forma* é o que é mantido através de uma série de *transformações*”²⁹. Vê-se que a forma é empregada num sentido já mais concreto e mais referenciável no quotidiano do que em Luhmann, embora ambas as versões sejam tomadas como necessárias para o projeto geral da suremática. Este trabalho de abstração tem aqui o sentido que empregamos como a geração de inteligíveis estoicos, ou seja, orientados a/por objetos, orientados a/por sistemas, exatamente na mesma dinâmica entre

²⁹ Latour, 2019, p. 96

sentires-proposições whiteheadianas. Latour elucida que a forma ou *formato* é “um instrumento, um documento, uma imagem, uma equação” que permite por em forma, colocar em forma, formatar, *in-formar*. É esta noção de forma que pode assegurar a transição de um lado da moeda mais próximo à matéria-de-fato de origem e o outro lado da moeda, que é o que fazemos na aloiose proposicional ao colocarmos em palavras ou em cálculos³⁰.

Este trabalho de abstração, de produção de inteligíveis, de trânsito entre sentires e proposições, ou termos funcionalmente equivalentes, *faz sentido* num processo que é seriado: n-1, n, n+1... Não *faz sentido* a formatação “em si”: cairíamos num formalismo vazio ou numa ideologização da realidade. Uma ontologia das formas nos mostra que permanência, insistência, mudança e existência custam caro, demandam muito esforço, aliados, conexões e desconexões. Este entrelaçamento orientado ao real entre o que há de real, formas, ideias e princípios é o dia a dia das metafísicas de Whitehead e Hartmann, como temos visto neste Tratado.

§8 Complexidade ou Modernidade?

Contrariamente, a inteligência espiritual moderna acredita que formas são pura abstração desconexa da realidade – seja para legitimar a “pureza formal”, seja para deslegitimar o que não é “material”. Aterram os custos de reprodução numa substância-em-si absolutamente incognoscível ou em uma intersubjetividade humana. Apagam a cadeias de referência que vão para muito além do que precisam para se manterem em suposta posição de comando da realidade. Açam que, ao procederem desta maneira, chegaram num ponto de partida seguro que “eliminaríamos todos os riscos, todos os movimentos, todos os saltos”³¹. Assim, os modernos inventaram o conceito de natureza como pura extensão, ou *res extensa*, inteiramente reduzida a um mecanicismo formal universalizado. Como conhecer um mundo tão inerte e mecânico? Com uma substância-pensante tão poderosa que consegue ser o raio de liberdade no meio do abismo passivo e sobredeterminado, a famosa *res cogitans*. Vimos que uma crítica recorrente a Meillassoux é justamente despencar exatamente neste mesmo filosofema.

Novamente, o que os modernos inauguram na filosofia não é o progresso da razão ou a emancipação idílica dos oprimidos, mas um amálgama entre *res cogitans* e *res extensa* que destrói os hiatos da reprodução [REP] e da referência [REF]. Pensam o mundo como um trânsito de formas contínuas pré-estabelecidas por trás das mudanças aparentes, cujos custos de

³⁰ Latour, 2019, p. 96

³¹ Latour, 2019, p. 99

manutenção, de reprodução e modificação contingente são pagos e assegurados na continuidade das formas vazias pré-dadas por algum correlato absolutizado. Neste cenário,

“A corrida é sempre vencida de antemão – sem que seja necessário se mover. Agora vamos fazer como se houvesse translações gratuitas de constantes tanto no mundo – a *res extensa* – como no espírito – a *res cogitans*. E as duas se tornarão insuperáveis: o mundo é cognoscível; o pensamento capta o mundo. Doravante, tudo será interpretado como se, pelo fato de o conhecimento ser possível, tivéssemos chegado à conclusão de que o próprio mundo fosse feito de “cognoscibilidade” a matéria se torna esse mundo ideal que poderíamos chamar de *res extensa-cogitans*.” (Latour, 2019, p. 100)

O que os modernos inauguraram, por fim, é um conceito idealizado de matéria que é “feito de cognoscibilidade”, tal como a mecânica-geométrica. Vimos com Whitehead que esta é uma das principais características modernas, a de achar que a matemática não é apenas um exemplo a ser seguido (como pitagóricos e platônicos pensaram), mas sim dizer que o mundo é redutível à matematização, e que a filosofia perfeita deva ser feita *à modo dos geômetras*. O Monte Aiguille “real” deixa de ser importante, uma realidade de segunda mão, quando contrastado com o Monte Aiguille “verdadeiro”, uma ideação geométrica perfeita que substitui o real.

Mesmo assim, você congela os dedos quando chega no cume do Monte Aiguille, não quando abre o mapa ou faz ideações oblíquas³². Como os modernos lidam com esta intrusão do real? Apelando, mais uma vez, para sua “insanidade coerente”, ou para sua “histeria coletiva”³³: o Monte Aiguille real, este *resto insistente*, não importa, pois são apenas qualidades secundárias – e interessaria ao iluminado apenas as qualidades primárias. Esta é a origem moderna da bifurcação da natureza que anima esta idealização da matéria – e esta é, talvez agora de forma tardia, um dos verdadeiros motivos da suremática rejeitar a proposta de Meillassoux para “reativar” a busca por qualidades primárias. Latour escreve que:

“Por causa da Bifurcação, ou melhor, das várias Bifurcações, veremos emergir este estranho artefato de matéria: a *res extensa-cogitans*, esse mundo de deslocamentos sem transformação, de estritos encadeamentos de causas e efeitos, de transportes de indiscutíveis necessidades. Que esse mundo seja impossível e tão oposto à experiência não é algo que pesará contra ele: ao contrário, que seja oposto à experiência é o que provará sua realidade. Capturada por tal contradição, a Razão também só poderá exclamar: ‘*credo quia absurdum!*’” (Latour, 2019, p. 103)

³² Latour, 2019, p. 102

³³ Expressões, respectivamente, em Latour, 2013, p. 115; e Gabriel, 2016, p. 21

A conexão desta crítica latouriana com uma decolonialidade metafísica é eminente e iminente. A idealização da matéria, provida em germen pelo criacionismo, faz com que os modernos se armem em política epistêmica contra os que “ainda” achavam que o mundo tem agência própria. Os chamaram de pagãos e bárbaros, ou, no excesso etnocida de boa-vontade, de *bons selvagens* que precisavam ser catequizados/modernizados. Quem empunhava esta arma de reduzir o mundo à idealização advinda das metametafísicas da supressão decidiu o futuro de si e dos outros: do círculo de déspotas esclarecidos, partem em nome de executar a modernização do mundo. Os que estão fora deste círculo, mesmo que sejam europeus, mesmo que sejam fidalgos latinos, mesmo que sejam grandes civilizados orientais, mesmo que sejam nobres selvagens, precisarão ser esvaziados de sentido, de conexão, de referências, de reprodução em nome do “desencantamento do mundo” ou da “secularização”. Apenas o moderno tem o direito de lidar com o mundo “como ele é”, de forma “verdadeira”, visto que eles descobriram a matéria, o “de que” o mundo é “realmente feito”.

Para Latour, vindo do Estudos das Ciências, uma das saídas mais promissoras da bifurcação é entender melhor o que significa um realismo científico. Os modernos não raramente se gabam do sucesso de “sua” ciência e de “sua” tecnologia: mas um realismo complexo como o de Latour nos ajuda a ver que o que as tecnociências fazem não tem metafisicamente nada a ver com o “papo-reto” (*straight talk*) dos modernos. Mesmo sem um discurso realista complexo acerca das sutilezas das nuances da realidade – coisa que não é necessária para o fazer-se do sistema da ciência – os cientistas percorrem as tortuosas linhas de força e linhagens sem cessar. Frequentemente fracassando, às vezes tendo sucessos inesperados, e raramente tendo sucessos bastante antecipados, a ciência avança rastreando sistemas, objetos e redes independentes da ideologia moderna. Somente a partir disso podem construir abstrações eficientes reempregáveis em ocasiões diferentes do que foi rastreado num primeiro momento. Saber que a “natureza” ou que a “matéria” tem forças, interesses, direcionamentos e custos próprios é um senso comum da inteligência espiritual complexa mundo afora por todos os sistemas que *fazem* diferente do que *dizem* os modernos.

Como os paladinos da modernidade, os grandes idealistas do século XIX, vão reagir a esta complexidade da natureza e da ciência cada vez mais independente do credo moderno e dos caprichos humanos? Certamente não é com autocrítica e humildade: aceleram a bifurcação da natureza que, até Kant, era uma distinção já cruel entre o mundo determinado e o mundo livre, numa separação colonialmente intransponível. Na passagem das ciências naturais-empíricas para as “ciências do homem”, os idealistas ou reduzem as “ciências naturais” à

linguagem humana, ao espírito, ou à história – ou então tomam o caminho mais fácil: vão banir as ciências empíricas de poder dizer alguma coisa significativa sobre o humano. Inventam o reino do Absoluto, da emancipação, das “humanas” contra o mundo mecânico das “exatas” que eles mesmos inventaram.

Na história do pensamento moderno, cientistas “naturais” e “sociais” se rebelaram contra a imposição deste pedágio para o “caminho da verdade”. Libertos da obrigação de pagarem dízimo aos idealistas e outros metafísicos da intersubjetividade, a rebelião resulta em inúmeras áreas debandando da filosofia e tentando encontrar refúgio em comunidades próprias. A vasta maioria dos cientistas, sem as sutilezas do realismo complexo, decidem aderir à metametafísica da antimetafísica, se tornam vocais opositores da filosofia. Logo, temos uma Academia distante da realidade, do senso comum, e do pragmático: isolados, cientistas progridem em sua especialização que cada vez mais os afasta das intuições do senso comum. Do outro lado, arrogantes, os filósofos se fecham em suas torres de marfim discutindo quem tem o correlato maior e quem consegue subsumir os outros em si.

O que a suremática traz para o debate é uma mudança da própria colocação dos problemas. Não vamos aprofundar na bifurcação criando mais um grau de incomensurabilidade entre “natureza” e “cultura”, entre “humanas” e “exatas”. A apostasia de empregar estes coletores e esta forma de ver a realidade nos despeja de volta para a complexidade. O que os cientistas, os juristas, os artistas e tantos outros fazem é, em certo sentido, coletável como “reduzir complexidade”; como “seguir os atores”; como cosmopolítica. A ecologização da metafísica depende do entendimento e da elaboração desta intuição primária.

Cientistas, em seu sistema, empregam programas de pesquisa para reduzir a realidade de maneira específica, procurando certos tipos de traços e rotas históricas específicas. O mesmo objeto de investigação pode ser abstraído pelo sistema da arte, pelo sistema da religião, pelo sistema do direito – e as condições de serem operações afortunadas ou desafortunadas só podem ser sentidas necessariamente em referência ao modo de verificação, ao código sistêmico de cada observação, de cada objetificação de cada objeto, de cada transporte em cada rede. A repetição do “cada” aqui talvez seja a parte mais importante: afastadas as metametafísicas da supressão, vemos que só há ciência do particular em direção a outro particular³⁴ – ou, como estamos acostumados a dizer na suremática: *de uma diferença em direção a outra diferença*.

³⁴ Latour, 2012, p. 200. Na ANT, este adágio era repetido de forma contrária à Escolástica, que afirmava “só há ciência do universal”. Aqui, no entanto, adicionamos mais sentires.

Agora podemos ver como a modernidade empregou sua incompreensão do que faz a ciência como armamento de colonização e homogeneização do mundo: a invenção de uma linguagem que supostamente emula a da ciência, mas não tem custos de reprodução nem cadeias de referência. Esta seria a “Verdade, Pura e Simples”. É o que Latour chama de *straight-talk*, ou de “papo reto”. Donos da verdade, da produção da verdade, e do único acesso à verdade, os modernos inventam não só o monopólio do uso da força, mas o monopólio da produção da verdade, da ordem, da crítica. Isso informa o caráter policialesco de todas as éticas, morais e ativismos políticos modernos em praticamente todas as suas variações. Proprietários autolegitimados da Verdade, usam seu *papo-reto* para dizer que todos os outros falantes falam de maneira torta, atravessada, balbuciante.

A bifurcação artificial imposta pela modernidade entre o Monte Aiguille-real e o Monte Aiguille-“Verdadeiro” não é apenas uma catástrofe para a complexidade científica. Ela instaura um regime de autolegitimação perpétua do genocídio, do ecocídio e da colonização expansiva sob o nome da “modernização” ou da “globalização”, que busca destruir qualquer possibilidade de veridicção que não se conforme com os padrões modernos. O desvio é tratado de forma policialesca: desencantamento, assassinato, ostracismo acadêmico, conversões e catequizações, homogeneização do passado e do futuro.

A principal fonte metafísica dos modernos é a noção de um Todo, que é fechado, predeterminado e que funciona com uma gratuita e sem-bases transição de formas abstratas. Se congratulam por terem sido os que “descobriram” isso – embora a ciência não tenha nada a dizer ou a fazer neste sentido. Concebem, então, um Grande Fluxo – falar sobre o grande trânsito de formas não requer nada, apenas o papo-reto que consegue falar qualquer coisa sem pagar o custo de transição, a não ser a pavorosa e constante atitude, psicologicamente similar ao “gay panic”, de toda hora estar se posicionando contra os selvagens, contra os pré-modernos, contra a complexidade. Sentem que, se baixarem a guarda, os trejeitos serão expostos – e a represa furada que tentam tapar com “capitalismos” e “jogos de linguagem” vai arrebanhar complexidades em desconcertantes níveis de caosmos. Chernobyl e Fukushima explodem, independentemente da ideologia política de seus varredores-para-debaixo-do-tapete e de seus passadores-de-pano – acobertadores do desvio, do trejeito, do diferente.

Mais uma vez, o realismo complexo rejeita a modernidade como ponto de partida obrigatório ou ponto de chegada necessário. Nosso caminho é pela complexidade da realidade. A instauração linguística de comunicações que emergem das reproduções, referências e trânsitos entre objetos, redes sistemas e tantos outros existentes é a nossa ontologia da

linguagem. As verdades relacionadas aos sistemas sociais e aos modos de existência não são dadas por uma verdade *a priori* que se revelou para o cientista ou para o juiz: é no intrincado jogo de testemunhos, construções, co-ordenações e transportes de informações que uma verdade científica ou jurídica pode começar a ser imaginada, por exemplo. É uma verdade frágil, de difícil gestação, de maiêutica ainda mais complicada. A verdade não “fala por si mesma”, sua exibição de objetividade é custosa e de difícil tradução. *Em verdade*, lidar com esta fragilidade da verdade com cuidado, respeito e honestidade vai demandar *fazer justiça à verdade*.

Ao lado de Latour, afirmamos que os seres da instauração têm que pagar para continuar existindo. Seu ser precisa de outros. Eles dependem de outros, por isso há certa transcendência pequena, um hiato, um salto, para manter a continuidade. Este ser-enquanto-ser pode ser pensado e cartografado por [REF], mas o outro também pode ser conhecido e alguma maneira como *outras formas de alteridade*. Esse ser-enquanto-outro segue a ideia do polêmico Tarde de uma “diferença procede diferenciando” – ou a *diferença diferinte* de Derrida. Se isso é o caso, “Deve haver vários modos de ser que garantam sua subsistência por meio de uma amostra distinta de alteridade; e que só se pode encontrar criando oportunidades de instauração diferentes para cada um, a fim de aprender a falar com eles em sua língua”.³⁵

O que Latour está fazendo aqui é bastante saboroso também em termos de uma metafísica suremática dos sistemas. Lembremos que a diferença sistema/ambiente, embora seja escrita da mesma forma pelos sistemas A e B, não é a mesma diferença. Para o sistema do direito, todo o restante é ambiente, inclusive a religião e a economia. Para o sistema da religião, todo o restante é ambiente, inclusive o direito e a economia – e assim sucessivamente. Em termos latourianos, vemos que para um ser-enquanto-ser X, o outro é necessário para que ele se mantenha vivo, para influir na sua instauração – indicando a velha *solidariedade do universo* que Whitehead já renunciava. No entanto, podemos pensar no ser-enquanto-outro W que tem um modo específico de lidar com as alteridades, inclusive uma forma diferente de ver X como um “outro”, distinto da forma de X prender W como “outro”.

Esta é uma forma da metafísica suremática das redes ser conectável com uma metafísica suremática dos sistemas: esta teoria da alteridade latouriana pode ser vista como uma forma de conexão com o teorema da dupla contingência. Ninguém melhor do que os antropólogos, repetiremos, como o grande Viveiros de Castro, para nos elucidar exemplificando com o

³⁵ Latour, 2019, p. 139

primeiro contato entre coletivos diferentes: “a despeito de uma igual ignorância a respeito do outro, o outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo”³⁶.

§9 *Infralinguagem: Atitude Natural e Ontologia*

Todo projeto do realismo complexo acaba por ressoar a busca por uma atitude diplomática, negocial, mediadora, de arbitragem ou de sacerdócio entre entidades, sistemas, objetos e redes diferentes. Latour resume esta operação toda no “falar bem”: como falar bem para estes outros na *Ágora*, visto que não basta mais ser “racional-moderno” e achar que há apenas um único gabarito universal? O agir racionalmente de forma suremática envolve procurar comensurabilidades, analogias, regiões de compartilhamento de *Daseins-Soseins*, formas de transitar entre realidades e transformar abstrações eficientes em novas conexões.

Latour polemicamente diferencia este tipo de atitude em relação ao que Sócrates fazia, dizendo que sua filosofia promovia a proliferação de “pessoas irracionais” no mundo, apelando para uma única verdade inquestionável e estupidificando o público: “não podemos dizer que se expressa racionalmente aquele que, por seu questionamento, povoa o mundo de gente irracional”³⁷. Ou seja, abandonando o modo socrático de operar na busca de um único modo de apreciação do Ser, Latour propõe uma *pluralidade* (embora não uma *infinidade*) de modos de apreciação, de veridicção, de fontes de erro na busca por Seres, sem totalização ou automático desmerecimento do diferente, do não-ressonante.

Ao longo de sua pesquisa, Latour se deparou com o que temos chamado na tradição sistêmica-luhmanniana de **expectativas** – no caso, expectativas cognitivas, normativas, afetivas, e tantas outras. Parece que há um tipo de conjunto de essências fenomenológicas envolvidas na prática, por exemplo, de soldados, artesãos e escultores – pessoas que Sócrates não se cansava de empestear – que diz algo da realidade numa tonalidade própria. Contrariamente a Sócrates, parece que há um tipo de realidade dos hábitos, das expectativas, das antecipações que não pode ser reduzida, como nada no realismo complexo, a uma fixidez estática, cética ou irônica. Diferentemente do conhecimento orientado à realidade não centrada no psíquico (bem como no que é personalizado no estrato espiritual), o modo de veridicção das expectativas elude, desvia, omite preposições para tornar implícitas certas continuidades e descontinuidades. Para Latour, este é o modo de existência do hábito [HAB].

³⁶ Viveiros de Castro, 2015, p. 36

³⁷ Latour, 2019, p. 217

Uma breve observação sobre a interação entre o psíquico e o espiritual. Embora nem toda senciência se reduza a uma região de consciências humanas, não é proposto do realismo complexo eliminar humanos. Rejeitar o antropocentrismo e o antropomorfismo, tarefa de qualquer realismo complexo, não descamba no antropocídio de Brassier ou na aceleração do atropelamento humano. Uma perspectiva antropológica orientada pelo realismo complexo é importante não porque humanos são “valores em si”, mas porque tudo que há pode ser estudado pelo realismo complexo. Haver humanos é tão ontológico quanto haver outras existências. Novamente, a diferença não é o suficiente no paradigma da metadiferença – mas não é motivo para suprimir a antropologia como área legítima de investigações metafísicas complexas.

Neste sentido, adotamos uma postura a partir de Luhmann, Latour e Hartmann para lidar com a antropologia como disciplina de pesquisas complexas. Vimos na Teoria dos Sistemas que humanos, canecas, galáxias e átomos de xenônio estão “fora” da sociedade, entendida como estrato espiritual cuja unidade básica é a comunicação social. Com Luhmann, vimos que o acoplamento entre sistemas biopsíquicos humanos e o estrato espiritual é a linguagem, amplificada como um acoplamento de “trabalho” a partir de Latour. Este trabalho é de abstração, de conexão, de desconexão, de suor, de pavores, de conquistas – não apenas “linguístico” no sentido enunciativo.

Para Hartmann, e não podemos aqui explorar cada consequência deste raciocínio, há uma sistematização deste trabalho e desta linguagem em algo que coordena o entrelaçamento e o trânsito entre o sistema biopsíquico e o social: a *personalidade*³⁸. A pessoa que o sistema biopsíquico faz emergir de forma reativa e proativa, em meio a recuos, tentativas de transcendência e de conexão, e dependências de outros estratos, é o que conecta o sistema biopsíquico de um humano ao estrato espiritual em geral. Não obstante, não há pessoa que emerja indiferente ao estrato espiritual e ao restante da realidade: mesmo o eremita foge de algum lugar espiritual para outro lugar.

A dupla contingência entre sistema biopsíquico e espírito tem sua complexidade reduzida quando Hartmann concebe um tipo de ser espiritual, a categoria da “pessoa”, que opera de forma cibernética enquanto em sociedade; ou seja, em comunicação, trabalhos, acoplamentos e recuos entre outros sistemas biopsíquicos e sociais. A constituição da pessoa como um dos vários seres no estrato espiritual, em Hartmann, também é entrelaçada com a

³⁸ A Teoria da Pessoa em Hartmann é parte crucial de sua ética e de seus estudos sobre o estrato espiritual da realidade. Obviamente, é significativamente mais complexo do que aqui esboçado. Para mais informações, cf. Hartmann (1931); Poli et.al. (2011) e Cicovacki (2014), especialmente a Parte III dedicada a este assunto.

educação, com os hábitos, com a possibilidade da ética, entre várias outras consequências. Neste sentido, o estudo do modo de existência do hábito não é uma erudição vazia ou um pragmatismo performático, mas decididamente importante para uma antropologia como legítima área de investigações e estudos no realismo complexo.

Retornando a Latour, ele afirma que o [HAB] cria um *efeito de imanência*, de que não há lacunas, de que não há descontinuidade. Melhor ainda, ele mantém em forma de disposição, por assim dizer, outros existentes para quando um hiato acontece. Por exemplo, se há o hábito de todo dia dirigir para a faculdade, e, um dia, o carro não liga, já conectamos com a ideia de buscar um mecânico. Daqui surge a ideia de que o hábito não é apenas pensar em continuidades, mas também *como* lidar com a descontinuidade – também de forma costumeira, disposicional e com certa regularidade. Esta é a origem da palavra ἥθος que literalmente significava “lugar acostumado”, que depois se torna a palavra para caráter, costume, moral, *ethos*. É neste sentido que o [HAB], como característica dos sistemas para com seu campo ao redor, pode ser alocado ontologicamente no mesmo campo das *pragmatas*.

As condições de felicidade e infelicidade das expectativas não têm a ver necessariamente apenas com o conhecimento, como Sócrates erroneamente parecia acreditar. Seu modo de veridicção tem a ver com ou omitir preposições (feliz) ou esquecer/forçar a esquecer preposições (infeliz). Um hábito *feliz* é o que sabemos que pode ser diferente e podemos dar bons motivos e falar bem sobre porque os manter – um hábito *infeliz* acaba se tornando uma “caricatura de si mesmo”, como diz Graham Harman, se tornando a raiz do conservadorismo e movimentos reacionários. Aprender a respeitar os hábitos como um modo ontológico com dignidade própria evita que o realismo complexo ache que tudo se resume ao “mundo desvelado” ou à “realidade nua e crua” – como se isso existisse. No entanto, isso também nos ajuda a evitar que nos restrinjamos às meras aparências, sem nos preocupar com “aparência de quê”³⁹ que elas seriam. Desta maneira, a antropologia não é apenas legitimada e estabilizada como uma área de pesquisas do realismo complexo, mas deixa de ser bifurcada, se conectando intimamente com a ontologia.

Latour especifica este argumento, afirmando que o hábito está ao lado e até à frente das coisas, pois é um *direcionamento*, um atrator/impulsionador, uma forma de ir clamando pela conexão das coisas enquanto omite (mas não suprime) preposições e hiatos. O hiato do hábito, das expectativas, leva a hesitações e a ajustes das expectativas que podem envolver, inclusive,

³⁹ Latour, 2019, p. 224

a reformulação ou o abandono do hábito. Quando os cursos de ação ininterruptos são, por sua vez, interrompidos, aparece a oportunidade na atitude natural de buscar essências, de introduzir formas, de recuar perante o real, de se estender em direção a outros reais⁴⁰. Vemos como este projeto é bastante ressonante com a **ética da interrupção**, trabalhada por Bensusan a partir de pensadores como Derrida e Levinas. Aqui, não é apenas ética, mas entra no gradiente ético-ontognoseológico de todo o nosso realismo complexo.

Não obstante, deve ficar claro que não é a supressão do mundo ou a supressão do hábito – ambos vão prosperar se operarem de forma ressonante, ainda que diferenciada, um em relação ao outro. A polêmica de Latour fica explícita quando afirma que a separação entre conhecimento prático e conhecimento formal, imposta indevidamente aos interlocutores por Sócrates, é fundada numa grande incompreensão, em um *erro categorial*. Sócrates achava que havia apenas uma chave interpretativa, o modo das [REF], mas o modo [HAB], como vimos, carrega uma forma diferente de condições de felicidade. Assim, os interlocutores de Sócrates sabem muito bem o que estão fazendo no seu próprio modo de verificação, e não no que Sócrates achava (ou dava a entender que achava) ser o gabarito universal.

É neste sentido que a atitude natural e a atitude científica operam por meio das intenções retas que lhes são providas pela linguagem natural. O fato de que cada sistema vai operacionalizar sua própria linguagem não é uma refutação da linguagem natural – inclusive, o sucesso do experimento sistêmico está no reingresso da diferenciação funcional para com a própria realidade, visto que autopoiese é uma dobra da realidade, não a negação desta. A reflexão oblíqua sobre os instrumentos de acesso é possibilitada neste cenário – mas não se torna, de forma alguma, aquilo “de que” a realidade é feita. O entrelaçamento de tantas realidades, modos e sistemas é possibilitado pela infralinguagem que concebemos aqui, visto que ela não tem compromisso com este ou aquele estrato específico, mas sim com 1) o reconhecimento da pluralidade de modos de existência, sistemas, objetos e redes; e 2) com o trânsito trabalhoso, porém frutífero, entre tudo isso.

⁴⁰ Latour, 2019, p. 392-3

Título III – Teoria da Comunicação e da Linguagem

Conclusão ao Título III

A conclusão deste Capítulo nos dá a oportunidade de arregimentar as teses, teorias e intuições apresentadas até agora por este Título. Começemos pelo trânsito entre a reprodução, as redes e o hábito. Em termos da suremática, a reprodução é orientada ao Complexo-6, que instaura a ontognoseologia de vários seres possíveis 陸, tais como sistemas autopoieticos, objetos geológicos e corpos vivos. Vimos que Latour distingue apenas entre linhas de força (mais próxima de seres “inertes”, num sentido corriqueiro), e linhagens (mais próxima de sistemas autopoieticos). No entanto, uma linguagem ontológica a partir de Whitehead e Hartmann pode transitar entre tipos diferentes empregando categorias de maneiras de ser (*Dasein* e *Sosein*), modos de ser (real, atual, possível e seus contra-modos) e categorias fundamentais, como a estratificação, a arque-materialidade da complexidade, a categoria do traço e tantas mais categorias da existência. Vejamos agora como Latour articula o que há nos modos da existência da reprodução, das redes e dos hábitos:

“Eles têm em comum o fato de explorarem no ser-enquanto-outro três formas de alteração complementares e específicas. Multiplicar as persistências, multiplicar as transformações, lançar-se adiante na existência: três maneiras de explorar o ser como alteridade. Aqui reside o ponto capital, embora eles nunca passem pela casa Objeto ou pela casa Sujeito, eles fazem sentido. O sentido, para nós, é o que precede e o que segue uma entidade qualquer – seu vetor, sua trajetória – assim como a preposição que determina como se deve tomar o que virá” (Latour, 2019, p. 234)

Nunca passar pela “casa do Objeto/Sujeito” é uma maneira latouriana de dizer que não há nem subjetivismo envolvido nestes modos de existência como ingrediente obrigatório, nem a objetificação pela introdução de uma forma de definitude (o que tornaria o hábito num 陸). No primeiro caso, falar da reprodução da realidade e de suas redes parece ser óbvio que não depende do sujeito humano perceber ou não – mas o hábito pode se tornar um pouco escorregadio. Sempre pensamos no “meu” hábito, na “minha” rotina. Acreditamos que o ponto de Latour é indicar que estes hábitos têm toda a legitimidade de *ser*, embora exibam regularidades tão corriqueiras que o próprio estudo da antropologia se torna possível. Estudar hábitos culturais antropológicos, embora necessariamente sejam referidos a pessoas fazendo ou evitando de fazer coisas, mostra a emergência de regularidades que acaba criando expectativas culturais que, como todos sabem, não se reduz a este ou àquele indivíduo.

Certamente a introdução da novidade por hábitos, costumes e expectativas variantes é possível, mas segue um ritmo próprio lento, visto que a observação de segunda ordem (sistemas observando sistemas) opera de forma complexa, não-sincrônica, sem nenhum compromisso com reciprocidades simétricas. Todo rebelde, revolucionário, adolescente e reformadores da sociedade acabam tropeçando neste fato que é encarado como resistência social infundada ou “povoamento do mundo com pessoas irracionais”. Não é o caso, visto que o hábito como modo de existência irreduzível ao subjetivismo não é nem um oponente insuperável, nem uma forma específica estanque. Isso se conecta à negação de que o modo do hábito seja um objeto, tal como um corpo ou um sistema, visto que assim que é cristalizado pela objetificação, seja a do antropólogo visitando uma tribo, seja do reacionário, o hábito deixa de existir, sendo transformado em algum tipo de preposição fraudulenta, por exemplo, como se tudo que há deve ser interpretado seguindo o hábito X ou Y – ou seja, mais uma forma de correlacionismo.

O que é relevante é que, como modos de existência, os três não são pertencentes ao Complexo-6, mas, mesmo assim, são reais em seu próprio modo de verificação, com suas próprias condições de felicidade/infelicidade. Latour afirma:

“Este primeiro grupo não é mais mudo do que desprovido de sentido. Embora precedendo infinitamente o humano, é bem-articulado sem se parecer em nada com um ‘mundo exterior’ ao qual se oporia o mundo simbólico. Encontra-se articulado, lembremo-nos disso, tudo aquilo que deve obter a continuidade por meio de descontinuidades, cada uma das quais está separada das outras por uma junção, uma ramificação, um risco que se deve correr, o que se chama justamente de articulação” (Latour, 2019, p. 234)

Importante, esta articulação, especialmente no modo [REP] é “muda” pois precede em bilhões de anos a origem da linguagem se entendida como referências/transferências simbólicas humanas. Mesmo assim, essa articulação “enuncia” a si própria, especialmente para cruzar os perigosos e arriscados hiatos da reprodução. As **linhas de força** que compõem os seres físicos dão a ideia de teimosia, insistência, determinação a passar para o outro lado da repetição. Há uma luta muito arriscada para passar formas, para transmitir “o mesmo”, mesmo que isso acabe se perdendo às vezes, como é o caso das **linhagens** dos seres vivos. Ambos não são nem infalíveis, nem absolutamente predeterminados.

Esta observação nos ajuda a modificar certo entendimento de Luhmann. Já sabemos, a partir de Hartmann, que ontologia e epistemologia são distintas – o que, exatamente por isso, permite a criação da ontognoseologia como disciplina metafísica específica. Luhmann

acreditava que o sistema da ciência era autopoietico, produzindo um tipo de comunicação específica que ele caracterizava como expectativa cognitiva¹. O exemplo famoso é o mesmo: “todos os cisnes são brancos” – visto um cisne negro, a expectativa seria abandonada. Acreditamos que este é apenas um lado do problema, o lado epistemológico. Com Latour e Hartmann podemos pensar uma ontognoseologia do conhecimento científico não apenas como expectativas, hábitos, costumes e lugares-comuns da ciência, mas, no entendimento do [HAB], algo que, quando o curso de ação é interrompido, emerge a necessidade de negociar com o que há, com o que se reproduz (em linhas de força/linhagens), com o que é rastreado em vastas cadeias de referência.

Neste entendimento, a força da ciência está na multiplicação e na arregimentação de alianças com o que reproduz, refere, instaura, recua, transporta, obstrui, transforma na realidade. A força da ciência, fora do “iluminismo sociológico” de Luhmann, não está restrita a um bom uso da linguagem para criar expectativas. Sistemas sociais, inclusive a ciência, são muito mais bem articulados por uma teoria da co-respondência e do trabalho ontológico com o que há do que com a restrição ao que há de comunicacional, apenas. Embora autores como Luhmann e Harman enfatizem demasiadamente a autonomia dos objetos/sistemas, reforçamos que esta autonomia não é mais um “abismo intransponível”. A ontologia da comunicação e da reprodução, a epistemologia da teoria das expectativas e a ontognoseologia da co-respondência é uma solução bem mais sofisticada que faz mais justiça ao que há para os propósitos deste Tratado em busca de uma diplomacia e de ecologização da metafísica.

Vale a pena agora aproximar estes três modos de nossa categoria 捌. Diferentemente desta luta tão complexa e sofisticada para transmitir formas na medida do seu custo de transformação e de transporte, a metamorfose não busca *manter*, mas opera tendendo um máximo de mudança. É um modo extremamente objetivo, no sentido que nos arrouba, nos invade, nos interrompe; mas pode ser bastante fecundo também. É, na verdade, mais perigoso ainda, devido à sua invisibilidade tão comum que pode ser tarde demais quando percebida. Ela não se deixa, assim como as outras, a ser reduzida a um objeto, a um sistema, a uma rede. A metamorfose introduz as mudanças verticais, do infinitesimal ao galáctico, um arroubo de realidade que não está restringido às formas de definitude do concreto. Para Latour, o cruzamento [REP • MET] é uma solução ortogonal – Hartmann adoraria este termo – da velha disputa “tudo muda” x “tudo permanece”, onde tanto a permanência como a mudança são

¹ Luhmann, 1992

possibilitados se pagarem os custos de sua existência. Seu exemplo deste cruzamento é a reprodução arroubada pela metamorfose que, renovada, pode ser *re-reproduzida*: uma teoria metafísica de como os seres vivos não apenas repetem diferenças, mas podem passar por mutações genéticas e adaptações radicais frente a ambientes metamorfoseados².

Latour insiste fortemente, e fazemos coro à sua ênfase, que nenhum destes modos deve ser descrito como “pré-linguístico”, “antepredicativo” ou “não-comunicacional”. Também adjetivos como natureza e cultura não fazem sentido para entender as categorias do realismo complexo. Seria como se ser natural implicasse que não pode ser cultural; ser “externo” significasse que não pode ser “interno”, e que “reificar” é tomar algo como natural-externo enquanto seria cultural-interno. Nada disso funciona aqui. A distinção que oferecemos entre *Information* (constituída por formas de definitude, essências, ocasião) e *Mitteilung* ajuda a distinguir a ontologia da comunicação em relação à arregimentação ontognoseológica por este ou por aquele sistema em particular. Latour comenta que, caso nós “continuássemos a pensar [acerca destes modos] como pré-linguísticos, nós jamais sairemos dos impasses do modernismo, nós jamais seremos civilizados: permaneceremos bárbaros cercados por inumanos, e, perante Gaia, permaneceremos sem voz”³.

Ele insiste bastante no modo de existência da referência, do deslocamento e do trânsito em vastas cadeias e rotas históricas como distinto – e, por isso, aliável – da técnica e da ficção. A teoria de Latour da *ficção* é muito próxima a da figuração que apresentamos a partir de Meillassoux, embora articule seres, mundos, figuras e chamarizes de sentidos em sistemas como o da arte e o da religião. Não significa dizer que são falsos, visto que seres ficcionais também têm modos de veridicção, o que é bastante curioso: fazer manter/crer é algo feliz para eles, na medida em que fracassar e perder o desengate entre a ocasião e a figuração (imaginação, memória, projeção) seria infeliz⁴. Sem uma figuração, não podemos formalizar, dar uma forma, in-formar de forma eficientemente abstrata uma cadeia de referências. Toda a linguagem e a comunicação dependem dos seres da *ficção*, ou, dos seres da *figuração* – aqui, tipos de 參.

De forma próxima, mas não idêntica, são os seres da *técnica*. Entender cadeias de referência e rotas históricas de reprodução é o que permite a instauração dos seres da técnica. Em linguagem hartmanniana, a referência nos dá o *Sosein*, a reprodução nos dá o *Dasein* – a

² Latour, 2019, p. 235

³ Latour, 2019, p. 236

⁴ Latour, 2019, p. 391-2

técnica permite a articulação coordenada. São felizes os seres da técnica que permitem arranjos, assemblagens, remontagens, ajustes, modificações planejadas. São infelizes o que fracassam nesta capacidade, destruindo o plano, o objeto, a possibilidade ou dolosa ou culposamente, obstaculizando em maior ou menor grau as remontagens e ajustes⁵. Aqui vemos que a figuração não é exclusividade da arte ou da religião, visto que todo sistema emprega técnicas para dobrar ou redistribuir resistências, possibilidades e criar dispositivos.

Para Latour, inclusive, a técnica precede a humanidade. Num juízo de ancestralidade digno de Meillassoux, Latour afirma que há tantos animais que empregam técnicas em seu sentido sem precisar de conceitos da intersubjetividade humana estabelecida pelo progresso da história. Técnicas de reprodução sexuada, formas de abrir alimentos, arquiteturas de ninhos e tocas – tudo operando independente da conceituação do trabalho humano. Aqui acontece

“O desengate do enunciado, do enunciador e do enunciatário, desengate completamente impossível sem a invenção da técnica. Com este modo, a retomada realmente começa e, portanto, a proliferação dos espaços, dos tempos, dos actantes. A vasilha de barro permanece no lugar, mesmo quando tiver desaparecido aquele que a instaurou, e se dirige a muitos outros usos e usuários diferentes do artesão que a criou” (Latour, 2019, p. 237)

Este “desengate” é a diferenciação entre os estratos, os sistemas, os actantes, o espacinho ou o hiato ontológico do “preceito monadológico” que temos defendido ao longo do Tratado. Além disso, esta diferenciação ajuda a ver como a teoria da comunicação de Luhmann encontra respaldo na ontologia da comunicação do realismo complexo, onde não é apenas um acaso, mas uma perfeitamente esperável diferenciação entre emissor e receptor para compreendermos a comunicação como categoria ontológica própria na galáxia categorial 柒.

Neste sentido, terminamos este capítulo retomando os cinco Preceitos Fundamentais na abertura deste Título III. A exterioridade mútua entre comunicação e linguagem (PF-1) foi o tema que trouxemos recentemente. A exterioridade ajuda a diferenciar o estrato espiritual/social/comunicacional face ao seu ambiente. A diferenciação é condição de acoplamento. O polo abstrativo, que pode ser a mente, espírito, alma, código operativo, ou outros conceitos funcionalmente equivalentes, é uma realidade própria diferenciada de seu ambiente, assim como quaisquer sistemas. Isso indica que há demanda de trabalho, esforço para empregar a linguagem na constituição das seleções envolvidas numa unidade simples de

⁵ Latour, 2019, p. 391-2

comunicação. Isso demanda alteridade, co-constituição ou co-respondência (PF-3), senão a comunicação não ocorre, e o evento do social é esvaziado.

Acerca do PF-2, vimos que linguagem é um chamariz para sentires no que tange a busca por com-partilhamento, seja de desejos, pulsões, atrações, opiniões, formas de aviso e orientações pragmáticas e teóricas no mundo. A linguagem dá vazão aos juízos como crítica das proposições e insere novidades formais, estéticas e de sentires na complexidade criativa do mundo. A dimensão ética deverá obrigatoriamente lidar com a linguagem como forma de ajuste fino do gradiente EOG na lida com os sistemas. Quanto mais sofisticado o gradiente, mais civilizado é um sistema.

No mesmo Preceito, o chamariz de sentires da comunicação é reverso: ele é um chamariz pelo entendimento a partir da objetificação. Na sabedoria popular chinesa já se dizia que tanto uma flecha lançada quanto uma palavra proferida, assim que é retirada do ventre subjetivo da gestação, torna-se imediatamente parte do mundo e não volta atrás. O chamariz objetivo da comunicação demanda entendimento. É ética a busca por um entendimento tanto a partir das diretrizes gestadas, quanto a partir das pragmatas envolvidas nesta socialização da comunicação.

Vimos que a diferenciação entre linguagem e comunicação, prevista no PF-3, é dada em função da alteridade. A linguagem pode ser utilizada para acoplar diversas situações, categorias, conceitos, ideias, desejos. Não significa que será ouvida, entendida, processada ou devidamente assentida. A comunicação, como fruto evolutivo que buscou resolver o problema da dupla contingência de quaisquer realismos complexos, diferencia-se de seus participantes e faz-se objetiva e autopoietica, gerando seus próprios elementos até mesmo em meio à incompreensão. Ela só aparece em relações de alteridade entre quaisquer tipos de sistemas.

Assim como no exemplo dos navios, não há a obrigação da formação de uma teoria geral universal do desvio de mísseis. A formação de teorias é apenas uma das contingências possíveis dos processos comunicacionais (PF-4). O surgimento das teorias se dará em experiências de fases superiores, não num sentido hierárquico, mas num sentido de auto-observação da comunicação. Esta auto-observação também é, ela mesma, contingente, sendo seu resultado não determinado pela repetição da mesma operação. Relembramos o exemplo de Maturana acerca da autopoiese: dizer que vida produz vida não explica a diferença entre lagartos e lírios, muito menos oferece uma matriz de valoração para julgar qual é a superior. Isso torna o exercício teórico muito precioso e demandador de cuidados muito sutis. Mais ainda,

o fazer-se da filosofia, como uma forma de reflexão geral do pensamento de sistemas, objetos, redes, e do trânsito de realidades, torna-se ainda mais frágil, delicado, exigindo um respeito extremamente peculiar ao lado de sua prudência desavergonhada para com a complexidade. Tanto o correlacionismo, quanto o “tudo pode”, mais do que indolências e mau-caratismos intelectuais, tornam-se perigos metafísicos generalizados a serem impedidos de entrar e/ou proliferar em nosso Território.

Em termos do PF-5, relembremos que a unidade básica de uma comunicação é a síntese de *Informação*, o *Com-Partilhamento* e a *Compreensão*. A improbabilidade da comunicação é sistemicamente minorada quando se dá concomitantemente a emergência de sistemas sociais, tais como organizações, instituições e os *stricto sensu*. Este tipo de sistema é “feito de” comunicação, embora cada um deles empregue, como substrato hartmanniano, outros complexos, objetos e estruturas de outros estratos da realidade. A União Europeia mobiliza cadeiras, mas ela não é “feita de” cadeiras – o que nos interessa é o tipo de comunicação que é sistemicamente-codificada para produzir, deixar de produzir, ou modificar os efeitos deste sistema social.

Esta ênfase no que está sendo feito, por qual sistema, com quais tipos de programações e operações é necessária para o exercício da suremática. O exemplo da unidade da reprodução da vida não reduzir ou explicar a biologia é aqui análogo. Saber que molibdênio e rutênio são átomos não diz muito sobre suas diferenças. Afinal de contas, uma metametafísica que parte da diferença não tem ganho cognitivo nenhum em apenas enumerar diferenças entre o que ela estuda. A comunicação ser uma unidade básica não *explica* em si, nada. Ela ajuda a entender a quebra do contínuo categorial que dá a emergência de um novo estrato espiritual da realidade, com suas categorias e regionalizações próprias. Neste sentido, Luhmann diz:

“Seja o que for que atue como unidade, torna-se unidade mediante a unidade de um sistema autorreferencial. Não é nem por si só unidade, nem somente pelo modo de seleção de um observador, não é uma unidade objetiva, nem subjetiva, mas um fator referencial do modo de conexão dos sistemas, o qual se reproduz precisamente mediante esta conexão” (Luhmann, 2016a, p. 200)

Tomamos a liberdade de sugerir que o público retorne à Categoria 柒 no Título II. Munido de um repertório amplo de novas comunicações, a diferenciação e a conexão entre indexicais, o contínuo da percepção, a formação dos inteligíveis, a dependência com a percepção e com a causação, o surgimento de proposições, juízos e linguagens se torna mais esclarecido. Não apenas isso, mas o seu agenciamento no trabalho de pensar a objetividade e a

ecologização se torna mais sofisticado. A dinâmica entre assemblagem, dadidade, constituição de matérias-de-fato, gradações de importância e o com-partilhamento por meios de uma aloiose proposicional que demanda alteridade é o resumo da visão de nosso realismo complexo sobre a teoria da comunicação e da linguagem.

Concluimos esperançosos de que a transição entre a linguagem como um nexo ou acoplamento (伍) entre sistemas (陸) e o ambiente em geral (拾) tenha se tornado mais suave. Buscamos instaurar, com isso, o sentir intuitivo de que a comunicação, irreduzível às outras categorias da existência que ela agencia e que é agenciada por elas, sempre vai funcionar de uma forma oblíqua, alusiva, sugestiva, sorrateira, arisca. Não é um transporte ou contato direto, sem custos, pristino – é um exercício de sedução, de insinuação, de co-criação entre os que se comunicam e sobre o que se comunica.

Título IV – O que é a Metametafísica?

"Traduzir o perspectivismo ameríndio, então, é lançar mão da imagem da tradução que ele contém: a imagem de um movimento de equivocidade controlada – ‘controlada’ no sentido de que se pode dizer que andar é um cair continuamente para frente de um modo controlado. O perspectivismo indígena é uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições e perspectivas e, portanto, como condição de possibilidade e limite da empresa antropológica"

Eduardo Viveiros de Castro (*Metafísicas Canibais*)

Este Título é majoritariamente negativo e incidentalmente positivo. A ideia é tentar dar uma definição para esta disciplina filosófica, comparando com o que tem sido feito até então sob a nomenclatura “Metametafísica”. E, o que tem sido feito, concluiremos, nem de longe é o suficientemente interessante para toda a fecundidade que esta área pode ensejar. Somente na seção final que daremos algum direcionamento mais propositivo de outras direções futuras possíveis a partir das obras de Whitehead e de Hartmann.

O público adepto à forma de apresentação linear pode se questionar por que é que não começamos a expor o que é metametafísica desde o começo do Tratado. Afinal, ele não busca ser um Tratado *de* Metametafísica? Apesar da obviedade poder ser levantada, o público agora consegue perceber que já passou por muitas filosofias que vão constituindo o complexo de sentires deste projeto. Sabemos já de uma crítica decolonial ao correlacionismo, somada à abordagem metafísica especulativa a partir de nomes como Meillassoux, Häggglund, Whitehead e Hartmann. Estamos munidos de um conceito operativo de filosofia como comunicação da comunicação, que não apenas recepciona o cotidiano e o senso comum, mas que faz de tais comunicações uma das mais importantes matérias de suas abstrações e complexificações do raciocínio filosófico. Temos um Esboço Categorical conjugado com a metalinguagem, ou melhor, a infralinguagem do Tratado. Temos agora, finalmente, condições de nos contrastar com o estado-de-coisas desta nascente disciplina.

Pode-se ainda perguntar se todo este caminho não poderia ter sido feito depois, visto que os autores e autoras que trabalharemos parecem não se preocuparem tanto em definir filosofia ou promover uma avaliação muito abrangente da metametafísica. Esta será uma das principais desavenças de nossa filosofia com as até então. Embora seja uma área recente, com

a primeira grande coletânea publicada em 2009, nos frustra tanto a pequenez teórica dos resultados, quanto certa falta de ousadia na formulação dos problemas.

Queremos não descartar o que tem sido feito, mas já exercer o espírito do realismo complexo como um Território filosófico, onde diversas contribuições poderão trabalhar e operar suas diferenças, desde que permaneçamos em guarda contra as entrâncias do correlacionismo e do aterramento, além de outras metafísicas da supressão. A nanomania e a modéstia postiça dos vários outros pensadores não é vista por nós como virtude, mas como sintoma da moderna patologia do Programa da Neutralidade e suas obsessões pela purificação e do esvaziamento artificial da metafísica. Se esta é uma das moléstias que estamos tentando combater, ela evidentemente não será considerada vantagem.

Uma definição simples de metametafísica é a pesquisa sobre métodos, limites, possibilidades e tipos de metafísica. A pergunta de se as perguntas da metafísica têm respostas é recorrente, como vemos em tantas importantes obras de Descartes, Spinoza e Kant¹. No entanto, se considerarmos metametafísica como uma disciplina preocupada com a metodologia da metafísica, o histórico da disciplina iria até ao Livro Beta da *Metafísica*, de Aristóteles, ou até mesmo ao diálogo *Parmênides*, de Platão. As considerações sobre a fraqueza, pequenez ou impossibilidade da metafísica também são recorrentes na filosofia ocidental, especialmente entre céticos e positivistas.

O que parece diferenciar estas em relação às mais recentes obras da metametafísica no século XXI, ao ponto de reivindicarem a fundação de uma disciplina específica? O empenho disciplinar e classificatório de problemas e tentativas de solução, ao lado de uma maior autorreferência do campo de pesquisa em relação a si mesmo. O sistema da educação, inclusive, acaba por recepcionar a metametafísica como uma disciplina autônoma assim que esta auto-observação da metafísica atinge um desprendimento em relação à necessidade de se fazer filosofia da forma cartesiana, ou kantiana, ou analítica. Pensar a metafísica da metafísica obviamente não pode envolver compromissos delimitadores com escolas ou movimentos específicos, embora diversos deles antecipem a necessidade da metametafísica como disciplina. Adentraremos agora o que tem sido feito sob este nome e, em seguida, apontaremos o que fazer da metametafísica depois de Whitehead e de Hartmann.

¹ Maciel, 2017, p. 30

Título IV – O que é a metametafísica?

Capítulo 1 – Contribuições Analíticas: Tradições e Reformas

§1 Panorama da primeira geração da metametafísica

Nossa primeira parada é na coletânea organizada por David Manley, David Chalmers e Ryan Wasserman intitulada *Metametaphysics – New Essays on the Foundations of Ontology*, publicada em 2009. Manley nos oferece a primeira definição operativa da disciplina, acrescentando, na primeira nota de rodapé, que o “meta-” faz uma operação semântica similar ao de “meta-ética” ou de “meta-semântica”. Vejamos:

“Metametafísica preocupa-se com os fundamentos da metafísica. As perguntas da metafísica têm respostas? Se sim, são respostas substantivas ou apenas uma forma de usarmos as palavras? E qual é o melhor procedimento para se chegar a elas? Senso comum? Análise conceitual? Avaliar hipóteses competidores com critérios quase-científicos?” (Manley in. Chalmers et.al., 2009, p. 1)²

Manley vai classificar quatro grandes posturas metametafísicas. A primeira é composta dos **deflacionistas fortes**, que negam que a metafísica tenha alguma função útil e/ou epistêmica³. Há uma postura que ele chama de **deflacionistas moderados**, os que até aceitam a possibilidade da metafísica poder dar respostas, mas acham que são respostas triviais, ou até mesmo desimportantes. O debate principal será entre a metametafísica *mainstream*, que talvez já podemos considerar “tradicional”, e os reformistas. A **metametafísica tradicional** advém principalmente dos trabalhos de Willard von Quine e de suas influências subsequentes em obras como as de David Lewis, Theodore Sider e Peter van Inwagen. As principais armas da tradição são recebidas da disputa Carnap vs. Quine, resultando nos quantificadores lógicos, na ontologia desértica e em experimentos de pensamento como o “*quarto da ontologia*” [*ontology room*]. Os **reformistas** negam que estas ferramentas sejam apropriadas, suficientes ou, até mesmo, sequer úteis para a metafísica, buscando trabalhar por novos horizontes. De certo, o público já nos identifica de antemão nesta postura.

Iniciamos nossa discussão pelo ensaio da filósofa Karen Bennett. Ela analisa a figura do “*Dismitter*”, o **Dispensador**, que acredita que metafísica é pura bobagem e não tem nada a nos

² Tradução nossa: “Metametaphysics is concerned with the foundations of metaphysics. It asks: Do the questions of metaphysics really have answers? If so, are these answers substantive or just a matter of how we use words? And what is the best procedure for arriving at them—common sense? Conceptual analysis? Or assessing competing hypotheses with quasi-scientific criteria?”

³ Manley in. Chalmers et.al., 2009, p. 4

ensinar. Ela vai criticar três formas de dispensar a metafísica. A primeira é falar que não existe um *valor-de-verdade determinado* (VVD) para questões metafísicas como, por exemplo, se números existem. Ela considera esta estratégia problemática, visto que autores que criticam o VVD da metafísica quase nunca oferecem qual o VVD correto ou aceitável. Podemos acrescentar que, talvez, simplesmente não aceitam valor algum, ou aceitam de forma incontestável algum espantalho da matemática pura, ou criam critérios tão impossíveis que apenas meia dúzia de suas frases seriam verdadeiras.

O segundo tipo de dispensador é o que acha que não passa de jogos de linguagem ou de disputas verbais. Se a metafísica fosse apenas papo desinteressado na torre de marfim, talvez tivessem razão. Mas a disputa da realidade é sobre afetos, medos, construções civis, sistemas sociais, formas da fé, desejos e vida real. Sob esta luz, o segundo dispensador não passaria de um demagogo, ou de um artífice da domesticação da filosofia para que ela não perturbasse hegemonias. Já o terceiro tipo acredita que, embora não sejam meras disputas verbais, acreditam que há pouca justificação para acreditar que as disputas metafísicas sejam verdadeiras ou falsas.

A principal contribuição de Bennett para nosso Tratado não é esta tipologia, mas sua sugestão metodológica que abraçamos com toda inteireza:

“Se estamos abertos para a possibilidade de que alguns debates metafísicos são sem sentido, e outros têm sentido, então estamos abertos à possibilidade de que o que os torna *nonsense*, ou não, não é uma característica geral que faz com que sejam assuntos metafísicos para começo de conversa, mas alguma característica específica daquele debate específico. Assim sendo, nós precisamos dar uma consideração substantiva às disputas específicas para decidir se, ou não, elas são problemáticas. *Precisamos de metafísica para fazer metametafísica*” (Bennett in. Chalmers et.al., 2009, p. 43, itálicos da autora)⁴

Karen Bennett, com bastante sobriedade, nos ajuda a finalmente mostrar porque ao menos as intuições categoriais e a apresentação geral do realismo complexo foram necessárias até então. A suremática, o tipo de realismo complexo deste Tratado, precisou instaurar-se, ainda que apenas em seus inícios, para que se principiasse a direcionar a construção, avaliação e reforma da metametafísica proposta. Fazer metametafísica não *demand*a compromisso com o

⁴ Tradução nossa: “If we are open to the possibility that some metaphysical debates are nonsense and some are not, we are thereby open to the possibility that what makes them nonsense is not some general feature that makes them count as metaphysical issues in the first place, but rather some specific feature of that specific debate. Thus, we need to give substantive consideration to specific disputes in order to decide whether or not they are one of the problematic ones. *We need to do metaphysics in order to do metametaphysics*” (itálicos da autora).

realismo complexo – mas veremos que, para se exercer um realismo complexo, acaba-se por ser requerida certa atitude primoabsolutória que é metametafísica.

Apesar daquele poderoso *insight*, Karen Bennett defende, de forma mitigada, o terceiro tipo de atitude dispensadora. Ela traz debates como a da constituição material dos objetos, diferenciando a argila daquilo que a argila compõe em uma estátua. Alguns vão dizer que é a mesma coisa (os um-coisados ou “*one-things*”) ou que são coisas diferentes (os multi-coisados, ou “*multi-things*”)⁵. Aparentemente seria uma disputa sobre a Lei de Leibniz, da identidade dos indiscerníveis. Será que é tão difícil uma abordagem processual que entenda o processo de criação da estátua? Do ingresso de formas espirituais (tais como a ideia de Dionísio que será acolhida pela argila)? Será que é tão difícil entender que há diversas formas de reduzir um 陸 e que não há obrigação de totalização das formas de redução do mesmo 陸? Além disso, há os debates mereologistas, de se a parte esgota o todo ou se o todo é maior que as partes.

Bennett critica as abordagens de diversos pensadores que acreditam que a metafísica se reduz a tais questões. Defendendo o terceiro tipo de dispensa, ela acredita que estes tipos de debates são disputas epistêmicas, não sendo apenas linguagem (fala-se de objetos reais) e não há uma justificativa epistemológica para escolher uma posição que aceite ou que rejeite os “um-coisados”, os “multi-coisados” ou os “negacionistas do todo”. Acertadamente, ela afirma que estes impasses epistêmicos só serão devidamente quebrados ao trazermos questões teóricas e metodológicas mais amplas com outros tópicos e outras disciplinas⁶. Acreditamos que o realismo complexo pode ser uma destas filosofias que Bennett procura.

Podemos nos perguntar se Bennett é, de fato, uma deflacionista. Acreditamos que, embora seu argumento seja apresentado como um dos três dispensadores, sua postura ao final do ensaio é de indicação pela reforma, ainda que não com todas as letras. A ampliação dos horizontes teóricos e metodológicos são uma saída apontada pela filósofa para além das disputas provincianas que ela apresenta e critica.

§2 Rudolf Carnap e Willard van Orman Quine

Parece que os filósofos “continentais” não se interessam tanto pela metafísica como área de pesquisa, ao menos explicitamente. Rejeitaram formas de pensar a investigação metafísica ao longo do século XX, quase todos preocupados em definir quem tem o correlato mais absoluto

⁵ Bennett in. Chalmers et.al., 2009, p. 44

⁶ Bennett in. Chalmers et.al., 2009, p. 74

e inquestionável de todos. Curiosamente, é entre os filósofos analíticos que a metafísica teve mais avanços institucionais no decorrer do século XX. A disputa tradicional é entre Rudolf Carnap e Willard von Quine, apresentada como uma disputa do antirrealismo e do realismo ontológicos. Em geral, credita-se a este debate a fundação da metametafísica contemporânea.

Rudolf Carnap (1891-1970) é um filósofo alemão cujo nome é associado frequentemente ao positivismo lógico do Círculo de Viena, um dos principais responsáveis pelo famoso “giro linguístico”. Apesar desta fama, Carnap é um pensador complexo e cheio de nuances, especialmente ao decorrer das várias décadas de sua produção intelectual ininterrupta pós-euforia vienense. Uma de suas principais ideias é a engenharia conceitual que surge de certo “voluntarismo”, de direcionamento proposital da forma de como fazer filosofia⁷. Isso levou Carnap a defender um pluralismo de lógicas a partir de seu **Princípio da Tolerância**, onde cada pensador pode criar sua lógica desde que, quando for argumentar a seu favor, tornasse claras as determinações sintáticas que ele deseja estabelecer⁸. Vemos aqui o gérmen mais recente da metametafísica, entendida como trânsito entre filosofias, linguagens, ontologias e afins. Embora Carnap visse como uma disputa linguística, já podemos ver que ele se coloca a tarefa de avaliar *melhores* linguagens para *fazer melhores* filosofias.

Embora, numa retrospectiva do realismo complexo, sua postura possa ser pensada como demasiado supressiva, acreditamos que é importante fazer uma avaliação mais comedida. Leitgeb e Carus observam⁹ que o desconforto de Carnap era muito parecido com o nosso. A inteligência filosófica alemã era centrada no que podemos chamar de antropocentrismo restrito, focado na glória da nação alemã e em sua suposta superioridade racial-intelectual. Observam que Carnap atribuía diversas causas da Primeira Guerra Mundial a esta arrogância provinciana dos alemães. Podemos associa-la diretamente ao idealismo alemão, autores que defendiam coisas tais como “o princípio nórdico dos povos germânicos é que tem a missão de”, entre outras coisas, “libertar os povos da perdição de si mesmos”. Por serem os superiores que descobriram o “espírito fechado absoluto” que é a unidade da “natureza divina e humana”¹⁰, achavam que, no Império Alemão, a verdadeira unidade entre o Estado, a natureza e o mundo ideal seria realizada perfeitamente¹¹. As consequências mais próximas vividas por Carnap à época da redação do seu *Sintaxe Lógica da Linguagem* (1934) ainda eram apenas uma pequena

⁷ Cf. Leitgeb & Carus, 2020, item 1.1 e Jeffrey, 1992

⁸ Carnap, 1968, §17, p. 44-45

⁹ Cf. Leitgeb & Carus, 2020, item 1.4

¹⁰ Hegel, 1997, §358, p. 416

¹¹ Hegel, 1997, §360, p. 417

fração de como as filosofias da totalização engendradas e defendidas por tantos idealistas alemães, bem como por seus supostos “críticos”, afetaria a vida de milhões de humanos.

Podemos entender a filosofia de Carnap como um direto desafio a esta forma totalitária das metafísicas da supressão de como fazer filosofia. No entanto, se ele teve sucesso em prover uma alternativa coerente é debate para os historiadores do realismo complexo. Matti Eklund¹² acredita que o pluralismo atribuído a Carnap não é tão vitorioso, pois parece que supostamente a melhor lógica eventualmente venceria o debate; além de que ele disputa uma velha ideia de Carnap de que sentenças sobre a metafísica ou são triviais, ou são *nonsense*. Outros, como Leitgeb e Carus, mas também como veremos em Chalmers, acreditam que a postura de Carnap é mais sofisticada do que meramente uma negação arbitrária da metafísica.

Antecipamos que o que Carnap criticava como “metafísica” pode ser entendido como um tipo de crítica ao correlacionismo das metafísicas da supressão. Isso levou ele e diversos seguidores a adotarem uma visão como um “antirrealismo”. Para o realismo complexo, esta é uma postura anti-monista contra formas da metafísica da supressão, não uma *negação* da realidade ou de acessos possíveis a ela. Para a surpresa do público geral que reduz Carnap a um negacionista tolo, ele defendia que metafísicas tais como a de “Aristóteles, Leibniz, Kant, Peirce e Whitehead” não são apenas formas complexas de representação do conhecimento, mas que “realizavam uma das mais importantes tarefas da filosofia”.¹³

Vemos que corria sangue nas veias de Carnap, não apenas sintaxes ou mereologismos. É com infelicidade e frustração que vemos a origem da discussão metametafísica no século XX sendo nublada e dissolvida numa discussão de quantificadores; ou se Bob vê duas ou três coisas em cima da mesa. Se nossa metametafísica tem um complexo de sentires ancestral, ele é nossa conexão com tal intuição em torno do projeto de Carnap, embora não exatamente com seus direcionamentos específicos. É nesta recuperação, neste *atavismo*, que encontramos uma forma de não apenas apresentar nosso complexo de sentires filosóficos, mas também de *fazer parentesco* com um importante predecessor desta tradição. Além disso, sofisticamos esta intuição para além do ainda-moderno apelo por algum tipo de igualdade linguística, lógica ou sintática generalizada, adotando um ponto de vista da diferença e da complexidade.

Vejamos agora, com a ajuda de Eklund, como Carnap dá alguns direcionamentos iniciais para o que hoje chamamos de metametafísica em seu ensaio *Empirismo, Semântica e*

¹² Eklund in. Chalmers et. al. 2009, p. 147

¹³ Leitgeb & Carus, 2020, item 1.4 e Carnap, 1963

Ontologia, escrito em 1950. Nele, Carnap promove a famosa distinção entre **questões internas** e **questões externas** no que tange à ontologia. São *internas* aquelas dentro de um enquadramento ontológico, enquanto são *externas* aquelas que se referem a uma existência ou realidade de um sistema de entidades como um todo. Carnap considera as questões externas problemáticas, visto que não há bons argumentos para imaginar um sistema totalizado da realidade¹⁴. Eklund observa que, nas questões externas, Carnap diferencia estas em *tipos factuais* e *tipos pragmáticos*. Ele considera que descrições factuais da realidade são esvaziadas de conteúdo cognitivo, mas questões pragmáticas continuam tendo relevância¹⁵.

Em nossa interpretação, a principal desvantagem desta abordagem está na não separação entre pensar e conhecer, que gera uma suposta incapacidade de pensar a realidade como fora de um enquadramento interno. Ele não duvida da realidade do enquadramento, por exemplo, de que a linguagem existe e que, na linguagem, existem formas de se falar sobre números. Assim, a veracidade ou falsidade dependem do enquadramento. Em nossa linguagem, dependeriam do correlato. Tanto Carnap quanto Eklund acham que pluralismo ontológico é pluralismo *de linguagens*¹⁶, confundindo de forma correlacionista *acesso* e *mundo*. No entanto, não totaliza o enquadramento interno para todos, mantendo uma abertura para linguagens diferentes.

A confusão é só piorada quando se pensa acesso totalizante, onde a diferença é tornada inconsequente. Embora esta não seja literalmente a tese de Carnap, parece ser fácil entender para onde essa ideia nos leva: a supressão do acesso diferente, tornado ilegítimo, se não for linguístico – especialmente, se não for linguístico *tal como* o correlacionista acredita ser. Scott Soames chega a observar que a obstinação de Carnap em evitar ou evadir em relação às questões externas soa curiosamente uma forma reabilitada e reelaborada de um idealismo empírico como o do Bispo Berkeley¹⁷. A única distinção mais saliente, parece, é que Carnap diferencia entre a epistemologia e a teoria do que ele quer dizer, e o contato pragmático ou cotidiano com as coisas, das quais ele duvida¹⁸. Ele apenas duvida que haveria apenas uma única crença, e que a decisão entre Crença 1 e Crença 2 terá de ser trabalhada na melhor linguagem lógica disponível no momento. O resto, então, seriam crenças infundadas, puro *nonsense*.

Uma postura carnapiana moderada é a de Eli Hirsch, que diferencia sua própria abordagem em relação ao padrão de Carnap em três sentidos. Primeiramente, ele faz uma

¹⁴ Eklund in. Chalmers et. al. 2009, p. 131

¹⁵ Eklund in. Chalmers et. al. 2009, p. 132

¹⁶ Eklund in. Chalmers et. al. 2009, p. 151

¹⁷ Soames in. Chalmers et. al. 2009, p. 430

¹⁸ Carnap, 1950, p. 207-8

abordagem bastante não-correlacionista, dizendo que nossas escolhas linguísticas não determinam o que existe no mundo, apenas o que existe em nossas proposições (e *modos de proposições*, podemos adicionar). Esta é uma posição que podemos associar perfeitamente ao próprio Carnap, visto que esta é a questão interna. Hirsch não afirma que Carnap defende que o mundo é inventado pelas palavras, mas apenas quer fixar o seu próprio “realismo robusto” contrário às posições antirrealistas tipicamente associadas a Carnap¹⁹. Uma segunda diferença é que Hirsch não acredita que ontologia seja redutível apenas à linguagem, e que há questões físicas e objetivas envolvidas²⁰. Esta é uma distinção que Karl Popper também fez quando afirmava que as Ciências Físicas têm coisas melhores para fazer do que discutir significados – tarefa esta que Popper associava a um “resquício escolástico”²¹.

A terceira diferença, que também recepcionamos energeticamente, é a defesa do senso-comum que Hirsch faz, algo que Carnap não estava particularmente tão interessado. Uma filosofia que não abandona, não proíbe e consegue falar bem com o senso-comum, ainda que de forma a introduzir novidades e diferenças, até mesmo contraintuitivas, é certamente aliada do realismo complexo. Diferentemente da atitude intelectualista de tantos filósofos, vemos que Carnap, Eklund e Hirsch²² parecem bem sensíveis em relação à relevância premente das questões externas no que tange a pragmática. No entanto, visto que o único conteúdo epistêmico licenciado pelo carnapianismo é o produzido por um enquadramento interno, o que está fora é *nonsense*. Mesmo assim, ele não é um Platão que deseja expulsar os artistas de sua Cidade-Bela. Para Carnap, parece que no *nonsense* existem coisas belas e pragmáticas, ainda que desprovidas do valor de “verdadeira cognição”.

Apesar desta abertura para o cotidiano, rejeitamos não apenas o seu correlacionismo radical acerca do acesso epistemológico, mas também rejeitamos sua visão de encarar a pragmática como um *nonsense* relacionado a crenças. Esta visão infelizmente o aproxima de certas consequências do pensamento de James, cujo pragmatismo acaba se misturando com o raciocínio das crenças²³, de que realidade pragmática se resume a “coisas da nossa cabeça”. Embora não seja esta a tese literal de James e Carnap, o tipo de raciocínio de fato parece coadunar com a ideia de que a realidade é apenas “alucinação coletiva”²⁴ de antropocentristas

¹⁹ Hirsch in. Chalmers et. al. 2009, p. 231

²⁰ Hirsch in. Chalmers et. al. 2009, p. 232

²¹ Cf. Popper, 2005, p. 77-79 e Hacking, 2012, p. 63-5

²² Hirsch in. Chalmers et. al. 2009, p. 232

²³ Hacking, 2012, p. 131-2. Esta seria a origem da cisão entre Peirce e James, onde James acaba caindo numa perigosa mistura de epistemologia e psicologismo, energeticamente rejeitada por Peirce.

²⁴ Gabriel, 2016a, p. 21

blasés. Visto que ele não rejeita a “pragmática”, mas não a desenvolve, uma postura herdeira de Carnap (ou simpática a ela, como a nossa) deverá se atentar também para as razões pragmáticas que envolvem motivações reais, sistemáticas e complexas para a escolha, inclusive, entre teorias, o que é um dos principais propósitos deste Tratado em suas Diretrizes.

A filosofia de **Willard van Orman Quine** (1908-2000), embora tenha sido orientado por Whitehead em seu doutorado nos anos 1930, toma caminhos bem diferentes. Ela emerge de duas críticas ao empirismo lógico e de um compromisso “naturalista”. Suas posturas inspiraram diversos filósofos, embora tenham o posto originalmente em atrito com a filosofia analítica de até então. Esta era ainda majoritariamente dominada pelo projeto logicista e pelas diretrizes restritivas do Círculo de Viena por vários anos da primeira metade do Século XX. Apesar das desavenças, Quine é tal como um Lutero, promovendo o que chamamos de **Reforma Naturalista** que ainda fixa valores comuns da imensa maioria das teses defendidas por filósofos analíticos mundo afora.

As principais críticas que Quine promove à tradição analítica de até então apareceram no famoso *Dois Dogmas do Empirismo*, publicado originalmente em 1951, republicado no *From a Logical Point of View* (1961). Ele define:

“O empirismo moderno tem sido condicionado largamente por dois dogmas. O primeiro é a crença em alguma clivagem fundamental entre verdades que são analíticas, ou seja, fundadas em significados independentes de questões de fato; e verdades que são sintéticas, ou fundadas nos fatos. O outro dogma é o do reducionismo: a crença de que cada proposição com significado é equivalente a um construto lógico sobre os termos, os quais se referem à experiência imediata. Ambos os dogmas, argumentarei, são mal fundamentados” (Quine, 1961, p. 20)²⁵

Um exemplo clássico de juízo considerado analítico é a frase “o triângulo tem três ângulos”. Supostamente, não haveria ganho cognitivo em meramente enunciar juízos analíticos. No entanto, suas verdades autoevidentes funcionavam como partes importantes na construção de sistemas lógicos absolutos. Quine critica esta forma de proceder: mesmo a noção de um triângulo, o conceito de ângulo, o número três, a forma da predicação etc., precisam ser ensinados, aprendidos, conectados. Parece que há apenas conhecimentos sintéticos. Não apenas a ciência, mas também a lógica, a metafísica e a matemática são disciplinas sintéticas. Se juízos

²⁵ Tradução nossa: “Modern empiricism has been conditioned in large part by two dogmas. One is a belief in some fundamental cleavage between truths which are analytic, or grounded in meanings independently of matters of fact, and truths which are synthetic, or grounded in fact. The other dogma is reductionism: the belief that each meaningful statement is equivalent to some logical construct upon terms which refer to immediate experience. Both dogmas, I shall argue, are ill-founded”.

sintéticos são supostamente marcas do pensamento empírico; e se tudo é sintético, portanto, vemos em Quine um **holismo empírico**²⁶.

A segunda crítica é ao “reducionismo” que surge da redução termo-a-termo proposta por alguns filósofos. Estes pareciam defender que há átomos de linguagem simples, ou termos simples que emergem diretamente da experiência sensível. Ele acusa Carnap de seguir nesta direção²⁷, achando que cada frase pode ser atomizada e verificada com uma espécie de gabarito provido pela lógica pura. Para Quine, é impossível atomizar a linguagem perfeitamente e a verificar termo a termo, ou sentença por sentença. As proposições somente fariam sentido num **holismo semântico**²⁸. Uma consequência é que a totalidade do que podemos conhecer legitimamente da verdade é trabalhada pela forma única de obter conhecimento legítimo para Quine, a ciência modernizada. Ao menos, para ele, a ciência faz referência a objetos físicos concretos, não a uma lógica universal imune ao empírico. Estudar anatomia humana é estudar anatomia humana, não uma lista não-empírica de predicados *a priori*.

No “naturalismo” de Quine não há transcendência, não há transcendental, não há ponto de vista privilegiado – só o das ciências naturais. O conhecedor é um conhecedor empiricamente situado, de carne, osso e cérebro, feito apenas de células e de redes neuronais elétricas. O que pode emergir disso, como a ideia de consciência ou de subjetividade, acaba sendo estudado legitimamente somente a partir desta base neurocientífica. Epistemologia, para Quine, tem mais a ver com neurociência e fisiologia humana do que com uma lógica transcendental kantiana, ou uma coletânea de considerações céticas. Alex Orenstein defende Quine da acusação de que não há espaço para o normativo em sua teoria, uma crítica comum advinda dos frankfurtianos. A estratégia, no entanto, é reduzir o escopo da normatividade: o dever-ser, para Quine, é o dever-ser estabelecido pelas normas técnicas da ciência²⁹. Tal como: “para conhecer a verdade sobre o tópico X, deve-ser seguida a forma que a ciência o faz”. Assim, a filosofia quineana privatiza o dizer do pouco possível da realidade para certa ciência, contentando-se na terceirização que produz embalagens para as verdades, as únicas verdades legitimamente acessadas.

Quine pode contribuir com o realismo complexo em dois pontos principais. Primeiramente a noção de que não existe conhecimento analítico puro é, para nós, decorrente

²⁶ Orenstein, 2002, p. 7-8. O comentador associa este nome ao tipo de empirismo proposto por Pierre Duhem, filósofo da ciência francês no qual Quine fundamenta este raciocínio. Se Duhem é um pensador que partilha dos mesmos comprometimentos filosóficos que Quine está ainda para ser melhor investigado.

²⁷ Quine, 1961, p. 39

²⁸ Esta postura pode ser rastreável a Gottlob Frege e às posturas tardias de Ludwig Wittgenstein, além do próprio Quine e seus discípulos, especialmente Donald Davidson.

²⁹ Orenstein, 2002, p. 186

da exterioridade mútua entre objetos, sistemas e redes, além de reforçar a noção de que não há transitividade gratuita, garantida, universalmente infalível ou assegurável. O segundo ponto é a intuição de que a ciência lida com um mundo real, com objetos, sistemas e redes, não com preciosismo lógico.

Agora nos cabe avaliar, nos valores do Tratado, se Quine de fato cumpre critérios para poder se tornar autóctone no Território. Quine tranquilamente pode ser visto como um *cientificista* na caracterização de Meillassoux. Isso significa que sua filosofia defende um correlacionismo, na medida em que há a defesa do privilégio e do monopólio da produção de sentido. Apenas um sistema é autorizado a dizer da realidade. O papel da ontologia seria se “acomodar à ciência”³⁰, ou seja, produzir uma ontologia que melhor se prestasse ao que a ciência está fazendo. Produz uma tese de conformidade passiva, meramente consequente e responsiva em relação ao que a ciência faz, reduzindo a filosofia à tal “antecâmara do saber” de Locke. Ademais, não é de toda a ciência, apenas da que for considerada mais completa e *mainstream* o suficiente na visão do filósofo.

A ontologia de Quine é classificada, no realismo complexo, como uma empreitada de seletivamente adornar certas práticas científicas bem-sucedidas com uma formalização ontológica altamente artificial e sistemicamente dispensável. Numa filosofia que se faz entre a complexidade, nem a ciência, nem o direito, nem a moral, nem a arte são pensados nem como gabaritos, nem como paradigmas em relação aos quais a filosofia deve servir. Já dizia Deleuze, a filosofia não serve a ninguém. É nisso que reside sua força de conseguir se conectar e observar quaisquer sistemas, objetos e redes. Não há razões para presumir uma única opção de acesso legítimo ao monopólio da complexidade. É um desserviço ao sistema da ciência uma filosofia que se rebaixe a uma mera *enabler*, uma facilitadora de desorientações e de supressões arbitrárias da complexidade. A tarefa é desafiar, guiar, aprender e nos conectar com a ciência, não reduzir a filosofia nem à ciência, nem a nenhum outro sistema social. Para um quineano, certamente esta postura pode soar irracionalista, mas só o é sob a forma do correlacionismo radical que eles professam irrefletidamente. Afirmar a irredutibilidade das realidades de sistemas sociais diversos, tais como a ciência, a arte, a religião, o direito; e de outros sistemas, objetos e redes, é ordens de magnitude mais realista do que a opção de mutilar a filosofia através da opção pela subserviência voluntária como um laçao inofensivo.

³⁰ Quine, 1961, p. 16-17

§3 *Metametafísica analítica tradicional*

Conseguimos chegar à noção da necessidade de sínteses e de que a ciência é importante para a filosofia sem nos comprometermos com o quineanismo. Curiosamente, a falta de compromisso com a totalização nos coloca mais próximos de Carnap do que dos holismos defendidos por Quine e seus discípulos. De toda sorte, ambos são importantes para a tradição da metametafísica que começaremos a discutir mais detidamente agora, embora ambos sejam vistos aqui como vastamente insuficientes perante o realismo complexo.

Com Eklund e Hirsch, vimos que há duas contribuições principais de Carnap para o que chamamos de metametafísica: uma genética e uma linguística. A **contribuição genética**, na qual nos centramos mais, é de que pensar formas diferentes de transitar entre filosofias, lógicas e sistemas é um argumento contra tipos de correlacionismo, tais como o antropocentrismo restrito do ufanismo germânico. Embora não tão desenvolvido neste sentido e nestas direções, Carnap dá ao projeto de engenharia conceitual, ou de engenharia filosófica, o seu primeiro grande impulso. Isso não significa que Leibniz ou Kant não fizeram uma engenharia, mas seus direcionamentos eram tais como uma descrição da verdade como ela é, supostamente, e não uma atitude de vontade e de dar direcionamento ao próprio direcionamento do fazer-se da filosofia admitindo outras linguagens e ontologias.

Certamente pode ser defendido que Carnap é um pensador que já opera esta intuição cibernética, de observar a observação, de organizar a organização. Além disso, já é também um metametafísico tímido que tem um compromisso com uma orientação a valores globais, ainda que o valor que ele tentou, o ainda-moderno igualitarismo, fosse frágil. Esta contribuição genética é a chave para conectar nossa própria metametafísica com o restante da tradição disciplinar até então.

A **contribuição linguística** de Carnap é mais restrita para nosso Território. Não temos interesse em lógicas universais ou linguagens artificiais omniabrangentes, ou que monopolizem o acesso “verdadeiro” como o único método “legítimo” ou termos avizinados. Ainda assim, parece que sua noção tardia de “estruturalismo epistêmico”, a produção de modelos e de atenção às estruturas matemáticas que as teorias produzem, pode auxiliar bastante na autodescrição do sistema da ciência, sendo orientado a objetos científicos de forma mais apropriada do que um comprometimento restrito a algumas teorias científicas famosas. Nos termos de Ian Hacking, podemos dizer que o Carnap tardio nos dá uma boa opção disponível para o catálogo da metametafísica para aqueles que desejarem defender algum tipo de *realismo de teorias*.

Quine teve uma profusão institucional-departamental significativamente muito maior na formação disciplinar da metametafísica, sendo o conjunto de seus trabalhos o principal livro-texto disponível no catálogo até agora. Precisamos entender bem sua postura para apresentarmos melhor nossas críticas. Começamos com a apresentação do pensador Peter van Inwagen que busca fazer uma meta-ontologia (ele insiste no hífen) baseada nas obras de Quine em cinco teses.³¹

A primeira tese é a de que *ser* não é uma atividade, sendo apenas um quantificador ou uma cópula linguística³². É um argumento que o reduz a formas de expressar o que há e o que não há, independente de usarmos verbos como *ser* ou *existir*. O argumento é exemplificado imaginando como marcianos usam sua linguagem sem ter tais verbos em sua linguagem, mas poderiam usar expressões inusuais para nós como “dá-se” ou “tudo como não-X”³³. Conecta-se com a segunda tese, de que *ser* e *existir* são a mesma coisa. Isso o leva a defender que “não existem coisas que não existem”³⁴, contra a visão comum de que só existem objetos físicos. Isso nos leva à terceira tese, visto que se *ser* e *existir* são a mesma coisa, um quantificador, então ele é unívoco³⁵. Dizer que *existem* árvores e que *existem* números primos é o mesmo tipo de operação. A quarta tese é apenas a afirmação clarificada do que ele mencionou acerca dos marcianos, de que “existir = ser = quantificador lógico $\exists(x)$ ”³⁶.

Estas quatro teses são a parte lógica do argumento. Agora van Inwagen vai apresentar a quinta tese como a meta-ontologia de Quine, a ideia do **comprometimento ontológico**³⁷. Esta é, na prática, uma metodologia para conduzir disputas filosóficas³⁸. É uma forma de trazer disputas pareadas de posturas filosóficas e tentar quantificar suas assertivas. Ele associa isso a métodos científicos, especialmente físicos, de decidir entre teorias ao matematizar variáveis de forma diferente e debater qual é a mais bem quantificada. O autor descreve o método de Quine:

“As partes em disputa devem examinar, ou ao menos estarem dispostas a examinar, as implicações ontológicas de tudo que elas querem afirmar. Este exame deve consistir em diversas tentativas de transformar as coisas que elas querem afirmar no idioma das variáveis quantificadoras (com profundidade o suficiente na qual todas as inferências

³¹ Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 475. Ele insiste no hífen na nota de rodapé 5.

³² Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 476-7

³³ Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 478

³⁴ Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 481

³⁵ Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 492

³⁶ Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 499

³⁷ Van Inwagen observa no rodapé 46 que Quine passou a usar o termo “comprometimento ôntico” depois de um breve tempo, mas que manteve a expressão ‘ontológico’ por ser a que mais se difundiu.

³⁸ Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 506

que elas querem fazer a partir das coisas que elas querem afirmar sejam logicamente válidas). As ‘implicações ontológicas’ das coisas que elas afirmam serão precisamente a classe de proposições fechadas começando com uma frase de quantificador existencial (cujo escopo é o restante da proposição) que são as consequências lógicas da transformação daquelas coisas que elas querem afirmar no idioma das variáveis quantificadoras. As partes da disputa que estiverem indispostas a aceitar alguma implicação ontológica da transformação de algumas das teses que elas afirmaram no idioma das variáveis quantificadoras devem encontrar outra forma de as transformar no idioma das variáveis quantificadoras (devem encontrar uma paráfrase) que elas estejam dispostas a aceitar e que não tenha estas implicações indesejadas” (van Inwagen in. Chalmers et. al., 2009, p. 506)³⁹

Esta é a metodologia conhecida e padronizada popularmente como **quarto ontológico**, ou **quarto da ontologia** (*ontology room*). Colocamos as partes num mesmo quarto, por assim dizer, onde há uma mesma língua que transcende qualquer tipo de argumentação e que oferece uma espécie de chão comum para que as teses sejam formalizadas na melhor de suas habilidades. Assim, são postas em comparação. Desta forma, poderíamos decidir quem formalizou melhor o argumento, quem escolheu as consequências mais bem mapeadas, quem tem disposição de entrar neste quarto e submeter suas teses à avaliação. A postura *mainstream* de Quine e de seus discípulos pode ser definida com a ajuda de Theodore Sider:

“Posições [metafísicas ou teóricas] competidoras são tratadas como hipóteses sobre o mundo e são avaliadas por uma ampla bateria de critérios para escolher uma das teorias. Coadunar com o uso e crenças ordinárias às vezes tem algum papel nesta avaliação, mas não tem um peso dominante. O *insight* teórico, as considerações sobre a simplicidade, a integração com outros domínios (tais como a ciência, a lógica e a filosofia da linguagem), e assim sucessivamente, têm um papel importante” (Sider in. Chalmers et. al. 2009, p. 385)⁴⁰

³⁹ Tradução nossa “The parties to such a dispute should examine, or be willing in principle to examine, the ontological implications of everything they want to affirm. And this examination should consist in various attempts to render the things they want to affirm into the quantifier-variable idiom (in sufficient depth that all the inferences they want to make from the things they want to affirm are logically valid). The ‘ontological implications’ of the things they affirm will be precisely the class of closed sentences starting with an existential-quantifier phrase (whose scope is the remainder of the sentence) that are logical consequences of the renderings into the quantifier-variable idiom of those things they want to affirm. Parties to the dispute who are unwilling to accept some ontological implication of a rendering of some thesis they have affirmed into the quantifier-variable idiom must find some other way of rendering that thesis into the quantifier-variable idiom (must find a paraphrase) that they are willing to accept and which does not have the unwanted implication”.

⁴⁰ Tradução nossa: “They treat competing positions as tentative hypotheses about the world, and assess them with a loose battery of criteria for theory choice. Match with ordinary usage and belief sometimes plays a role in this assessment, but typically not a dominant one. Theoretical insight, considerations of simplicity, integration with other domains (for instance science, logic, and philosophy of language), and so on, play important roles”, colchetes nossos.

Vemos que esta metodologia pressupõe *comprometimentos metafísicos subjacentes*. Há a insinuação de que este *idioma das variáveis quantificadoras* (IVQ) é necessário em termos da produção do consenso racional, do método mais elevado e elegante, da simplificação da realidade. Vemos que um metafísico desta estirpe acredita que mundo e filosofia são simples, uma soma de teses mais ou menos bem definidas e seguras, e que filosofar é esclarecer tais teses mais ou menos bem definidas e seguras, traduzindo sua argumentação em IVQ para atingir o grau de analiticidade requerido. Defendemos que as filosofias que caibam neste enquadramento, ainda que possíveis, não são o suficientemente complexas.

Se nos diferenciamos da tradição grosseiramente nomeada de “continental” por rejeitarmos o amontoado disforme idealista-marxista-psicanalista-existencialista-pós-modernista⁴¹ como manifestações dos diversos tipos de correlacionismos radicais, vemos que aqui outra diferenciação é necessária. O correlacionismo do tipo de mereologismos simples parece ser a regra por entre os “analíticos”. Acham que a realidade ser ‘atômica’ é sinônimo de ‘simplicidade’. Decidem, como vimos bem na primeira tese de Quine e van Inwagen, que *ser* não é atividade. Tudo é estático, atômico, bem-definido, claro, distinto e, portanto, simples. Inventam um universo composto de partes sem história, sem agência, sem interesses, sem pulsões, sem processos – legitimam assim sua racionalização do privilégio do estático sobre qualquer outro tipo. Como falar de um universo tão vastamente paralisado e desinteressado? Com uma linguagem tão vastamente estática, quanto desinteressante.

Não obstante, celebramos Quine no sentido de que ele parece defender acerca do analítico não ser gratuito, de que o holismo empírico demanda trabalho para ser estudado. Com esta tese, Quine reforma a filosofia analítica e a liberta de ter de se contentar em enunciar verdades tautológicas ou prover descrições definidas de forma enumerativa. Quine coloca a filosofia analítica para trabalhar, no sentido de que, sendo tudo conectado em tudo, analisar, separar, discernir se torna uma *operação*, não uma mera observação gratuita.

Este é um impulso criativo importante que diferencia o seu tipo de holismo daquele dos “continentais”, que tentam ardentemente criar vastas “análises” para, no final, dizer que X é

⁴¹ É um dos *Ato das Disposições Constitucionais Transitórias*, ao final deste Tratado, combater este amontoado disforme no qual são injustamente misturadas dezenas de filosofias com complexidades próprias vastamente interessantes. Justamente por discordamos que Freud, Hegel, Nietzsche e Sartre sejam um “contínuo do mesmo” que é um dos motivos para rejeitarmos este tipo de rótulo depreciativo inventado por alguns cursos de filosofia britânicos nos anos 1970. Não obstante, isso não significa que todas estas tradições sejam automaticamente válidas. Lembramos ao leitor que este não é um Tratado de “tudo pode”. O que aqui se modifica são os complexos de sentires conceituais e as diretrizes tanto para avaliar filosofias como para determinar o que é interessante de ser preservado.

apenas mais uma manifestação do capitalismo, ou de que é apenas outro modo de apresentação do Absoluto, ou que não passa de um rearranjo da pré-individuação. Quine mostra que é possível pensar um tipo que chamaremos de **holismo horizontal**, de que as coisas vão, lado a lado, se conectando indefinidamente e de forma provavelmente desordenada, o que impulsiona o filósofo analítico a buscar formas de separar a confusão e criar uma forma de expressão mais clara e estática. Isso os diferencia do **holismo vertical**, onde há uma hierarquia pré-estabelecida do que é Mais Real: O Correlato Absoluto, seguido das formas de manifestação mais próximas, e, por fim, seguido dos exercícios de instanciação do Mesmo.

Não obstante a esta vantagem, a filosofia analítica *mainstream* privatiza a única forma de buscar correteza filosófica e clareza argumentativa. Ademais, se há o monopólio de produção de sentido na ciência, não há muito o que fazer além de formalizar argumentos e torcer para que sejam funcionalmente equivalentes com os da ciência do momento. Suprimem a possibilidade de outras formas de fazer filosofia, classificando o resto como “imprecisão e pensamentos fantasiosos”⁴². Rejeitamos decisivamente tanto a força como a relevância deste tipo de atitude.

O debate da tradição Carnap vs. Quine não é recebido por todos com o mesmo entusiasmo de “pais fundadores”. Scott Soames, após analisar diversos trechos de textos, artigos e cartas de ambos, mostra que, embora ele pessoalmente se incline para o lado de Carnap, ambos tinham uma discussão *literalmente linguística*, de descrição, verificação ou corroboração de proposições. Apenas. Ambos não tinham uma teoria sobre nada além da postura de “antecâmara do saber” na qual os correlacionistas trancafiaram a filosofia. Soames diz:

“Segundo tanto Quine quanto Carnap, não faz diferença para o conteúdo empírico do todo de suas teorias, ou seja, no que tange a sua verdade ou falsidade, como elas se diferenciam em *quaisquer proposições não-observacionais* – desde que as consequências observacionais sejam as mesmas. Assim, não faz diferença qual seja as suas ontologias. Teorias que afirmem coisas sobre números, conjuntos, objetos físicos, proposições e propriedades não se diferenciam em nada das teorias que não o fazem, *desde que as teorias sejam observacionalmente equivalentes*” (Soames in. Chalmers et. al., 2009, p. 441)⁴³

⁴² Van Inwagen in. Chalmers et. al. 2009, p. 506, tradução nossa de “imprecision and wishful thinking”. Esta última expressão não é bem pensamento fantasioso, mas uma expressão sincera e ingênua de um desejo de que o que pensamos fosse verdadeiro ou que acontecesse.

⁴³ Tradução nossa: “According to both Quine and Carnap, it makes no difference to the empirical contents of whole theories, and hence to their truth or falsity, how they differ on *any non-observational statements*, so long as their observational consequences are the same. Hence, it makes no difference what their ontologies are. Theories that

Esta observação é de fato estonteante. De fato, parece ser o pano de fundo comum a ambos os autores um comprometimento tácito de aceitar as restrições correlacionistas radicais de não podermos sequer falar verdadeiramente sobre nada acerca do mundo, das coisas e dos objetos físicos para além de suas filosofias. Este decididamente não é o caminho deste Tratado. Ao contrário de Carnap e Quine, toda a proposta de pensarmos um Território gira em torno da proliferação de *metafísicas distintas com consequências observacionais diferentes*. O Tratado parte da multiplicação das diferenças entre sistemas/entorno, cada uma assimetricamente produzindo suremáticas (teorias, práticas, descrições, prescrições e limites) com o mundo. Assim, se presta a assegurar uma postura própria, contra o igualitarismo, na proliferação das diferenças que, inclusive, serão competidoras, aliadas ou adversárias.

Uma alternativa à predominância da metametafísica do tipo quineana foi provida por **David Kellogg Lewis** (1941–2001) e seus discípulos. Este filósofo americano é conhecido pelas suas fortes conexões com a lógica modal e um emprego diferente dos quantificadores. Uma de suas estratégias é uma expansão mereológica e modal para alargar as pesquisas sobre a realidade. Um quineano diria “há dois objetos nesta mesa” se visse um livro e um lápis, enquanto um lewisiano diria “há três objetos nesta mesa”, contando o livro, o lápis, e a soma dos dois⁴⁴. Ou, até mesmo, diriam sobre mundos possíveis, inclusive com existências concretas e espaço-temporalmente separadas⁴⁵.

Em um tipo de mundo possível tal como o nosso, podemos identificar até mesmo propriedades naturais. O comentador Daniel Nolan observa que este critério nos ajuda a diferenciar propriedades *mais naturais* ou *mais artificiais* em gradações diversas no que Lewis chamava de graus de elegibilidade semântica⁴⁶. Podemos supostamente *falar melhor* sobre objetos e descrever suas propriedades e relações usando um tipo de metafísica mais ampla como a de Lewis. Manley faz uma observação similar, de que a linguagem ontológica de Lewis nos permite expressar uma amplitude muito maior de verdades metafísicas, tornando a linguagem existencial de Quine–van Inwagen significativamente empobrecida perante esta alternativa⁴⁷.

Parece encantador, mas David Lewis apresenta o que ele nomeia de **Superveniência Humeana**: “é a doutrina que tudo que há sobre o mundo é um vasto mosaico de assuntos locais

posit numbers, sets, physical objects, propositions, and properties do not differ on any fact of the matter from theories that don't, *as long as the theories are observationally equivalent*”.

⁴⁴ Manley in. Chalmers et. al. 2009, p. 27

⁴⁵ Nolan, 2005, p. 55

⁴⁶ Nolan, 2005, p. 154

⁴⁷ Manley in. Chalmers et. al. 2009, p. 31

de fatos particulares, apenas uma pequena coisa, depois outra”⁴⁸. Esta doutrina coaduna perfeitamente com o realismo modal de Lewis, onde é possível que, em outras realidades, existam leis diferentes. Além disso, as leis físicas do nosso tipo de universo são básicas e espaço-temporalmente localizadas, reduzindo tudo que pode ser dito sobre tais propriedades naturais do universo⁴⁹. Isso levou Lewis a defender o velho reducionismo cientificista dos vienenses de que física é o “chão”, sendo as outras ciências manifestações contingentes desta ciência guardiã das verdades mais basilares. Vemos aqui dois problemas: 1) nem todos os tipos de realidades são espaço-temporalmente restritos e mecânicos; 2) Lewis se mostra mais um reducionista adepto da Reforma Naturalista quineana.

Podemos trazer diversos elementos tanto da física contemporânea, como o Teorema de Bell, a não-localidade de fenômenos quânticos e de relatividade, e de questões da emergência de estratos diferentes que, embora apoiados, não se resumem às leis físicas básicas – ou melhor, não se resumem a este entendimento espaço-temporal simples e corriqueiro. Uma filosofia que deseja ser pró-ciência, tal como a suremática, não pode reproduzir e se contentar com certos hábitos filosóficos em torno de um conceito primário de espaço e tempo. Como vimos em nossas discussões sobre o *traço* com Einstein, Derrida e Häggglund, precisamos de uma filosofia complexa que *admita* o ordinário – não que se funde nele, nem que seja este o limite da filosofia.

Além disso, o apelo a Hume pode ser um pouco problemático, visto que ele claramente não tinha preocupação com asserções realistas, muito menos com mundos metafísicos possíveis. Em seu famoso *Investigações Acerca do Entendimento Humano*, Hume classifica tais filosofias “exatas e abstrusas” como uma perda de tempo, um exercício desvantajoso e complicado. A conexão habitual psicologista de Hume é de um tipo essencialmente diferente da lógica modal, especialmente voltada para questões de filosofia prática, organização do comércio e da manutenção de costumes sociais orientados às liberdades econômicas.

Estas correntes de metametafísica analítica tradicional não têm papel central no realismo complexo. Veremos dois exemplos de diferenças valorativas e ontológicas. Primeiro, uma crítica decolonial complexa ao correlacionismo pretere tais tipos de filosofia como uma exibição do Programa de Neutralidade. Já vimos a riqueza semântica de verbos como o *する* (*suru*) japonês ou o *하다* (*hada*) coreano. Tantos outros operam fora redutivismo anglófono. Um verbo coreano tal como o *있다* (*i-da*) causaria ainda mais desespero às mentes reducionistas:

⁴⁸ Lewis, 1986, p. ix

⁴⁹ Nolan, 2005, p. 24-5

pode significar ser localizado, estar, existir, ter, ser presente. A pulsão analítica é de *separar* cada um destes significados possíveis em línguas ocidentais para minar a vasta complexidade original do verbo em nome de sua busca por domesticação e clareza. A pulsão suremática é de *exercer* um verbo como este para mostrar que o redutivismo analítico acaba por não passar de mais uma estratégia de metafísica moderna de supressão da complexidade.

Outro exemplo é o velho problema do azerde/verzul, recorrente pela tradição analítica. Parecem pressupor que são duas coisas analiticamente separadas, o verde e o azul. Além disso, a diferenciação temporal destas duas palavras inventadas além do uso cotidiano e da ciência, embora seja aplicável em contextos próprios, se torna um “paradoxo” ou uma “charada” para as mentes dos analíticos. As “soluções” são muito curiosas, tentando inventar distinções entre predicação de qualidades e predicação de localização; teorias sobre a projeção de predicados a sentenças atômicas; recurso à neurociência e à genética para justificar esta ou aquela resposta.

Já na suremática, encontramos o logograma 青 (qīng) que significa não apenas “cor da natureza”, sendo associada tanto ao verde quanto ao azul, mas também ao “preto esverdeado”. Ao invés da pulsão de colonizar o mandarim e os forçar a “separar as coisas”, a suremática abraça a forma da diferença referencial do logograma 青 e opera sua complexidade ao traçar sua diferença frente outras cores. Alguns “analíticos” diriam que isso é apenas curiosidade antropológica e que devem voltar logo “ao que interessa” – mais uma apresentação do Programa Colonial e sua suposta superioridade racial e intelectual que esconde, por trás de sua arrogância, a mediocridade e incapacidade de lidar com as diferenças. Alguns dos continentais, perplexos com o fato de que exista algo como “azul-preto-esverdeado”, poderiam dar uma explicação contextualista de que isso é fruto de uma “confusão entre modernidade e tradição” a ser “dialeticamente superada”. Ambas as posturas são descartadas em nosso realismo complexo.

§4 Duas propostas de reforma da metametafísica tradicional

Veremos agora duas propostas de “reforma” da metametafísica, catalogadas por David Manley, que já trazem avanços significativos frente a este quadro de até então. **David Chalmers** apresenta uma visão deflacionista que pode ser interessante para nossa metametafísica. Começa apresentando sua leitura do velho debate Carnap vs. Quine. Carnap acreditava que há diversas formas de enquadrar ontologias, não havendo uma forma final de julgar qual desses enquadramentos seria o único correto. Já Quine acreditava que há forma de julgar, especialmente no recurso ao “quarto da ontologia” e às melhores teorias científicas disponíveis. Para a suremática, a pluralidade de Carnap e a confiança na ciência de Quine são bem-vindas,

com modificações: pluralidade não significa “tudo pode”; e ciência não significa verdade absoluta ou legitimidade incontestada.

Chalmers também seguirá por esta estrada, embora por motivos diferentes. Ele vai diferenciar os realistas peso-pesado (*heavyweight realists*) e realistas peso-leve (*lightweight realists*) de forma funcionalmente aproximativa à distinção de pensadores metafísicos tradicionais ou reformistas, e os pensadores deflacionários, respectivamente. Sua contribuição mais interessante é a distinção entre assertivas sobre a existência de forma ordinária e de forma ontológica:

“Uma **assertiva ordinária sobre a existência**, numa primeira aproximação, é uma assertiva sobre a existência de algo tipicamente feito em uma discussão ordinária de primeira-ordem de tópicos relevantes para o assunto. Por exemplo, a assertiva de um matemático que diz ‘há quatro números primos menores que dez’ é tanto uma assertiva ordinária sobre a existência quanto a assertiva de um bebedor comum que diz ‘há três copos na mesa’.

Uma **assertiva ontológica sobre a existência**, numa primeira aproximação, é uma assertiva sobre a existência do tipo tipicamente feita em vastas discussões filosóficas onde considerações ontológicas são importantíssimas. Por exemplo, a asserção típica de filósofos dizendo ‘objetos abstratos existem’ é tanto uma assertiva ontológica sobre a existência quanto a asserção típica de um filósofo que diz ‘para cada conjunto de objetos, existe um objeto que é sua soma mereológica’” (Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 81, negritos nossos)⁵⁰

Podemos nomear estas duas de uma **atitude comum** e uma **atitude intelectualista acerca da existência**, respectivamente. Chalmers relaciona a atitude comum, que emprega quantificadores existenciais de forma ordinária, trivial, a um tipo de realismo peso-leve⁵¹. O contrário se aplica à atitude intelectualista, que busca descobrir quantificadores existenciais peso-pesado⁵². Chalmers nota que, embora algumas versões até possam se passar como

⁵⁰ Tradução nossa: “An ordinary existence assertion, to a first approximation, is an existence assertion of the sort typically made in ordinary first-order discussion of the relevant subject matter. For example, a typical mathematician’s assertion of ‘There are four prime numbers less than ten’ is an ordinary existence assertion, as is a typical drinker’s assertion of ‘There are three glasses on the table’. An ontological existence assertion, to a first approximation, is an existence assertion of the sort typically made in broadly philosophical discussion where ontological considerations are paramount. For example, a typical philosophers’ assertion of ‘Abstract objects exist’ is an ontological existence assertion, as is atypical philosophers’ assertion of ‘For every set of objects, there exists an object that is their mereological sum.’”

⁵¹ Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 95

⁵² Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 97

compatíveis com algum tipo de pluralismo, geralmente a combinação intelectualista e realismo peso-pesado nos leva a um monismo ontológico⁵³.

Contra ambas as posturas e em defesa de um tipo de metametafísica similar à de Carnap, Chalmers apresenta argumentos contra tais posições. Contra o realismo peso-leve, que acredita que está sendo sensível a como assertivas sobre a existência funcionam no senso-comum, Chalmers nota que não é tão o caso quando já diferenciamos a atitude comum e a atitude intelectualista. Se esta distinção é operada, o apelo ao realismo peso-leve se torna menos atraente⁵⁴. Além disso, Chalmers concorda que o quantificador existencial peso-pesado realmente diz coisas verdadeiras sobre a realidade quando afirmamos coisas como “se X e Y existem, a soma de X e de Y existe”. Assim sendo, o quantificador peso-leve que é suficiente apenas de forma trivial não é o suficiente para outras questões ontológicas⁵⁵.

Se rejeita o peso-leve, significa que Chalmers adota completamente o realismo peso-pesado? Não. Apesar de que os quantificadores existenciais sejam importantes e não-triviais, Chalmers afirma que eles são *defeituosos*⁵⁶. Ele esclarece sua posição:

“Ou ele [o quantificador absoluto] não expressa conceito algum, ou o conceito que ele expressa também é defeituoso. Em específico, o quantificador absoluto não tem uma extensão determinada: alguma coisa, como uma classe de propriedades, que seriam combinadas com as extensões de outras expressões não-problemáticas para obter um valor de verdade determinado. Ao contrário, se ele tem extensão alguma, ela é altamente indeterminada” (Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 102)⁵⁷

Chalmers acredita que temos apenas um pseudo-conceito de quantificação absoluta, que não passa muito de “algo inventando por filósofos, algo que fora da filosofia tem um papel muito pequeno no nosso pensamento e discurso”⁵⁸. No entanto, Chalmers parece exibir algum tipo de correlacionismo simples. Definimos tal postura como um exagero do atomismo filosófico, que não é exatamente a defesa de partículas pequenas, mas de uma crença de que há unidades compactas, perfeitamente definidas, simples e inteiramente conhecidas da realidade. Acreditam que conhecer a realidade significa ou 1) somar as partículas simples perfeitamente

⁵³ Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 94

⁵⁴ Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 100

⁵⁵ Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 101

⁵⁶ “The absolute quantifier is *defective*” in. Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 102, itálico do autor

⁵⁷ Tradução nossa: “Either it does not express a concept at all, or if it expresses a concept, that concept is defective too. In particular, the absolute quantifier does not have a determinate extension: something (a class of properties, say) that would combine with the extensions of otherwise unproblematic expressions to yield a determinate truth-value. Rather, if it has an extension at all, its extension is highly indeterminate.”

⁵⁸ Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 102-3, tradução nossa: “It is tempting to hold that the absolute quantifier is something of a philosopher’s invention, one that otherwise plays very little role in our thought and talk.”

fechadas; ou 2) prover uma coletânea enciclopédica das partículas. Estes argumentos são a favor do mereologismo simples, o exagero correlacionista de que há apenas Partes, sem Todo, sem unidade, nada além do átomo filosófico perfeitamente empacotado e até mesmo banal.

Vejamos como isso aparece em seu texto. Ele apresenta o “argumento do conhecimento”, de que se sabemos como dois objetos se relacionam entre si, sabemos trivialmente tudo sobre os dois objetos, portanto, não há verdades adicionais possíveis⁵⁹. Parece haver um descuido. Dizer que, numa afirmativa trivial, do ponto de vista de um humano observando duas coisas quaisquer, se ele sente que sabe trivialmente tudo sobre as coisas observadas, isso não é uma assertiva sobre a realidade, apenas sobre a correlação que este humano promove com a realidade. Novamente, em nossa leitura, a produção de correlações contingentes, ou até mesmo *triviais*, não é o nosso problema. Nosso problema é que Chalmers parece absolutizar a trivialidade de forma um pouco irrefletida, aproximando-se do psicologismo de James, por exemplo. A “verdade das crenças” não determina a ontologia.

No entanto, Chalmers parece mais interessante quando discute a diferença entre modelos e mundo. Em um argumento que ressoa bastante com o realismo complexo, ele afirma que mundo não é um “modelo”, um domínio fechado de aplicações lógicas e semânticas correspondentes e determinadas. Modelos têm um domínio de aplicação – já o mundo, não. Modelos diversos podem surgir no mundo, mas teorias que confundem mundo e modelo buscam um quantificador absoluto que conecte esta totalização de ambos. A confusão de ambos é uma forma de entender nossa crítica ao correlacionismo radical e de ver um argumento pela defesa do tipo global de filosofia que advogamos, aparentemente, ao lado de Chalmers.

Em mais uma ressonância muito curiosa com a tarefa metafísica de Tsing-Bensusan, Chalmers chama de “antirrealismo ontológico” a posição que afirma que: 1) a realidade tem uma natureza fundamental; 2) há mais de uma boa descrição desta natureza; 3) esta descrição envolve objetos, propriedades, coisas, predicados e quantificadores peso-leve; 4) não há forma de analisar todas as descrições simultaneamente de forma reducionista; e 5) que apesar da natureza fundamental, a realidade é muito menos “refinada” (“*fine-grained*”) do que pensam os metafísicos⁶⁰. Ele, de forma complexa, ainda afirma que haverá fenômenos que necessitarão de uma linguagem microfísica, outros de uma linguagem psicológica, indicando uma simpatia pela noção de “realidades diferentes, modelos diferentes, linguagens diferentes”.

⁵⁹ Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 103

⁶⁰ Chalmers in. Chalmers et. al. 2009, p. 118-9

Em termos de nosso realismo complexo, reformamos a nomenclatura de Chalmers na seguinte forma: o que ele está a defender é uma forma básica de realismo complexo que, assim como nós, não abole a atitude comum, ou a intenção reta, embora reserve espaço para discussões especializadas. O que ele critica é, em nossa leitura, um mereologismo radical, uma forma correlacionista de se proceder. O descarte do monismo e dos quantificadores absolutos como verdades totais coloca sua postura decididamente em harmonia com o realismo complexo. Adicionamos apenas o aviso de que reduzir a realidade a questões triviais como contendo “toda a verdade, e nada além” não é uma postura muito cidadã no Território, e que deve ser minorada com as próprias palavras do autor, em defesa de diversas *boas* descrições da realidade. Não obstante, no frígir dos ovos, podemos afirmar que Chalmers já está ressonante para com as intuições iniciais de um realismo complexo, sendo perfeitamente um possível aliado.

Por sua vez, **Kit Fine** começa observando que, na ontologia analítica *mainstream*, as questões ontológicas são reduzidas às questões de quantificadores, postura relacionada a Quine e seus herdeiros. Para Fine, questões de quantificação são triviais e devem ser remetidas à observação comum⁶¹. Numa forma que ressoa com a de Chalmers, Fine reclama que os filósofos parecem desatentos à diferença entre o que chamamos de atitude comum e atitude intelectualista perante a realidade, algo que ele não acha tolerável⁶². Melhor, exageram esta diferença para menosprezar a atitude comum e a linguagem ordinária, criando um tipo de artificialidade que tenta emular um discurso científico “especializado na realidade”. Kit Fine, numa atitude que ressoa bastante com o espírito do realismo complexo e com o de Chalmers, busca mostrar que asserções sobre a existência podem ser feitas tanto sobre questões ordinárias ou tentativas de explicação epistemológica complexa. Parece que questões sobre a existência não são restritas ou monopolizadas por um grupo de investigadores intelectuais em busca de desvelar o potencial explanatório do quantificador existencial.

Para Kit Fine (e para nós), a pergunta não é sobre se o quantificador existencial absoluto é real ou não, ou se temos que pensar outros quantificadores. Reduzir a ontologia a esta disputa é inadequado, especialmente porque questões da atitude comum não têm nenhum interesse em argumentos de formalização epistemológica de, por exemplo, se A é casado com B, tentando encontrar um quantificador absoluto da existência desta relação⁶³. Este tipo de investigação é completamente inútil para a pesquisa ontológica que o realismo complexo busca promover.

⁶¹ Fine in. Chalmers et. al. 2009, p. 158

⁶² Fine in. Chalmers et. al. 2009, p. 160

⁶³ Fine in. Chalmers et. al. 2009, p. 165

Surpreendentemente para nós, Kit Fine defende uma abordagem que não é quantificadora, mas *intuitiva* da metafísica⁶⁴. Ele associa intuição à inteligibilidade. Seu exemplo é a tese de Demócrito de que o mundo é feito de átomos. Esta asserção é inteligível se ela não contrastar com uma noção intuitiva de que há objetos macroscópicos, como as cadeiras e pedras. Fine parece desprezar o tipo de metafísica mereologista, de que se teria de defender que se há átomos e “todos”, tais como as cadeiras, então o mundo não pode ser feito de átomos – ou, o contrário, de que só há átomos, não cadeiras. Ele classifica estes tipos de raciocínios como metafísicas “obtusas e grosseiras”, ou um tipo de sofisticação exagerada e despropositada⁶⁵. Ele adiciona que, além de uma abordagem intuitiva da realidade, temos também uma forma de *trabalhar* esta realidade. Podemos empregar teses metafísicas, tais como a de Demócrito, para trabalhar na realidade, mover coisas, estudá-las, fazer ciência⁶⁶.

De forma bem adequada à transdisciplinaridade do realismo complexo, Kit Fine nos diz que questões sobre como trabalhar a realidade, além de uma atitude comum na metafísica, nos leva para as ciências, para a semântica e para diversas formas de resolver disputas sobre a ontologia. Assim sendo, ele nos dá uma abordagem pragmática próxima à de Peirce, visto que não se trata de credices sobre variedades de psicologismo, mas sobre intuições ontológicas com a realidade que nos direcionam ao trabalho ontológico, inclusive sem monopólio na produção do sentido. David Manley esclarece que a postura de Kit Fine não é apenas enumerar e nomear acerca do que há, digamos assim, “mas quais coisas existem, quais são reais, onde estes termos são predicados e expressam, de forma geral, o conceito de ser um genuíno constituinte do mundo”⁶⁷.

Na coletânea de 2009 existem outras propostas de reforma na metafísica, mas ou rejeitamos suas direções, ou acreditamos que o problema seja mais complicado. Há uma recente onda de neoaristotélicos ou simpáticos ao aristotelismo que certamente são um dos futuros interessantes para a metafísica contemporânea. Nomes como Edward J. Lowe, Tuomas Tahko e Jonathan Schaffer trazem propostas interessantes. Nos refreamos aqui por cautela suremática. Tendo em vista o abandono das metametafísicas da supressão, estudar Aristóteles será uma tarefa a ser exaustivamente reformada. Pensar Aristóteles no “ocidente” ou por entre o chamado “mundo islâmico” é pensar em Bíblia, Alcorão, além das detrações modernas baseadas

⁶⁴ Fine in. Chalmers et. al. 2009, p. 175

⁶⁵ Fine in. Chalmers et. al. 2009, p. 175

⁶⁶ Fine in. Chalmers et. al. 2009, p. 176

⁶⁷ Manley in. Chalmers et. al. 2009, p. 34. Tradução nossa: “Fine’s solution is to characterize genuine ontological disagreement as concerned not about what things there are, but about what things exist, what things are real, where these terms are predicates and express, roughly, the concept of being ‘a genuine constituent of the world’”.

vastamente em pouco acesso textual, traduções horrendas e desorientações supressivas majoritariamente mediadas pelas ontoteologias abraâmicas e pela modernidade.

Estudar um Aristóteles pagão, complexo, não-bifurcado e sem o linguismo moderno é um desafio que demanda um imenso livro próprio. É uma árdua tarefa para os suremáticos que queiram seguir repensando um estudo aristotélico (e, sobre os gregos antigos em geral) que não seja refém da “tradição”, libertos das supressões de ontoteologias abraâmicas ou modernas. Estas não são proibidas, mas deixam de ser o centro operativo e se tornam mais uma postura à mesa. Nesta atitude, podemos competir com estudos aristotélicos “tradicionais”, fundando algo como “Estudos Suremáticos de Aristóteles” a partir de nossa metafilosofia da história da filosofia que tem o potencial de ser mais sofisticada do que aquelas abordagens supressivas.

§5 Panorama da segunda geração da metametafísica

Passaremos agora para a segunda grande coletânea de metametafísica, organizada por Frode Kjosavik e Camilla Serck-Hanssen em 2020. A coletânea foi resultado de um projeto de pesquisa do Centro de Estudos Avançados da Academia Norueguesa de Ciências e Letras durante os anos de 2015-16. Talvez possamos os chamar de *Escola Norueguesa de Metametafísica*, distinta da *Escola Anglica de Metametafísica* que vimos até agora. Os autores do presente volume compartilham e discutem três hipóteses comuns:

- 1) *Questões metafísicas requerem um tratamento filosófico*. Acreditam que as disciplinas científicas não determinam seu próprio domínio ou fronteiras, além de não poderem evitar questões metodológicas, normativas e sobre objetos apropriados de suas investigações científicas⁶⁸.
- 2) *Questões metafísicas podem ter respostas substantivas*. Os autores relacionam esta substancialidade a questões de informação, estruturas, essências e construções sociais ou contingentes para a ciência. Eles defendem que estas questões são de relevância essencial e prática para a ciência, não sendo mera discussão linguística ou “intuições de poltrona”. Defendem que a metametafísica não deve ser reduzida nem a disputas conceituais, nem a empíricas, nem mesmo na tentativa de as sistematizar, mas, sim, que se dedique a ser um estudo sobre objetos e seus modos de existência. Além disso, defendem que um estudo deste tipo está no alcance de mentes humanas⁶⁹. Eles aproximam seus trabalhos, na nota de rodapé 4, a posturas

⁶⁸ Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 1-2

⁶⁹ Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 2

como a de Kit Fine e a do neoaristotélico Edward Lowe, mas mostram como eles já têm uma autorreferência própria a seus próprios pensadores, como Øystein Linnebo, além da filósofa Jessica Wilson da Universidade de Toronto associada a estudos de metodologia da metafísica e do emergentismo⁷⁰.

3) *Uma metafísica ambiciosa requer uma investigação meta-nivelar*. Isso envolverá diversos aspectos, especialmente um constante alerta pra não se tornar cego às nossas próprias presunções tácitas. Indicam de antemão que seu projeto é fortemente influenciado por Frege e Husserl, especialmente numa abordagem da crítica kantiana⁷¹. Apesar da verve crítica, isso não significa uma abordagem semântica ou orientada a enquadramentos linguísticos⁷². Procuram uma metametafísica robusta em três áreas específicas:

- a. “A metafísica tem seus próprios princípios metodológicos, tal como as matemáticas e as ciências empíricas; e eles tem de passar um teste de coerência, adequação e fecundidade em relação às questões metafísicas;
- b. Um importante princípio metodológico na metafísica consiste em refletir sobre as condições de possibilidade da matemática e das ciências empíricas e, portanto, também acerca dos enquadramentos metafísicos implícitos nas ciências elas mesmas;
- c. A reflexão sobre as condições de possibilidade da matemática e das ciências empíricas deve ser guiada por uma investigação acerca de algum enquadramento lógico ou outro, tomado como a condição mais fundamental dos juízos e inferências feitos em quaisquer ciências” (Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 4)⁷³

Os autores desta Escola Norueguesa de Metametafísica admitem que o projeto é bastante kantiano, no sentido de se fazer perguntas transcendentais, mas não se contentam apenas em delimitar. Como asseveraram, o projeto é para oferecer respostas substanciais, não apenas para enunciar ceticismos ou disputas linguísticas. Embora o foco em Kant e alguns temas de Frege sejam um dos principais interesses desta Escola, vamos focar nas contribuições de **Christian Beyer**, que se propôs a pensar uma metametafísica husserliana. Embora seja um realista, ele não é ingênuo. Beyer nota que Husserl não se considera um teórico da

⁷⁰ Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 16

⁷¹ Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 2-4

⁷² Na nota de rodapé 9, os autores explicitamente colocam a coletânea de 2009, que estamos chamando de Escola Anglica de Metametafísica, como exemplo do que **não** vão aderir.

⁷³ Tradução nossa: “1. Metaphysics has its own methodological principles, just as mathematics and the empirical sciences, and these have to pass a test of coherence, adequacy, and fruitfulness with regard to metaphysical questions. 2. An important methodological principle in metaphysics consists in reflection upon the conditions of the possibility of mathematical and empirical science, and thereby in explication of a metaphysical framework that is implicitly there in the sciences themselves. 3. The reflection upon the conditions of possibility of mathematical and empirical science must be guided by an investigation into some logical framework or other as the most fundamental condition on the judgments and inferences made in any of the sciences”.

representação, e de que a constituição dos objetos, que chamaremos com Graham Harman especificamente de *objetos intencionais*, é um “conteúdo fantasioso” que é *de* alguma coisa. A imagem que ele oferece é a de algo que aponta para algo “além de si” – então estamos falando acerca de objetos no mundo concreto, não nas cabeças ou nas ideias dos fenomenólogos⁷⁴.

Para Husserl, não basta dar um relato complexo sobre os objetos intencionais, mas sua preocupação também está em quem faz tal relato, quem experiencia, quem aprende com o mundo. Este giro transcendental em sua fenomenologia não foi acompanhado por todos. Husserl teve de defender este tipo de investigação pelo restante de sua carreira filosófica. Uma de suas “provas”, como ele chamava, tem a ver com o que temos chamados de **teoria do correlato de base**. Husserl afirma o seguinte acerca da possibilidade real do conhecimento⁷⁵:

“Ela é ‘real’ tal como a possibilidade de cognição requerida pela existência de X ser ‘real’. O que diz esta realidade, o que ela demanda? Um sujeito cognoscente, claro. Mas um sujeito meramente lógico não é um substrato de possibilidades reais. A existência de um X possível (uma existência que coincide com a possibilidade lógica em aberto do X não existir) requer a existência de um sujeito real que X ou experiencia baseado no reconhecimento da experiência, ou que tem possibilidade prática (ou habilidade prática) de experienciar e reconhecer X tal como análoga a X, assim como o fazemos imediatamente com os objetos de nosso ambiente familiar e mediatamente com outros objetos” (Husserl, 2003, p. 139)⁷⁶

Podemos ver que não existe, em Husserl, um primado inafastável do antropocentrismo, embora saibamos que ele está a defender um tipo de mundo da vida e certo tipo de subjetividade encarnada. Ainda assim, pela necessidade de um correlato de base que, em nossa visão, ao menos começa a produção de filosofias e teorias num nível de primeira ordem, a filosofia husserliana ainda tem muito a nos dizer. Ele nos afirma que a tese de seu idealismo transcendental diz: “uma natureza não é pensável sem sujeitos coexistentes de experiência

⁷⁴ Beyer in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 67. Cf. Husserl, 1994, p. 348. Usamos “fantasioso” aqui o mesmo sentido que apresentamos no Título III acerca da teoria da *φαντασία* dos estoicos.

⁷⁵ Cf. Beyer in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 68

⁷⁶ Traduzimos um trecho maior do que o que foi citado no artigo de Beyer. O texto é um artigo sem título de Husserl, referido apenas como “Número 7”, escrito provavelmente entre 1914 e 1915. Este é um dos artigos e rascunhos compilados na Husserliana número 36, intitulada “Idealismo Transcendental”. O trecho traduzido é: “Sie ist „reale“ Möglichkeit, wie umgekehrt die von der Existenz des A geforderte Erkenntnismöglichkeit eine „reale“ ist. Was sagt diese Realität, was fordert sie? Natürlich ein Erkenntnissubjekt. Aber ein bloß logisch mögliches Subjekt ist kein Substrat realer Möglichkeiten. Die Existenz eines möglichen A (aber eines zufälligen, dessen Nichtexistenz also „logisch“ offen ist) fordert die Existenz eines wirklichen Subjekts, das A entweder erfährt bzw. aufgrund der Erfahrungserkennt oder das die praktische Möglichkeit (bzw. das praktische Können) hat, das A zu erfahren und zu erkennen, das also zu analog steht wie wir unmittelbar zu den Objekten unserer vertrauten Umgebung und mittelbar zu den fernen Objekten“.

possível com ela; não é suficiente possíveis sujeitos de experiência”⁷⁷. Podemos isolar e colocar em evidência este filosofema num contexto do realismo complexo sem comprometer a investigação, especialmente porque Husserl apresenta a verdade como “conhecimento genuíno” que é “repetível por quaisquer seres racionais”⁷⁸.

Sabemos que o caos, o vazio, o abismo grego do *ápeiron*, o *Ginnungagap* nórdico, e outros, são formas que precisam ser também produzidas, explicadas, concebidas, imaginadas. O realismo complexo não se dedica a se perguntar do conhecimento de nada do ponto de vista nenhum, como em algumas vulgarizações que o realismo especulativo passou. O que negamos é que o conhecimento de 玖 seja absolutamente independente do restante das categorias. Nem mesmo o hipercaos tem licença para operar livremente como atualidade vácuca. Esta é a crítica que nossa categoria de arque-materialidade da complexidade engendrou a partir de Derrida, Hägglund e Hartmann em relação a Meillassoux.

Especialmente agora, em termos que podem nos remeter a Platão ou aos estoicos, podemos pensar uma 參 do vazio. Por exemplo, uma região do recuo de um objeto que seja inatingível a quaisquer acessos diretos, apenas aludida indiretamente. Isso não significa que tal região é imune a outras categorias: podemos preender (肆) até mesmo o que não conhecemos ou o que não sabemos, e até mesmo fazer referências (柒) a este X tal como o “não-conhecido”. Não é exatamente esta a teoria do quenotipo que trabalhamos a partir de Meillassoux? Embora não seja tanto quanto ou como se pense, há formas de interagir mesmo com o que se recua, com o esvaziado, com o caótico. Interpretamos o idealismo transcendental de Husserl como um lembrete possível da epistemologia complexa deste tratado, embora a ontologia quase sempre exceda, transborde, passe para muito além do que é conhecível e do que é pensável.

Christian Beyer segue outro caminho, tentando minorar a dependência à coexistência de sujeitos para a realidade das coisas⁷⁹. Talvez não seja esta a ideia de Husserl ir tão longe com o raciocínio. Pensar uma cadeira *como* cadeira depende de como sujeitos humanos intencionam este objeto real *como cadeira*. Chamemos esta cadeira de objeto-C. Para ter quaisquer experiências com o objeto-C, não necessariamente *como* cadeira, demanda alguém que entra em contato com o objeto-C *como objeto-C*. O “como” é um indicativo ontognoseológico que

⁷⁷ Beyer in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 67. Cf. Husserl, 2003, p. 156. Tradução nossa: “Der transzendente Idealismus sagt: Eine Natur ist nicht denkbar ohne mitexistierende Subjekte möglicher Erfahrung von ihr; es genügen nicht mögliche Erfahrungssubjekte.”

⁷⁸ Beyer in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 69, citando o *Lógica Formal, Lógica Transcendental* de Husserl.

⁷⁹ Beyer in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 70

há algo que entra em relação com o objeto-C. Por exemplo, um ácaro que experiencia o objeto-C *como* sua casa. Não temos, no realismo complexo, uma necessidade de criar um sujeito transcendental paradoxal ácaro-humanoide para entendermos que sistemas diferentes experienciam o mundo de forma diferente. Não há ganho para o realismo complexo em imaginar o absoluto vazio experimentando o absoluto nada – e, mesmo que o fizéssemos, como agora o fizemos, seria um intencional das imaginações para conceber tais formas vazias a partir de outras operações categóricas.

O que à tese ontognoseológica de Husserl talvez esteja faltando, por ele provavelmente achar que seria “metafísico demais”, é pensar que a constituição ontológica da realidade do objeto-C é uma diferença pura, uma forma de diferença própria que não é nem plenamente conhecida por sujeito algum, nem “interessada” ou “motivada” (expressão de Husserl) a gerar uma espécie de magnetismo semântico para o seu entorno. Pensar a 參 do objeto-C é, talvez, o que Beyer está tentando dizer quando procura uma forma de pensar os objetos como não necessariamente relacionados à geração de motivação epistêmica para os sujeitos cognoscentes humanos. Ou, em outras palavras, a 參_{objeto-C} não tem obrigação, dever ou necessidade de gerar acesso nenhum para quaisquer sujeitos cognoscentes que seja, muito menos de gerar um interesse de entrar em relação com o que quer que seja. Mas, pelo princípio da relatividade, sabemos que qualquer coisa poderá ser empregada na concrecência de qualquer outra coisa, de forma ontológica, ontognoseológica ou epistemológica. Esta é a “possibilidade real de ordem superior”⁸⁰ que Beyer se refere, em nossa interpretação, que subsume tal raciocínio dentro do realismo complexo.

Aqui afastamos um pouco de Husserl no que tange o escopo de sua investigação. Uma das palavras mais importantes para sua fenomenologia é a *constituição*, que associamos à geração de um objeto intencional a partir de um objeto real. Vimos que Husserl funda sua fenomenologia num aporte realista muito forte, mas infelizmente parece restringir a constituição a questões e propósitos estritamente epistemológicos, como podemos ver na passagem: “constituição é uma atividade do sujeito que experiencia num processo de experiência direcionado ao conhecimento, onde o conhecimento, ou verdade, define o interesse relevante do sujeito que o levou a esta atividade”⁸¹. Nesta fase de seu pensamento, Husserl parece reduzir a filosofia à investigação acerca da possibilidade de juízos lógicos e juízos

⁸⁰ Beyer in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 70, tradução nossa: “real higher-order possibilities”.

⁸¹ Beyer in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 71, citando o citando o *Lógica Formal, Lógica Transcendental* de Husserl.

transcendentais. Acreditamos, ao lado das críticas que Hartmann faria poucos anos depois ao “giro transcendental” de Husserl, que a geração dos objetos intencionais tem uma relação apenas contingentemente orientada ao conhecimento, especialmente o tipo de conhecimento teórico de visão-de-essências que Husserl buscava, que confundia seres ideais da lógica e da matemática com a integralidade das essências fenomenológicas. Estas são apenas uma parte bem pequena do propósito da geração de objetos intencionais.

Apenas tardiamente Husserl vai direcionar seu pensamento para o *Lebenswelt*, o famoso “mundo da vida”, mas se ele realmente obteve sucesso em libertar a filosofia de um aprisionamento lógico e transcendental é questão para outra investigação. Temos boas razões para preferirmos uma abordagem advinda de Alfred N. Whitehead e sua teoria dos sentires, onde o tipo de sentires envolvidos admite o interesse cognoscente de juízos lógicos, mas não se fundam, se limitam ou se orientam a este único tipo de geração de objetos intencionais. Temos boas razões para preferirmos um tipo de fenomenologia como método de descrição que não confunde realidade e dadidade como o de Nicolai Hartmann. Estas gerações e descrições têm propósitos e direções mais relacionados a sentires estéticos, sexuais, existenciais, pragmáticos e sistêmicos do que puramente epistemológicos.

Nesta linha que aproxima a fenomenologia e a filosofia transcendental kantiana do “mundo da vida”, vemos o interessante artigo de **David Woodruff Smith** que conclui que a metametafísica depende das relações intencionais de nossa experiência vivida⁸². Este funciona como um amigável lembrete de que fazemos metafísica num mundo real, com sexualidade, raça, colonização, problemas reais, e não apenas problemas de como fazer juízos lógicos. Smith não vai tão longe em suas observações, provavelmente por motivos similares aos que observamos no último parágrafo: em geral, a fenomenologia de matriz husserliana chegou a conclusões sobre o mundo da vida, mas não elaboram tanto sobre o que significa ser um corpo sexuado, que sua, teme, tem desejos e pavores. Parece que o mundo da vida, nesta leitura, é apenas o mundo do gabinete de um filósofo que corre sangue em suas veias, mas não muito mais pode ser dito além disso. Parece um mundo da vida sem muita vida, só juízos transcendentais e recomeços intermináveis.

A contribuição de Smith, no entanto, serve para refutar um folclore comum acerca da fenomenologia husserliana. Nossa crítica é que ela não é “viva” o suficiente, mas não que ela seja “solipsista”. O autor traz o §32 do *Crise das Ciências Europeias*, onde Husserl

⁸² Smith in. Kjosavik & Serck-Hanssen, 2020, p. 195

explicitamente afirma que *epokhé* não significa negar o mundo “como se eu fosse um sofista ou um idealista”, muito menos duvidar de sua existência “como se eu fosse um cético”. O método é fazer um *Zickzack*, um zigue-zague, entre o “mundo como atualidade que está sempre aí” e as atividades intencionais do fenomenólogos⁸³. Podemos dizer que o mundo da vida de um husserliano qualquer é se preocupar em fazer demonstrações matemáticas sentindo o seu coração palpitar de alegria quando resolve uma equação (não *muito* mais do que isso), mas não que ele seja um solipsista que usa da orientação fenomenológica como desculpa para negar ou duvidar da existência do mundo real. Assim sendo, a fenomenologia de matriz husserliana é, perfeitamente, um tipo de filosofia que pode se tornar autóctone em nosso Território, focada na área epistemológica de nossa ontognoseologia como um dos contribuintes importantes. Smith considera isso como o suficiente para pensar uma metametafísica – aqui, discordamos desta suficiência.

⁸³ Smith traz diversas situações onde esta metáfora do zigue-zague aparece em Husserl, como no §6 da Introdução do *Investigações Lógicas* e os parágrafos §9 e §32 do *Crise*.

Título IV – O que é a metametafísica?

Capítulo 2 – Metametafísica depois de Whitehead e Hartmann

Comparativamente às abordagens apresentadas no Capítulo anterior, a contribuição genética da “engenharia metafísica” de Rudolf Carnap certamente é o ancestral acadêmico-institucional mais próximo de nosso realismo complexo. Além dele, as posturas “reformistas” de David Chalmers e de Kit Fine são bastante ressonantes e conectáveis ao que procuramos. Entre a Escola Norueguesa, Christian Beyer e David Smith trouxeram contribuições importantes para a teoria do correlato de base e para nossa leitura da fenomenologia husserliana. Mesmo que sejam bastante interessantes, talvez pela própria infância institucional e disciplinar da metametafísica como área de pesquisa, ainda não há uma teoria que encontramos até o momento em 2021 que seja tão complexificada quanto a suremática.

A pergunta inicialmente poderia ser “o que falta ainda para ser feito”? Não obstante, como quase nada foi feito sob este nome no sistema da educação e na filosofia em geral, a resposta “quase tudo” poderia soar demasiado frustrante. Para concluirmos a presente obra, vamos por outro caminho. Ao invés de reescrever tudo sobre a nossa forma de realismo complexo e fazer um proselitismo da suremática, vamos mapear um conjunto de atitudes a serem evitadas para que a disciplina da metametafísica se torne mais realista e mais complexa. Ao final, na conclusão, ofereceremos um rascunho dos três giros e cinco diretrizes para uma filosofia global que poderá servir de estrela polar para guiar novas navegações futuras.

O propósito deste capítulo, portanto, é responder “o que falta à ‘tradição’ para que ela se complexifique o suficiente?” Com ênfase no caráter experimental de Whitehead e Hartmann, abordaremos o que estes autores recomendam que seja evitado para se fazer uma filosofia mais sofisticada. Suas indicações serão trabalhadas como procedimentos genéricos de cartografar o que não fazer, o que evitar. Na cartografia, saber por onde não passar é tão importante como saber das trilhas e pegadas que podem nos levar a algum lugar. Certamente é ressonante com a “equivocidade controlada” que Viveiros de Castro alude, na epígrafe deste Título IV. Mapear tipos de erros, de exageros e de buscar outras formas de pensar é o que indicaremos aqui. O diagnóstico whiteheadiano é bem mais simples e direto, como veremos, do que os erros catalogados por Hartmann. Visto que Whitehead passa pouco tempo discutindo os “procedimentos falaciosos” e já parte para sua teoria, vamos dedicar mais espaço para apresentar a leitura hartmanniana e conectá-la ao que tem sido feito em nosso Tratado.

§1 Whitehead contra os Nove Procedimentos Falaciosos

No “Prefácio” de sua monumental obra, *Processo e Realidade*, Whitehead justifica porque precisa de uma filosofia, de uma metafísica e de uma cosmologia tão complexas. De cara é evidente que não é uma opção cosmética pela complicação gratuita. Embora não empregue estas palavras, sua preocupação é acerca de como a filosofia tem sido feita. As palestras nas quais a obra é baseada foram proferidas entre 1927 e 1928, período no auge do positivismo e do empirismo lógico, da solidificação da filosofia analítica na Inglaterra e no crescente movimento “antimetafísica” por todo o Atlântico Norte. Neste cenário, repetiam-se, ao menos, nove procedimentos falaciosos contra os quais Whitehead busca combater com sua própria forma de filosofia especulativa. São eles¹:

- 1) A desconfiança contra a filosofia especulativa;
- 2) A confiança na linguagem como expressão adequada das proposições;
- 3) O modo do pensamento filosófico que compreende e que está compreendido na psicologia das faculdades;
- 4) A forma de expressão sujeito-predicação;
- 5) A doutrina sensacionista da percepção;
- 6) A doutrina da atualidade vácuca;
- 7) A doutrina kantiana do mundo objetivo como um construto teórico de uma experiência puramente subjetiva;
- 8) Deduções arbitrárias em argumentos *ex absurdo*;
- 9) A crença de que inconsistências lógicas podem indicar alguma outra coisa além de alguns erros antecedentes.

Os comentários que faremos agora serão breves, elaborando nos apontamentos que outrora oferecemos². Certamente cada um destes “procedimentos falaciosos” podem render volumes inteiros, ou até mesmo carreiras inteiras, como tem sido todo o movimento escolar das leituras da obra de Kant. Não obstante, pelo complexo de sentires conceituais que, a esta altura, já devem estar mais ou menos sedimentados como intenção reta no público, podemos mapear razões acessíveis de porque cada um destes procedimentos deve ser *ativamente evitado*.

Em relação a 1), a desconfiança contra metafísica, a cosmologia e a especulação em geral era o senso comum acadêmico nos anos 1920. Hoje em dia, quase cem anos depois, a

¹ Whitehead, 1978, p. xiii. A tradução desta lista aqui mencionada foi publicada em Maciel, 2021, p. 43-44

² Maciel, 2021, p. 44

situação não parece ter se modificado tanto quanto gostaríamos, embora devemos muito aos departamentos de filosofia analítica pela crescente renascença da pesquisa metafísica nas últimas décadas do século XX. Contemporaneamente, o realismo especulativo, as filosofias do processo e as novas filosofias da natureza têm contribuído bastante para o cenário atual, certamente conectados com as filosofias das ciências, da antropologia e da ecologia.

No entanto, entender por que ainda há desconfiança perante a metafísica e a especulação pode ser crucial em termos de sistema da educação e de atitudes naturais comuns. A imagem da especulação como divagação obtusa, sem sentido, preocupada com preciosismos bizantinos, ainda é muito comum. Pensamos que este cenário deve bastante à falência da filosofia nas universidades, cada vez mais torre-de-marfinizada, cada vez mais afundada em suas próprias pretensões políticas destrutivas do cotidiano ou com discurso de imunidade neutra a elas. A revolta do intelectual de bem, do velho agente-moral-de-bom-gosto moderno, cada vez soa mais brega, cada vez mais autossabotadora.

O retorno da filosofia para as universidades, para outros sistemas sociais e para o mundo da vida não será no discurso de homogeneização da forma, da crítica, do passado, do futuro e das alternativas. Se temos alguma chance, ela está na infralinguagem. Aprender a abandonar a inteligência espiritual moderna também é isso, um *aprendizado*. “Aprender a desaprender” é um mote que une desde Dipesh Chakrabarty, os decoloniais latinos e até mesmo do próprio Whitehead, quando este afasta a erudição, ou melhor, a erudição que padroniza tanto a forma, quanto a crítica, como requisito para o aprendizado. Concomitantemente, o aprendizado da infralinguagem ontológica pode transformar os filósofos e a filósofas em pessoas interessantes para praticamente todo sistema social e biopsíquico, com muita coisa a dizer, muita coisa a contribuir e, até mesmo, em muita coisa a saber ouvir e a dar passagem.

Em relação a 2) vimos como a sofisticada teoria das proposições de Whitehead ignora a obsessão por filosofias da linguagem, especificamente, filosofias da linguagem de humanos, seus jogos de lajotas, reinos fixos e estáveis de sentidos, listas de descrições definidas. Neste aspecto, a “filosofia continental” parece ser mais avançada, ao menos já conectando linguagem a sexo, corpo, raça, etnia, economia e religião. Embora ainda não consigam compreender a forma da diferença entre sistemas sociais, modos de veridicção distintos, condições não-gabaritadas de felicidade/infelicidade, pelo menos estes filósofos parecem levar a linguagem mais a sério em uma dimensão *existencial* – no sentido ontológico, não necessariamente no sentido melancólico ou passional.

Superar o procedimento falacioso em questão envolverá uma teoria da linguagem não-antropocêntrica, bem como uma teoria da comunicação que não é nem unificada, nem dependente de binarismos como emissor-receptor, humano vs. não-humano, sintaxe vs. semântica. Duas lições importantes: 1) tudo o que há, comunica; e 2) tudo que consegue arregimentar formas de diferença que podem co-responder de forma melhor ou pior com o que há, produz algum tipo de linguagem. Assim, finalmente vislumbramos o horizonte da complexidade. Esta leitura não acha que a “morada do Ser é a linguagem” – ao contrário: a linguagem, dentro do Ser, é uma categoria da existência própria, complexa e sofisticada, ainda que não seja um Absoluto de fatos, fora do qual deve-se calar perante o “milagre da existência”.

Acerca de 3), há uma mutação importante que tem acontecido. Desde o século XX, a ideia kantiana de uma “psicologia das faculdades” já não é um tema central. A ideia de que a mente é compartimentalizada em faculdades absolutamente distintas para fundamentar abismos intransponíveis e agentes-morais-de-bom-gosto já caiu em desuso na psicologia há muitas décadas. A complexidade das filosofias da mente e da neurociência atuais são vastamente mais sofisticadas do que esta noção de funções inatas estanques.

O problema agora é outro. Estas descobertas podem ser perfeitamente recepcionadas como sofisticação em termos das Leis da Dependência do estrato psíquico ao biológico – leis estas que, lembrando, não significa reducionismo nem de cima para baixo, nem de baixo para cima. Uma visão mais complexa do estrato orgânico ajuda a conceber novas formas de emergência do psíquico que, agora, não precisa “ter que vir” de caixinhas mentais isoladas. Não obstante, os impressionantes avanços na neurociência se tornam problemáticos pela epistemologia naturalizada, que inventa caixinhas isoladas não dentro do cérebro, mas na bifurcação da natureza e em ontologias defasadas. Complexidade provê e anima mais complexidades cada vez mais sofisticadas, não razões para supressões de materialismos, biologismo, psicologismos ou espiritualismos.

Abandonar os procedimentos falaciosos 4) e 5) está conectado às reformas da filosofia da linguagem que Whitehead opera. No realismo complexo apresentamos a teoria da estética ontológica, advinda das várias categorias da existência catalogadas, que ajuda a compreender a fronteira entre o que há e foi assemblado em relação à dadidade possível de ser sentida fisicamente ou conceitualmente. Disso, partimos para a aloiose proposicional que envolve sujeitos lógicos ou correlatos de base, mas não precisa fazer uso da predicação aristotélica – ou melhor, escolástica – nem da doutrina sensacionalista da percepção. Esta dupla membranácea

entre assemblagem/dadidade, e entre dadidade/observador certamente precisa ser mais desenvolvida, mas suas abordagens gerais já apontam para um horizonte longe de 2), 4) e 5).

Em relação ao 6), há diversas maneiras de se trabalhar para além da defesa da atualidade vácuca. Ironicamente, nem a própria tese da atualidade vácuca veio da atualidade vácuca: ela tem origens, serve a propósitos, opera epistemologias políticas. Este procedimento falacioso afirma que há, por exemplo, objetos ou indivíduos que existem em absoluta ausência de relação com qualquer coisa. Pensam no vácuo como o não-ser – o que seria engraçado, visto que mesmo sendo uma negação, é uma relação. O indivíduo cristão convertido se torna absolutamente alheio ao mundo pagão ao seu redor, que passa a auto-observar sua relação menos como uma constituinte ontológica para se tornar propósito político de conversão ou de destruição do outro. O indivíduo absolutamente “livre de relações”, imune a relações de todo e qualquer tipo é radicalizado na modernidade, onde a bifurcação natureza x cultura cria indivíduos, no lado da cultura, imunes à natureza, absolutamente atômicos, absolutamente separados, atualidades inteiramente esvaziadas de dependências, limites, responsabilidades.

Entender o que é o vácuo na física não é tão relevante quanto entender o propósito político do vácuo. Mesmo na “ausência de matéria”, como pode ser visto no senso comum, ainda tal espaço está sob influências da gravitação universal e da relatividade. Não há absoluta ausência atual no estrato físico. No entanto, pensar o indivíduo político como um átomo perfeito em atualidade vácuca trouxe consequências extremamente destrutivas para Gaia. O exato oposto também não ajuda, a dissolução do indivíduo num Grande Todo que violenta a diferença. O paradigma está incorreto, em nossa visão. Ao invés de tentar procurar pela grande tese final da metaidentidade que opera na pesquisa “ou tudo é atualidade vácuca, ou tudo é o Grande Todo”, já substituímos este paradigma pela metadiferença. A diferença entre diferenças permite a emergência de sistemas diferenciados, por exemplo, o que não significa imunidade absoluta de tudo. Pensar pela metadiferença significa diferenciação como seleção e acoplamentos, não ausência absoluta de relações. Assim, a dignidade ontológica de cada sistema, objeto e rede é garantida por boas razões *metafísicas*, não para agradar a ideologias políticas.

Os procedimentos falaciosos 7), 8) e 9) se conectam na defesa do que há de um realismo. Como temos visto com Hartmann, a metafísica precisa dar chances para o *Diesseits*, para o “deste-lado”, antes de optar entre idealismo e realismo. Não obstante, vimos que o próprio Hartmann opta não apenas por um realismo, mas um realismo *crítico*. Podemos acrescentar os adjetivos realismo especulativo e realismo complexo. O que acontece nestas camadas?

A doutrina básica do realismo é que há realidade fora da mente. Esta não deveria ser uma teoria tão maldita se fosse levada por um ponto de vista da ingenuidade comedida. Dizer estas coisas pode soar piegas, mas não deveria ser tão complicado entender que há um mundo que não é a minha representação, que há tantos mundos quanto actantes e sistemas, que o mundo não depende dos meus ou de nossos caprichos. Não é tão difícil entender isso – mas o problema não é exatamente este. O poder político do “real” e do “verdadeiro”, embora nem sempre coincidentes como vimos em Latour, acaba corrompendo a ingenuidade comedida.

Este caso começa a acontecer quando as primeiras metametafísicas da supressão decidem o que o mundo, todo o mundo, Todo Mundo, é: “mal”, “pecaminoso”, “pagão”, “herege”. A integralização da existência num mundo fechado e bem determinado cria a noção de valoração extramundana. Daí em diante, a “progressiva racionalização do judaico-cristianismo sob a filosofia grega”, celebrada por Meillassoux, se transforma no aprisionamento da existência numa totalização intransponível. Criado “à imagem e semelhança” da divindade desta ontoteologia, o homem passa a propagar sua monoandria como sinônimo da realidade. A intrusão do criacionismo e da monoandria na filosofia corrompeu o “realismo”, que se torna sinônimo de filosofemas e mandos das ontoteologias abraâmicas. A modernidade faz amplo uso *secularizado* de tal estratégia, mantendo-se como o brilho da razão que ilumina o progresso – desde que se submeta, desde que se cale, desde que se escravize pela benevolência moderna.

Legitimamente revoltados, repugnados ou, ao menos, dissonantes deste paradigma insuportável, tantos autores e autoras foram para outras áreas da filosofia e para outras disciplinas e instituições como um todo. Por muito tempo, ser “antirrealista” parecia mesmo ser a verdadeira tarefa civilizatória contra a monoandria, contra os correlacionismos, contra opressões e supressões diversas. Não culpamos estes autores e autoras por se refugiarem no antirrealismo, visto que o realismo havia adoecido profundissimamente.

No entanto, não precisamos mais deste cenário. O que parecia ser uma doença genética ou autoimune, revelou-se apenas um órgão avariado por parasitas e infecções oportunistas. O realismo contemporâneo encontra forças para repelir a modernidade e outras supressões, seja em nome de Gaia, seja em nome de novas cosmologias, seja em nome da destruição da monoandria vinda de bravas investigadoras do feminismo, dos estudos antirracistas, da destruição do correlacionismo como *modus operandi standard* das filosofias no Atlântico Norte. Certamente um Departamento de Estudos Europeus pode ter que lidar com a monoandria como fenômeno antropológico autoevidente, mas qualquer filosofia global tem a tarefa de abandonar quaisquer metametafísicas da supressão.

Assim sendo, o realismo pode restaurar sua ingenuidade comedida como ponto de partida rente à intuição reta, à atitude natural. Dizer que o mundo é construído teórico de humanos, de que criar sistemas logicamente perfeitos apartados do real e acreditar que erros ou indicações na teoria automaticamente representa um espelho do mundo, mesmo para um realismo ingênuo, é pura “exibição de tolice”³. A diferenciação entre tipos de seres ideais e reais, além dos seres cognitivos, e a estratificação da realidade, já são cruciais passos para chegarmos a um realismo crítico, onde os limites da ingenuidade são realçados e trabalhados com maior sutileza. Com a conquista evolutiva da habilitação especulativa, podemos ter voos especulativos em horizontes novos, retornando para analogismos cada vez mais complexos. Arregimentando objetos, sistemas, redes e tantas mais categorias da existência, finalmente podemos ao menos chegar no Território do realismo complexo.

§2 Hartmann e os Onze Erros Tradicionais na pesquisa metafísica – Parte I

Escrevendo também nos anos 1920, Nicolai Hartmann vai diagnosticar um cenário da filosofia de forma surpreendentemente ressonante com Whitehead. Sua abordagem, no entanto, já é mais voltada para específicos autores importantes para o cenário acadêmico-universitário, diagnosticando onze erros que tradicionalmente investigadores cometem na pesquisa da metafísica. O texto de referência é o *Como é possível uma ontologia crítica?*, lançado em 1923⁴. Escrito à época para preparar o terreno para uma melhor recepção de sua obra de 1921, o *Fundamentos de uma Metafísica do Conhecimento*, sua missão é cartografar e diagnosticar por que o cenário filosófico de sua época recebeu mal sua obra inovadora. Os onze erros acumulam uma tradição que não é restrita às ontoteologias abraâmicas e à modernidade, embora eles tenham sido radicalizados por estas nos últimos séculos.

Para abreviarmos sua apresentação, vamos consolidar em quatro grandes grupos. Hartmann afirma que os nomes são relacionados, em geral, a grandes figuras que consolidaram tais erros ou procedimentos falaciosos. Sua visão não é a de que estes autores são reduzidos ao erro pelo qual ficaram conhecidos. Todos foram trabalhados por ele no decorrer de sua carreira com respeito e até certa reverência – não obstante, isso não os isenta de ter ajudado a fixar pelo menos onze defeitos na investigação metafísica que impede que a ontologia se torne crítica, complexa e mais sofisticada. Ou seja, não se trata de um diagnóstico personalista dos autores analisados, mas mapear os preconceitos sistemáticos que deles surgiram e suas consequências.

³ Whitehead, 1978, p. xiv

⁴ Texto que traduzimos e publicamos, cf. Hartmann, 2020

Começamos pelo grupo eleático, que engloba o erro da identidade total, o erro da homogeneidade, o duplo erro aristotélico, o erro do postulado da harmonia e os erros racionalistas cartesiano e leibniziano. Concomitante a este conjunto aparece o erro do monismo sistemático que não é rastreável a nenhum autor em particular, mas é recombinação com qualquer outro erro, amplificando defeitos no raciocínio metametafísico em outras correntes com as quais ele se viu aliado. O terceiro grupo vem da discussão do principal erro de Platão, o *chorismos*. O quarto grupo é a galáxia de erros da heterogeneidade, os mais próximos da crítica que Hartmann faria ao “correlativismo”, e do que temos feito a partir de Meillassoux com o nome de “correlacionismo”. A ordem que escolhemos apresentar difere da do autor, mas acredito que ficará claro no decorrer deste capítulo o porquê.

O primeiro erro que abordaremos é o **Erro da Identidade Total**.⁵ A ideia é bastante intuitiva: o que se pensa e o que há são idênticos. Ou seja, simplifica-se a realidade do que há ao que é no pensamento. Versões deste raciocínio do tipo “Ser = Pensamento” tem sido reapropriadas por diversas filosofias, tais como a filosofia da identidade de Schelling e o idealismo absoluto de Hegel. Acreditam que há uma identidade entre ser e pensar, entre o racional e o real, entre o objetivo e o subjetivo. Hartmann observa que este erro permite uma margem de manobra de ênfases diferentes. Por exemplo, entre os eleatas, era para dar ênfase no lado real-e-ser, enquanto no idealismo alemão era para enfatizar o lado racional-e-pensamento.

Para Hartmann, estes sistemas não têm nada a oferecer para a epistemologia, para as ciências e outros sistemas. O começo já é problemático para ele, visto que conhecimento é um dos vários atos transcendentais, de ir em direção ao fora, de com-preender [*Erfassen*] algo que não é si mesmo. Um cientista japonês que estuda buracos negros não é um buraco negro, nem o buraco negro é nipônico. A exterioridade de qualquer ato transcendente cognitivo é violentada por sistemas da identidade total. Tentar entender a relação com o exterior, e não o violentar, é um dos propósitos do conhecimento. A relação entre idênticos é uma falsa relação de conhecimento, visto que nada é adicionado, nada é com-preendido, tal como um juízo analítico. A relação “colapsa no nada”, o que é bem o propósito de vários destes sistemas.

Evitar este erro eleático e suas reencarnações implica entender o conhecimento que envolve a exterioridade, com todas as alianças, tensões, justaposições, recuos, orientações a sistemas, objetos e redes – no concreto, na idealidade. Todas estas situações envolvem

⁵ Der Fehler der totalen Identität. Cf. Hartmann, 2020, p. 192-3.

alteridades e riscos. Curiosamente, Aristóteles classifica o próprio ser do conhecimento como um exercício da quarta categoria, o *πρός τι* (*prós ti*), que é a relacionalidade. Para ele, palavras como “metade” ou “dobro”, em si, não dizem nada. Para Aristóteles, Hartmann e para nosso realismo complexo, dizer “a metade em si” ou dizer “o conhecimento em si” é um oxímoro que não sabe empregar o epistêmico dentro da ontognoseologia. Cancelar a relação de conhecimento porque ela é arriscada não é uma manobra de filosofia, mas apenas um truque covarde em nome do privilégio da perpetuação do raciocínio preguiçoso.

Este erro será repetido por pelo menos cinco novos erros diferentes que vão minorar, adicionar ou moderar a equação tão rígida Ser = Pensamento. Não obstante, mantém o núcleo argumentativo que afasta tais caminhos do realismo complexo. Vejamos o **Erro da Homogeneidade**⁶, por exemplo. Sustentam não aquela equação com toda a sua força, mas que a essência do que há é uma homonímia, uma homogeneidade, uma identidade metafísica subjacente entre princípio e concreto. Nessa teoria, a diferença é negligenciável, irrelevante, algo a ser subsumido em uma homogeneidade “mais relevante”. Tradicionalmente este erro está associado ao platonismo, especialmente nas leituras vulgarizadas que achavam que havia uma misteriosa homogeneidade garantida, por exemplo, entre a Forma e a coisa que participa dela. Platão não parecia tão comprometido com este raciocínio, especialmente porque em diálogos como o *Timeu* e o *Parmênides* ele mesmo já apresenta uma teoria diferente, a *συμπλοκή* (*symploke*) ou “comunidade de ideias/formas”, o estudo da participação das Formas nas Formas. Ou seja, mesmo as Formas elas mesmas não são definidas em isolamento.

Hartmann acrescenta que, “no entanto, não se compreende que uma condição não precisa ser similar ao condicionado – aliás, não se compreende que ela deva necessariamente ser dissimilar ao condicionado. O Erro da Homogeneidade é baseado nisso”. A explicação da relação categorial princípio-concreto não explica nada se tratarmos o princípio desta maneira, pensando que ele “recorre” no concreto de forma purificável. Ou seja, acreditam que o que há de ser explicado já está pressuposto nas coisas investigadas – mas como usar o que é pressuposto nas coisas como pressuposto do conhecimento? Este raciocínio circular não acrescenta nada na pesquisa metafísica. Conclui que:

“De um modo geral, para serem um princípio dos fenômenos, as categorias não precisam ser postuladas como sendo o mesmo em princípio tal como o concreto que delas depende. Assim como o seu modo de ser é diferente em natureza daquele dos fenômenos (e Platão sabia disso bem), sua constituição estrutural deve também ser

⁶ Der Fehler der Homogenität. Cf. Hartmann, 2020, p. 173-175

diferente. Apenas ao deixar de lado o velho postulado da homogeneidade é que o caminho estará livre para uma frutífera pesquisa das categorias” (Hartmann, 2020, p. 175)

Se este erro é comum ao platonismo em geral, embora não exatamente por toda a obra platônica, ele parece ter inspirado um duplo erro aristotélico alguns anos depois. É o **Erro da Formalidade e da Conceitualidade**⁷. O primeiro problema aqui é que a forma é pensada como mais relevante do que a matéria no velho hilemorfismo aristotélico. A agência da matéria é negada, transformada em meros συμβεβηκός (“acidentes”). Então, Aristóteles transforma a forma em sinônimo da causa final e do *eidos*, e a progressiva identificação do *eidos* com o conceito de *logos* acaba sendo a “raiz da atitude que manteve a ontologia nas correntes da lógica por tanto tempo”. O apriorismo lógico, vemos, já reinava desde que Aristóteles se torna um livro-texto para a própria disciplina da metafísica. Mesmo na revolta anti-aristotélica dos modernos o método permanece, especialmente no racionalismo. Embora seja creditado por zerar toda a filosofia anterior e fundir racionalistas e empiristas, Hartmann tem uma visão bem peculiar de Kant:

“Em Kant, um sistema de formas da cognição se ergue contra a matéria da cognição: a ‘síntese’ que aquelas executam nesta é, em princípio, a mesma determinação do em-si indeterminado, tal como no sistema aristotélico. A tese é apenas moderada pelo fato de que a ‘matéria’, neste caso, já possui sua própria forma particular (espaço e tempo). A despeito disso, a ênfase aqui também está, ao lado do caráter formal, na conceitualidade. Categorias são ‘conceitos puros do entendimento’ – e Kant não sabe como as pensar de outra maneira. Nisto, ele é um puro aristotélico não menos do que os da velha escola” (Hartmann, 2020, p. 180)

Aqui vê-se claramente que formalidade e conceitualidade já são tornados sinônimos entre os modernos, uma mutação interna do aristotelismo clássico. Todavia, segundo Hartmann, “o maior triunfo do aristotelismo é celebrado na *Lógica* de Hegel: a *Dialética dos Conceitos* imediatamente alega ser uma *Dialética do Ser*, do Mundo, da Natureza, do Espírito, i.e., a incluir absolutamente tudo”, operando a velha tese da dupla identidade “Princípio = Forma = Conceito”⁸. Este tipo de raciocínio está explícito em teses comuns do hegelianismo, como a ideia de que “o que é real é racional, e o que é racional, é real”, ou de que “a natureza tem um esquema conceitual”, entre tantas outras. Princípio, forma e conceito são condensados numa metaidentidade em direção ao Absoluto.

⁷ Der Fehler der Formalität und Begrifflichkeit. Cf. Hartmann, 2020, p. 179-182

⁸ Ambos em Hartmann, 2020, p. 180

Para pagar imenso preço metametafísico de abandonar uma tese tão comum na filosofia ocidental, Hartmann divide em duas prestações. A primeira parcela do pagamento vem ao rejeitar que categorias são conceitos. Já abordamos esta tese intuitivamente no decorrer deste Tratado, quando afirmamos que há um duplo estender-se do conhecimento: em direção aos objetos, sistemas, redes e o que há em geral, por um lado; e em direção à própria compreensão, exercício e intuição das próprias categorias. Nem tudo do que há será compreendido, nem tudo das categorias será plenamente trabalhado – esta teoria da dupla-limitação é a raiz do realismo crítico de Hartmann que recebemos integralmente. Ele escreve:

“Conceitos são geralmente apenas tentativas de compreensão, algo completamente *post hoc* e secundário e, mesmo que a compreensão conceitual seja adequada, o conceito ainda não é a coisa com-preendida. Geralmente, no entanto, ele é inadequado. O fato de que há uma história de categorias conceituais prova isso, a saber, mostra que há um processo que é, na mais favorável das circunstâncias, um processo progressivo de adequação – enquanto aquilo que é para ser compreendido, a categoria ela mesma, permanece inalterável além de toda a história dos conceitos. Categorias existem em si mesmas, independentemente de toda tentativa de compreensão conceitual e lhes são indiferentes” (Hartmann, 2020, p. 181)

Um exemplo pode nos ajudar a ver a diferença entre estes conceitos, muito relacionados ao que Whitehead nomearia facilmente de proposições a partir de sentires físicos e conceituais, e as elaborações simbólicas e categoriais de ordens superiores. Pense no conceito de calor, alcançável por quaisquer sistemas sencientes. Agora, compare com as leis da termodinâmica, categorias fundamentais do estrato físico da realidade. Um ser senciente poder instaurar *ex posteriori* o conceito de calor não determina, nem modifica, as categorias da termodinâmica.

A segunda parcela do preço vem na difícil tarefa de perceber que o trânsito ideal-real, ou entre o racional-empírico whiteheadiano, depende desta dinâmica que articula determinações, contingências e orientação ao concreto. Se princípios não tiverem concretos, substratos, matérias e afins, eles não conseguem ser “fundamentos” de nada. Vejamos:

“Apenas podemos escapar do cansativo dualismo da ‘forma e matéria’, de uma vez por todas, se incorporarmos o fator material nos princípios. Não há absolutamente nenhum outro jeito. Todavia, incorporar o fator material neles não é nada menos que paradoxal. Na verdade, isso pode ser fenomenologicamente justificado com facilidade, se se baseia na Análise Categorical em si. Há toda uma série de categorias – espaço, tempo, substância e causalidade sendo apenas as mais representativas, mas de forma alguma as únicas – nas quais momentos de substrato [*Substratmomente*] são claramente demonstráveis” (Hartmann, 2020, p. 181)

O próximo erro, cronologicamente, aparece com grande força no helenismo, onde a noção de comunidade das Formas de Platão e o erro da formalidade-conceitualidade aristotélico são praticamente fundidos no **Erro do Monismo Sistemático**⁹. Hartmann observa que todos os filósofos que tenta encontrar os princípios da realidade acabam combinando estes dois erros e defendendo uma estrutura similar a uma pirâmide, centrada em um “princípio dos princípios” ou em algum tipo de princípio supremo que ordena todos os outros.

“Na verdade, há vários diferentes pontos de vista aqui. Em vários casos, a força movente da estratificação que se busca das categorias é teleológica; naturalmente, um nexos universal finalista necessariamente tem a tendência em direção à unidade do *telos*. No entanto, o esquema do postulado da unidade é, por todo lugar, o mesmo, brotando da mesma presunção oculta, a saber, de que pode haver uma unidade do sistema apenas em virtude da dependência compreensiva de seus membros em um ponto central”
(Hartmann, 2020, p. 199)

Dada a profusão do neoplatonismo no helenismo até praticamente a escolástica e o cartesianismo, com tantos séculos de estudos entre “ocidentais” e no mundo islâmico, Hartmann apelida este de Erro Plotiniano. Embora possamos lembrar de coisas como o Motor Imóvel de Aristóteles, a apresentação clássica é o Uno na filosofia de Plotino. Especialista em sua filosofia, Hartmann diferencia Plotino de suas apropriações pelas ontoteologias abraâmicas. Estes geralmente colocam a sua divindade como este princípio dos princípios, além de toda a realidade, porque ela a cria, imune a contrários e oposições, absolutamente incondicionada: um Absoluto ontoteológico. Hartmann observa que Plotino abertamente defende que está hipostasiando um postulado puro como uma questão metodológica que, inclusive, não tem um criacionismo envolvido como sobredeterminação de um tempo pré-determinado.

Como pode ser pensado, este erro não precisa ser necessariamente formal ou racionalista, pois há monismos sistemáticos que colocam princípios irracionais como supremos. Este é um erro recombinaível com qualquer outro erro, geralmente imprimindo uma necessidade de se afirmar um “pico máximo” do sistema, seja ele qual for. Por exemplo, podemos ver filósofos que acham que não apenas deve-se ter um Uno, mas que ele tenha de ser inteiramente racional (Spinoza) ou inteiramente irracional (Schopenhauer).

Hartmann diferencia este erro em relação às filosofias de Platão e de Hegel, como veremos em breve. Para evitar este erro, ele relembra da teoria da *symploke* platônica, onde é a comunidade das Formas que provê unidade ao sistema de Platão, não necessariamente o Bem,

⁹ Der Fehler des systematischen Monismus. Cf. Hartmann, 2020, p. 198-204

o Belo ou o Justo. Por exemplo, beleza que se dá a licença de violar as leis não é justa – nem uma, nem outra forma é “superior” obrigatoriamente em Platão. É a comunidade entre elas que interessa como unificação posterior, retroativa, de seu sistema.

Em parágrafos bem interessante, Hartmann vai trazendo exemplos de ciências e filosofias que se tornaram cada vez mais complexas, relevantes e sofisticadas quando abandonam esta ideia do “pico máximo”, do “princípio dos princípios”, ou do “centro determinante”. Por exemplo, a ideia de unidade do universo que teria de ter um “centro”: pensou-se na Terra, no Fogo, no Sol, ou até mesmo na Estrela Sirius, como o caso de Kant. Hoje a física está bem confortável em trabalhar com um universo completamente acêntrico e plural. Outro exemplo, vindo da biologia:

“A situação é similar para teorias biológicas. O princípio unificador da vida era buscado no organismo – no sangue, no coração, no fígado, no cérebro, na alma como princípio vital, para finalmente perceberem que em todos estes começos falsos não há um princípio unitário, há apenas um sistema de órgãos (que é um sistema de sistemas) que, ademais, é um sistema que possui seus processos, funções, interconexões, dependências e assim sucessivamente” (Hartmann, 2020, p. 202)

No estrato espiritual, pensava-se que a sociedade era um todo fechado, um somatório de pessoas centralizado no Leviatã, na História, no Partido, na esperança da revolução, no contrato social, no “bem comum”. Quando nada disso dava certo, centralizavam a sociedade em algo como o homem, o cidadão, a linguagem. Teorias como a teoria dos sistemas de Luhmann, a teoria do ator-rede e dos modos de existência de Latour e do imaterialismo de Harman operam perfeitamente livres de centralizações e de forma altamente sofisticada lidando com o estrato espiritual/sociocultural como acêntrico, poliárquico e funcionalmente diferenciado, irreduzível tanto a outros estratos e como a um centro totalitário (mereologismo radical), ou mesmo, ainda, a uma parte fundamental determinante (mereologismo simples).

Em todos os estratos, ciências, estudos e investigações, seja na cosmologia de buracos negros ou na teoria das associações de pescadores e vieiras no interior do Canadá, unidade é um “momento categorial secundário”. O abandono da unidade primária que é absolutamente ordenadora de forma racional/irracional é um requisito para ciências, filosofias e saberes prosperarem na diversidade da metadiferença livres de metametafísicas da supressão que amassam tudo que há numa metaidentidade, sob quaisquer desculpas que sejam.

Conforme vimos, nem todo monismo sistemático precisa ser necessariamente racional ou necessariamente irracional. Todavia, é relativamente raro encontrar autores que

fundamentam todo um sistema filosófico centralizados num “princípio dos princípios” que seja absolutamente irracional. Ou seja, a maioria dos monismos sistemáticos vão, sem muita dificuldade, acabar desaguando nos exageros do racionalismo. Hartmann divide esta abordagem em duas, que podemos pensar como subtipos: o erro do racionalismo que confunde razão e inteligibilidade, típico do cartesianismo; e o erro do racionalismo que advoga uma identidade categorial, típico de Leibniz.

Em sua versão simples, o **Erro do Racionalismo**¹⁰ é tipicamente moderno. Embora se pareça de forma enunciativa com o duplo erro aristotélico, não é um mote da antiguidade grega a confusão entre razão e inteligibilidade. Saber que há razões que transcendem, se diferenciam e extrapolam a capacidade racional antrópica é bastante comum em filosofias que não operam de forma supressiva, criacionista e/ou monoândrica. A limitação da atividade humana não era uma noção absurda. Ela não só se torna *absurda*, mas um *desacato metafísico* ao Ego do Homem, quando os criacionistas decidem o destino do mundo, monopolizando o acesso ao único saber possível, à única filosofia que é total e absoluta. A militância colonial da modernidade filosófica se padronizou institucionalmente a tal ponto que o mero diferenciar razão e inteligência se tornou algo *irracional* beirando a estupidez.

Com muita calma, Hartmann nos lembra que, com a exceção dos praticantes do erro Eleata, ninguém defendia que razão era coextensiva necessariamente com inteligibilidade. Platão admitia que tanto a ontognoseologia quanto a participação nas Ideias era sempre parcial, incompleta, imperfeita – e os famosos métodos anabásicos e hipotéticos demandavam um esforço gigantesco que jamais prometeu conhecimentos absolutos. A racionalidade disponível para estudar substâncias aristotélicas, também, era limitada – e estes limites é o que dava a relevância e a prudência necessária para uma investigação racional que já sabia que seria comedida e parcelar acerca do que há. Em Plotino, não apenas as Formas são “além do inteligível”, como o próprio Bem estaria além do além das Formas – nenhuma destas coisas gozava de inteligibilidade garantida.

Tudo muda na modernidade quando o velho Descartes tentou dar uma maquiagem universalista, mas mantendo a ideia de que o que é conhecível deve ser perfeitamente inteligível, claro, distinto, baseado num apriorismo tão universal quanto cognoscível, uma dadidade intuitiva imediatamente gratuita e onipresente. Há três problemas com este racionalismo. O primeiro é que:

¹⁰ Der Fehler des Rationalismus. Cf. Hartmann, 2020, p. 188-192

“A investigação acerca dos princípios executada por Descartes e seus seguidores é, ainda, muito primitiva. Para ele, tudo que fosse tal como um princípio deveria ser, ele mesmo, simples. Ele não sabia que, na realidade, elementos categoriais últimos são algo bastante dúbio, que não podem ser diretamente compreendidos por nenhum princípio que possa ser exibido, ou em nenhum grupo de tais princípios. São apenas as categorias mais complexas que podem ser compreendidas de forma aproximativa, mas assim que precipitamos os elementos para fora de suas formas complexas, eles se tornam incompreensíveis. O que nós tomamos como elementos últimos, ainda tangíveis, não são os *simplices*” (Hartmann, 2020, p. 189)

Aqui, Hartmann retoma a tese da dupla limitação, seja frente ao mundo, seja frente às categorias elas mesmas. Não há nenhum motivo para pressupor que as categorias ontológicas e cognitivas serem “simples”, ou melhor, para que elas necessariamente tenham que ser simples. A própria simplicidade, vimos, é a sutileza da complexidade superficializada em termos de princípio da relatividade whiteheadiano.

Há um segundo problema que é fruto de, novamente, se confundir estudo e objetos de estudo. Não apenas a ciência botânica não é “feita de” plantas, mas a epistemologia não é “feita de” conhecimentos. Tal como qualquer objeto, a pesquisa sobre princípios do conhecimento não vai obter uma apreensão ou compreensão integralizada de seus objetos de estudo. E, mais importante, isso não é problema nenhum. Não é requisito de princípio algum ser inteiramente inteligível – assim como qualquer objeto de investigação. Podemos trazer aqui como um subproblema a ideia de que estes princípios seriam imediatos, claros e distintos. Tentar conhecer os princípios dos conhecimentos nada tem de claro, distinto ou de imediato – eles são os mais mediados e mais condicionados que há. Esta intuição oblíqua, como vimos no Título I, é possível, mas não é nem um pouco clara, inteligível, distinta ou afins.

Isso nos leva ao terceiro problema é a velha ideia da *intuitus purus*, uma intuição pura que chegaria ao que “vem primeiro na ordem da cognição”, o famoso *cognitione prius* de Descartes. Como comentamos, se os princípios da cognição forem conhecíveis, seriam apenas por uma ampla abstração indireta e mediada. Eles operam independentemente de serem integralmente cognoscíveis. Lembramos do velho Agostinho que “sabe” o que o tempo é, até que a intuição oblíqua interrompa esta operação com perguntas que não trazem clareza, distinção ou autoevidência nenhuma.

A saída deste tipo de erro racionalista envolve os métodos que Hartmann apresenta e que trabalhamos ao longo do Título I. Relembramos que, para nós no realismo complexo, princípios são atrelados ao concreto. Conhece-los significa, pelo próprio princípio ontológico

de Whitehead, procurar no concreto, no real, nas entidades atuais, nos objetos, nos sistemas, nas redes. Entender o que opera neles só é possível a partir do *posterius* da investigação. Esta teoria foi apresentada com o nome da cognição *ex posteriori*. Hartmann mapeia cinco resultados de sua pesquisa para vencer este erro do racionalismo:

- 1) “Categorias existem inteiramente independentemente do grau de sua cognoscibilidade.
- 2) Elas são, na verdade, apenas parcialmente cognoscíveis; a Análise Categorical vai encontrar, como pode-se esperar, limites inamovíveis à racionalidade em todas as direções de seu avanço.
- 3) A Teoria das Categorias tem de reconhecer tais limites e, na medida do possível, ajudar a determina-los – mas não deve os entender como limites dos problemas, muito menos como limites fundados nas coisas em si mesmas, ou seja, no ser categorial. Os limites são, de fato, insuperáveis, mas são limites gnoseológicos, não ontológicos.
- 4) O sistema de categorias que a Teoria pode articular deve necessariamente permanecer, na melhor das hipóteses, apenas numa porção do todo – o sistema articulado pode apenas aproximadamente coincidir com o inerentemente existente sistema de princípios que ele se esforça para explicar.
- 5) As categorias cognitivas não estão em posição privilegiada em relação às categorias ontológicas – a epistemologia não é, de forma alguma, mais racional do que a ontologia” (Hartmann, 2020, p. 191-2)

Entre os modernos, a tentativa de conciliar um racionalismo vindo do cartesianismo com teses da identidade e de sistemas de pensamento será tarefa de Leibniz. Minorando a rigidez eleática entre Ser = Pensamento, uma identidade total, Leibniz vai apresentar outro raciocínio que será nomeado por Hartmann de **Erro da Identidade Categorical**¹¹. Esta maneira de apresentar uma metaidentidade não é tão radical quanto a de Parmênides, diluindo a radicalidade numa tese de que não é que Ser é igual a Pensamento, mas que há uma identidade entre as categorias que descrevem e compõem o ser dos objetos e a consciência percipiente – embora sejam concretos diferentes.

Este raciocínio estará presente em Leibniz e em Kant em medidas diferentes. Kant, por exemplo, não dizia que o objeto da experiência (*Gegenstand*) e a experiência ela mesma eram a mesma coisa, embora ambos compartilhassem das mesmas “condições de possibilidade” que eram dadas pelo seu conjunto fechado de categorias. Esta já era uma minoração da tese leibniziana, que era sustentada na radical identidade entre as categorias, não apenas no

¹¹ Der Fehler der kategorialen Identität. Cf. Hartmann, 2020, p. 193-198

compartilhamento de algumas poucas. Embora Leibniz faça a distinção entre questões de fatos e relações de ideias, está evidente em seu sistema que ambas são apresentações diferentes de um apriorismo absoluto. A diferença não é de natureza, mas de graus de percepção bruta (mônadas simples), percepção mais ou menos ordenada (almas dos seres vivos) e os graus de apercepção cada vez mais perfeitas (espíritos de humanos, santos, anjos e, finalmente da mônada suprema).

“O que gera a correspondência, ou mesmo o parentesco, entre representações e o real representado? ‘Harmonia preestabelecida’ é apenas um bordão que não explica nada. O verdadeiro núcleo da teoria é a unidade e a eternidade das ‘ideias’ ou ‘verdades eternas’. Estas são uma e as mesmas, seja para as mônadas representadas, seja para aquelas representando – completamente e até o mais último detalhe de sua complexidade. Assim, a correspondência é estabelecida, o ‘badalar simultâneo dos relógios’ e a constância da relação entre ‘corpo e alma’” (Hartmann, 2020, p. 194)

Assim, ainda que Leibniz concordasse que há limites para a cognição, seriam limites definidos em função da apercepção e do aturdimento das mônadas ou da pequenez humana perto da mônada suprema. Leibniz ignora que há um desacordo entre o limite da racionalidade e que, este próprio limite, é também um fenômeno para a própria cognição. Isso fica evidente, em termos de teoria dos sistemas, ao vermos que um sistema social não conhece nem consegue conhecer tudo sobre o mesmo evento – nem mesmo os sistemas biopsíquicos diversos podem, todos com pontos-cegos e limitações de codificação que são, elas mesmas, partes da própria diferença entre autorreferência e heterorreferência. A pressuposição de um apriorismo universal ou não serve de nada, visto que não seria possível obter uma percepção absoluta da mônada suprema – ou, afastamos que tenha de haver algo como mônada suprema assim como afastamos a necessidade do “centro metafísico” que determinassem o que há. A opção pela supressão desta complexidade não carrega necessidade metafísica alguma: é contingente de certas ontoteologias que devem ter seu monopólio de produção de sentido negado e rejeitado.

A ideia geral que Hartmann quer defender é que categorias do conhecimento são ontológicas, mas não são *toda a* ontologia. Conhecimento é sobre concretos e princípios que têm, também, um quê de material. E, sabendo que nem tudo no objeto será conhecido (há sempre algo transinteligível), sabemos que as categorias cognitivas estão dentro das categorias ontológicas mais gerais. Há cinco consequências deste argumento.

Primeiro: como categorias da cognição estão “dentro”, a ontologia não pode ser reduzida ao problema da cognição. Para Hartmann, Kant também entendia isso, embora seu foco fosse

notadamente mais epistemológico. Isso é evidente na ideia de crítica, de limite, de que o objeto não é esgotado como objeto da experiência (há sempre a coisa-em-si), e o objeto da experiência não é esgotado como sujeito/razão. Há ao menos três limites claros no kantismo: os objetos reais, os objetos envolvidos na cognição, e o sujeito cognoscente – cada um com seu conjunto de regras e de existências e de limites próprios, não redutíveis uns aos outros. Para Hartmann, a ideia de crítica, de limite, é uma das mais importantes conquistas da filosofia crítica kantiana que preparou caminho para o seu próprio realismo crítico¹².

Segundo, não há nada automático sobre as categorias superiores, mais complexas, em estarem absolutamente além da inteligibilidade ou “deste lado” da cognição. A identidade parcial entre categorias da cognição e categorias ontológicas não garante nenhuma destas duas *a priori* – ou seja, Hartmann nos joga para a experiência, para o seu curioso *ex posteriori*. Neste sentido, as categorias não podem ser totalmente fruto de um apriorismo, de uma “dedução transcendental”, visto que isso suprimiria o caráter *ex posteriori* da investigação e do objeto como contendo fatores materiais e formais simultaneamente, não “um ou outro”¹³.

Terceiro, a tarefa de análise categorial não procede no trânsito gratuito. Entender, por exemplo, a categoria da causalidade, não significa que em qualquer lugar que “causalidade” aparecer, já se sabe, de antemão, o que vai acontecer. A diferenciação nas esferas do ser, e na estratificação da realidade, demanda que “causalidade” seja sempre pensada orientada a objetos, às esferas do ser, ao estrato no qual ela está operando. Por exemplo, a categoria da autopoiese na biologia terá um uso, no espiritual terá outro uso em particular. A ideia geral da categoria pode permanecer (“ser idêntica”), mas apenas parcialmente de forma que novas experiências não são inibidas, suprimidas pelo apriorismo. Por isso, não se trata de uma questão de dedução, seja ela transcendental ou dialética¹⁴.

Quarto, Hartmann usa este raciocínio para separar a esfera do ser real e a esfera do ser ideal. Ambas existem independente uma da outra, embora ele privilegie a real, visto que o ideal sem ser concrecido não cumpre os requisitos de princípio-concreto. Uma forma de ver isso é a ética de virtudes em Aristóteles, uma das inspirações para Hartmann: na esfera ideal, podemos conceber categorias e descrições da coragem; mas nada disso interessa se, na esfera real, a pessoa não for corajosa quando for necessário. A mediação entre as esferas é dada pelas categorias da cognição, que, por sua vez, não são inteiramente ideais nem inteiramente reais

¹² Hartmann, 2020, p. 195

¹³ Hartmann, 2020, p. 196

¹⁴ Hartmann, 2020, p. 196

(diferenciam-se tanto da lógica pura quanto da ontologia como um todo; a co-extensividade é apenas parcial, como temos visto). Ele reserva a tarefa de buscar entender o trânsito entre o real e o ideal como competência do estudo das categorias modais¹⁵.

Finalmente, em quinto, Hartmann indica, mas não elabora, que as diferentes esferas do ser terão realidades e categorias próprias, apontando para o futuro desenvolvimento da teoria das esferas do ser e da estratificação da realidade¹⁶. Conclui que:

“Isso é, claro, uma tarefa apta a levar a Análise Categorical a crescer e a se tornar toda uma área distinta de estudo. Eu imagino a natureza e a ideia da ontologia crítica – e aquela de uma *philosophia prima* genuína e legítima – orientada para a multiplicidade dos fenômenos, que consiste na persecução das perspectivas tornadas possíveis por essa tarefa. Nem precisaria ser dito que tal perspectiva sinóptica das esferas, como uma teoria dos domínios fundamentais dos fenômenos em termos de seus conteúdos, constitui um capítulo que se estende por toda a investigação das categorias e que somente por meio dela pode ser completamente encerrada (apesar de apenas ‘em Ideia’)” (Hartmann, 2020, p. 198)

§3 Hartmann e os Onze Erros Tradicionais na pesquisa metafísica – Parte II

Até agora, os erros que vimos parecem ser remontados ao erro da identidade total e o erro do monismo sistemático. A combinação, minoração e modernização destes dois erros gerou erros particulares e diferentes, embora possam ser rastreados nestes dois exageros, falácias ou similares procedimentos ardilosos e/ou supressivos. Agora vamos para a segunda parte que envolve duas grandes raízes, o erro do *chorismos* e o erro da heterogeneidade.

Vimos no erro da homogeneidade que pressupor homonímia ou de que o princípio tem que ser igual ou similar ao que ele enseja, embora seja “maior”. Por exemplo, o Belo no diálogo platônico do Banquete é mais belo do que quaisquer um dos belos mancebos celebrados pelos filósofos. Isso animava a teoria da “participação”, como se Alcibiades participasse do Belo, ainda que de uma pequena e pontual maneira frente ao Belo em si. Hartmann mostrou que Platão não faz disso um dogma, especialmente no *Timeu* e no *Parmênides*, onde ele afasta esta teoria da participação pela teoria da *symploke* ou da “Comunidade de Formas”. No entanto,

¹⁵ Hartmann, 2020, p. 197. Este texto que estamos lidando foi escrito em 1923. Esta tarefa que ele se propôs só foi ser concluída em 1938, no segundo volume da *Ontologia*, intitulado *Possibilidade e Atualidade*.

¹⁶ Hartmann, 2020, p. 198. Esta tarefa não foi concluída em sua inteireza dada a sua morte súbita em 1950. Mesmo assim, dedicou décadas na escrita do terceiro volume da *Ontologia*, o *Fábrica do Mundo Real*, e o quarto volume, o *Filosofia da Natureza*. Vários outros trabalhos estavam planejados para cada tipo de ser e estrato, mas não teve tempo de concluir tudo.

como parece ser comum na filosofia, ao resolver o problema da homogeneidade, Platão acabou introduzindo outro grave erro na história da filosofia, o *chorismos*¹⁷.

Aristóteles foi o primeiro a identificar este χωρισμός (“separação”) como um problema crucial. O ponto é que Platão isolou, separou, traçou um abismo intransponível entre princípio e concreto. Esta teoria defendia uma transcendência ontológica e epistemológica das Formas, plenamente atemporais em sua comunidade que residia “em um lugar celestial”, separado do concreto. Esta separação servia, entre outras coisas, para manter esta comunidade purificada, pristina e iluminada em relação ao que há de impuro, sujo e baixo no concreto. Novamente, embora Platão não defenda esta tese de forma intransigente, o *chorismos* se tornou um padrão entre os platonistas de todas as eras.

Para Hartmann, curiosamente, Kant também comete este erro. Ao invés do reino misterioso da comunidade das Formas, o “lugar celestial” de Kant é dentro do sujeito moderno. O misterioso sujeito transcendental é o lugar celestial onde moram as categorias puras, limpas, pristinas, longe da impureza do concreto.

“O que é preciso, para o problema das categorias, é um modo de ser para seus princípios que os faça, por sua natureza, imanentes a toda a amplitude de seu domínio de validade [*Geltungsgebiet*]. Ou então, reversamente, o mundo das coisas para o qual os princípios são válidos deve ser parcialmente imanente à esfera dos princípios – talvez emergir deles ou ser suportado por eles. Toda outra concepção dos princípios é uma distorção da ideia de uma categoria.” (Hartmann, 2020, p. 177)

Platão já havia vislumbrado este problema, aparentemente, e tentou resolver com as infinitas cascatas de Formas que operam para mediar o contato de Formas mais puras em relação ao concreto. Ou seja, entre a Forma-1 e o Concreto-1, haveria uma segunda Forma que faz esta conexão. No entanto, para a mediação da Forma-2 em relação à Forma-1, precisar-se-ia de uma Forma-3, e assim sucessivamente. O sistema ficou extremamente instável e impraticável, e Platão termina o diálogo de forma inconclusiva. Leibniz também tentou resolver esta cascata de *chorismos* inventando a noção de desdobramentos de camadas monádicas que tinham ponto de partida obrigatório e ponto de chegada inevitável dentro das mitologias vindas das ontoteologias abraâmicas. A solução mais fácil era abandonar a ideia de *symploke*, cascatas e todas as complicações que a complexidade demandava dela.

¹⁷ Der Fehler der Chorismos. Cf. Hartmann, 2020, p. 176-177

No entanto, talvez a melhor forma da baixaria de não ter que lidar com a complexidade do mundo é fingir que ela não existe. Não basta pensar o mundo como um simplismo eleático, mas, em decorrência do *chorismos*, o tema da separação se transforma paulatinamente no tema da purificação do ideal, do formal, do conceitual, do metafísico em relação ao que é concreto. Metametafísicas supressivas acham que a complexidade dá muito trabalho, e optam pelo raciocínio perigoso e preguiçoso da supressão forçada em nome de algum ideal de pureza que aterra diferenças na perfeição lógica, conceitual, matemática, formalizada ou teórica que prescinde do mundo. Pensadores que vão praticar isso concebem sistemas de filosofia cada vez mais complicados e obtusos para *não ter que* lidar com o mundo. Ou seja, ou o mundo se adequa às suas teorias, ou a realidade é quem está errada. Mesmo os que não defendem as coisas desta maneira tão explícita, logo se tornam intelectuais de bem, propagadores de uma agência-moral-de-bom-gosto que é purificado das vicissitudes complicadas do mundo, preferindo morar em ilhas plácidas onde o autoflagelamento e a supressão se tornam positivos, benquistos, sinônimos de virtude. Começamos a galáxia hedionda dos **Erros da Heterogeneidade**¹⁸.

Se o público acha que estamos sendo muito duros, é o próprio Hartmann quem classifica este erro e os subsequentes como “extremos perversos”. O entendimento do erro é razoavelmente simples, e passaremos aos erros subsequentes que são regionalizações da heterogeneidade. “Todas as teorias unilaterais cometem este Erro na medida em que elas universalizam os princípios de um certo grupo de fenômenos e os estendem para além de seus domínios naturais de validade”¹⁹. Um exemplo antigo é o dos pitagóricos. Vimos que a ontologia do realismo crítico, e do complexo também, reconhece os números como seres existentes, pertencentes à esfera ideal, com suas categorias, aplicações, limites e vasta importância no esquema geral da metafísica. Não obstante, isso não significa dizer que tudo é número, ou que apenas os números importam, todo o restante é irrelevante. Uma ontologia da matemática não precisa de forma alguma operar no erro da heterogeneidade e, ainda assim, reconhecer o estatuto ontológico da matemática em seu próprio direito.

Este erro traz problemas extremamente degenerativos para a filosofia, para metafísica, para um realismo especulativo pragmático, para um analogismo de segunda ordem, para uma teoria dos sistemas e atores-redes – chegando até ao cotidiano, a outras áreas e à política. Em suma, o erro da heterogeneidade é, talvez o verdadeiro inimigo que procurávamos lá no Título I, quando percebemos que o “correlacionismo” tal como entendia Meillassoux, não era apenas

¹⁸ Der Fehler der Heterogenität. Cf. Hartmann, 2020, p. 177-179

¹⁹ Hartmann, 2020, p. 177

tal como o francês descrevia, ou apenas centrado no colonialismo, ou apenas centrado na modernidade. Incorreríamos no erro da heterogeneidade se classificássemos o correlacionismo como um problema “situado historicamente” ou que fosse apenas reflexo do “capitalismo” ou do “marxismo”, ou seja lá de qual ideologia moderna se trata. No Título I, ainda não havia filosofemas e categorias para compreendermos melhor o quanto este problema é mais profundo, embora tenha sido armificado maciçamente por modernos.

O problema orientado ao concreto é que se inventa uma heterogeneidade espúria, fraudulenta e orientada pela letargia intelectual ou pela má-fé ardilosa de supressão do que um tal observador não consegue entender. Separa-se (*chorismos*) princípio e concreto ao privilegiar a purificação principiológica totalmente destacada, afastada do concreto. Neste sentido a heterogeneidade “se manifesta como uma completa insuficiência dos princípios quando comparados com os problemas reais”²⁰. Tais teorias vangloriam-se de seu rigor, de sua beleza e adequação formais, de seu apriorismo elegante, e não se importam que tais teorias dizem pouco ou nada sobre o que há. O mundo real nem se adequa, nem corresponde, nem guarda coerência com tais teorias – “problema do mundo!”, respondem. Aqui vemos o que Latour chamava atenção para a separação (*chorismos*) do Monte Aiguille-real em relação ao Monte Aiguille-verdadeiro – este, apenas teórico, é “o que interessa”.

Nossa leitura do correlacionismo foi construída de forma independente ao longo dos anos, desde 2015, quando o professor Hilan Bensusan nos apresentou à obra de Meillassoux. Mesmo assim, por tantos anos, questionamos repetidamente o alcance da tese de Meillassoux, incorporando as obras de Whitehead, Luhmann e Latour, além da ontologia orientada a objetos, para tentar esclarecer melhor o que queríamos dizer com “correlacionismo revisitado”. Nosso fascínio recente com Hartmann parece que coroou os esforços, nos dando uma gramática que, desde 1923, já parecia cartografar de forma extremamente útil para o realismo complexo.

Por exemplo, os vários -ismos da modernidade são elencados como casos do erro da heterogeneidade, como o logicismo, o matematismo, o fisicalismo, o materialismo, o naturalismo, o biologismo, o psicologismo, o espiritualismo, entre outros. O que todos têm em comum? Todos aplicam de forma fraudulenta categorias perfeitamente plausíveis em seus domínios ontológicos para toda a realidade a despeito do real em nome do Verdadeiro. Por uma espécie de irradiação ontoteológica ou de totalização do que há, ou o que quer que seja, acreditam que ao descobrirem 1 (uma) ou poucas verdades, descobriram tudo que pode ser

²⁰ Hartmann, 2020, p. 178

verdadeiro. Quando descobrem a correlação entre água e afogamento, deduzem tudo que há baseado nesta correlação, a despeito da dessecação e das infecções urinárias subsequentes. Quantos -ismos, traumas psicológicos, ideologias políticas e cultos religiosos são fundados na totalização de uma ou poucas verdades?

Combater o erro da heterogeneidade é muito difícil sem uma visão conspectiva do que o erro é. Visto que ele é baseado em um punhadinho de verdades, rejeitar o biologismo parece ter que Abandonar-A-Verdade-De-Que-Há-Vida e nos tornar defensores do materialismo nihilista, ou, por outro lado, que teríamos de expandir a categoria da vida para tudo o que há. Não é tarefa simples debater com estas formas de fanatismo filosófico – talvez a estratégia seja pensar outra forma de metametafísica que não precise operar assim. É o que nosso realismo complexo se propõe. É o que Whitehead propôs ao abandonar o exagero da generalização filosófica da concretude mal-alocada. É o que Hartmann propôs nos seguintes termos:

“Cada domínio dos fenômenos deve ter o seu próprio conjunto de categorias que pertence apenas a ele. Na medida em que eles se estendem para um domínio de fenômeno diferentemente construído, estruturalmente “superior”, por assim dizer, eles podem apenas performar um papel subordinado e nunca dizer respeito ao que é distintivo sobre esses fenômenos. Não se segue deste postulado que certos princípios não poderiam também ter significância compreensiva como tal. Para descobrir como, em que medida e para o quê eles são válidos é o trabalho de uma investigação particular, uma Análise Categorical orientada para a particularidade do fenômeno em si – e a última palavra sobre o assunto nunca pode estar em nada se não nisto” (Hartmann, 2020, p. 179)

Poderíamos passar volumes inteiros questionando o materialismo, o fisicalismo, o biologismo, entre tantos outros -ismos. Hartmann vai se concentrar em três tipos de metástases do erro da heterogeneidade devido ao seu impacto na história da filosofia. De forma similar a Whitehead, ele vai questionar o erro da centralização no subjetivismo e na pressuposição de um postulado universal da harmonia. Acrescenta o erro do normativismo, uma adição perfeitamente esperável por entre alemães e suas obsessões com a normatização da natureza para fazer frente ao positivismo e ao cientificismo – e, recentemente, a certas linhas analíticas e frankfurtistas.

Embora nomeie de **Erro da Subjetividade**²¹, Hartmann o apelida de erro kantiano, e podemos chamar subjectalismo como Meillassoux, ou de subjetivismo em geral. Aqui ele vai desenvolver o sujeito transcendental em separação (*chorismos*) em relação ao mundo – uma

²¹ Der Fehler der Subjektivität. Cf. Hartmann, 2020, p. 182-185

forma hartmanniana de diagnosticar a bifurcação da natureza em termos whiteheadianos. O “lugar celestial” do sujeito transcendental é a origem e o destino das categorias kantianas.

Para Hartmann, a dimensão princípio-concreto e a dimensão sujeito-objeto são “alinhadas ortogonalmente”, no sentido de que não têm uma relação de correspondência paralela ou direta. Ou seja, a relação princípio-concreto é precedente e indiferente ao esquema sujeito-objeto, seja humano ou não. No entanto, visto que o princípio foi tornado equivalente às formas e aos conceitos pelo aristotelismo, Kant preocupa-se em encontrar a validade universal dos princípios em outro lugar. Vejamos: “O princípio supremo de todos os juízos sintéticos é, pois, este: todo o objeto está submetido às condições necessárias da unidade sintética do diverso da intuição numa experiência possível”²². E, sendo a experiência possível apenas aquela do sujeito, os princípios dos concretos são atrelados à subjetividade transcendental. Para Hartmann, “é um preconceito teórico que o objeto ele mesmo (e não meramente a cognição deste objeto) também tenha seus princípios no sujeito”²³. Embora popularizado por Kant, no entanto, o subjectalismo é muito mais antigo:

“Todo um embolado de erros fundamentais está escondido nesta confusão terminológica. Mas a tradição na qual esta confusão está baseada nos leva para muito antes, através do *intellectus infinitus* dos escolásticos até o Livro Lambda da *Metafísica* de Aristóteles, onde, pela primeira vez, o ‘*nous*’ é honrado como o portador coletivo de toda “pura atualidade”, a saber, de todos os princípios formativos. É portador porque o *nous* é puro pensamento e tem a forma de um sujeito universal. É o genuíno ponto histórico de origem de todo subjetivismo metafísico posterior enquanto ele mesmo, interessantemente, ainda permanece ‘deste lado’ da emergência do todo problema sujeito-objeto subsequente” (Hartmann, 2020, p. 184)

Esta passagem é extremamente importante para entendermos o procedimento de abstração que foi empregado neste Tratado que é *ex posteriori* em relação ao correlacionismo na modernidade/colonialidade. O que Meillassoux chamaria de correlacionismo simples, exagerado na metafísica da intersubjetividade, não precisa ser obrigatoriamente de um homem moderno em Westminster ou em Versailles. Vemos que a teoria do subjectalismo já é perfeitamente identificável bem antes, tal como outrora observamos:

“Aqui, Hartmann faz referência ao νοῦς (*nous*), um conceito comum na filosofia grega antiga que, ao menos desde Anaxágoras, significava algo como uma mente cósmica que ordenava aquilo que é. Embora sua leitura fosse fisicalista/materialista, ela influenciou

²² Kant, 2015, B197

²³ Hartmann, 2020, p. 183

Sócrates e Platão a pensarem o *nous* como algo além do que meramente dá ‘causa’ às coisas, mas um desenho complexo dos deuses que aproxima as coisas do Bem. Obviamente, o conceito é de difícil exposição e facilmente será apropriado pelas teologias do Oriente Médio, passando a significar algo como o tal ‘intelecto divino’ do deus judaico-cristão ou islâmico que os helenistas tardios e escolásticos vão defender.”²⁴

Parece agora ficar evidente como a filosofia grega foi presa razoavelmente fácil para as ontoteologias abraâmicas. Se o deus deles é infinitamente transcendente, não podemos saber tudo que sua sabedoria infinita sabe. Não obstante, já que o homem foi criado “à imagem e semelhança”, o trânsito entre o subjectalismo de um *nous* cósmico agora encontra sua brecha para ser alojado no subjectalismo monoândrico a partir das conversões em massa para as religiões que professam nesta ontoteologia. Mesmo a estética nihilista mercadologizada na grife da “morte de deus” permanece exatamente no mesmo lugar do subjectalismo que introduziu tantas supressões, etnocídios religiosos e coloniais, genocídios, racismos e machismos estruturais por tantos séculos.

Hartmann, neste ponto do texto, está visivelmente irritado e sem paciência para discutir a enxurrada de subjectalismos de sua época, como o neokantismo, o psicologismo e até mesmo a filosofia do “como-se” de Vaihinger. A título de curiosidade, ele escreve a esta altura que “aqueles que explicam as categorias como ficções aparentemente não têm nem noção de que o que está em questão aqui é uma existência de princípios independente que zomba de quaisquer ‘como-se’ humanos”²⁵.

A solução para esta específica forma de erro de heterogeneidade é a diferenciação que ele chamou de ortogonalidade. A saber, a relação princípio-concreto pode guardar alguma *correlação* entre a relação sujeito-objeto. Novamente, a correlação não é o problema, mas sim o seu exagero. Esta ortogonalidade é efetuada quando respeitamos que princípios ideais e seus concretos têm seu próprio conjunto de categorias que não será integralmente coextensivo com categorias cognitivas de um observador, muito menos serão inteiramente capturadas ou preendidas [*Erfassen*] por nenhuma objetificação do que há. Em termos latourianos, pode haver co-respondência entre ambas, em termos de necessidades contingentes *ex posteriori*, mas não uma correspondência identitária assegurada por um mistério metafísico universal arbitrário.

Afastado o reducionismo das categorias a algumas estruturas no lugar celestial do sujeito transcendental, agora Hartmann quer afastar a tese do velho Heinrich Rickert, co-líder

²⁴ Esta citação é um comentário que oferecemos na Nota de Tradução número 35 em Hartmann, 2020, p. 184.

²⁵ Hartmann, 2020, p. 184

da Escola Neokantiana de Baden. Rickert famosamente iniciou uma leitura das categorias que se tornou bastante comum nas Alemanhas pelas elaborações de discípulos da escola, como Georg Simmel, Max Weber e vários filósofos e sociólogos associados à Escola de Frankfurt. A tese é que categorias são normas. A norma não estaria no plano do Ser [*Sein*], estaria no plano do Dever-Ser [*Sollen*]. A ontologia seria subordinada à deontologia, e o trânsito seria uma teleologia realista ou idealista. No **Erro do Normativismo**²⁶, o estudo das categorias é secundário e incidental perante o estudo do para-quê, do em-nome-do-quê a teleologia ordena o que há de forma determinada.

Talvez por diplomacia acadêmica, ele não vai apelidar de erro rickertiano ou erro de Baden – estavam todos vivos e ativos. Rastreando a origem deste normativismo ao idealismo alemão, Hartmann encontra na obra de Fichte a obsessão pelo “primado da prática” que foi transformado em uma legalidade ontológica antropocêntrica que é uma “autodeterminação de atividade absoluta”²⁷. Tal velho professor de Schopenhauer também dividia o mundo entre a vontade e a representação, entre a autodeterminação do Eu e a intelecção representada pela resistência do Não-Eu. O Eu, pura atividade racional, e o Não-Eu, pura não-racionalidade, estabelecem uma relação tensionada em direção ao Eu, que determina o que há na base da colocação normativa para regular o Não-Eu. Isso é posto [*setzt*] em forma de uma legislação [*Gesetz*] do Eu sobre o Não-Eu. O “primado da prática” se torna mais uma ferramenta da modernidade colonizadora e monoândrica.

Novamente, Hartmann não quer dizer que não há normas – dentro da esfera do ser ideal, ao lado da matemática, da lógica e das essências fenomenológicas estão os valores. Extremamente cruciais, eles são preendidos [*Erfassen*] na esfera real, de fato, animando a instauração de ordens éticas, morais, jurídicas e tantas outras. No entanto, mais uma vez, é um erro da heterogeneidade forçar a redução de toda a ontologia a uma seção específica de seres ideais. Mais ainda, ao reduzirem ontologia à deontologia, passam a propagar o erro de que valores seriam reais, e não ideais. Para um herdeiro do Divino Platão, tal como Whitehead, Hartmann acredita que valores são ideais, ou seja, sem-tempo: é por ser “sem-tempo” que o valor da coragem pode se manifestar independentemente da variação contextual. O valor só *ganha valor* quando é temporalizado no concreto, no real, por exemplo, numa batalha, em chamar a pessoa que se gosta para sair, para se candidatar para um emprego melhor. A coragem em si, como ser ideal, não é real até que seja temporalizada. Confundir realidade e idealidade

²⁶ Der Fehler des Normativismus. Cf. Hartmann, 2020, p. 185-188

²⁷ Hartmann, 2020, p. 185

destrói o *valor dos valores*, reduzindo-os ao contexto histórico, a instanciações nacionais, a biografias de alguns humanos. O mesmo caso acontece com seres da matemática, onde meramente dizer $1+1$ não diz nada sem realidade: duas gotas formam uma, dois trotskistas formam dois partidos diferentes.

Outro problema com este erro vem desta dificuldade de entender a distinção entre ideal e real, que faz com que as ontoteologias abraâmicas possam aparecer secularizadas. Dada a distinção entre Ser e Dever-Ser, e a importância totalitária e fraudulenta atribuída ao Dever-Ser, acreditam que a teleologia é algo transcendente ao ser, um universal ou uma propensão natural das coisas para ter que cumprir funções específicas, terem “sido feitas para isso”. Aqui, infelizmente até mesmo Platão e Aristóteles entram na lista dos que cometem este erro, ao lado dos proselitistas das ontoteologias abraâmicas medievais ou modernos. Fichte, Schelling e Hegel, além dos idealistas tardios como Lotze e Eduard von Hartmann também cometem este erro.

“É bem conhecido como tal teleologia está conectada com a ideia de Deus, com a crença na Providência, e mesmo com o antropomorfismo mitológico, e como os desejos mais fortes e eternos da alma humana são mascarados nela como seus motivos mais intrínsecos. Em certo sentido, todas as teleologias da natureza, do mundo e da história são, formalmente falando, antropomorfismos. O que elas fazem é atribuir ao processo-mundo, seja em parte ou no todo, precisamente a mesma ação-por-propósitos que conhecemos como um fenômeno dado exclusivamente na atividade do ser humano” (Hartmann, 2020, p. 186-7)

Afastamos a ideia de que teleologias são apenas na atividade do humano, visto que quaisquer sistemas autopoieticos operam teleologias ou orientações-a-fins [*Zwecktätigkeit*]. Mesmo assim, a crítica de Hartmann é impressionante. Como vimos em Fichte, é o Eu de certos homens que dominam o “primado da prática” que determina o que é o mundo. Disfarçam ou fundem fraudulentamente os seus propósitos com o que é o “propósito da natureza” ou o “propósito da história”. Na mistura de Ser e Dever-Ser, os propósitos de uns são tornados “universais”. Aqui podemos fazer uma observação cínica, de que demorou tanto aos alemães perceberem deste raciocínio farsante enquanto no mundo colonizado esta não era mais uma tese romântica em Jena, mas era a prática do quotidiano de mais de quatro quintos do planeta. A conexão do erro do normativismo com as ontoteologias abraâmicas e a colonização não é difícil de ser percebida – além do que, quando é “secularizada” pelo intelectual de bem, o mesmo erro de normativismo é o ar que o agente-moral-de-bom-gosto respira e exala na supressão benevolente.

Mais uma vez, de novo, o problema não é dizer que há teleologia. Dizer que a água é importante para a vida humana não significa dizer que tudo que é vivo “precisa” de água – bactérias hidrofóbicas são um exemplo. Por mais tentadoras que sejam as pulsões de inventar teleologias – e talvez isso é o que ele queria dizer com um caminho “não-especulativo” antes de se fazer teorias – devemos resistir esta pulsão por todas as desgraças metafísicas, políticas, ecológicas e sociais imprimidas no planeta quando o normativismo se torna o motor da pragmática teórica e quotidiana. Kant já classificava isso como um tipo de *sub-repção*, um sofisma perigoso para o pensamento. Outrora observamos que:

“O termo *subreptio* vem do Direito Romano. Era caracterizado como um tipo de fraude em que uma pessoa consegue algum cargo, benefício, honraria ou vantagem mediante meios fraudulentos, tal como mentir no currículo para ganhar uma vaga; ou, no direito canônico, conseguir uma graça eclesiástica omitindo pecados ou inventando milagres falsos. A tradição leibniz-wolffiana na qual Kant se formou, amplamente influenciada pelo Direito Romano, apropriou-se filosoficamente do termo. O tradutor para o inglês, Keith Peterson, observa que Kant emprega o termo para significar a confusão entre o que é dado empiricamente à sensibilidade com alguma validade da representação no entendimento”²⁸.

Perceptivelmente bastante irritado, Hartmann diz que o problema é que há “mitologia popular” que traz um “verdadeiro dilúvio bíblico de preconceitos, filosofias populares pelas metades e ideias totalmente cientificamente inverificáveis”²⁹. Tudo isso acabou por santificar esta sub-repção que ajudou historicamente a difundir a desconfiança a qual os estudiosos do dever-ser, consagrados pelas ontoteologias abraâmicas ou pelos intelectuais de bem, nutrem pela ontologia, pela ciência, pela razão não-antropocêntrica. É mais um erro do *chorismos*, visto que a realidade se torna de segunda-mão, necessariamente decadente, necessariamente triste, necessariamente nadificada perante a pulsão teleologista que o agente-moral-de-bom-gosto *sabe* que o mundo deve-ser, tinha que ser, vai ser, um dia virá a vós o vosso reino.

Esta atitude é necessária para qualquer fanatismo político, ideológico, fideísmos, negacionismos da ciência, antirrealismos e irrealismos por toda a história. Ela não é um deslize adorável, uma ingenuidade graciosa vinda do amor universal. Em verdade, ela “é encorajada e deliberadamente obscurecida por toda a inclinação demasiado humana da alma e das medidas pelas metades”³⁰. Ela é uma “ferida cancerígena no corpo da filosofia como um todo” tão

²⁸ Esta citação é um comentário que oferecemos na Nota de Tradução número 38 em Hartmann, 2020, p. 187.

²⁹ Hartmann, 2020, p. 187

³⁰ Hartmann, 2020, p. 187

perigosa que nem mesmo a crítica kantiana conseguiu curar. De forma ressonante com Spivak, Hartmann observa que a *Crítica da Faculdade do Juízo*, de fato, não conseguiu “enxergar para além” deste “pecado original da Velha Metafísica”³¹. Situando a teleologia como uma parte importante da filosofia, mas não a definitiva ou a mais central, o realismo complexo rejeita integralmente a forma de proceder dos propagadores do erro do normativismo.

Finalmente, aparece o último erro que Hartmann vai diagnosticar. Este será chamado de **Erro do Postulado da Harmonia**³². Ele se diferencia de teses do monismo sistemático na medida em que não pressupõe que há uma unidade final puntiforme, um cume estático determinado. Platão, por exemplo, não fazia de seu sistema chegar necessariamente a um “ponto final” ou em uma “unidade terminativa”, muito menos no “princípio dos princípios” como vimos em teoria da *symploke*. Para Hartmann, pensadores como Platão e Hegel são inimigos das maneiras de proceder do monismo sistemático:

“Em Platão, assim como em Hegel, é o método dialético que permite esse pensamento profundo a amadurecer e o retira, por assim dizer, do letárgico e habitual pensamento de um monismo puramente formal e preguiçoso. A dialética é o inimigo natural do Erro Plotiniano. Tanto Hegel quanto Platão foram muito mal compreendidos precisamente neste ponto” (Hartmann, 2020, p. 204)

Não obstante, a superação do monismo sistemático, relacionado com o erro eleático da identidade total, foi substituído por outro preconceito: o dogma de que há uma tendência, uma direção, um ritmo de sintonização, de harmonização, de frequências periódicas de mudanças e de equilíbrios, tudo predeterminado por alguma lei, um destino, um “simplesmente é assim”. Meillassoux, de forma independente, também critica o que estamos chamando de postulado da harmonia ao afastar tanto o frequencialismo da física, como a leitura do caosmos de Deleuze-Guattari que parece estar sob a obrigação metafísica de mudar, de periodicamente desequilibrar. Hartmann observa que este direcionamento ou este ritmo não precisa ser necessariamente bucólico, mas sim a espécie de um ritmo cósmico postulado tal como também vemos na *ἁρμονία ἀφανής* (*harmonia afanés*, ou, harmonia oculta) de Heráclito.

A harmonização oculta da luta de pospostos dá um ritmo cósmico totalizante e assegurador. Inclusive, esta propriedade “asseguradora” do ritmo cósmico fundamenta até mesmo a ética estoica e nietzschiana, seja na *ἐκπύρωσις* (conflagração do mundo) e da subsequente *παλιγγενεσία* (renascimento do mesmo), seja no eterno retorno. Este ritmo cósmico

³¹ Hartmann, 2020, p. 188

³² Der Fehler des Harmoniepostulats. Cf. Hartmann, 2020, p. 204-212

assegurado combina opostos, dissolve contradições e/ou se alimenta delas. Diferentemente do monismo sistemático, estes pensadores não têm pudor de violar o princípio de não-contradição, visto que esta é a necessidade metametafísica para se sustentar este frequencialismo ontológico.

Como já sabemos neste Tratado, o método aporético de Hartmann não é dialético na medida em que não há sínteses superiores garantidas ou harmonias ocultas asseguradas. Não todos, mas é comum que haja problemas cartografados que vão ficar sem solução por muito tempo ou, até mesmo, para sempre. Não há garantia que não seja especulativa, neste sentido ruim da palavra, de que “todos os problemas serão resolvidos”. Faz parte do próprio fenômeno da cognição a limitação da cognição em termos de limites à objetificação (o transobjetivo) e limites ao entendimento (o transinteligível). Hartmann nomeia de antinomias aquelas aporias insolúveis. Elas têm que ser solucionadas? Inexistem motivos defensáveis, não movidos pelo postulado da harmonia, para sustentar esta força toda da obrigação da solução.

A ideia do ritmo metafísico assegurado nega com todas as suas forças que puder que há algo que não possa ser dialeticamente resolvido. Sempre há a obrigação de expectativa de uma síntese posterior, subsequente que, um dia, vai superar as contradições, as antinomias e resolver as discrepâncias em nome de algo levantado em nome do postulado da harmonia, seja o juízo final, seja o Absoluto, seja a revolução, seja o *Big Crunch*. Hartmann observa que Platão, como quase tudo, não é comprometido com esta tese necessariamente, visto que sua filosofia é, curiosamente, metafisicamente experimental, sempre testando novos caminhos e teses sem um ponto terminal definitivo.

Neste sentido, o principal propagador na história da filosofia do erro do postulado da harmonia moderno acaba sendo Hegel. A obrigação sub-reptícia deste postulado impulsiona o pensamento dialético moderno. A dialética hegeliana reconhece a contradição como existente e cancela [*aufhebt*] que a contradição fosse cancelada pelo princípio de não-contradição. Assim, “Hegel imediatamente exagerou e universalizou a tese de que tudo é, de alguma maneira, também contraditório de si mesmo. Essa tese supercarregada resulta em um tipo de esquema uniforme para a dialética, mas ele pratica violência contra o problema das categorias”³³. O ritmo pré-assegurado é bastante evidente quando se percebe que, na dialética hegeliana, “cada discrepância que emerge está, sempre, já certa de reunificação; cada antinomia certamente está por ser resolvida”³⁴.

³³ Hartmann, 2020, p. 206

³⁴ Hartmann, 2020, p. 207

Assim, mesmo a contradição agora tem uma licença específica para operar dentro do inteiro, desde que ela não o aniquile [*vernichten*], mas que este inteiro consiga superá-la [*überwinden*]³⁵. O método é pré-assegurado e garantido universalmente, visto que as sínteses oferecidas, por mais visivelmente fraudulentas que sejam, são logo descartadas pelo método pré-determinado, e a oposição antiga reaparece em novas etapas de novas sínteses de forma ininterrupta, “demonstrando que a síntese é uma unidade meramente aparente”³⁶. Em outros termos, se um pensador for jogar o jogo dialético na arena hegeliana, tal pensador obrigatoriamente vai perder: por mais obtusas, racistas, coloniais e fraudulentas sejam as soluções, o método abole a distinção entre contingência e necessidade real e afirma uma necessidade oblíqua do próprio método ele mesmo, no qual tudo é contingente em relação ao “para onde” se vai, mas o que veio até agora é necessário porque reincide em sínteses posteriores. Vendido como um pensador do processo e da mudança, Hegel na verdade é certamente o maior filósofo da metaidentidade, assegurada por uma harmonia oculta “tão sistemática” quanto “sem limites”³⁷.

Este erro do postulado da harmonia certamente é combinável com praticamente todos os erros que vimos até agora, especialmente o erro da tripla metaidentidade entre Forma = Princípio = Conceito, e a obsessão por uma racionalização absoluta. Aqui, Hartmann lembra mais uma vez que os limites da cognição também são fenômenos da cognição. Não há motivos fora da metametafísica do postulado da harmonia de pressupor que a cognição tenha que ser infinitamente expansível, ilimitada. Na discussão do erro do racionalismo, vimos que esta é uma tese moderna, do homem colonial que tem perfeita ciência de que pode tudo, visto que ele é o agente-moral-de-bom-gosto que espalha benevolência no mundo. Pensadores tão sofisticados como Platão, Aristóteles e outros gregos, mesmo que pressupusessem Formas ou substâncias racionais no mundo, não confundiam racionalidade e inteligibilidade. Assim, cinicamente observamos, a dialética moderna é “historicamente situada”, no sentido maledicente de que opera a metametafísica da supressão dos modernos embutida em sua autolegitimada razão ilimitadamente inteligível.

Para Hartmann, todas as soluções da dialética moderna, por postularem o mundo tal como o fazem, são, de fato, soluções aparentes (como já previra Hegel). No entanto, diferentemente da propaganda no idealismo, o que estas soluções aparentes revelam não é

³⁵ Hartmann, 2020, p. 207

³⁶ Hartmann, 2020, p. 207

³⁷ Hartmann, 2020, p. 207

exatamente que há um trânsito para a metaidentidade do absoluto, ou que se “provasse” que tudo é apenas “a caminho” da síntese ilusória posterior. Na verdade, elas mostram que há uma visão profundamente equivocada acerca dos problemas, das aporias e das antinomias. Lidando com esta supostas soluções, Hartmann escreve que:

“Elas são tentativas de unificação ou de harmonização do diferente, sem consideração prévia de se os termos diferentes requerem ou são capazes de serem harmonizados. O entendimento humano, a *Ratio*, tem a forma de unidade e univocidade, da qual brota sua tendência de fazer tudo que é discrepante ser concordante, a força-lo sob o princípio de não-contradição a qualquer custo. Esta é uma teleologia puramente subjetiva da *ratio* e é, no fundo, um caso especial do mesmo racionalismo que encontramos no Erro Cartesiano: o grande, o macrocosmo, em si indiferente a toda *ratio*, é mensurado pelo propósito meramente humano de querer o conceber! Não surpreende que esta conta não fecha!” (Hartmann, 2020, p. 208)

Perceba como o antropocentrismo, particularmente a monoandria de certos filósofos, é este problema metametafísico por trás tanto do erro do racionalismo (o exagero que confunde razão, inteligibilidade e controle sob os colonizadores e sob os iluminados) e o erro do postulado da harmonia, a certeza de que todos os “espaços em branco” seriam preenchidos e penetrados eventualmente pelo falogocentrismo moderno. De forma similar, Hartmann escreve:

“O Erro Hegeliano é um surpreendente *testimonium paupertatis* [testemunho da pobreza] da razão, precisamente no ápice de sua Autoconsciência que está segura de sua vitória [*siegesgewissen Selbstbewußtseins*]. Aqui é um dos principais pontos onde se deve inverter os métodos tradicionais da prática filosófica para poder se colocar a caminho de uma ontologia realmente crítica e, além disso, de uma *philosophia prima* crítica” (Hartmann, 2020, p. 208)

Acreditamos que está bastante claro que a superação de todos estes onze erros envolve uma metametafísica, uma filosofia primeira, que não está comprometida com formas de supressão, de correlacionismo, de modernidade. Vejamos agora como associar tais elementos.

§4 Profilaxia metafilosófica segundo o realismo complexo

Finalmente estamos em vias de conclusão para, enfim, aprimorarmos nossa crítica às metametafísicas da supressão. A conexão da crítica aos procedimentos falaciosos por Whitehead, e dos onze erros tradicionais da metafísica mapeados por Hartmann nos deixa às portas de entender o correlacionismo como a manifestação mais comum destas metametafísicas da supressão.

Comparemos, de uma maneira cubista, as críticas de Hartmann de uma perspectiva whiteheadiana e, depois, as críticas de Whitehead de uma perspectiva hartmanniana. A relevância da filosofia especulativa, como vimos, é trabalhada por Whitehead como um tipo de analogismo e de um pragmatismo especulativo que associa lógica, coerência, adequação e adaptabilidade. A conexão entre assemblagem, racionalismos e empirismos em Whitehead é também elaborada em Hartmann, visto as possibilidades de articulação coordenativa entre o que há, a dadidade, as descrições fenomenológicas, as anabases e hipóteses para, finalmente, chegarmos na especulação teórica. O método analogista de Whitehead é perfeitamente acoplável nos métodos do realismo crítico de Hartmann, particularmente na última etapa do método conspectivo que está particularmente conectado à “visão sinóptica” cuja fundamentação Whitehead buscou instaurar.

A questão da linguagem, da comunicação, da percepção e da lógica (itens 2, 4, 5 e 9 que Whitehead menciona) estão todos conectados na coordenação entre estética ontológica, aloiose proposicional e as referências-transferências simbólicas envolvidas tanto em Whitehead quanto em Hartmann. Embora este não tivesse dedicado tanto tempo às especificidades da filosofia da linguagem, sua metafísica do conhecimento, ou ontognoseologia, é intimamente conectada com esta estética e a aloiose que transita entre o que há, sua objetificação que não perde de vista que há, a despeito de tudo isso, o transobjetivo e o transinteligível. Além disso, os seres da lógica estão perfeitamente em hospitalidade no esquema estratificado de Hartmann, com direito a teorias, proposições, limites e disposições próprias irreduzíveis a outros seres ideais e aos seres reais. A interação entre princípio-concreto e sua ortogonalidade com a relação sujeito-objeto ajuda a superar a predicação escolástica ao lado das teorias das proposições como categorias da existência em Whitehead.

Abandonar o primado inamovível da psicologia das faculdades e da filosofia da neurociência parece ser bastante evidente na crítica aos erros da heterogeneidade, ou do correlacionismo radical, tais como o abandono do biologismo, do cientificismo, do psicologismo, entre tantos outros -ismos. Mais uma vez, e não nos cansamos jamais de ter que, novamente, repetir: afastar verdades de serem totalizadas não significa desmentir as verdades de que o cérebro é importante, que a psicologia é relevante e que a neurociência é crucial. No realismo complexo herdamos a estratificação da realidade e a ontologia dos seres ideais sem problema algum, sem preconceitos antirrealistas ou de que ideias/formas são desimportantes. Além disso, a diferenciação funcional do sistema da ciência, inclusive internamente, cria

ciências importantes que devem ser protegidas não apenas contra o fanatismo comum do século XXI, mas também contra a concretude mal-alocada de se as exagerar ontologicamente.

A doutrina da atualidade vácuca repudiada por Aristóteles e Whitehead aqui é a mesma crítica que Hartmann enxerga nas obras aristotélicas contra o *χωρισμός*. Embora os peripatéticos responsabilizassem Platão por este erro, vimos que não é tanto caso de ele ter defendido tal noção de forma tão intransigente quanto alguns platonistas subsequentes. A teoria da *symploke* já mostra que mesmo entre as próprias Formas não há definições em atualidade vácuca, mas, sim, em comunidade, conexão, interação entre elas mesmas. O problema era a cascata de formas necessárias para se conectar formas nas formas e nos concretos – mas este já é outro problema que não tem a ver com a defesa da atualidade vácuca. Esta tese se tornou especialmente associada ao subjectalismo moderno, onde o homem europeu decide se afirmar como imune a relações, inteiramente livre e sem responsabilidade ou limites perante nada. Seja na forma centralmente ontológica, seja na forma de ideologia política, a doutrina da atualidade vácuca é rejeitada pelos autores do realismo complexo como nós, Whitehead e Hartmann como uma impossibilidade metafísica.

Esta rejeição ajuda a elucidar nossa postura em relação ao item 7 que Whitehead critica. Pensar que o mundo é apenas um construto teórico é também fundado neste *χωρισμός* que animou, entre outras coisas, o erro do subjetivismo e do racionalismo. Focando tudo que há dentro do subjetivismo, os (pós)modernos diferenciaram coisas como o Monte Aiguille-real, o desimportante perante A Razão, e o Monte-Aiguille-verdadeiro, que não passa de representações, imagens, geometrias, formas dadas, ou melhor, forçadas sobre o que há. Whitehead, Latour e Hartmann afastam este raciocínio ao criticarem e abandonarem uma forma bifurcada de se fazer metafísica.

Finalmente, a rejeição whiteheadiana de deduções *ex absurdo* podem ser relacionadas a quase todos os erros que Hartmann está criticando. Podemos relacionar especialmente com a rejeição do teleologismo/normativismo, as deduções absurdas de um domínio ontológico transplantadas de forma fraudulenta para outras para agradar -ismos diversos, ou até mesmo o abandono do postulado da harmonia que assegura uma misteriosa dedução do que está por vir no ritmo harmonicamente oculto de algo misteriosamente necessário.

Agora, da perspectiva do realismo crítico, vejamos como Whitehead responderia aos onze erros. O preceito monadológico da filosofia do organismo ajuda a esclarecer noções como a metadiferença, a exterioridade mútua que não significa abismo intransponível, a diferenciação

entre categorias da existência irreduzíveis umas às outras e tantas outras aplicações. Por exemplo, evita-se o erro eleático ao se diferenciar ser e pensamento, o carro-chefe de quaisquer críticas ao correlacionismo. Novamente, repetimos mais uma vez, isso não significa que o pensamento não “é”, mas que categorias cognitivas precisam lidar com o transobjetivo e com o transinteligível na metafísica do conhecimento. O conhecimento, especialmente o conhecimento com transferências simbólicas orientadas pela razão humana, certamente é, mas não é quase nada do que há na cosmologia whiteheadiana – assim, evita-se também o erro do racionalismo que confunde razão e inteligibilidade.

O mesmo preceito monadológico ajuda a diferenciar entre formas de definitude, proposições instauradas, conceitos disponíveis, usuários dos conceitos, formadores de proposições – todos mutuamente externos. Evita-se o duplo erro aristotélico e o erro da homogeneidade neste sentido. Mesmo assim, a diferenciação não é imunidade de relação, como vimos, afastando também o erro do χωρισμός.

A ideia de que Whitehead tem um esquema categorial “fechado”, em relação ao esquema categorial de Hartmann que visivelmente é expansível não é exatamente uma divergência. As categorias whiteheadianas e hartmannianas não são estanques, eternas, imutáveis, reduzidas a conceitos históricos ou a aplicações deste ou daquele sujeito. Elas não estão num “lugar celestial”, mas estão na dinâmica ontológica do ser real e do ser ideal que é o próprio contínuo extenso. Categorias modais e fundamentais de Hartmann também têm a aparência de serem “fechadas” – mas é o programa de pesquisa que encerra sobre si um núcleo duro argumentativo entre processo, ontologia, relatividade, ortogonalidade e tantas outras características compartilhadas por ambos os autores que não lidam com uma identidade categorial constitutiva de tudo o que há, visto que a metadiferença é justamente operar a diferença entre, inclusive, categorias de existência diferentes, não unívocas.

Assim sendo, ambos evitam quatro erros de uma vez: evitam o ponto de partida estável e seguro do erro do subjetivismo, evitam o monismo sistemático de pressupor um ponto de chegada terminal ontologicamente determinado ou deontologicamente inevitável (erro do normativismo), bem como não cedem à farsante obrigação de ter que submeter suas filosofias a um ritmo universal frequencialista assegurado por uma harmonia oculta que garante a obrigação do tornar-se num ritmo ou num período predeterminado ou necessariamente esperável. Suas complexidades vão para muito mais longe, libertas de ter de ter compromisso metafísico com tais falácias e erros.

Conclusão: Realismo Complexo como Metametafísica

§1 Visão sinóptica

Ofereceremos agora uma avaliação sinóptica dos caminhos de até então para apresentarmos o realismo complexo como a mais sofisticada forma de metametafísica. Isso é sustentado na capacidade deste tipo de filosofia de articular métodos da assemblagem, da fenomenologia descritiva, dos métodos anabásicos, hipotéticos e teoréticos, até chegar no analogismo especulativo e pragmático de visões sinópticas e conspectivas. Consolidamos as ferramentas básicas para este projeto no *Esboço Categorical* – todas encorpadas e desenvolvidas segundo a crítica decolonial ao correlacionismo e orientadas por nossa teoria da comunicação e da linguagem que articula ontologia, estética e processualização da teoria do conhecimento.

Nosso caminho perpassou a crítica ao correlacionismo acrescida de uma camada decolonial, onde aquele deixa de ser um problema palaciano na torre de marfim filosófica e se torna um problema real de departamentos, instituições, governos e até de muitos exageros do senso-comum. Construímos uma abordagem que sofisticava o que recebemos de Quentin Meillassoux através das obras de Alfred N. Whitehead e Nicolai Hartmann para, em termos de filosofia e sociologia contemporâneas, nos conectar com Niklas Luhmann e Bruno Latour. O conceito operativo de filosofia para o realismo complexo, trabalhado através de métodos sequenciais, sucessivos, entrelaçados (e, às vezes, até mesmo aporéticos), nos ajuda a ressoar intuições com o público de um mundo complexo, sofisticado, irreduzível, selvagem e que, não obstante, admite certa ecologização da metafísica.

Especulação, complexidade e justiça operam aqui não *a despeito*, mas *por causa* da contingência e da instabilidade de tais preceitos metametafísicos fundamentais. Portanto, uma metafísica racional, no sentido moderno, não é o suficiente. Falta uma componente empírica para que seja especulativa, e vice-versa. Mesmo assim, o especulativo não é o suficiente, visto que a complexidade determinável por especulação nunca é totalizada, sempre há outras razões, outras empirias, outras especulações, seja de humanos diferentes, seja de sistemas inteiramente diferentes, de inteligências totalmente diferentes.

A criatividade e a contingência sempre são excessivas, *para além* da especulação deste ou daquele sistema. Por isso, o nosso não é um realismo apenas especulativo, mas também *complexo*, que não se contenta em apenas executar estudos lépidos e faceiros acerca do mundo, mas, é, sim, uma trabalhosa busca por fazer justiça, fazer diplomacia, fazer alianças, fazer

cosmopolítica. Nestes meandros, devemos, até mesmo entender a opção pelo recuo, pelo deixar em paz, pela compreensão de limites éticos e metafísicos. Entender as Razões do que estudamos e interagimos é uma forma de fazer justiça a elas; e o tipo de Inteligência espiritual que transita entre razões, metafísicas, éticas, políticas na busca de agenciar uma circunscrição justa em seu Território é o que intentamos constituir no decorrer desta obra.

Tudo isso só ocorre graças e a partir da observação de segunda ordem. Esta observação observa sistemas, teorias, outras filosofias, linhagens, linhas de força, redes – entre tantas outras coisas. Sem uma totalização de ponto de partida, ou de ponto de chegada, o exercício do realismo complexo é verdadeiramente odínico, do trânsito entre mundos e planos de sentido. O filósofo, enquanto um *planonauta*, tal como Urza ou Freyalise, enxerga com clareza a pluversidade de sistemas com códigos, razões e histórias internas próprias, interagindo uns com os outros sob a forma de alianças, recuos, predação, conexões, associações mútuas, e tantas outras. A conexão dos sistemas entre si, em suas variadas formas de associações e acoplamentos, já são objetos de comunicação pela dupla contingência envolvida de ao menos dois observadores. O filósofo não inventa estas associações, mas as descreve de segunda ordem e nelas pode até vir a interferir, a sugerir, a se associar, a trabalhar de tantas outras maneiras.

Numa metametafísica da totalidade, a diferença é vista como o caso especial, uma corajosa flor no meio do lodo. Numa metametafísica da diferença, ser diferente, ser caso especial, ser único, é o dia-a-dia, é a “banalidade do especial”, como dizia Meillassoux. É o chão-de-fábrica. Como você se conecta com outras coisas? Como arregimenta sua diferença contra ou a favor de outras? É uma metametafísica que demanda trabalho, diplomacia, tradução e saber recuar. O filósofo que é odínico, planonauta, realista complexo, opera já com este entendimento e faz da ecologização destas diferenças a sua tarefa, o que envolve não apenas ressonâncias, mas a busca por conectividades, limites e fazer justiça com o que há.

O novo tipo de objetividade que se trabalha no realismo complexo não envolve apenas o que há e suas observações de primeira ordem, mas também noções operativas importantes, tais como a de limites do conhecimento, de pixelagem de maior ou menor detalhes a depender do que se busca associar, de densidades diferentes de estratos com forças e liberdades distintas. Tudo isso envolve também saber o que se sabe, saber o que não se sabe, e até mesmo uma operativa prudência de sabermos ainda o quanto não sabemos de muita coisa ainda. Isso é o que conecta o realista complexo retroativamente à teoria da satisfação ontológica e epistemológica, conexão com a ataraxia ético-ontognoseológica de que nem tudo será sabido, nem tudo será resolvido. É exatamente por isso o que sabemos se torna ainda mais precioso.

Este tipo de filosofia dá a impressão de descartar o que veio antes. Asseguramos que é apenas uma impressão de que quando um movimento que se afirma “novo” ele deveria rejeitar tudo que veio antes. Não é o caso de ignorar o que veio antes. Não obstante, uma suremática inspirada neste realismo complexo precisa operar tanto alianças, diplomacias e reciclagens como, também, recusas e apostasias. Pense sobre a imensa complexidade de se navegar pelas estrelas. Certamente os navegadores e viajantes de outrora dominavam uma complexidade imensa que nenhuma pessoa instruída de hoje, em geral, teria condições de empregar. Mas, temos GPS. A vasta complexidade dos cálculos com astrolábio não justifica seu uso cotidiano atual, suplantado por uma sofisticação maior do que aquela da complexidade anterior. Da mesma forma, sistemas filosóficos não são melhores ou piores devido ao misticismo lógico iniciático ou às linguagens de feirantes eruditos. O teste da sofisticação vem perante o cotidiano, perante a vida concreta e perante as abstrações eficientes para se lidar com a criatividade da complexidade que sempre se renova contingentemente.

Assim, o realismo complexo não é um corpo teórico fechado. É um programa de pesquisas metametafísico de horizontes intermináveis. Aplicações no estudo da teoria da arte, teoria do direito, filosofia das religiões, ecologia da filosofia, entre tantas outras, são algumas das várias áreas que podem prosperar no Território. Certamente há centenas de pensadores e pensadoras que já avançaram em complexidades jamais antes vistas, não raro sejam relativamente isolados. A infralinguagem e a metametafísica do realismo complexo são duas arenas de alianças e acoplamentos que buscaremos expandir para todas as áreas, para todos os lados, uma política acadêmica esférica. Isso será levado a cabo com a expansão do programa de pesquisa para além da metafísica abstrata, conectando-se às rotas de concrecências de sistemas sociais como direito, ciência e religião, bem como aos seus acoplamentos operativos.

§2 O que fazer com a metametafísica?

Nem toda metametafísica precisa ser tal como a nossa. No entanto, como vimos na tradição disciplinar ainda incipiente, nenhuma até então parece ter atingido a sofisticação que o realismo complexo chegou. Ainda assim, alianças com autores como Rudolf Carnap, David Chalmers e Kit Fine são possíveis e celebráveis, mesmo que ainda há muito a ser feito. Embora nem toda metametafísica seja a do realismo complexo, o realismo complexo só consegue operar a partir de um ponto de partida instável, arriscado e verdadeiramente empolgante. Agora, vamos fechar o círculo, concebendo a metametafísica como a *forma* de produzir novas *formas* de realismo complexo.

A ideia de Karen Bennett de que precisamos de metafísica para fazermos metametafísica é importante para entender esta interação. Há diversas escolas e teóricos que vão apelar para uma metalinguagem universal, como se a linguagem da metalinguagem não precisasse de linguagem, ou fosse imune a ela. A ideia da imunização linguística, o fantasma que assombra os lógicos modernos e os analíticos, é uma estratégia pobre, para ser delicado. Não porque criticamos linguagens artificiais com algum predomínio New Age do “natural”, mas porque abandonamos já há muito tempo a necessidade da totalização, o que não nos faz sentir necessidade de criar linguagens artificiais com pretensão de metalinguagem universal – bem como no abandono da bifurcação da natureza e suas categorias supressivas.

A “engenharia metafísica”, no entanto, não deve ser restringida ao que tem sido feito na disciplina metametafísica *mainstream* de até agora. O que se ganha surematicamente ao formalizar a frase “existe uma cadeira”, ou que “existe um mundo possível onde chamam cadeiras de *zuzi*”? Nos deixa perplexo as milhares de páginas defendendo a relevância ou suficiência deste tipo de raciocínio, ou buscando ampliá-lo para dizer “existe uma cadeira e uma mesa”. No realismo complexo, especialmente na suremática, à linguagem natural adiciona-se novas formas de acoplar novas complexidades, não se a descarta em nome de ideais de purificação do mundo. Com Carnap, podemos pensar quantas linguagens pudermos, quantas teorias diferentes sobre filosofias diversas conseguirmos, desde que não busquemos a supressão do/no ordinário ou a hierarquização arrogante de linguagens artificiais acerca do mundo. Além disso, a ruptura com este monismo linguístico, defendido explicitamente ou de forma sub-reptícia pelos que professam estes tipos supressivos de filosofias, nos permite trabalhar de forma mais sofisticada a complexificação própria de cada sistema social, exercendo sua forma de diferença a partir de seu código interno próprio.

De todas as abordagens institucionalmente trabalhadas que vimos, são os reformistas analíticos David Chalmers, Kit Fine, bem como a matriz husserliana em Christian Beyer e David Smith, que parecem os mais aptos a prosperarem no Território. A distinção entre a atitude ordinária/comum e a atitude ontológica/intelectualista de Chalmers o ajudou a chegar na conclusão de que os quantificadores são defeituosos, apontando que a metametafísica precisará lidar com mais outros sistemas e áreas da filosofia. O método simpático às intuições de Kit Fine ajuda a ampliar significativamente os horizontes e aliados da metametafísica. Embora os analíticos tenham mais tradição, o programa da Escola Norueguesa parece ser mais interessante para os propósitos da suremática. Com algumas reformas, apresentamos a *Recepção do Programa Norueguês de Metametafísica* (cf. Título IV, Capítulo 1):

- 1) A metafísica demanda um tratamento filosófico, mas *também* um sistêmico-teorético e pragmático;
- 2) Respostas substantivas à metafísica são possíveis, mas nem todas são plenamente acessíveis. Isso significa que respostas negativas, tais como acerca do recuo ontológico, do transobjetivo e/ ou do transinteligível, *também são respostas*, mesmo que não tão acessíveis quanto os conhecimentos pragmáticos ordinários. Além disso, não é questão de acesso humano ou não, mas que nada tem acesso totalizado a nada. Este não é um “defeito humano”, mas uma consequência metafísica dos pontos-cegos das observações e da não-totalização das observações. Os limites da cognição também são fenômenos cognitivos que devem entender limitações críticas e antinômicas perante o que há de transinteligível e de transobjetivo, no recuo do que não raramente é indiferente para com quaisquer objetificações e cognições possíveis (inclusive para com as quais humanos possam intentar);
- 3) A investigação não é apenas meta-, mas trans-, inter- e poli-nivelar. “Subir de nível” não é o suficiente o tempo todo, e nem é tão resolutivo quanto pode soar.
 - a. Concordamos que a (meta)metafísica tenha preceitos metodológicos e categoriais próprios, tais como trabalhamos ao longo do Título I e II, além de possibilitarmos uma infralinguagem para lidar com a ontologia da comunicação do que há;
 - b. A busca por condições de possibilidade é uma busca válida, mas menos “pura” que possa soar para uma escola do transcendental. As condições de possibilidade da experiência jurídica são dadas pela autopoiese do sistema do direito; as condições de possibilidade da experiência científica são dadas pela autopoiese do sistema da ciência e assim sucessivamente. Cada sistema social diferencia-se do seu entorno comunicativo através de seu código operativo – não um brotamento esotérico a partir da razão única universal. Aceitamos o item 3b, mas invertamos radicalmente a direção da investigação.
 - c. Há espaço para os juízos e inferências matemáticas/científicas/metafísicas influenciarem as investigações do realismo complexo – mesmo que não em isolamento. Vimos um exemplo com a conexão do princípio da relatividade de Whitehead com a “possibilidade real de ordem superior” de Beyer como um dos resultados já preconizados por nosso tipo de realismo complexo.

A abordagem geral de quaisquer metametafísicas é a de busca por métodos, limites, alcances e evoluções da metafísica. Assim sendo, o realismo complexo e sua disposição natural pela diferença e pelo trânsito entre diferenças é uma teoria pensada para ser metametafísica desde sua partida. Uma metametafísica, tal como produzida a partir das metafísicas do realismo complexo, tem muito mais chances de alcançar vastas sofisticações de complexidade e contingência do que as disponíveis no catálogo de até então.

§3 Metametafísica e Teoria do Conhecimento

Uma nota acerca dos limites da cognição. Já deve estar claro a esta altura que não são limites estáticos, baseados em um cercamento ontoteológico ou que proíba o subalterno de falar. O conhecimento que avança para dentro dos territórios do transobjetivo é uma metáfora do conquistador espanhol que é inadequada. Primeiro, porque não há O Conhecimento Marchante, entidade do folclore moderno que não tem poder algum por aqui. Segundo, porque o que avança são programas de pesquisa específicos, em sistemas e subsistemas sociais específicos. Sem esta integração princípio-concreto que associa êxitos em objetificações diferenciadas para “avançar” no transobjetivo, “O Conhecimento” se tornaria apenas uma atualidade vácuca flutuante em algum postulado de harmonia por aí. Mudança de programa de pesquisa, ou de sistema percipiente, não é garantia de avanço ou de retrocesso algum – a operação é rigorosamente do mesmo tipo: observação de observações, com todas as vantagens e pontos-cegos envolvidos.

Há vários motivos antropológicos para que a confusão entre razão e inteligibilidade seja tão comum na etnofilosofia europeia e em seus subalternos. Poderíamos retomar a velha narrativa que vem da mitologia do Verbo Divino, da totalização conceitual-formal-principiológica do mundo, o endeusamento do homem europeu para substituir um deus que ele dizia estar morto ou inexistente, etc. No entanto, já estamos em condições de entender esta confusão por mais outros motivos.

Há em jogo uma **miragem naturalista** envolvida. Pela teoria do acoplamento estrito, vimos que a distinção entre seleção e variação é aqui indiferenciada: qualquer seleção já leva a uma variação, que geralmente é a tentativa de empregar o modo [REP] pelos seres que operam em linhas de força. Vimos que o cruzamento do hiato de seres de linhas de força, sem autopoiese, não consegue diferenciar variação e seleção tendo em vista o estreitíssimo acoplamento entre seus actantes. A seletividade é tão micro-ontológica que acaba sendo negligenciável para propósitos macro-ontológicos. Pela primeira Lei da Dependência, a Lei da

Força, este estrato físico composto de linhas de força de seletividades que tendem ao nulo suportam a superimposição de estratos posteriores acima de si.

Até aqui não há problemas. O problema aparece quando os modernos confundem estratificação com a lógica da sublimação. O físico não é cancelado no orgânico, que não é cancelado no psíquico, que não é cancelado no espiritual – nem o contrário descendente, como se o espírito se resumisse no psíquico; este, ao orgânico, e assim sucessivamente. Mais ainda, não há um trânsito de metaidentidade de que, o que é o caso para o estrato físico, é transmissível gratuitamente para outros estratos da realidade. O fracasso em entender a diferenciação funcional e a diferenciação ontológica leva o moderno à miragem naturalista: visto que a diferença entre variação e seleção no acoplamento estreitíssimo dos seres da reprodução por repetição em linhas de força é um dado ontológico, deduzem disso que sabem “tudo” acerca da matéria – ou, que estão a caminho de, um dia, totalizarem tudo sobre a matéria, amanhã ou depois. Reincidindo este preconceito nos estratos superiores, acham que este é um axioma do absoluto que anima o postulado da harmonização que “garante” que a seletividade será mínima em todos os casos só porque, num dos estratos da realidade, ela de fato é mínima.

Mais uma vez temos que dizer que combater o fanatismo construído num punhadinho de verdades não envolve *negar* o valor de tais verdades. Mesmo assim, podemos minorar esta suposta “verdade” com tantos autores que perdemos de vista. Talvez basta cinicamente lembrar do contínuo extenso de Whitehead que não tem nem começo, nem fim, nem compromissos com ritmos pré-estabelecidos e confortos de inteligibilidade. Ou, do próprio Hartmann, cuja estratificação e investigação categorial é virtualmente infinita, sem nenhum trânsito garantido gratuitamente e, mesmo com metacategorias, são poucas e não abolem ou cancelam a autonomia do que há. Ou, ainda, que invoquemos a misteriosa tese de Platão em seu *Timeu*, onde até mesmo a “matéria” está em evolução, evitando tanto a concepção da evolução biocêntrica do darwinismo, como também a evolução na concepção hegeliana, centrada na teoria moderna da história. O frequencialismo da variabilidade mínima, ou seja, de proposições inconformes negligenciáveis ordinariamente, não significa que o moderno e sua trupe “finalmente” pode misturar razão das coisas e sua etnofilosofia da inteligibilidade garantida.

Antes mesmo de passarmos para uma teoria do acoplamento amplo, já lembramos que Hartmann minorou significativamente o escopo de alcance dos juízos *a priori*. A teoria da inteligibilidade moderna ou ignora as limitações do que há, produzindo filosofias inteiramente inúteis para os sistemas sociais, ou mergulham num messianismo da inteligibilidade-porvir que, “um dia”, vai nos fazer saber de tudo. Nem na matemática ou na lógica isso é possível, estes

reinos onde o *a priori* teria alguma força mais perceptível – mesmo no restante da esfera ideal do ser, como essências fenomenológicas e valores, o *valor* do apriorismo já se torna uma quinquilharia ocidental inteiramente descartável.

Se já na esfera ideal isso é minorado, e se no estrato físico isso não é garantia dada a evolução da “matéria”, a cada vez mais que ascendemos na estratificação, as outras leis metacategoriais se tornam cada vez mais explícitas. O aparecimento da autorreferência da forma celomática que opera a distinção entre autorreferência e heterorreferência é o encaminhamento ontológico para a autopoiese. A introdução do tempo como produzido por operações do sistema instaura a diferença entre variação e seleção – a distensão entre ambas as seleções é o próprio tempo da história interna do sistema. O acoplamento amplo não é restrito às limitações da reprodução simples, as dos esforços de repetição das linhas de força: desde as linhagens que devem lidar não apenas com a tensão de cruzar o hiato da reprodução, mas também com a intrusão de metamorfoses, mutações e radicalizações evolutivas, vê-se a razão de cada forma da diferença se tornar *ainda mais diferente*. Estudar estas coisas vai envolver limites dinâmicos e também mutáveis à cognoscibilidade – assim como o que há o é.

Na realidade, ou seja, fora do correlacionismo, não existem motivos para pressupor que cada diferença-diferente opera sob a mesma razão. Muito menos que todas as razões, categorias ontológicas, modos de existência, pontos-cegos e observadores vão operar da mesma maneira, usando as mesmas distinções. Apenas no paradigma da metaidentidade, o coroamento do correlacionismo radical, pôde a etnofilosofia moderna impor sua totalização nas costas de Gaia e garganta abaixo dos habitantes. Dramaticamente, podemos asseverar que a diferença entre relação cognitiva por atos transcendentais e diferenciação funcional, em comparação à confusão moderna entre racionalidade e inteligibilidade, é funcionalmente equivalente à diferença entre relação sexual e estupro.

§4 *Metametafísica do correlacionismo, dialética transcendental e ontologia da ciência*

A principal forma de produzir realismo complexo, como vimos, é a partir de um exercício metametafísico de remoção do correlacionismo como ponto de obrigatório, como um ponto de chegada inevitável, ou como uma metodologia supostamente neutra. Dizer que começamos e terminamos na complexidade não diz ainda muita coisa substantiva – apenas é uma marcação de postura, o desenho formal de nossa diferença frente ao entorno filosófico. Ademais, como tudo no realismo complexo, é uma distinção que não “fala por si mesma” muita coisa: demanda trabalho.

Temos defendido ao longo do Tratado que o diagnóstico do correlacionismo radical não se reduz a um único tipo de manifestação sintomática. Há diversas formas que variam tanto na possibilidade do acesso, quanto na amplitude. Há correlacionismos radicais que afirmam que temos acesso a tudo; e que tudo de acessível está no Grande Todo. Outros professam um grau menor, afirmando que há uma totalização da possibilidade do conhecimento, e que o que está fora é não-correlacionado, é *nonsense*, é tolice. Claramente, Carnap está neste segundo tipo, promovendo o que Meillassoux observou como a abertura filosófica para o fideísmo. Esta é uma abertura do tipo de inversão maligna, não uma forma deliberada de promover o fideísmo e o irracionalismo.

A forma mais densa do correlacionismo afirma que mesmo o não-correlacionado “um dia” será subsumido pelo Absoluto, seja ele a Ideia, seja ele o Juízo Final, ou outras formas de homogeneização do futuro. Formas menos densas de correlacionismo radical não têm interesse em saber se o que está Fora tem ou não agências, interesses e limites próprios – buscam apenas defender a totalização *do acesso* do que dizem ser possível e/ou relevante. Ambas as formas exageram uma racionalização da realidade que, quando se observa que o real não é exatamente tal como diz um correlacionista, este oferece apenas duas saídas: ou se aceita o correlacionismo de um observador, ignorando toda a abundância da complexidade contra esta estreiteza; ou se abraça o Fora manufaturado pelo correlacionista exatamente nos termos que ele determinou. Por exemplo: “ou se defende o correlato X totalmente, ou tudo não passa de *nonsense*”.

Assim sendo, o correlacionista produz um falso problema, uma metódica da fraudulência contumaz da filosofia, ou *dialética*, no sentido similar ao de Kant, conjurada por artimanhas, por força ou por politicagem da sub-repção. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant caracterizava esta maneira de filosofar da seguinte maneira:

“Nossa tarefa não é, aqui [na Dialética Transcendental], lidar com a ilusão empírica (ex. a de óptica) [...], nós temos de lidar aqui, isto sim, apenas com a ilusão transcendental, que influencia princípios cujo uso nunca se dá na experiência – caso em que teríamos ao menos uma pedra de toque de sua correção – mas nos conduz sempre, mesmo contra todas as advertências da crítica, para muito além do uso empírico das categorias, enganando-nos com a fantasia de uma extensão do entendimento puro.” (Kant, 2015, B352, colchetes nossos)

O que Kant chamava de ilusão transcendental e o que chamamos de correlacionismo têm diversas ressonâncias funcionais. Não pensamos que seja apenas uma questão de uso das categorias estanques guardadas no “lugar celestial” do sujeito kantiano puro, mas da confecção

de um condicionamento para a razão que esconde sua origem misteriosa numa artificialidade supressiva. Meillassoux nomeou isso de *facticidade*. Mesmo que em situações nas quais tal facticidade possa gerar saberes relevantes, ela também, especialmente, gera uma miríade de “conhecimentos” ilusórios e/ou que ultrapassam o escopo de sua possibilidade de serem princípios de algum concreto, como vimos no Erro da Heterogeneidade.

Kant observa que, em ilusões transcendentais, o objeto e o princípio são inventados pela razão que aplica a si em si mesma – um uso transcendental das categorias¹. Isso significa que suas categorias, por exemplo, a da quantidade, seriam usadas para pensar a quantidade da quantidade, ou a quantidade da qualidade, ou a quantidade da modalidade – e não quantidades empíricas. A substituição do aporte realista empírico por um idealismo empírico é um dos primeiros diagnósticos da *Dialética Transcendental* de tantas formas farsantes de se fazer filosofia para muito além do que há.

Embora seja ressonante, nossa crítica à substituição do objeto empírico pela facticidade do correlato é um pouco diferente. Ao totalizar 1) a forma de acesso; 2) o que pode ser acessado; e 3) o Fora, o dialético/correlacionista coloniza tanto a apresentação do problema quanto as opções de solução. Abandonar o correlato, dentro da lógica dialética dos correlacionistas, seria optar pelo *nonsense*, pelo irracional, pelo fideísmo. É incontornavelmente necessária, para o dialético moderno, alguma metametáfísica da supressão: tanto o único acesso, como o único X que pode ser acessado, e até mesmo o Fora totalizado, são impossíveis de serem distintos dos postulados determinados pela harmonia oculta desta doutrina da asseguaração. Esperamos que o público já consiga sentir, com mais intensidade, porque a suremática precisou apresentar a crítica aos correlacionistas e à noção de Fora deles. A ruptura com a dialética das formas de correlacionismo é a pedra fundamental de qualquer realismo complexo.

Em que medida a crítica kantiana e a crítica suremática tornam a ressoar? No que tange à produção de ilusões de conhecimentos que orienta a produção de novos conhecimentos ilusórios. Não é possível entender o negacionismo científico, o fenômeno das *fake news* e do subjetivismo pós-moderno sem isso. Kant vai trazer os paralogismos, antinomias e ideias da razão pura como exemplos de princípios e objetos racionais fantasiosos que levam a novas teorias e hipóteses, mas que ou não têm aporte num realismo empírico ou complexo algum, ou que simplesmente ultrapassam qualquer limite racional-ontológico – este, que não é “do sujeito”, mas, sim, do que há.

¹ Kant, 2015, p. B380 e B383-4

Nossa crítica é ressonante, mas trazendo um pouco da história das ciências. Ninguém no realismo complexo afirma que o sistema terraplanista ou geocêntrico não teve imensas sofisticções internas que ajudaram a orientar pragmaticamente e teoricamente diversos coletivos por séculos. Certamente produziram coisas, empregaram pessoas, ocuparam mentes e corações, guiaram navios de alguma forma rudimentar. Mas o realismo, tanto o realismo empírico de Kant, como nosso realismo complexo, não tem fundamentos psicologistas. O grau de afetividade ou de comprometimento de crenças não determina seu valor de verdade, sua harmonização com outras teorias científicas, ou seu valor sistêmico. Aqui está uma tese mais incisiva: nenhum sistema social depende operativamente de grau de afetividade ou de comprometimento de crenças de seus observadores. Nem mesmo o sistema da religião.

Não há agora espaço para elaborarmos minuciosamente estas teses, mas o que nos interessa por agora é entender que a produção de conhecimentos e de agenciamento no mundo não é gratuita, não é garantida, não é “tudo pode”. Se a caravana genocida de Colombo conseguiu chegar nas Américas usando tecnologias a partir do modelo geocêntrico, isso não prova o geocentrismo, nem mesmo refuta modelos heliocêntricos. Novamente, a suremática se dispõe a imaginar teorias incrivelmente complexas que, inclusive, admitam apresentações marginais ou ordinárias que “salvem o fenômeno”², embora não sejam estritamente baseadas no que aparece ordinariamente.

A atitude que o realismo complexo considera correta não é nem negar a ciência, nem rejeitar o senso comum. A educação é um sistema social perdurável que não termina na escola ou nas universidades. Uma filosofia do realismo complexo deve fazer o trânsito entre metafísicas e teorias o seu nicho ecológico, mas também saber *falar bem* para aqueles que não são eruditos ou versados nas idiosincrasias de cada tipo de sistema, rede ou objeto. Também é metametáfísica saber transitar entre realidades não apenas em termos de densidade, mas de amplitude ou restrição de acoplamentos dos observadores e o seu entorno.

§5 Teoria das Categorias e investigação metametáfísica

Na suremática, **existência** é a categoria fundamental, ou a metacategoria, num sentido de Hartmann, bastante mais genérica. Sustentamos que *existir* é, sim, um verbo, uma agência, uma operação. Está na noção de suremática a noção muito primordial de する que se afasta da

² Expressão famosa de Pierre Duhem (1985). Aqui também vemos, com clareza, porque a aproximação do realismo complexo e a fenomenologia tem seus limites. Centrar a investigação no fenômeno é um método, uma área, um tipo de divisão de trabalho intelectual importante, mas não devemos restringir o realismo complexo a isso.

concepção obrigatoriamente ativa, determinadora e consciente da agência. Ações intencionadas são possíveis no sentido de serem admitidas no esquema geral de する. Isso implica que existência implica diversos modos de existência, classificados preliminarmente no realismo complexo de acordo com o Esboço Categorical do Título II.

Na existência em geral, alguns dos seres são reais. Isso significa, no realismo complexo, pertencer a pelo menos um dos quatro estratos da realidade. Realidade é um reino da existência. Fora da realidade, há entes ideais, irrealis, fantásticos, negativos e até impossíveis. No entanto, assim como Hartmann, embora comecemos “*Diesseits*”, também optamos por um *realismo*. O centro ontológico-gravitacional de nossa filosofia, como repetidamente temos defendido, são os objetos, os sistemas e suas redes (陸). Isso foi fundamentado a partir de uma infralinguagem ontológica que atravessa teses do corporealismo estoico, do substancialismo aristotélico, do princípio ontológico de Whitehead, da necessidade de concretização de princípios abstratos em Hartmann. Isso significa que objetos irrealis, fantásticos, negativos e impossíveis são perfeitamente pensáveis *a partir de dentro* de um realismo com outros objetos, sistemas e redes, mesmo que não sejam redutíveis aos objetos, sistemas e redes que osensem, intencionam, imaginem, etc. Um sistema biopsíquico pode imaginar um objeto geométrico impossível, como um triângulo-quadrado que, embora não seja real, é diferente de um círculo-pentagonal.

Reafirmemos as Duas Lições de Kant. Pensar existências não-reais é possível, visto que diferenciamos entre pensamento e conhecimento. Pensar existências reais e não-reais é possível, através de algum correlato que é, ele mesmo, contingente. Compreender a diferença é mais relevante do que quantificar o que é real e o que é não-real, operação esta que tem pouco ou nenhum lugar no realismo complexo. Disputas sobre realidade ou irrealidade devem ser remetidas a sistemas, objetos e redes. 陸 é esta categoria existencial que agencia não apenas formas de conhecer e pensar tais coisas, mas de mobilizá-las, de fazer alianças, de produzir conexões e novas experiências.

Elaborando o centro ontológico gravitacional de nosso realismo complexo, podemos pensar a existência numa “atitude comum”, tal como David Chalmers e Kit Fine sugeriram (Título IV). Uma regra de ouro comum (*rule of thumb*) que podemos trazer é que a *realidade é dada pelo traço*. Ter algum tipo de espaço-tempo-matéria configura algum tipo de realidade. Ela pode ser física, orgânica, psíquica ou espiritual, sendo articulada pela forma da diferença que instaura um sistema. Por exemplo, meu sistema biopsíquico: sou água, sais minerais e eletricidade; autopoieses celulares múltiplas; centros de consciência e sou brasileiro. A

amplitude do acoplamento e da articulação de diversas realidades faz com que algo seja “mais real” ou “menos real” em termos pragmáticos, associativos, de mobilização e influência. Não no sentido de “existir mais” ou “existir menos”, mas de ser mais capaz de se conectar, de articular, de criar redes, de sugerir e de resistir, de する mais no mundo.

Com Karen Bennett, vimos que é necessário fazer metafísica para fazer metametafísica. A metafísica do realismo complexo informa esta metametafísica que estamos elaborando. Pensamos na existência a partir da realidade, visto que nem tudo que existe é real. No entanto, o real pode ter algum acesso a algo não-existente, seja pela imaginação, pela justaposição de palavras, pela alucinação, pela fantasia. Embora o conteúdo da alucinação não seja estritamente real, no sentido de *fazer traço*, ele *existe*. Além disso, lidar com a realidade dos processos neurofisiológicos da alucinação deve ser feito também a partir da realidade.

Em suma, o abandono do correlacionismo pelo realismo complexo abriu as portas para uma metametafísica muito mais sofisticada – e esta metametafísica sofisticada nos ajuda a transitar melhor entre realidades diferentes que conseguem, inclusive, pensar, imaginar e tentar agenciar o não-existente, buscando o dotar de alguma forma de fazer-se. Um não-existente pode vir a se tornar real, mas o fará, subsequente ao ingresso ou aquisição de alguma das formas de definitude (參), apenas entre a miríade de complexidade, contingência e caos do mundo. É um movimento que admite não apenas conhecimento e pensamento, mas também a “equivocidade controlada” à qual aludimos com Viveiros de Castro na epígrafe do Título IV. Esta nos deixa às portas de novas aberturas para novas correções, conexões e, até mesmo, apostasias.

Esta é uma solução que remonta a distinção estoica entre *existência* e *subsistência*, com algumas alterações. Para eles, só existem os corpos – e os incorpóreos, tal como o lugar, o tempo, o vazio e os *lekta* subsistem em relação aos corpos. Podemos pensar a *existência* na atitude comum sem ter de assentir realidade a tudo que existe. Além disso, estudar o que é não-real é feito a partir do real, embora não seja limitado absolutamente pela realidade do acesso ou de quem acessa – do contrário, ainda professaríamos algum credo correlacionista. Asseguramos a própria possibilidade da imaginatividade, da especulação (num sentido corriqueiro) e de engenharias filosóficas, metafísicas, teoréticas e pragmáticas desta forma que combina uma relação dinâmica entre existência e realidade, embora atrelemos tais atividades à pista de decolagem da realidade em sua complexidade e sofisticação próprias.

Em poucas palavras: o não-real subsiste pelo real e, através deste, aquele pode ser pensado; ao passo que, embora sua ausência de traço inicial, o não-real pode vir a adquirir traços

e a modificar a própria realidade. Metafísica, filosofias, ciências, engenharias e artes convivem na Complexidade. A realidade como caso da existência não é demarcada por um abismo intransponível, mas por um caosmos de seres e tornares que animam especulações, pragmatismos, engenharias diversas. É tarefa de nossa suremática, nossa forma específica de realismo complexo, estudar esta realidade como o novo tipo de objetividade no horizonte das filosofias, teorias e aplicações futuras daqui resultantes. Não apenas isso: é também tarefa de nossa suremática direcionar, valorar e instaurar uma jurisdição filosófica neste movimento da inteligência espiritual complexa que é notadamente inesgotável.

Uma filosofia herdeira do hipercaos tal como a nossa, mesmo que com todas as reformas que executamos nesta categoria ao longo do Título II, se regozija especialmente no abandono do postulado da harmonia. Nem tudo tem que fazer sentido, nem tudo tem que ser resolvido, nem tudo tem que ser acordado, nem tudo tem que ser dissolvido no consenso. Na verdade, veremos que não são tantas coisas que permitem harmonização – e que a própria noção de cosmopolítica precisa funcionar com o oposto: a negação do postulado da harmonização como obrigação de uma ecologia complexa, livre de ritmos totalizantes que, não raro, escondem teleologias, antropomorfismos ou romantismos bucólicos. O realismo complexo precisa tanto de uma metafísica do dissenso, do recuo, da existência livre quanto dos valores da libertação, da sofisticação, da sutileza e do pertencimento.

Referências Bibliográficas

- ADEODATO, João Maurício. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Saraiva Educação, 2019
- ARISTOTLE. **Complete Works (Aristotle)**. Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1991
- ARISTÓTELES. **De Anima**. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2012
- BAR-ON, Abraham Zvie. **The Categories and Principle of Coherence**. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987
- BATESON, Gregory. **Steps to an Ecology of Mind**. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 1987
- BENSUSAN, Hilan. **Indexicalism: The Metaphysics of Paradox**. Edinburgh: University Press, 2021
- BENSUSAN, Hilan. ‘Towards an Indexical Paradoxico-Metaphysics’ in. **Open Philosophy** 1: 155–172, 2018
- BENSUSAN, Hilan. ‘A metafísica paradoxal dos outros’ in. **No Borders Metaphysics**, 2017. Disponível em: <http://anarchai.blogspot.com/2017/09/a-metafisica-paradoxal-dos-outros.html>
- BENSUSAN, Hilan. **Being up for grabs: On Speculative Anarcheology**. London: Open Humanities Press, 2016
- BENSUSAN, Hilan. ‘Corpos em clinaminas Três ingredientes para uma ontologia desviada’ in. **Revista Periódicus**, 1ª ed. Maio-outubro, 2014
- BENSUSAN, Hilan. ‘The Cubist Object: Black Boxes, Überrealism and the Metaphysics of Perspectives’ in. AUSTIN, Michael et.al. (eds.) **Speculations**. Volume 2, May, 2011. ISBN 978-1-257-65407-9, pp. 169-186
- BENSUSAN, Hilan. **Excessos e Exceções: por uma ontologia sem cabimento**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008
- BENSUSAN, Hilan & FREITAS, Jadson Alves de. **A Diáspora da Agência: ensaio sobre o horizonte das monadologias**. Salvador: EDUFBA, 2018
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória – Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- BERKELEY, George. **Principles of Human Knowledge and Three Dialogues**. Edited by Howard Robinson. Oxford: University Press, 1996
- BOGOST, Ian. **Alien Phenomenology, or What It’s Like to Be a Thing**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2012
- BRYANT, Levi. ‘The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology’ in. BRYAT, Levi et. al. **The Speculative Turn**. Melbourne: re.press, 2011
- BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham. **The Speculative Turn – Continental Materialism and Realism**. Melbourne: re.press, 2011
- BUCK-MORSS, Susan. “Hegel e o Haiti”, trad. Sebastião Nascimento, in. **Novos Estudos**, n. 90, julho de 2011

- BÜHLER, Karl. **Theory of Language – The representational function of language**. Transl. by Donald Fraser Goodwin and Achim Eschbach. Philadelphia: John Benjamins North America, 2011
- BUTLER, Edward. **Other Monads, Other Shores: Metaphysical Pluralism Beyond Hegel**. Paper presented at the 115th Annual Meeting of the Eastern Division of the American Philosophical Association, New York City, Jan. 7-10th, 2019
- BUTLER, Edward. ‘Transformation and Individuation in Giordano Bruno’s Monadology’ in. **Socrates**, Vol. 3, N. 2, 2015, p. 57-70
- BUTLER, Edward. **Essays on the Metaphysics of Polytheism in Proclus**. New York: Phaidra Editions, 2014
- CARNAP, Rudolf. **Logische Syntax der Sprache**. 2. Auflage. Wien: Springer, 1968
- CARNAP, Rudolf. ‘The Philosopher Replies’ in. **Schlipp**, 1963, p. 859-1013
- CARNAP, Rudolf. ‘Empiricism, Semantics and Ontology’ in. **Revue Internationale de Philosophie** 4 :20-40, 1950
- CARTWRIGHT, Nancy. **How the laws of physics lie**. Oxford: University Press, 1983
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015
- CAYGILL, Howard. **A Kant Dictionary**. London : Blackwell, 2000
- CHAN, Wing-Tsit. **A Source Book in Chinese Philosophy**. Princeton: University Press, 1963
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Post-Colonial Thought and Historical Difference**. Oxford: University Press, 2000
- CHATTERJEE, Ashok Kumar. **The Yogācāra Idealism**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987
- CICOVACKI, Predrag. **The Analysis of Wonder: An Introduction to the Philosophy of Nicolai Hartmann**. London: Bloomsbury, 2014
- CHALMERS, David; MANLEY, David & WASSERMAN, Ryan. **Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology**. Oxford: University Press, 2009
- COBB, Jr. John B. **Whitehead Word Book**. Claremont, CA: P&F Press, 2008
- COGBURN, Jon. **Garcian Meditations – The Dialectics of Persistence in Form and Object**. Edinburgh: University Press, 2017
- COHEN, Hermann. **Ethik des reinen Willens**. Berlin: Bruno Cassirer, 1904
- COHEN, Hermann. **Logik der reinen Erkenntnis**. Berlin: Bruno Cassirer, 1902
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a Filosofia**. São Paulo: n-1 edições, 2018
- DELEUZE, Gilles. **Nietzsche**. Paris : Presses Universitaires de France, 2015
- DELEUZE, Gilles. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010
- DERRIDA, Jacques. **Força de Lei**. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- DERRIDA, Jacques. **Negotiations – Interventions and Interviews, 1971-2001**. Stanford, CA: University Press, 2002

- DERRIDA, Jacques. **Of Grammatology**. Corrected edition. Transl. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997
- DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Trad. Joaquim Torres Costa, António M. Magalhães, revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1991
- DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris : Gallimard, 2005
- DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro – A origem do “mito da Modernidade”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993
- DZIADKOWIEC, Jakub. ‘The Layered Structure of the World in N. Hartmann’s Ontology and a Processual View’ in. POLI, Roberto; SCOGNAMIGLIO, Carlo & TREMBLAY, Frederic. **The Philosophy of Nicolai Hartmann**. Berlin: De Gruyter, 2011
- EINSTEIN, Albert (1905). "Zur Elektrodynamik bewegter Körper", **Annalen der Physik**, 322 (10): 891–921, 1905
- FICHTE, Johann Gottlieb. **Foundations of Natural Rights**. Cambridge: University Press, 2000
- FREDE, Michel. ‘Stoic Epistemology’ in. ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap & SCHOFIELD, Malcom (eds.) **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: University Press, 1999
- GABRIEL, Markus. **O sentido da existência: para um novo realismo ontológico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016a
- GABRIEL, Markus. **Porque o mundo não existe**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016b
- GANDHI, Leela. **Postcolonial Theory – A Critical Introduction**. 2 ed. New York: Columbia University Press, 2019
- GARCIA, Tristan. **Form and Object: A Treatise on Things**. Edinburgh: University Press, 2014
- GASKILL, Nicholas; NOCEK, A. J. [eds.] **The Lure of Whitehead**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014
- GLISSANT, Édouard. **Caribbean Discourse: Selected Essays**. Charlottesville: University of Virginia Press, 1989
- HACKING, Ian. **Representar e Intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012
- HAECKEL, Ernst. **The Wonders of Life: A popular study of biological philosophy**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1905
- HÄGGLUND, Martin. **Radical Atheism: Derrida and the Time of Life**. Stanford, CA: University Press, 2008
- HARAWAY, Donna J. **Staying with Trouble: Making Kin in the Cthulucene**. Durham: Duke University Press, 2016
- HARMAN, Graham. **Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything**. London: Pelican Books, 2018

- HARMAN, Graham. **Immaterialism: Objects and Social Theory**. Cambridge: Polity Press, 2016
- HARMAN, Graham. ‘Whitehead and Schools X, Y, and Z’ in. **The Lure of Whitehead**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014
- HARMAN, Graham. **Weird Realism: Lovecraft and Philosophy**. Alresford, UK: Zero Books, 2012
- HARMAN, Graham. **The Quadruple Object**. Alresford: Zero Books, 2011
- HARMAN, Graham. **Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics**. Melbourne: re.press, 2009
- HARTMANN, Nicolai. ‘Como é possível uma ontologia crítica?’ in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v.1, n.2, p. 159-212, 2020
- HARTMANN, Nicolai. **Ontology: Laying the Foundations**. Transl. by Keith R. Peterson. Boston: De Gruyter, 2019
- HARTMANN, Nicolai. **A Filosofia do Idealismo Alemão**. 2 volumes. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983
- HARTMANN, Nicolai. **New Ways of Ontology**. Westport: Greenwood Press, 1953
- HARTMANN, Nicolai. **Ontologie (4 Volumen)**. Berlin: De Gruyter. 1935-50
- HARTMANN, Nicolai. **Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis**. Berlin: De Gruyter, 1949
- HARTMANN, Nicolai. **Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften**. Berlin: De Gruyter, 1931
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio, v.1 Ciência da Lógica**. São Paulo: Loyola, 1995
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Philosophie der Geschichte**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989
- HIRATA, Ichiro. **On the Direct Perception in Whitehead’s Philosophy of Perception**. Presentation given at the 12th International Whitehead Conference on the University of Brasília, 2019. Abstract accessible in <https://www.whitehead2019.org/post/1-whitehead-speculation-and-contemporary-metaphysics>
- HUME, David. **Investigações acerca do entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Editora da UNESP, 2004
- HUSSERL, Edmund. **Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (108-1921)**. Dordrecht: Springer, 2003
- HUSSERL, Edmund. **Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics**. Dordrecht: Kluwer, 1994
- IERODIAKONOU, Katerina. ‘The Stoic System: Logic and Knowledge’ in. WARREN, James & SHEFFIELD, Frisbee (eds.). **The Routledge Companion to Ancient Philosophy**. New York: Routledge, 2014

ILDEFONSE, Frédérique. **Os Estoicos I: Zenão, Cleantes, Crísipo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2006

JAMES, William. **Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction to Philosophy**. New York: Longman, Green, and Co., 1916

JAMES, William. **Essays in Radical Empiricism**. New York: Longman, Green, and Co., 1912

JEFFREY, Richard C. **Probability and the Art of Judgement**. Cambridge: University Press, 1992

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2015

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade de Juízo**. Rio de Janeiro: Forense, 2012

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006

KJOSAVIK, Frode & SERCK-HANSEN, Camilla (eds.). **Metametaphysics and the Sciences – Historical and Philosophical Perspectives**. New York: Routledge, 2020

KNAPTON, Sarah. 'Nomadic divers evolve larger spleens to stay underwater for 13 minutes, scientists find' in. **The Telegraph**, publicado 19 de abril de 2018. Disponível em <https://www.telegraph.co.uk/science/2018/04/19/nomadic-divers-evolve-larger-spleens-stay-underwater-13-minutes/>

LAERTIUS, Diogenes. **The Lives and Opinions of Eminent Philosophers**. Volume 1. Transl. C.D. Yonge. London: Henry G. Bohn, 1853

LAKATOS, Imre. **The methodology of scientific research programmes: Philosophical Papers**. 2 vols. Cambridge: University Press, 1978

LAOZI. 《道德經 – Dao De Jing》 in. Chinese Text Project (Chinese: 中國哲學書電子化計劃), edited by Dr. Donald Sturgeon. Acessado em: <https://ctext.org/instructions>, 2021

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os Modos de Existência: Uma Antropologia dos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2019

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador & Bauru: EDUFBA e EDUSC, 2012

LATOUR, Bruno. **The Pasteurization of France / Irreductions**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988

LEIBNIZ, Gottfried. **Discurso de Metafísica e outros textos**. São Paulo: Martins Fontes, 2004

LEITGEB, Hannes & CARUS, André, "Rudolf Carnap", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/carnap/>>., 2021

LEWIS, David Kellogg. **Philosophical Papers**, Volume II. Oxford: University Press, 1986

LUHMANN, Niklas. **Sistemas Sociais: Esboço de uma teoria geral**. Trad. Antonio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior, Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016a

- LUHMANN, Niklas. **O Direito da Sociedade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016b
- LUHMANN, Niklas. **Introduction to Systems Theory**. Ed. by Dirk Baecker Transl. by Peter Gilgen. Cambridge: Polity, 2013
- LUHMANN, Niklas. **Theory of Society**, 2 vols. Stanford, CA: University Press, 2012
- LUHMANN, Niklas. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. Ed. Javier Torres Nafarrate, trad. Ana Cristina Arantes Nasser. Petrópolis: Vozes, 2010
- LUHMANN, Niklas. **Einführung in die Systemtheorie**. Heidelberg: Carl-Auer Verlag, 2004
- LUHMANN, Niklas. **Theories of distinction: redescribing the descriptions of modernity**. Edited and introduced by William Rasch, transl. Joseph O’Neil. Stanford, CA: University Press, 2002
- LUHMANN, Niklas. ‘Deconstruction as Second-Order Observing’ in. **New Literary History**. Johns Hopkins University Press, vol. 24, n. 4, 1993
- LUHMANN, Niklas **Die Wissenschaft der Gesellschaft**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992
- MACIEL, Otávio S. R. D. ‘Razão e Experiência: uma introdução metafísica ao pensamento especulativo de Alfred N. Whitehead’ in. **Das Questões**, Vol.7. n.2, janeiro de 2021, p.34-65
- MACIEL, Otávio S. R. D. ‘Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann’ in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v. 1, n. 2, p. 131-158, 30 dez. 2020.
- MACIEL, Otávio S. R. D. "A Case for the Primacy of the Ontological Principle" in. **Open Philosophy** (De Gruyter), 2:1, p. 324-346, 2019a. Retrieved from doi:10.1515/opphil-2019-0025
- MACIEL, Otávio S.R.D. **Sistemas em Rede? Luhmann e Latour na cosmopolítica dos objetos**. Apresentação feita no IVº Encontro do GT de Ontologias Contemporâneas e o IIº Colóquio Sistema e Estrutura, publicado no Academia.edu. Porto Alegre, 2019b
- MACIEL, Otávio S.R.D. ‘Correlacionismo revisitado: Uma leitura heterodoxa a partir de Quentin Meillassoux’ in. VALDERIO, Francisco et.al. (orgs.). **Ceticismo, dialética e filosofia contemporânea**, Coleção ANPOF 2019. São Paulo: ANPOF, 2019c
- MACIEL, Otávio S. R. D. **Curso de Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann**. Compilado de Roteiros de Aula disponibilizados no Academia.edu. – UnB. Brasília, 2018
- MACIEL, Otávio S. R. D. **Meta-metafísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI**. Dissertação (Monografia em Filosofia) – UnB. Brasília, 2017
- MACIEL, Otávio S.R.D. **A Systems Theory Reading of Kelsen: Global Law and Politics beyond the Age of the Correlate**. Dissertation (Master’s in Legal Theory) – Goethe-Universität Frankfurt am Main, Université Libre de Bruxelles. Frankfurt am Main and Brussels, 2015
- MALDONADO-TORRES. Nelson. ‘On the coloniality of being – Contributions to the development of a concept’ in. MIGNOLO, Walter D. & ESCOBAR, Arturo (eds.). **Globalization and the Decolonial Option**. New York: Routledge, 2010

- MEILLASSOUX, Quentin. “O Tempo sem o Tornar-se” in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, Salvador, v. 1, n. 1, 2020
- MEILLASSOUX, Quentin. ‘Iteration, Reiteration, Repetition: A speculative Analysis of the Sign Devoid of meaning’. Transl. by Robin Mackay and Moritz Gansen in. AVANESSIAN, Armen & MALIK, Suhail (eds.). **Genealogies of Speculation – Materialism and Subjectivity since Structuralism**. London: Bloomsbury, 2016
- MEILLASSOUX, Quentin. Excertos de ‘L’inexistence divine’ in. HARMAN, Graham. **Quentin Meillassoux: Philosophy in the making**. Edinburgh: University Press, 2011
- MEILLASSOUX, Quentin. **Après la finitude – Essai sur la nécessité de la contingence**. Paris: Éditions du Seuil, 2006
- MERCHANT, Carolyn. ‘The Vitalism of Anne Conway: Its impact on Leibniz’s concept of the Monad’ in. **Journal of the History of Philosophy** 17, 1979, pp. 255–269
- MEZZADRA, Sandro. ‘The right to escape’ in. **Ephemera**, vol. 4, no. 3, 1992, pp. 267–75
- MIGNOLO, Walter. ‘Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto’ in. **Transmodernity – Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**. University of California – Merced, 2011
- MIGNOLO, Walter. ‘Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality’ in. MIGNOLO, Walter D. & ESCOBAR, Arturo. **Globalization and the Decolonial Option**. New York, Routledge: 2010
- MIGNOLO, Walter & WALSH, Catherine. **On Decoloniality – Concepts, Analytics, Praxis**. Durham: Duke University Press, 2018
- MONIER-WILLIAMS, Monier. **A Sanskrit–English Dictionary**. Oxford: University Press, 1899
- NASSER, Eduardo. ‘Sobre o caráter ontológico da ciência: possíveis contribuições de Nicolai Hartmann para um problema do realismo especulativo’ in. **Cadernos de Filosofia Alemã** | v. 23; n. 2, pp. 67-79, 2018
- NOGUEIRA, Renato. **Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza**. Entrevista por Tomaz Amorim do Negro Belchior em 12/07/2015
- NOLAN, Daniel. **David Lewis**. (Philosophy Now Series). Chesham, UK: Acumen, 2005
- NOLT, John. ‘An argument for metaphysical realism’ in. **Journal for General Philosophy of Science** 35 (2004): 71-90
- ORENSTEIN, Alex. W.V. **Quine** (Philosophy Now Series). Chesham, UK: Acumen Publishing, 2002
- PARSA, Mehdi. ‘Speculative vs. Transcendental: a Deleuzian Response to Meillassoux’ in. **LaDeleuziana – una rivista che desidera**. Módena, n. 11, 2020
- PETERSON, Keith. ‘Phenomenology and Being-in-itself in Hartmann’s Ontology: Laying the Foundations’ in. **Horizon**, 8, 1, 33-51, 2019
- PETERSON, Keith. **Nicolai Hartmann and Recent Realisms**. Axiomathes, 27: 161-174, 2017

- PETERSON, Keith. 'Nicolai Hartmann's Philosophy of Nature: Realist Ontology and Philosophical Anthropology' in. **Scripta Philosophiae Naturalis** 2, 143-179, 2012
- PETERSON, Keith & POLI, Roberto (eds.). **New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann**. Berlin: De Gruyter, 2016
- PLATÃO. 'Fédon' in. **Diálogos** (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1972
- POKONY, Julius. **Indogermanisches etymologisches Wörterbuch**, 2 vols. Tübingen–Bern–Munich: A. Francke, 1957
- POLI, Roberto, "Nicolai Hartmann" in. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/nicolai-hartmann/>.
- POLI, Roberto. 'Hartmann's theory of categories: introductory remarks' in. POLI, Roberto; SCOGNAMIGLIO, Carlo & TREMBLAY, Frederic. **The Philosophy of Nicolai Hartmann**. Berlin: De Gruyter, 2011
- POLI, Roberto, SCOGNAMIGLIO, Carlo & TREMBLAY, Frederic. **The Philosophy of Nicolai Hartmann**. Boston: De Gruyter, 2011
- POPPER, Karl. **The Logic of Scientific Discovery**. London: Routledge, 2005
- PLATO. **Complete Works**. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1997
- QUINE, Willard van Orman. **From a logical point of view – Logico-Philosophical Essays**. New York: Harper Torchbooks, 1961
- RADICE, Roberto. **Estoicismo**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016
- SCHLITTMAIER, Anton. 'Nicolai Hartmann's Aporetics and Its Place in the History of Philosophy' in. POLI, Roberto; SCOGNAMIGLIO, Carlo & TREMBLAY, Frederic. **The Philosophy of Nicolai Hartmann**. Berlin: De Gruyter, 2011
- SEDLEY, David. 'The School, from Zeno to Arius Didymus' in. INWOOD, Brad. **The Cambridge Companion to The Stoics**. Cambridge: University Press, 2003
- SEDLEY, David. 'Hellenistic Physics and Metaphysics' in. ALGRA, Keimpe; BARNES, Jonathan; MANSFELD, Jaap & SCHOFIELD, Malcom (eds.) **The Cambridge History of Hellenistic Philosophy**. Cambridge: University Press, 1999
- SHANNON Claude E. 'The Mathematical Theory of Communication' in. SHANNON, Claude, E. & WEAVER, Warren. **The Mathematical Theory of Communication**. Chicago: The University of Illinois Press, 1964
- SPIEGELBERG, Herbert. 'Phenomenology in the Critical Ontology of Nicolai Hartmann (1882-1950)' in. **The Phenomenological Movement**. 3.ed. Dordrecht: Kluwer-Springer, 1994
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **A Critique of Postcolonial Reason – Toward a History of the Vanishing Present**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999
- STICHWEH, Rudolf. 'Elementos-chave de uma teoria da sociedade mundial' in. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 33, Número 2, Maio/Agosto 2018 pp. 389-406

- SZILASI, Wilhelm. **Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1958
- TAKHO, Tuomas E. **An Introduction to Metametaphysics**. Cambridge: University Press, 2015
- TAKHO, Tuomas E. [org.] **Contemporary Aristotelian Metaphysics**. Cambridge: University Press, 2012
- TARDE, Gabriel. 'Monadologia e Sociologia' in. **Monadologia e Sociologia – e outros ensaios**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora Unesp, 2018
- TSIEN, Hsue-Shen. **Engineering Cybernetics**. New York: McGraw-Hill Book Company, Inc. 1954
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton: University Press, 2015
- TUPINAMBÁ, Gabriel. **A infinitude ordinária na filosofia de Alain Badiou**. Trabalho apresentado para o GT de Ontologias Contemporâneas, disponível no Academia.edu, 2019
- VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010
- VON FOERSTER, Heinz. **Understanding understanding: essays on cybernetics and cognition**. New York: Springer, 2003
- WITTIG, Monique. 'On the Social Contract', in **The Straight Mind and Other Essays**, Beacon Press, Boston, 1992, pp. 33–45
- WHITEHEAD, Alfred N. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994
- WHITEHEAD, Alfred N. **Process and Reality – an essay in cosmology**. New York: The Free Press, 1978
- WHITEHEAD, Alfred N. **Modes of Thought**. New York: The Free Press, 1968
- ZUBÍRI, Xavier. **On Essence**. Caponigri, WA: The Catholic University of America Press, 1980

Índice Completo

Prólogo p. i

- §1 Apresentação inicial
- §2 Orientação do espírito de escrita deste Tratado
- §3 Sobre a forma do Tratado
- §4 Histórico e planejamento da obra
- §5 Estrutura da obra

Preâmbulo Geral p. xv

- §1 Metametafísica, sistemas e o ponto de partida da diferença
- §2 Exposição de motivos
- §3 Realismo complexo na história da filosofia
- §4 Termos-chave de uso comum
- §5 Programa de Direcionamento Teórico e Prático: Mapeamento Futuro

Título I – Filosofia e Complexidade p. 1

Capítulo 1 – Correlacionismo, matéria-antrópica e colonialidade p. 2

- §1 Introdução à problemática do correlacionismo
- §2 Correlacionismo e o paradigma colonialidade/modernidade
- §3 Matéria-antrópica: intersubjetividade e o correlacionismo radical
- §4 Disputas entre o correlacionismo e a ciência na modernidade
- §5 Factialidade e Hipercaos
- §6 O tempo sem o tornar-se: Meillassoux contra o “tudo flui”
- §7 Materialismo especulativo I: Contra a Concordata de Berkeley-Hume
- §8 Materialismo especulativo II: Factialidade e a relação com as verdades científicas
- §9 Materialismo especulativo III: Criptofísica

§10 Materialismo especulativo IV: Signo Esvaziado de Sentido

Capítulo 2 – Depois do correlacionismo p. 53

§1 Recepções à filosofia de Meillassoux

§2 Nicolai Hartmann contra o correlativismo.

Crítica ao “Círculo do Pensamento” e a defesa da transobjetividade.

Correlativismo e o problema do conhecimento.

Intenção Reta e Intenção Oblíqua.

Transobjetividade e transinteligibilidade.

O preconceito correlativista e sua dissolução.

§3 Hartmann e a Filosofia Primeira

Filosofia Primeira e Überrealidade.

Caminhos metodológicos e os Momentos-de-Ser: Dasein e Sosein.

Hartmann e Meillassoux acerca da atitude natural e das ciências.

§4 Para além do materialismo especulativo

Capítulo 3 – Arque-materialidade da Complexidade p. 106

§1 Ontologia do traço a partir de Derrida e Häggglund

§2 Complexidade e Leis da Dependência

§3 Arché e materialidade

§4 Correlacionismo Revisitado

§5 Liminar: Preceitos e Direcionamentos Primários

§6 Correlato de Base e as tarefas da Metafísica Complexa

Capítulo 4 – Metafilosofia da História da Filosofia p. 146

§1 Unidade de análise: um conceito operativo de Filosofia

§2 Aproximando-se da problemática entre o Realismo Complexo e a Teoria da História

- §3 O movimento pós-colonial e crítica de Spivak contra a modernidade
- §4 Repensando a matéria-histórica com Chakrabarty
- §5 O programa de pesquisa modernidade/colonialidade e a crítica à Teoria da História
- §6 Jamais fomos modernos? Luhmann e Latour entre a metafísica do tempo e a ontologia social moderna
- §7 Teoria da História depois do Realismo Complexo I: ANT e Incertezas
- §8 Teoria da História depois do Realismo Complexo II: Ontologias das histórias internas

Capítulo 5 – Assemblagem e Especulação

p. 200

- §1 Assemblagem como método filosófico genérico
- §2 O que fazer a partir dos “resultados” da assemblagem?
- §3 Fenomenologia descritiva e aporética no pensamento de Hartmann
- §4 Caminho para o realismo complexo: o método especulativo
- §5 O analogismo como especulação orientada ao pragmático
- §6 De um realismo especulativo ao realismo complexo
- §7 Realismo complexo, desconstrução e justiça

Título II – Instauração dos Elementos do Realismo Complexo

p. 255

Capítulo 1 – Metalinguagem do Tratado

p. 256

- §1 Esclarecimentos operativos acerca da divisão de disciplinas filosóficas
- §2 Transmutações disciplinares: o que fazer da metafísica tradicional?
- §3 Elementos de Disposição I: Inteligência e Metalinguagem
- §4 Elementos de Disposição II: Filosofema, processo e procedimento, satisfação
- §5 Elementos de Disposição III: apuradores e chamarizes

Capítulo 2 – Instauração do Esboço Categorial

p. 279

- §1 Cluster I: Complexidade, Mônada, Forma

§2 Cluster II: Preensão, Rede e o Complexo-6

§3 Cluster III: Comunicação e Metamorfose

§4 Cluster IV: Caos e Mundo

§5 Outras Categorias

§6 Coda: o que fazer com as mônadas? Complexidade e especulação pragmática

Capítulo 3 – Do Nome

p. 311

§1 Diferenciação do Realismo Complexo

§2 Restringindo a noção fundamental

§3 Nomenclaturas

Título III – Teoria da Comunicação e da Linguagem

p. 319

Capítulo 1 – Comunicação, Linguagem e a Metafísica da Percepção

p. 326

§1 Teorias Geral Percepção entre os gregos: tipose e aloiose

§2 Metafísica da percepção em Bergson

§3 Formas de definitude e chamariz objetivo em Whitehead

§4 O Contínuo das Percepções na Filosofia do Organismo

§5 Teoria das Proposições em Whitehead

Capítulo 2 – Incursão pela Teoria dos Sistemas

p. 374

§1 Críticas e recepções

§2 Emergência da comunicação

§3 Unidade trina da comunicação

§4 As dimensões do sentido

§5 Improbabilidade da comunicação e as Mídias de Intensificação

§6 Distinção entre Comunicação e Linguagem

Capítulo 3 – Ontologia da Comunicação e Infralinguagem do Tratado

p. 387

- §1 Plano geral da infralinguagem ontológica
- §2 Estética ontológica e a aloiose proposicional
- §3 Intenção reta e reflexão: Analítica *Dasein-Sosein*
- §4 Ortogonalidade do ex posteriori
- §5 Tipos de juízo DS e o caminho para outros métodos
- §6 Infralinguagem e o projeto dos Modos de Existência.

Modos de veridicção e erros categoriais.

Dois tipos de rede.

Preposição como modo de existência.

Buscando co-respondência entre reprodução e referência.

- §7 Ontologia, comunicação e matéria
- §8 Complexidade ou modernidade?
- §9 Infralinguagem: atitude natural e ontologia

Conclusão ao Título III p. 430

Título IV – O que é a metametafísica? p. 439

Capítulo 1 – Contribuições Analíticas: Tradições e Reformas p. 441

- §1 Panorama da primeira geração da metametafísica
- §2 Rudolf Carnap e Willard van Orman Quine
- §3 Metametafísica analítica tradicional
- §4 Duas propostas de reforma da metametafísica tradicional
- §5 Panorama da segunda geração da metametafísica

Capítulo 2 – Metametafísica depois de Whitehead e Hartmann p. 471

- §1 Whitehead contra os Nove Procedimentos Falaciosos
- §2 Hartmann e os Onze Erros Tradicionais na pesquisa metafísica I
- §3 Hartmann e os Onze Erros Tradicionais na pesquisa metafísica II

§4 Profilaxia metafilosófica segundo o realismo complexo

Conclusão: Realismo Complexo como Metametafísica

p. 507

§1 Visão sinóptica

§2 O que fazer com a metametafísica?

§3 Metametafísica e Teoria do Conhecimento

§4 Metametafísica do correlacionismo, dialética transcendental e ontologia da ciência

§5 Teoria das Categorias e investigação metametafísica

Referências Bibliográficas

p. 521