

Ontologias Contemporâneas

O estado da arte

Shajara NéeHilan Bensusan
(Organizadora)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Ontologias Contemporâneas

O estado da arte

Ontologias Contemporâneas

O estado da arte

Shajara NéeHilan Bensusan

Organizadora



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

059

Ontologias contemporâneas: o estado da arte /
organizadora, Shajara NéeHilan Bensusan -
(ebook)- Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber,
2025.

218 p.: il.; color. (Coleção do XX Encontro
Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-237-6

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

Ontologias Contemporâneas fermentadas na Grande Comarca Invasa	11
---	----

Como o Realismo Complexo pode ajudar a pensar uma Filosofia Global?	15
--	----

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

Difração como prática pós-humanista de fazer sentido	45
---	----

Tiago Andrade

Uma Tripla Viragem Material: consequências para um possível materialismo futuro	65
--	----

Matheus Henrique da Mota Ferreira

Matéria Vibrante: em busca de uma ontologia não-antropocêntrica	81
--	----

Diogo Bogéa

Humano como?: a ágora da crise e o clima entre o perspectivismo e o aceleracionismo	91
--	----

Lucas Surjus

O Círculo Político em Latour: representação, diplomacia e monadologia	109
--	-----

Tobias Marconde

Temporalidades queer e mudança climática: três hipóteses	119
---	-----

Ádamo da Veiga

Pós-estruturalismo e pluralismo ontológico	161
---	-----

Daniel Schiochett

Apreensão da alteridade na virada ontológica na antropologia	173
---	-----

Gustavo Cunha Bezerra

Introdução à ontologia dos campos de sentido	187
---	-----

Gabriel Azevedo Cruz

Alain Badiou: a ontologia contra o paradigma epistemológico	213
--	-----

Lucas Azevedo Maksud

Apresentação

Ontologias Contemporâneas fermentadas na Grande Comarca Invadida

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.00>

Decolonialidade e aceleração. Perspectivismo e extinção. Desconstrução e especulação. Sentipensar e geontologia. Pensamento situado e suplemento. Dedeterminação e plasticidade. Povos espectrais e indecidibilidade. Luz negra e hipercaos. Dialeteia e xapiris. Intra-ação e Gaia. Por vezes em pares dissidentes, divergentes, dissonantes, a filosofia hoje no Sul Global reúne as demandas de uma história traçada por linhas elas mesmas conturbadas pela violência colonial excludente com a exigências de um mundo em desarranjo. Estar à altura dessa herança demanda uma reinvenção frequente, uma atenção ao urgente e uma ousadia de tentar escapar das armadilhas do convencional. Combinar ingredientes, fazer junções inauditas, recompor. Fazer emergir aproximações despercebidas.

O *GT Ontologias Contemporâneas* da ANPOF surgiu há uma década para procurar dar voz a como o que está se esboçando nos últimos tempos ressoa pelas paragens da periferia do pensamento colonizante. Era para procurar fazer filosofia de um modo simultaneamente informado pelo contemporâneo e pelo que é extemporâneo ao arbítrio do ritmo da metrópole. A tarefa é a de ressoar o que se passa na filosofia do século XXI de um modo que leve em conta as encruzilhadas, as aldeias, os quilombos e as paisagens dessas cercanias que são habitadas por maneiras de pensar, atitudes, gestos e insistências reconhecíveis. O

GT se mostrou um espaço de ressonância e invenção. E assim tem sido: a reunião de vozes contrastantes procurando encontrar tonalidades para o que a filosofia de hoje aqui precisa. A ideia é tentar encontrar caras para a filosofia que vem, em ruptura com os cenários habituais mas inspiradas pelos movimentos às vezes díspares de luta e resistência oriundos do passado e focado nesse continente que esqueceu seu nome. Trata-se, como já diziam Kataristas bolivianos e Julio Cabrera, de uma *grande comarca invadida*. Há filosofia em terra ocupada?

O GT tem sido um ponto de encontro de quem está pensando o contra-colonial, o antipatriarcal, o pensamento pós-desconstrução, as novas formas e possibilidades do pensamento herdeiro de Marx, as tradições afro-diaspóricas que pensam a violência total da escravização e do processo da colonização, o desafio de responder à irupção de Gaia, a urgência de entender os caminhos estereoscópicos e interseccionais do capital, o perspectivismo ameríndio, a natureza das transformações cosmopolíticas, as variedades de realismo que respondem à demanda de exorcizar as pressuposições da era do correlato, elaborações acerca dos espectros especialmente as que surgiram nas últimas décadas neste continente, contrastes entre cosmotécnicas, as formas recentes dos feminismos materiais em diálogo com as novas materialistas e com o pensamento que emerge da noção de história da carne elaborado por Hortense Spillers, as conexões entre filosofias do processo e modos de pensar do Sul Global, as possibilidades de um pensamento sem agência entre outros. O GT tem se mostrado assim o germe de uma (sub-)comunidade no país que ajuda a ativar o esforço de encorajar novas apostas em filosofia.

Neste volume há uma amostra do que o GT faz. No encontro de 2024 notamos a convergência, nas atenções do grupo, de uma urgência associada a responder as exigências contemporâneas e conterrâneas sem deixar de apostar na filosofia mesmo quando a aposta é impossível. A aposta requer o risco de não se associar à filosofia a qualquer preço. A ideia é não abdicar da filosofia mesmo que ela precise ser

reinventada para deixar de ser uma prática de exclusão. E apostar nela só pode ser ter uma fidelidade maior ao que ela pode ser do que ao que ela tem sido. Gostaria de apontar, nos textos que se seguem, essa atitude.

Shajara NéeHilan Bensusan

Como o Realismo Complexo pode ajudar a pensar uma Filosofia Global?

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.01>

1 Introdução

Este texto foi escrito a partir da apresentação que realizei no GT de Ontologias Contemporâneas, no XX Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), que aconteceu na semana do dia 30 de setembro de 2024. Minha apresentação se deu no dia 2 de outubro, com o título “Como o Realismo Complexo pode contribuir com uma Filosofia Global?”. Havia pensado em fazer uma paragem sobre o que significaria modernidade, seu caráter pernicioso para a complexidade e para as diferenças, especialmente em seus axiomas operativos mais cruéis como a bifurcação da natureza, o trabalho de purificação e o impulso de aceleração². Na ocasião da apresentação, preferi me centrar em algo mais descritivo do realismo complexo, explorando temas fundamentais para nós, como o princípio das irreduções e

¹ Professor na Universidade do Distrito Federal (UnDF). Pesquisador Colaborador Pleno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPG-FIL/UnB). Membro dos Grupos de Trabalho de Ontologias Contemporâneas e Filosofia Oriental da ANPOF. Coordenador da rede de pesquisa Assemblagem – Conexões Filosóficas. E-mail: oe.maciels@gmail.com. Agradeço especialmente a Gabriel Cruz (Gac), Elvys Barros e Rafaela Silva Borges pelas suas ótimas observações sobre este escrito.

² Para mais sobre estes axiomas operativos cf. Maciel, 2024, p. 29 e ss.

noções associadas de assimetria e de contingência³. Aqui, tomaremos um caminho um pouco mais simples e direto.

Não é nossa proposta atual apenas repetir o que pode ser encontrado nos referidos artigos, mas talvez focar um pouco mais no que significa “filosofia” e “global” de uma perspectiva do realismo complexo. Menos do que apenas revisitarmos as críticas a filosofias modernas mais comuns, pode ser mais interessante algo propositivo. Pensamos através de uma teoria da comunicação específica que nos dará mais ferramentas para chegarmos lá. Descrevendo um pouco melhor o processo de assemblagem e do próprio conceito operativo de filosofia que empregamos, nos propomos a trazer uma noção introdutória sobre como filosofia global e realismo complexo se relacionam e, em certa medida, podem prosperar conjuntamente.

2 Filosofia para o Realismo Complexo

Pensar uma Filosofia Global a partir do Realismo Complexo certamente pode demandar mais do que podemos dispensar neste texto. Mesmo assim, a intuição por trás, mais importante do que uma suposta descrição formal, pode ser bem mais acessível caso resolvamos alguns elementos que se alinham quase que simultaneamente.

Em geral não defino realismo complexo como um corpo fechado de teorias, mas como um termo guarda-chuva de orientações filosóficas que congregam certas filosofias e que afastam outras. Ou seja, podemos apresentar de um ponto de vista mais positivo e outro mais negativo. Por exemplo, rejeitarmos filosofias que operam metafísicas da supressão da complexidade faz parte de uma apresentação negativa, de afastamento cabal de filosofias da totalidade (seja do ponto de partida, seja do ponto de chegada das investigações filosóficas). Ao mesmo tempo, afastamos filosofias quietistas, que fazem do

³ Para mais sobre, cf. Maciel, 2023, p. 115 e ss.

aquietamento perante perguntas como “o que é real?” ou “o que é material?” o seu *modus operandi* (seja na falsa modéstia, seja na ignorância politicamente comprada). Formas positivas seriam, por exemplo, dizer o que é que defendemos enquanto ideias, tais como complexidade, contingência, princípio das irreduções, proliferação de modos de existência, reconhecimento de realidades em diversas esferas distintas (como o ideal, físico, orgânico, psíquico, sociocultural etc.)⁴.

Há, ainda, um passo atrás. Nada disso seria tão *operacionalizável* sem um conceito *operativo* próprio de filosofia que nos animasse a aceitar certas ideias e rejeitar outras. Apresentemos este conceito e, em seguida, vamos elaborar um pouco melhor nossa proposta:

Proponho que se pense a filosofia não como o exclusivo discurso especializado acerca da tradição greco-germânica cristianizada, mas como uma **capacidade generalizada de reflexão acerca do pensamento**. Numa caracterização bem primária, seres pensam acerca das coisas, e os seres que conseguem um caráter autorreflexivo deste pensamento atingem um raciocínio que pode ser classificado como filosófico. Evolutivamente, a **especialização comunicativa e a diferenciação funcional** originaram outros sistemas, como a ciência ou o direito, mas em todos há uma verve filosófica de seus preceitos, princípios e metas, que interagem com novas formas de produzir técnicas ou alcançar objetivos diversos. Nesta forma de pensar, a filosofia não é “de cima para baixo”, um idealismo A ou B que se impõe e o mundo se adapta. Aqui, **a filosofia é uma capacidade reflexiva da comunicação autorreferenciada** que produz múltiplos juízos, análises e/ou problemas, que serão (ou não) organizados desta ou daquela maneira a posteriori pelas contingências sociais difusas e/ou de outros sistemas. (Maciel, 2017, p. 23-24)

Há alguns elementos importantes desta citação que podemos aqui detalhar melhor.

⁴ Para fins de ilustração, podemos trazer vários exemplos de pluralidades de modos de existência no livro homônimo de Latour (2019), a complexa estratificação da realidade com categorias intermináveis de Nicolai Hartmann (1939), as dezenas de categorias ontológicas de Whitehead e suas implicações cosmológicas (1978), entre outros.

2.1 Filosofia e Comunicação

É uma componente central em como pensamos a filosofia uma relação com uma Teoria da Comunicação e da Linguagem desenvolvida no Realismo Complexo a partir de Niklas Luhmann. Quentin Meillassoux e Alfred N. Whitehead⁵. Niklas Luhmann, nos anos 80, já tinha dado o primeiro passo que se provou altamente significativo para sua Teoria dos Sistemas: a ideia de que a sociedade é “feita de” comunicação, e não de pessoas, máquinas, pedras ou garrafas de plástico. Isso foi possível ao articular a teoria vinda de Charles S. Peirce de que a comunicação tem um tipo próprio de existência que é irreduzível ao falante, ao ouvinte, ao presente. Luhmann deu o passo além, dizendo que a comunicação social (que, para ele, é pleonasma) só opera entre sistemas que produzem sentido, e que estes sistemas não precisam necessariamente ser o substrato biopsíquico chamado comumente de “humano”. Sua meta era pensar sistemas sociais como Direito, Ciência, Arte etc. como sistemas sociais produtores de sentido e de comunicação em seus próprios termos. Desta maneira, qualquer sistema consegue ter algum tipo de acesso ao *social* enquanto comunica-se *socialmente* — geralmente, por meio de acoplamentos linguísticos com outros sistemas humanos e com sistemas sociais em geral.

A intuição que funcionou bem para uma sociologia do século XX pôde ser ampliada a partir do giro especulativo de Whitehead e de Meillassoux. Por que é que deveríamos nos centrar apenas em fenômenos comunicacionais que são ou humanos (tal como os entre substratos biopsíquicos das pessoas) ou que têm algum grau de dependência a humanos (tal como Direito, Religião, Economia etc.)? De um ponto de vista da Teoria dos Sistemas, é claro que o Direito opera suas próprias estruturas e comunicações próprias — não obstante, certamente sem humanos demandando algo deste sistema, ele cessaria de operar,

⁵ Cf. especialmente Luhmann, 2016, capítulo 2; e Whitehead, 1978; e Meillassoux, 2018. Para a relação entre eles e outros autores como Peirce e Bergson, cf. Maciel, 2021, Título III.

definiria e até mesmo desapareceria. No entanto, com Whitehead, podemos pensar uma comunicação espalhada por todo o cosmos de modo que tipos diferentes de categorias da existência produzem comunicações vastamente diferentes, embora pareçam usar alguns elementos fundamentais, como preensões, formas de definitude, formação de nexos (ou dissolução destes nexos), transferências simbólicas básicas, e assim sucessivamente. Filosofias deste tipo ajudaram na formação de teorias da *informação* genética, por exemplo: embora o moderno possa imaginar gametas e genes mandando WhatsApp entre si, obviamente não é assim que funciona — não por ser apenas mais uma tolice antropomórfica dos modernos, mas porque *a comunicação* pensada em geral *não depende de seu uso exclusivamente humano*.

O que é interessante destes exemplos que congregam comunicação e sistemas biológicos, além de genes e gametas, é que podemos pensar a ideia de comunicações bastante diferentes da de humanos, tal como a marcação de território por animais, o emprego de ondas eletromagnéticas para localização e direcionamento de bandos, ou até mesmo a combinação de química e eletricidade para prover certo gerenciamento até mesmo em seres vivos geralmente pensados como mais “simples”. Tudo isso mostra como o emprego de linguagens formais, conceituais, elaboradas e afins não é necessário para uma definição realista complexa de comunicação (ou seja, teremos de explicar a emergência *também* deste tipo de comunicação, não apenas presumi-lo como ponto de partida). Seja a presença deste ou daquele tipo de agrupamento humano, seja uma ideia de vocalização particular, ou até mesmo do centramento verbal da vasta maioria das filosofias da linguagem no catálogo dos modernos, tudo isso se torna contingentemente irrelevante para a intuição de comunicação que queremos trabalhar aqui.

Isso não significa um bloqueio total de conceitos, teorias ou verbos — isso não passaria de uma atitude supressiva nossa, caso fôssemos nesta direção. O problema se transforma: não mais temos um

ponto de partida seguro (tal como o famoso “Contexto Social”) para iniciarmos nossas investigações — então, precisamos de uma teoria da comunicação e da linguagem que opere algo mais fundamental que se preste também para as adições de complexificações tardias de humanos, suas máquinas e sistemas sociais. Sem precisarmos de ir para o nível de bactérias, podemos pensar uma variedade de formas de comunicação até mesmo entre humanos onde conceitos e verbalizações não são o comum, como situações da oculésica, háptica, proxêmica, entre outras das chamadas “paralinguagens”. Estas formas de comunicação indicam que há uma complexidade mais operativamente básica antes do surgimento de coisas ainda mais sofisticadas.

É neste sentido que conectamos agora a filosofia especulativa Whitehead com o “materialismo especulativo” de Quentin Meillassoux. Para este francês, os começos da filosofia deveriam se centrar primariamente na produção de *signos vazios de sentido*. Ele utiliza recursos da lógica e da ontologia formal para mostrar que podemos distinguir uma marca em termos de identificar o que é iterável, o que se repete, o que é reiterável, etc. mesmo sem sabermos com certeza o que tal marca *quer* dizer. Um bom exemplo é o famoso “X” da matemática, que obviamente não se refere à letra do alfabeto latino X, mas a algo que investigamos arduamente, mesmo sem sabermos de antemão o que “X” quer dizer. O que Meillassoux quer mostrar é que o sentido não é apenas “posterior”, mas ele é dispensável para pensarmos lógicas e ontologias formais neste primeiro momento, e que faz parte das operações da ontologia formal não sabermos conceitualmente, verbalmente, “contextualmente” o que “X” significa. Isso significa que filosofias que seguem esta lição estão abertas para as investigações, pesquisas e aprendizagens, contrastando com filosofias aprioristas que parecem já saber todas as respostas sem precisar aprender nada.

Selecionar algo e distingui-lo de seus arredores é uma operação que chamamos de **encapsulamento quenotípico**⁶. Não é necessário conhecimento prévio ou sentido contextual, social, ou o que seja, para que este encapsulamento seja possível. Meillassoux usa o termo quenotipo a partir de Peirce, que usava κενός (“vazio”, em grego) para designar estas unidades extremamente básicas das operações lógicas e matemáticas, um signo vazio de sentido, que pode entrar em algum tipo de função para principiar operações futuras. Voltemos à biologia. Um pássaro, construindo seu ninho, identifica um material [x] que tem dimensões relevantes para levá-lo para seu ninho. A identificação encapsula quenotipicamente tal objeto que será agora transportado. Neste exemplo, seja nas operacionalizações lógicas/matemáticas subsequentes, seja na identificação para o transporte, vemos que um dos usos mais primordiais do quenotipo é prestar-se a operações futuras, de prestar-se ao **trabalho ontológico** de conectar/desconectar novas coisas subsequentes.

Se algo foi encapsulado quenotipicamente, este algo pode ser operacionalizado espaço-temporalmente-perspectivamente. Um [x] pode, agora, tornar-se “este [x] aqui” ou “este [x] agora”. Esta operação de mobilizar um quenotipo no espaço, no tempo e/ou perspectiva é transformá-lo em um *indexical/dêitico*⁷. Este passo do quenotipo para o indexical é a origem da necessidade de as entidades desenvolverem estruturas de linguagem e de comunicação, situação que estimula o lento surgimento do estrato sociocultural da realidade. Isso é agravado em complexidade, ou seja, torna-se bem mais interessante e sofisticado, quando valores começam a ser incluídos: “isso” é bom; “aquilo” é mau — maneiras de operar, de deixar quieto, de conectar,

⁶ Cf. Meillassoux, 2018, p. 70 e ss.; Maciel, 2024, p. 7 e ss.

⁷ Um indexical ou um dêitico são tipos de operações linguísticas cujo sentido depende do referente e do movimento (onto)lógico associado. Palavras como “aqui”, “agora”, “isto” somente ganham seu sentido neste tipo de emprego – mas também outras palavras como “eu”, “você” também têm característica dêitica.

de desconectar, de imaginar alternativas etc., é o “o quê” toda comunicação social faz.

Indexicais e quenotipos, bem como seus referentes (seja na lógica, seja o galho do pássaro no nosso exemplo), progressivamente podem ser assentados mediante operações de estabilização de referências. Isso geralmente se dá em torno da emergência de símbolos que poderão ser transferidos entre os envolvidos. Mais uma vez, o conceito realista complexo de símbolo não se resume à placa de “Pare”, mas de qualquer transferência operada entre entes, seja de emojis no WhatsApp, seja de *informação* genética etc. Ainda assim, a palavra “transferência” pode ser traiçoeira, pois parece recair no antropocentrismo barato de emissor/receptor com muita facilidade. Preferimos aqui o velho Gregory Bateson, que prefere conceituar a **comunicação como uma operação multiplicadora** de redundâncias que acaba fazendo emergir uma sobreprodução de excedentes de referências⁸. Desta maneira, a comunicação cria condições para a própria comunicação, sendo que um referente pode ser multiplicado indefinidamente em uma variedade de novos sentidos — evidenciando a autoprodução (*autopoiese*)⁹ da comunicação social.

Não apenas na multiplicação de excedentes comunicacionais, mas também agora podemos assentar referentes, símbolos e sentidos empregando o que Whitehead chamava de **referência simbólica**. Esta

⁸ Cf. Bateson, 1972, p. 411-431; Luhmann, 2013, capítulos XII e XIII.

⁹ A categoria explicativa da autopoiese, embora tenha origens na biologia de Maturana e Varela, é empregada num sentido mais formal na Teoria dos Sistemas de matriz luhmanniana. A ideia da produção dos próprios elementos a partir do trânsito com o ambiente é comum não apenas a sistemas biofísicos, mas também a sistemas sociais (como o direito e a arte) e da própria comunicação social. Nesta, mesmo o engano, o mal-entendido, ou informações truncadas, curiosamente, geram mais e mais comunicações, afastando a ideia de “razão comunicativa” como requisito obrigatório para a autopoiese da comunicação. Ela produz e se reproduz indefinidamente na sociedade em geral, e, a partir de códigos e programas específicos, pode se tornando um “átomo” / “elemento” para algum sistema social particular. Para esta visão da autopoiese mais próxima de uma categoria formal, cf. Maciel, 2021, Título III (Capítulo 2); e Gilgen, 2024.

operação só se torna possível com esta multiplicação de sentidos que são estabilizadas lentamente pelos coletivos socioculturais que buscam reduzir a complexidade da comunicação. Aqui temos uma categoria de explicação importante do realismo complexo, a **exaptação**: o excedente de certo estado-de-coisas torna-se condição para outras operações que não estavam previstas anteriormente, cujas oportunidades e desafios surgem de forma contingente, porém referenciada a tal estado-de-coisas. Por exemplo, a emergência do excedente comunicacional cria condições exaptativas de novas estratégias de redução de complexidade, tal como o surgimento de sistemas sociais (Direito, Ciência, Arte etc.).

Fizemos aqui uma volta completa, ainda que superficial. Começamos da caracterização de Luhmann, descemos à complexidade da comunicação a partir de quenotipos, indexicais, símbolos e suas multiplicações, e retornamos à noção de sociedade como comunicação, inesgotável em seus usuários do presente (humanos ou não). Agora a pergunta: o que tudo isso tem a ver com nosso conceito de filosofia?

2.2 Um conceito operativo de filosofia

Tendo estabelecido a universalidade da comunicação para todos os seres que empregam estratégias quenotípicas, indexicais, simbólicas e referenciais, podemos agora dissolver algumas teses sobre o que a filosofia supostamente é.

Tomemos aqui um passo atrás para já começar a direcionar nossa reposta: **filosofia não é algo que é “esgotado”**. Esgotar a filosofia em certo método, certa visão de mundo, certo povo, certa teleologia, certo apriorismo etc., já não passa de uma estratégia supressiva do ponto de vista do realismo complexo. Certamente poderíamos observar vários conceitos dados por uma miríade de pensadores, mas que sempre operemos com um pé atrás: estas concepções com certeza adornam o catálogo de ilustrações, mas não podem determinar o algoritmo seletivo do processo inteiro.

Dito isso, afastamos definições que tentam reduzir a filosofia ao discurso racional, à defesa da irracionalidade, ao jogo de poder, ao desdobramento desta ou daquela historinha, à missão de se realizar que “na verdade...” tudo seria Um etc. Estas perspectivas aparecem ao pesquisador do realismo complexo como pontos no mapa comunicacional, caso queiramos uma metáfora cartográfica da definição da filosofia. Afastemos momentaneamente estas ideias, que depois poderão voltar para as vitrines.

Nossa definição de filosofia dada na seção anterior faz alusão à capacidade generalizada de se *pensar o pensamento*. Não apenas questões fundamentais são universais, como “de onde vimos?” ou “para onde vamos?”, ou até mesmo “o que acontece depois da morte?”, ou “por que será que há a chuva?”, mas há uma miríade de caminhos, investigações, perguntas e possibilidades que se seguem a estas perguntas, como reflexões sobre métodos utilizáveis, quem/como pode chegar lá, “em nome do quê” podemos fazer estas ou aquelas ponderações, e assim sucessivamente. Pensar estes pensamentos é uma questão tão universal quanto coletivos procurarem abrigo, alimento ou formas de produção e reprodução. Refletir socialmente sobre estes pensamentos, no sentido de observar observações mutuamente disponibilizadas no estrato sociocultural, é algo universalmente apreensível.

Neste sentido, a globalidade da filosofia não vem “de cima para baixo”, mas é, ao contrário, o estado-de-coisas exaptativo na comunicação sociocultural que permite o surgimento de teses, doutrinas, reflexões, propostas, métodos e assim sucessivamente. A filosofia não é global ou universal porque há teses comuns, mas porque, antes de propormos teses, há algo que pode ser preendido universalmente, que é a caracterização realista complexa da atividade filosófica congruentemente generalizada por todos os coletivos socioculturais. Se mais uma vez pudermos nos aproximar da biologia, estudar as condições de produção e reprodução de seres vivos é uma atividade que pode ser preendida

universalmente — mesmo que botânica e primatologia sejam ramos significativamente distintos.

Não podemos deixar de referenciar Renato Nogueira¹⁰, grande filósofo afro-brasileiro, que compara filosofia e arquitetura: ninguém está tão preocupado com “quem inventou a arquitetura”, pois sejam as pirâmides do Egito, uma maloca na Amazônia, ou a Grande Muralha da China, todos são exemplos de arquitetura. A arquitetura nem precisa de nenhum destes exemplos, nem é definida por nenhum deles, mas se presta ao emprego de certa faculdade social de organizar o espaço de cada um deles (e de quaisquer outros).

Assim é a filosofia. Ninguém a inventou, ninguém é seu dono. Ela não “serve” para nada — não por incompetência, mas porque nunca foi sua característica operativa fundamental *servir a nada nem a ninguém*. Em sociedade, a filosofia reflete. Suas reflexões podem se transformar em estratégias de manutenção, de transformação, de construção, de renovação etc. Além disso, em certos casos, ela se alia ou se posiciona contra algumas coisas — mas ela jamais se esgota nestes exemplos, tal como a arquitetura não se esgota nem em uma igreja, nem em uma ruína. O agenciamento da filosofia transcende agências particulares e prisões de época — somente assim ela pode produzir seu local de reflexão sobre agências e épocas particulares.

2.3 Institucionalizações da Filosofia?

Estabelecemos primícias de uma teoria da comunicação e da linguagem que animaram um conceito operativo de filosofia. Aqui, no realismo complexo, afastamos a noção de unificação da filosofia via teses, doutrinas, propósitos, historicismos antropológicos, entre outras atitudes que consideramos deletérias para a complexidade. A ideia de universalidade de apreensão da operação “filosofia”, de baixo para

¹⁰ Cf. Nogueira, 2015.

cima, é a condição comunicacional exaptativa mínima para começarmos a falar sobre o que há de global na filosofia.

Retornemos brevemente à Teoria da Comunicação e da Linguagem aqui aludida. Para Luhmann, uma unidade, um “átomo” da comunicação, é um ente emergente a partir de três sínteses específicas¹¹. Um sistema sintetiza uma 1) *Informação* a ser divulgada e tenta também produzir uma forma de 2) *Com-Partilhamento* que sintetize o conteúdo informacional com meios de indexicalizar, de pôr em movimento esta mensagem. Não obstante, sem a obrigatória presença da alteridade, não há como se completar o processo comunicacional, que somente dá sua unidade emergente com uma terceira síntese, que Luhmann chamava apenas de 3) *Compreensão*. A isso se articulam dimensões do sentido e das estruturas de expectativas que não são definidas pelo operador das duas primeiras sínteses. Na ocasião do encontro da ANPOF me referi a este processo como uma **tripla síntese rogatória**: duas sínteses internas que rogam à alteridade uma terceira síntese à qual se acrescentaria, desejamos, a aceitação e concatenação da comunicação.

Aqui vemos não apenas que a alteridade é operativamente necessária para a comunicação, como também vemos que há fatores de seleção e de sínteses que podem ou deixar de fora, ou exceder, ou até mesmo mutilar sentidos, independentemente das “vontades” envolvidas. A complexidade do processo comunicacional tem tantas condições, cuidadosas elaborações e etapas que demandam tanto articulação, quanto certa boa-fé (ou, até mesmo, certa malícia) que chegamos

¹¹ Para uma versão mais elaborada, ainda que também introdutória a esta teoria, cf. Maciel, 2023, p. 113 e ss. Esclarecemos que a notação peculiar “Com-Partilhamento” é uma tradução propositalmente exótica de *Mitteilung* para afastarmos esta categoria de termos demasiado logocêntricos (geralmente centrados na ideia de verbalização ou na voz que enuncia, tal como as traduções “Utterance” ou “Mensagem”). Assim, o com-partilhamento pode ser feito por diversos meios comunicacionais tais como artes e paralinguagens, mas também se estende para toda a realidade, tal como em exemplos deriváveis do caso da “informação” genética, que obviamente não se com-partilha mediante meios verbalizados ou fonocêntricos.

com Luhmann em uma conclusão peculiarmente contraintuitiva: **a comunicação bem-sucedida é altamente improvável.**

Três improbabilidades para a comunicação: a diferenciação/asimetria basilar entre sistemas comunicantes (seja de uma pessoa com outra, seja de culturas diferentes entre si); a dificuldade de endereçar corretamente a síntese para a atenção do(s) outro(s) sistema(s); e, a mais grave, a de que mesmo sendo bem compreendida pelo correto endereçado, outrem pode, ao fim e ao cabo, rejeitar/discordar do que propomos. Apesar de tudo isso, como em um bizarro *plot twist*, é empiricamente verificável que, ordinariamente, *a comunicação funciona*: pessoas se encontram, resolvem alguns problemas, marcam casamentos, contratos e teses de doutorado, compram blusinhas pela internet, e assim sucessivamente. Aqui temos todo um local de trabalho da filosofia e da teoria social: explicar a emergência de sistemas sociais que superam (ou melhor, *minoram*) a improbabilidade da comunicação através da regularização e da estabilização de canais comunicacionais¹². Esta é a base da “evolução social” para o realismo complexo vindo da teoria dos sistemas. Luhmann prossegue:

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, 2016, p. 183).

Luhmann, inspirado na teoria comunicacional de Marshall McLuhan, define estes processos seletivos como **mídias** ou **meios da comunicação**: “Denominaremos de *meios* aquelas conquistas que se estabelecem naqueles pontos de ruptura da comunicação e, de modo

¹² Luhmann, 2016, p. 182 e ss.

funcionalmente adequado, servem para *transformar o improvável em provável*" (Luhmann, 2016, p. 184, destaques nossos). Aqui, a comunicação pode se tornar seletivamente intensificada para tentar ampliar seu sucesso. Veremos três mídias de intensificação para resolver os três problemas apontados nos parágrafos anteriores.

Para mitigar a improbabilidade de compreensão vemos o surgimento e a complexificação da mídia de intensificação da **linguagem**. Aqui certamente envolve processos educacionais e de socialização, o "trabalho do conceito", elaborações histórico-culturais, emergência de gramáticas, etiquetas e regras da linguagem de comunicação (que são também necessários para se compreender as propostas de rupturas com elas). Para minorar a improbabilidade de endereçamento apropriado, há a mídia de intensificação dos meios de **difusão** mais adequados, geralmente em termos de endereçamento tanto específico como também de difusão sociocultural mais amplo (como divulgação de teses, artigos, eventos etc.). Por fim, para tentar resolver a improbabilidade da aceitação e da concordância, vários **meios simbolicamente generalizados** vão emergindo, bem como vários métodos de persuasão, retórica, redação de artigos, e novas formas de educação. Luhmann diz: "Denominamos de simbolicamente generalizados aqueles meios que empregam generalizações para simbolizar a conexão entre seleção e motivação, quer dizer, para representá-la como unidade". Alguns dos exemplos que ele elenca são "verdade, amor, propriedade, dinheiro, poder, direito; nos primórdios, também crença religiosa e arte, e hoje talvez 'valores fundamentais' civilizatoriamente standardizados" (Luhmann, 2016a, p. 186).

Para a filosofia, em específico, **filosofemas** são meios simbolicamente generalizáveis com grande sucesso pelo seu aspecto formulário, como "tudo muda", ou "o homem é lobo do homem", ou "*atman é brahman*". Um filosofema, portanto, nominaliza um preceito, teorema, axioma, intuição geral, ou algo do tipo, que se presta, se doa para a produção e proliferação de novas teses intelectuais ou até mesmo novas

formas de vida. Portanto, generalizar filosofemas é um dos mais importantes meios de comunicação de massa que as filosofias empregam mundo afora pela sua facilidade de reconhecimento e de retransmissão (ou melhor, de multiplicação).

Aqui vemos como linguagens, meios de difusão, meios de comunicação simbolicamente generalizados — bem como as reflexões acerca de todos estes aspectos, fundamentam de forma interdependente a sofisticação de todos os processos comunicacionais envolvidos.

É importante de observar que a improbabilidade da comunicação, bem como a necessidade de estabilização progressiva de tantas novas estruturas comunicativas, é um fenômeno espalhado para *todos* os agrupamentos socioculturais — ainda que certamente seja algo agravado em sociedades complexas. Na teoria sistêmica de Talcott Parsons, a distinção entre sociedades simples e complexas não se faz por evolucionismo, mas também via comunicação. O primeiro tipo de sociedades conecta elementos de forma relativamente estável e recorrente — e isso é suficiente para sua existência como coletivo sociocultural. O segundo tipo lida com incertezas, improbabilidades, hipercomplexidade de comunicações muitas vezes fora de controle e de previsibilidade, tendo de desenvolver cada vez mais mecanismos de redução de complexidade para manter-se existindo. Isso obviamente não quer dizer que sociedades complexas são “melhores” — diferentemente disso, as sociedades simples podem continuar existindo antes, durante e depois de sociedades complexas colapsarem em seu próprio peso comunicacional devido ao crescimento desordenado e destrutivo de suas operações.

A filosofia nestes dois tipos de sociedades apresenta variações comunicacionais próprias. Vimos que toda comunicação genuinamente social, aquela que atravessa as sínteses em direção à alteridade e nela se operacionaliza, trabalha tanto estabilização como produção de excedentes de redundância. Isso é primariamente feito, no que tange sociedades humanas, através do exercício da **memória social** atrelada

especialmente a anciões, professores, mentores, líderes espirituais e outros funcionalmente equivalentes. Refletir sobre estas comunicações geralmente é uma tarefa levada a cabo pelas vias orais, e a fixação da memória social nos sistemas biopsíquicos dos mais velhos não é incomum.

Com a ampliação do acoplamento comunicacional vindo de condições exaptativas da escrita, algumas sociedades desenvolvem memória social atrelada a artefatos e a objetos com duração relativamente maior do que a de substratos biopsíquicos humanos em particular. Refletir sobre a escrita, sobre a interpretação do escrito, sobre a modificação do escrito, entre tantas outras operações, acaba gerando ainda mais complexidades para a comunicação. A filosofia, neste tipo social, não preclui obrigatoriamente das vias orais, mas acopla-se também ao substrato midiático escrito gerando novas formas de organização e de modificação.

Aqui temos condições de entender a **institucionalização da filosofia**. A formação de academias, escolas, movimentos, exegéticas e tudo mais aparece para tentar resolver as improbabilidades da comunicação filosófica. Se já é tão improvável que consigamos conversar no cotidiano de sociedades complexas atravessadas por incertezas e contingências, a filosofia fica ainda mais frágil. É no surgimento de escolas, mosteiros, monastérios, grupos de estudos — e não apenas, mas também de partidos políticos, lutas pelas revoluções e renovações, assim como instituições de manutenção de memória social (como bibliotecas e museus), que a filosofia pode se assentar institucionalmente em sociedades complexas.

Vejamos, esta é uma condição exaptativa importante, porém *geral*, para a produção e reprodução da filosofia — não que *esta* escola, ou que *aquele* movimento social em específico sejam obrigatórios para se caracterizar algo como filosofia. Trata-se de uma evolução convergente, cooperativa e horizontal entre complexidade social e institucionalização da filosofia, e não uma correspondência obrigatória ponto a

ponto com este ou com aquele tipo antropológico em particular. Trata-se não de obrigação institucional, mas de alianças dinâmicas e complexas entre o fazer-se infinito da filosofia e as finitas disponibilidades estruturais. Por isso, não é raro a filosofia estimular revoluções, reformas, renovações nas estruturas sociais, pois a produção filosófica, desacorrentada de contexto, mas tendo que lidar com ele de alguma maneira para se manter autopoietica, atua como força de pressão por seleção de novos caminhos (de conservação, de modificação, de renovação etc.), desde a fundação de uma nova Escola, ou de novos métodos, ou de novas maneiras de produzir novos símbolos e filosofemas específicos.

2.4 Institucionalização, sistematização e assemblagem

Temos até agora forças que vão co-emergindo e se direcionando para um caminho de alianças e de disputas em meio à complexidade social. Numa observação de *primeira ordem*, a filosofia tal como a caracterizamos é algo apreensível universalmente. Também o é o fato de que sociedades simples e complexas diferentes vão pensar maneiras diferentes de lidar com a produção de estabilizações e de excedentes de redundâncias. Seja pela via oral, seja pela via escrita, a *filosofia observa a própria filosofia*: aqui podemos falar em **filosofia de segunda ordem**, de observação das observações filosóficas, de reflexão sobre as reflexões filosóficas, e assim sucessivamente. Este enlace autorreferencial e expansivo da filosofia a coloca como um dos maiores testamentos da engenhosidade do espírito sociocultural dos coletivos humanos.

Por outro lado, vimos que a filosofia carrega também forças destabilizadoras, criando necessidade tanto de se estabelecer novas estruturas, como também de as reformar, reformular, renovar e, até mesmo, de se as abandonar. Anciões morrem, e suas memórias precisam ser preservadas em novos sistemas educacionais que não apenas repetem palavras, mas que transportam valores e significados muitas vezes para além do formalizado verbalmente. Também textos são perdidos, bibliotecas são incendiadas, revoluções culturais automutilam

espíritos, e a filosofia vai buscando novas formas de se renovar, de se repensar, de prosperar sua comunicação interminável.

Uma das principais soluções encontradas por vários povos para manter produções filosóficas (éticas, ontológicas, valorativas, estéticas etc.) é a *criação de sistemas filosóficos* que são ensinados em escolas, academias e afins. Certamente não precisamos de pular diretamente para complicados sistemas alemães: teses fundamentais expressas em filosofemas reduzidos podem se provar ainda mais eficazes. Lembremos a geometrização da existência proposta desde pitagóricos, que é renovada e revivida de formas diferentes em Platão e em Galileu. Ou, mesmo o “forma é vazio, vazio é forma” comum de alguns textos budistas que é reproduzida por várias escolas mundo afora. No entanto, seja na elaboração hipercomplexa de sistemas sofisticados, seja na repetição de filosofemas-teoremas fixos, podemos referir a ambas as posturas como a produção de sistemas, no sentido de que tentam operacionalizar redução de complexidade, possibilidade de endereçamento, difusão e de ensino. Aqui estamos na filosofia como **observação de segunda ordem**, esta criação de formas de autopoiese de escolas, academias e movimentos específicos.

Este processo é de crucial importância civilizatória e filosófica no geral, mas não é tudo para o realismo complexo. Whitehead dizia:

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 **assemblagem**. (Whitehead, 1968, p. 2, tradução nossa em Maciel, 2021, p. 201).

O que significa não começar com a sistematização? Significa que sistemas, escolas, academias, contextos sociais que geram certas necessidades de estruturação, movimentos filosóficos, e assim sucessivamente, poderão atuar como casos, exemplos ou *instanciações da filosofia*. Em um *primeiro* momento, vimos a universalização da apreensão dos agenciamentos comunicacionais da filosofia — chamemos isso de *pluralismo material*, de base, de várias comunicações mundo afora sobre reflexões filosóficas. Em outro momento, que vamos chamar aqui de *terceiro*, seria a constatação desta diversidade de sistemas, escolas, movimentos etc., que poderão (ou não) entrar na composição do que chamamos de realismo complexo. Agora, Whitehead nos deu o *segundo* momento, o elo que faltava, o acoplamento entre o primeiro e o terceiro momentos, que é a *assemblagem* que sai do pluralismo material indistinto, mas que não tem um compromisso necessariamente fechado com o sistema A ou com o movimento B de filosofia. É neste segundo momento que tanto o pluralismo material quanto o pluralismo sistemático serão retrabalhados como “*elementos*” para as discussões do realismo complexo. Somente através da apreensão¹³ da pluralidade tanto de comunicações filosóficas básicas, como também de sistemas e movimentos, que podemos compreender a intuição da *metametafísica* do realismo complexo.

Começar pela assemblagem significa que a filosofia do realismo complexo não começa (nem *precisa* começar) do zero: reflexões, experiências e observações (ordinárias ou vastamente sistêmicas) *já* existem.

¹³ Preensão [*prehension*] é a segunda de oito categorias da existência da Filosofia do Organismo de Alfred N. Whitehead (1978, p. 22-25). Ela é um “fato concreto de relationalidade”, e tem um caráter vetorial, que sai de uma entidade atual para algo fora dela (raiz de verbos como *apreender*, *compreender* etc.). Importante notar que esta não é necessariamente uma categoria intelectual, pois atos de intuição reta (de “pegar” um objeto, por exemplo, não apenas visá-lo intelectivamente) também podem ser pensados como preensões. Ou seja, para Whitehead, preensões podem ser físicas e/ou conceituais e geralmente envolvem *sentires* (*feelings*, não “sentimentos” emocionais apenas, pois sentires físicos e conceituais também estão incluídos).

Experiências, reduções de complexidade e sofisticações de comunicações *já* estão acontecendo. Os *elementos* da assemblagem *já* se proliferam, desde o pluralismo material simples até os vários sistemas e movimentos diversos — já temos bastante “material” para trabalharmos.

Whitehead emprega assemblagem como um procedimento genérico de “coletânea mais ou menos despreocupada de tudo que pode parecer ter alguma importância” (Maciel, 2021, p. 201). O termo é um pouco escorregadio, visto que em inglês *to assemble* geralmente é empregado para a “montagem” de uma máquina ou móvel a partir de certo manual de instrução. Não obstante, o “manual” aqui é o que é afastado como uma sistematização prévia das peças — e o que nos interessa, num primeiro momento, é justamente a proliferação de interesses bastante distintos vindos da diversidade valorativa encontrada no “material” comunicacional da filosofia de primeira ordem. Assim,

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 Wiliam James. 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. (Maciel, 2021, p. 202).

Toda comunicação social sintetiza pelo menos três momentos (informação, com-partilhamento e compreensão na alteridade), e é auxiliada por mídias de intensificação, dimensões de sentido, aceitação/negação do comunicado, proliferação de ensinamentos (e, às vezes,

de mal-entendidos também). *Nenhum destes processos é “neutro”*. Não há motivos, então, para se pensar a assemblagem como “neutra”. Não obstante, podemos pensar a assemblagem como uma forma de abordagem que opera seleções de forma vaga. Por exemplo, se o pluralismo de corpos e ideias, diferenças, sistemas e de complexidades é um valor para o realista complexo, muito provavelmente ele selecionará filosofias que exibem sofisticados sistemas categoriais com enfoque na diferença, e não sistemas filosóficos que fazem da supressão da alteridade o seu mote.

Obviamente é no decorrer da pesquisa que vamos poder identificar se o punhado de teorias, filosofemas e sistemas poderão, ou não, contribuir para uma causa geral da promoção do pluralismo filosófico, por exemplo. Ou seja, a assemblagem não começa pronta, nem tem seu caminho predeterminado: somente na experiência contínua do pensamento, da investigação e da engenharia filosófica que o seu fazer-se se desdobra no concreto. O caráter notadamente **experimental** do realismo complexo deriva da natureza contínua, contingente e aventureira da assemblagem. Assim, o realismo complexo adquire uma faceta bem diferente daquelas filosofias preocupadas com a descoberta da eterna verdade imutável e se aproxima de um trânsito entre ciências e engenharias. Certamente há valores sistemáticos (“científicos”, se tivéssemos pretensão de mera ciência) que inspiram, animam e balizam nossas pesquisas, mas certamente o fazer-se do realismo complexo se assemelha mais ao da **engenharia conceitual**. Assim, é uma filosofia que não apenas é interminável, mas também aprende, absorve e se expande para com as filosofias globais que lhe inspiram diligentes dedicações. Isso tudo não precisa ser obrigatoriamente feito em instituições, ou em um tipo de academia, ou uma maneira apenas oral — vamos assemblando!

Tudo isso e o que mais surgir, a assemblagem do realismo complexo mantém nossa abordagem vívida e frutífera, desde o ímpeto crítico e protetor contra metafísicas da supressão, até o trânsito entre

metafísicas e sistemas bastante diferentes. Não obstante, acreditamos com bastante convicção que a institucionalização em universidades, academias, bibliotecas, museus, escolas, redes de pesquisa e vários meios de comunicação pode se provar uma estratégia crucial para dar continuidade infraestrutural à filosofia. Povos que alimentam o espírito da filosofia sem aprisioná-la no contexto, na prática e/ou no Mercado, mantêm vivas, de forma sempiterna, as infinitas tessituras possíveis e impossíveis com as quais a humanidade é capaz de sonhar e de se aventurar.

3 Conclusões para uma Filosofia Global

Agora temos condições de ponderar melhor obre a filosofia global em relação ao realismo complexo. Nesta teoria, a comunicação é o “átomo”, é o “de quê” a sociedade é feita — e a apreensão universal deste objeto presta-se para a possibilidade igualmente universalizável de pensar informação, formas de com-partilhamento, de compreensão e de sínteses de sentido para muito além desta ou daquela cultura em particular. Definimos filosofia em função desta teoria da comunicação, o que obteve a ideia de filosofia como uma faculdade social generalizada de pensar o pensamento, refletir sobre reflexões, e assim sucessivamente. Liberta da necessidade de comprovação de paternidade, pensar a filosofia torna-se algo livre como universalmente produzível por todos os coletivos humanos.

Se pensarmos algoritmos seletivos que operam supressões, como a totalização nesta ou naquela divindade monopolizadora do sagrado, ou na bifurcação da natureza vs. cultura, ou na purificação totalitária do que é “social” frente o que seria supostamente natural-mecânico, entre outros, temos um esboço de filosofias supressivas a serem ativamente evitadas pelos realistas complexos. Não que estas filosofias não tenham nada a ensinar, mas que seus ensinamentos sejam ponderados com extrema cautela e que sejam providas substituições mais

saudáveis para outros estilos de vida. Não apenas por estas filosofias ativamente buscarem a supressão (e, não raro, a destruição biofísica de indivíduos e ecossistemas) de posturas diferentes, mas por um problema também filosófico relacionado a seu apriorismo: a ideia de que suas filosofias não aprendem, elas já têm todas as respostas e basta agora discutir como forçar o universo a obedecer.

O realismo complexo, por sua vez, vindo de seu motor operacional da assemblagem, do reconhecimento da alteridade e do pluralismo, e seu espírito notadamente experimental, é uma filosofia que aprende. Um compromisso decisivo, embora inicialmente vago, com a pluralidade e com a alteridade, significa que alteridades podem ensinar, retroagir, estimular, inspirar, animar e produzir diversos novos sistemas empregando preceitos do realismo complexo¹⁴. Esta não é uma filosofia imune ao conhecimento: este não está já dado de antemão, não está já resolvido. Como algo se conecta/desconecta com outras coisas? Como se dá o trabalho ontológico da existência? Como se dão as metamorfoses, mutações, evoluções, destruições, intrusões, renovações? *Isso*, para nós, o que chamamos de **filosofia**, especialmente de **metafísica**.

A pergunta decisiva: ora, pois, quem faz este tipo de filosofia? *Ora*, todos os coletivos humanos fora das metafísicas supressivas como as da modernidade. A apreciação da diferença e gestão da complexidade é uma atitude que pode ser preendida universalmente por praticamente todos os povos antes, durante e depois da modernidade. Abertura para a complexidade e para a contingência é um diferencial importante que certamente traz uma miríada de maneiras através das quais diversos povos lidam com estas diferenças — o que certamente pode retroagir no realista complexo e nos levar a produzir sistemas e pensamentos também sofisticados. Dentro dos parênteses que é a modernidade, o “desencantamento do mundo” virou filosofema-mote

¹⁴ Para uma visão geral destes preceitos do realismo complexo, cf. Maciel, 2023.

para a supressão. Fora do parêntese, o mundo nunca deixou de ser complexo, contingente e interessante. Fora, o mundo nunca perdeu seu encanto, seu fascínio (seu $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$).

Finalmente, o que é “**mundo**” para o realismo complexo? Aquilo que “constitui, resiste, provê e abarca objetos, sistemas e redes indistintamente” (Maciel, 2024, p. 40). É uma noção propositalmente e apropriadamente vaga, pois congrega as intuições de conjunto de conjuntos, coleção de coleções, sociedade de sociedades, e assim sucessivamente, sem compromisso implicativo ontológico com esta reunião de elementos ser terminal, definitiva, inamovível. É uma assemblagem de assemblagens, apenas, no sentido de “*uma* região da realidade onde acontece o trabalho [ontológico], seja de criação, predação, resistência e até mesmo de satisfação” (Maciel, 2021, p. xxxi, colchete posterior). É certamente algo abstrato — no entanto, como se presta para tantos e tantos conceitos, é certamente uma das abstrações mais eficiente — e congruentemente generalizáveis. Por sua vez, o que é “**global**”? Todo complexo de comunicações que, ou agencie esta intuição sobre “mundo”, ou que pelo menos não atente contra o mundo concebido desta forma vaga ainda que, simultaneamente, produtiva. Claramente, filosofias modernas são anátemas do que o realismo complexo entende por mundo e por global, buscando pontos de partida obrigatórios e/ou pontos de chegada necessários através de um historicismo autoimposto e, ao fim e ao cabo, tão pernicioso quanto pobre.

Para o realismo complexo, portanto, “global” tem mais a ver com algo como terráqueo, terrestre, cósmico, uma intuição universalmente apreensível de mundo. Certamente não tem a ver com cadeia de produção da Intel ou acessibilidade ao McDonald’s. “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” (Maciel, 2021, p. xxxii). Este global não é necessariamente bem-comportado o suficiente para se confinar em algum

Mercado, nem fofo e gentil para se apresentar como uma biosfera pacífica e harmônica. Se faz parentesco, não é com uma versão *new age* da “Mãe Terra”, mas com Gaia como excesso batailleano da produção infinita, gratuita, estúpida e excessivamente fascinante.

É neste sentido que talvez o realismo complexo não apenas ajuda a pensar filosofias globais, mas a pluralidade de filosofias globais também pode retroagir e influenciar o realismo complexo. A expansão dos horizontes através da proliferação de categorias, de filosofemas, de ensinamentos orais e escritos, de possibilidades de fascínio e de novas (e velhas) intuições transforma o realismo complexo numa filosofia tão interminável quanto hospitaleira para além de um mundo cada vez mais moderno e insípido. Que o realismo complexo semeie filosofias globais para a ecologização da metafísica e das filosofias de várias e várias épocas!

4 Epílogo

Na seção de perguntas após esta apresentação foi-me perguntado sobre algumas filosofias ocidentais e não-ocidentais que pudessem ilustrar estes horizontes. Limitei a resposta a tradições que são especialmente focadas em textos escritos que têm sido retomados por vários séculos — o que não deve ser interpretado de forma alguma como uma defesa da “superioridade” deste meio de comunicação sobre os meios orais de outras culturas.

No Ocidente, ou melhor, em regiões que inspiraram ou desviam do “ocidentalismo” como ideologia da modernidade, temos grandes exemplos greco-romanos e alguns mais contemporâneos. Certamente Anaximandro é um dos padroeiros originais entre gregos de noções como as de complexidade e contingência. Em certa leitura, até mesmo Pitágoras poderia encontrar um lugar na sobra e prosperar. Sem sombras de dúvidas, barril e água fresca para Diógenes e seus cínicos. Com toda certeza o Divino Platão e alguns de seus descendentes filosóficos

como Aristóteles, talvez Plotino, definitivamente Iâmblico e Próculo, que entrariam para o panteão do realismo complexo. Dentre os estoicos gregos, talvez Crísipo seja nosso principal contribuinte, especialmente à medida em que a indefensável tese da palingênese do mundo era minorada até ser abandonada pelos gloriosos Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia. Provavelmente pensadores ecléticos como Antíoco de Áscalon, Cícero e Plutarco também se sentiriam à vontade por aqui.

Depois da instauração da modernidade e seus algoritmos supressivos da complexidade e da diferença, duvidamos quase todos os pensadores “ocidentais” se sentiram plenamente em casa entre nós. Há importantes exceções. Ainda que fixado em um sistema total da natureza, provavelmente é Leibniz o maior nome dentre os clássicos desta modernidade ainda *otimista*. Por motivos bem diferentes daqueles dos idealistas, Kant é outra figura monumental e sempre fértil para nós. Entre indefinidos e natureza, o Schelling da juventude com certeza tem muito a ensinar. O quarteto de transição do século XIX ao XX nos trouxe a maior parte das intuições dos preceitos fundamentais do realismo complexo: Charles S. Peirce, Henri Bergson, Alfred N. Whitehead e Nicolai Hartmann — particularmente estes dois últimos, que nos trouxeram também ao XXI. Por um lado, a filosofia do organismo e do processo de Whitehead e seus acoplamentos com as teorias de Bruno Latour; por outro, a filosofia das categorias e da estratificação de Hartmann que pavimentam vários *insights* benéficos para a teoria dos sistemas de Niklas Luhmann e seus seguidores. Por fim, dentre os desbravadores do realismo especulativo, é certamente o materialismo especulativo de Quentin Meillassoux e a ontologia orientada a objetos de Graham Harman que, ao lado destes quatro últimos mencionados, completam o sexteto-base do realismo complexo.

Não obstante, a habilidade de expansão intuitiva e operativa para filosofias não-modernas (ou seja, incluindo aqui gregos e romanos também) faz com que seja muito mais intuitivo para nós colocarmos a *República* de Platão e os *Analectos* de Confúcio em diálogo do que fazer

o mesmo com o moderno mais moderninho da moda do momento. Nas filosofias indianas, com poucas e notáveis exceções, praticamente todos os grandes sistemas filosóficos e textos culturais dos povos dravidianos e védicos certamente entram aqui não apenas por seu politeísmo descritivamente incrível como também por suas filosofias vastamente sofisticadas em sistemas categoriais complexos, como os Vaiśeṣika-Nyāya, o Sāṃkhya e as variedades de Mīmāṃsā. Nem todos os vedantinos transitariam tão livremente (ou confortavelmente) entre nós, sendo que os Viśiṣṭādvaita e os Tattvavāda provavelmente são os que se conectariam conosco com maior propensão.

Do universo das filosofias budistas, as filosofias de seu momento pré-sectário talvez seja nosso ponto de partida mais claro. Desta podemos partir para aquelas escolas de inclinação realista entre os budistas indianos iniciais, tais como os Pudgalavada, os Theravada e os Sarvastivada (Vaibhāṣika) — todos estes com vastamente complexos sistemas categoriais e ontologias da complexidade e da contingência. Em alguma leitura específica, conseguiríamos combinar o Yogacara com alguma forma de fenomenologia realista que combina com uma noção de correlato de base para as experiências do pensamento. A eles decididamente somamos as escolas Tiantai, Gelug e, por que não, alguns movimentos Vajrayana (confesso um fascínio antropológico pelo Shingon). Acredito que as versões mais populares do budismo do (aparente) culto ao Vazio e/ou de decidida orientação anti-intelectual não se sentirão em casa no realismo complexo.

As filosofias chinesas, quase todas também, com certeza não apenas seriam muito bem recebidas, como prosperariam vastamente com o realismo complexo. Poucas filosofias compreenderam e propagaram tão bem as noções de complexidade e continência, bem como a de vagueza e sutileza, do que o taoísmo antigo. De forma diferente, porém supostamente complementar/suplementar, o *humanismo não-antropocêntrico* de Confúcio e de seus discípulos traz uma das éticas mais sofisticadas já criadas até hoje. A Escola de Mozi, embora mais

conhecida pelo “amor universal” e táticas militares, nos inspira especialmente em sua filosofia da linguagem sofisticada e intrigante. As várias nuances do legalismo chinês, certamente excetuando aqueles da devoção total a um estado totalitário, também podem ensinar muito sobre teoria do direito e suas operações internas. Desde os confucianos dos Novos e dos Velhos Textos aos neotaoístas da Dinastia Jin, a complexificação metafísica e ética de seus sistemas só foi ter paralelo nos neoconfucianos Sòng — todos estes, sem dúvidas, seriam certamente membros do panteão do realismo complexo.

Em suma, todos estes (e, quem sabe, tantas outras escolas e movimentos ainda) podem ser apreciadas empregando teoremas e filosofemas do realismo complexo — bem como podem retroagir e influenciar esta filosofia a novos rumos e novas orientações. Por fim, cabe lembrar que o que nos importa não é que todas estas escolas e movimentos dizem “a mesma coisa”, mas que compartilham certa atitude profícua de enxergar na complexidade e na contingência não desafios a serem suprimidos forçosamente, mas de ver nelas o fascínio da existência, o encanto das investigações, a responsabilidade com pensar possibilidades de sua gestão. Para os fascinados com os paradoxos, a filosofia do realismo complexo está apenas começando, mas *nunca deixou de existir*.

Referências

- BATESON, Gregory. *Steps to an Ecology of Mind*. Chicago: University Press, 1972.
- GILGEN, Peter. ‘Sistema – Autopoiese – Forma: uma introdução à obra “Introdução à Teoria dos Sistemas” de Luhmann’, trad. Otávio S.R.D. Maciel in. *Sociedade e Estado*, [S. l.], v. 39, n. 02, p. e49548, 2024.
- HARTMANN, Nicolai. *Ontologie: Der Aufbau der realen Welt*. Berlin: De Gruyter, 1939.
- LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os Modos de Existência – Uma antropologia dos Modernos*. Trad. Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

- 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, 2016.
- LUHMANN, Niklas. *Introduction to Systems Theory*. Transl. by Peter Gilgen. Cambridge, UK: Polity Press, 2013
- MACIEL, Otávio S.R.D. Naturezas do Pluralismo e o Realismo Complexo. *Das Questões*, v. 19, n. 1, 2024. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/56589>.
- MACIEL, Otávio S.R.D. Algumas Linhas de Realismo Complexo: preceitos, duplo horizonte e isonomia epistêmica. *Das Questões*, [S. l.], v. 17, n. 1, 2023.
- MACIEL, Otávio S.R.D. *Primeiro Esboço de um Tratado de Metametafísica: Introdução ao Realismo Complexo*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, University of Brasília: Brasília, 2021. [PETM]. Disponível no Repositório da BCE/UnB: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41938>.
- MEILLASSOUX, Quentin. ‘Iteração, reiteração, repetição – Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido’ in. *Revista Eco-Pós*, 21(2), 12–93, 2018.
- NOGUEIRA, Renato. *Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza*. Entrevista por Tomaz Amorim do Negro Belchior em 12/07/2015
- 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.

Difração como prática pós-humanista de fazer sentido

Tiago Andrade¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.02>

1 Introdução

As críticas feministas tecidas ao humano na segunda metade do século XX, às vezes agrupadas junto ao anti-humanismo e ao pós-estruturalismo, anteciparam o pós-humanismo em sua denúncia do humano enquanto categoria universalizante de viés androcêntrico e atravessada por hierarquizações (Åsberg, 2013, Braidotti, 2021). Isto é verdade ao menos para aquelas autoras que, problematizando a oposição dicotômica entre o Mesmo e o Outro, mantiveram suspeitas e hesitações quanto à sua inclusão em qualquer categoria cuja solidez dependeu de um fora constitutivo que mantinha excluídas e subjugadas as mulheres, as populações colonizadas ou mesmo outras espécies (Irigaray, 2017; Haraway, 1992).

O crescente mal-estar suscitado pelo ‘humano’ no feminismo foi contemporâneo de diversos esforços teóricos de filósofos pertencentes à tradição continental que passaram a colocar em questão o projeto humanista e o antropocentrismo no contexto do pós-Segunda Guerra, tal como a constatação da morte do homem que foi se anunciando na obra

¹ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do ABC (PPGFIL/UFABC). É membro do Terranias: Núcleo Transdisciplinar de Pensamento Ecológico – PUC-Rio. E-mail: silva.tiandrade@gmail.com

de filósofos como Michel Foucault (1966), Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972)², e os desafios lançados ao *modus operandi* do falogocentrismo por Jacques Derrida (1980) e Luce Irigaray (2017). Esses esforços consistem em marcos relevantes para os novos materialismos feministas e os feminismos pós-humanistas, que se distinguem das correntes dominantes do feminismo socialista e do feminismo liberal.

O humanismo teórico tal como o conhecemos hoje nos legou certos hábitos de pensamento e habilidades de resposta que parecem extremamente limitados diante dos desafios do Antropoceno, uma época que em parte é também resultante de problemas criados pelo preconceito antropocêntrico humanista e da pervasividade de um modo eticamente desimplicado de produção de conhecimento (Neimanis, 2017). Autoras como Donna Haraway (2023) e Rosi Braidotti (2021) demonstraram que o humanismo presume um individualismo metodológico e reforça a hierarquização da matéria alocando a agência exclusivamente do lado do sujeito do conhecimento.

É em resposta a estes impasses que os novos materialismos feministas assumiram a matéria, os processos físicos e a plasticidade como pontos de partida para pensar a transformação e forças inerentes à corporeidade e aos organismos (Braidotti, 2021). Essas abordagens são caracterizadas pelo engajamento interdisciplinar com campos do saber tais como a neurociência, cibernética, biologia, física e a ecologia. Rastreando emaranhamentos materiais e corpóreos que desfazem as dicotomias herdadas pela tradição como sujeito/objeto e material/virtual, os novos materialismos feministas estão interessados em uma produção de conhecimento em diálogo com as ciências naturais e da Terra,

² O que não quer dizer que a ‘morte do sujeito’ não tenha sido objeto de crítica para feministas materialistas, emergindo no mesmo momento em que movimentos feministas obtiveram ganhos históricos (Irigaray, 2008; Van der Tuin, 2014). Rosi Braidotti (2021, n.p.) aponta como Foucault em especial foi criticado por feministas por sistematicamente “negligenciar corpos femininos enquanto lugar de uma disciplina estrita. As críticas notavelmente focavam na reprodução, na saúde sexual e controle de natalidade, mas também na violência patriarcal em geral”.

a fim de estabelecer relatos e descrições mais compreensivos dos processos de materialização (*mattering*) e diferenciação em sua relação com a significação, ou de como a matéria chega à matéria (*how matter comes to matter*), para utilizar a formulação célebre de Karen Barad (2017).

Se o feminismo pós-estruturalista privilegiou uma ênfase no polo discursivo como “fonte exclusiva da constituição da natureza, da sociedade e da realidade” (Alaimo & Hekman, 2008, p. 02), Rosi Braidotti desenhou recentemente uma cartografia onde localiza as abordagens que enfatizam o papel da linguagem na constituição de diferenças nas antípodas dos novos materialismos feministas os quais, de acordo com a filósofa, guardam uma conexão direta com a oportuna centralidade dada à questão da materialidade do corpo por pensadores da diferença influenciados por Nietzsche, Bergson e pela tradição materialista francesa que vai de La Mettrie à Diderot (Braidotti, 2021). De acordo com esta divisão, os novos materialismos feministas propõem um engajamento ético afirmativo da vida, enquanto o construtivismo social permanece preocupado com questões como a negatividade, a ausência e a desconstrução.

Quão útil seja a cartografia de Braidotti para navegar o nosso presente histórico, levar ao pé da letra essa divisão pode comprometer nossa compreensão das maneiras em que autoras associadas aos novos materialismos feministas guardam uma dívida com certos movimentos no pensamento que escapam à essa oposição geral. Não pretendemos aqui ensaiar uma reconciliação entre o feminismo pós-estruturalista e os novos materialismos. Mas buscamos apontar que, para além dos métodos de pesquisa que se engajam com o outro-que-humano e que adotam sobreposições contingentes de elementos heterogêneos enquanto ponto de partida para pensar sobre como a matéria importa no mundo — ou como nos ensina Haraway (2006), que seguem os fios de histórias que podem mostrar algo de interessante sobre materialidades vividas —, há uma maneira em que estes esforços não estão em oposição ao comprometimento ético que anima a desconstrução. As heranças

feministas nos mantêm não apenas corporificados e situados, mas responsáveis por projetos de justiça mais amplos. Elucidar essa relação complexa de herança está de acordo com a difração como metodologia feminista que tenta desfazer oposições dicotômicas no modo em que lemos textos.

2 Difrações: entre matéria e sentido

Certamente esse é o caso se considerarmos um conceito como a *difração*, que Karen Barad tem afirmado consistir em nada menos que *différance*; o tempo difratado da mecânica quântica é uma “confirmação empírica da rondologia [*hauntology*]”, escreveu Barad (2014). É notável como os textos de Jacques Derrida têm assumido uma importância crescente nos textos sobre o realismo agencial desde a publicação de *Meeting the universe halfway* (2007), onde o filósofo aparece timidamente em uma nota de rodapé mediado pela recuperação que Vicky Kirby fez de seu pensamento.

Como veremos adiante, a difração é heterogênea, ela consiste simultaneamente em um fenômeno quântico que é uma das bases da ontologia do realismo agencial (Barad, 2012), em uma metáfora para o método (Barad 2007), uma herança feminista e uma questão/matéria (*matter*) espectral que antecipa a justiça-por-vir (Barad, 2014) e uma “sinédoque de fenômenos emaranhados” (Barad, 2010, p. 243).

A difração é uma figuração diferente da diferença e da identidade, ela embaralha a linearidade do tempo, assim como nossa compreensão da causalidade: a física descrita por Barad é marcada por mistérios e fantasmas que não se encaixam em conceitos e taxonomias pré-existentes, algo que diz respeito à padrões de interferência. Enquanto tal, ela não pressupõe que duas coisas/eventos distintos estão emaranhados, mas opera com uma geometria onde a separação e a continuidade perdem o sentido. O fora “está sempre já dentro” (Barad, 2014, p. 178), ele é constitutivo do eu nessa topologia das extimidades.

Uma das estratégias adotadas por Barad para expressar o que poderíamos chamar de uma poética da difração é sobrepor cenas que parecem distantes, criando uma sensação de emaranhamentos no espaço-tempo-matéria. Esse modo de escrita turva nossa percepção da continuidade assim como da descontinuidade, ele descreve momentos e ações que se diferenciam, mas que ao mesmo tempo se afetam. A ênfase nas temporalidades múltiplas em jogo na difração é uma questão à qual retornaremos.

2.1 Difração na obra de Donna Haraway

Padrões de difração permeiam também os trabalhos de teóricas como Donna Haraway (1992; 1997) e Iris van der Tuin (2014), autoras que levam adiante a proposição dos estudos feministas da ciência de desfazer a divisão do trabalho intelectual vigente entre as chamadas ‘duas culturas’ — entre intelectuais das humanidades e cientistas (Snow, 1998). Barad (2007) relembra como Haraway sugeriu inicialmente a difração enquanto uma metáfora mais competente para o pensamento, substituindo a metáfora da reflexão em seu ensaio *The promises of monsters: a regenerative politics for innapropriate/d others* (1992). No entanto, já naquele ensaio a difração nos parece fazer algo mais do que operar como uma metáfora em sua concepção tradicional, algo ao qual retornaremos ao final do texto.

Em *The promises of monsters* o conceito de difração é pensado a partir de um engajamento com a teórica e cineasta vietnamita Trinh Minh-ha. Se a diferença, conceito maior para pensadores do século XX, foi mobilizada enquanto distinção marcadora — de acordo com a qual ‘diferir de’ significa ser ‘menos que’ (Braidotti, 2021) —, a vietnamita oferece pistas para repensar a diferença de modo relacional. Com Trinh Minh-ha, Haraway aprende a figurar a diferença enquanto ‘diferença crítica interna’, isto é, como subversiva das noções de identidade e diferença que assolam o feminismo do chamado primeiro mundo em suas inscrições do terceiro mundo como Outro.

A difração em Haraway (1992) está associada às alteridades impróprias/inapropriáveis que não puderam historicamente ocupar a máscara do ‘eu’, e que permitem um pensamento da diferenciação não enquanto apartamento completo, mas como ‘falar-com’, uma diferença interna na posição de sujeito feminista. Na difração, “categorias de identidade, grupos identificados e até mesmo entes individuais identificados se entrecruzam, interferem e se co-estabelecem de forma difrativa” (Geerts & van der Tuin, 2016a, n.p.). A diferença crítica interna que caracteriza o pensamento da difração passa a abranger, após Haraway, uma ampla gama de actantes, em coletividades humanas e não-humanas.

Em *Modest_Witness@Second_Millennium* (1997, p. 16), a difração reaparece como “uma metáfora ótica para o esforço de fazer diferença no mundo”. Esse esforço guarda uma afinidade com os saberes situados e é fundamentalmente distinto daquele que busca se auto-relativizar, cristalizado na metáfora da reflexividade: “A reflexividade me tem sido bastante recomendada enquanto uma prática crítica, mas minha suspeita é de que a reflexividade, tal como a reflexão, apenas desloca o mesmo em outro lugar, despertando preocupações sobre a cópia e o original e a busca pelo autêntico e pelo realmente real”. Na reflexividade o sujeito do conhecimento continua indefinidamente preocupado com suas representações produzidas do outro: “Mais do que permanecer presa na lógica da mesmidade, a reflexividade em seu sentido tradicional não apenas prefere o semiótico sobre o material, mas dá muito mais ênfase à dicotomia entre o sujeito do conhecimento e o seu objeto de investigação” (Geerts & van der Tuin, 2016b, n.p.).

Desta vez a difração é introduzida por Haraway como uma nova categoria da teoria semiótica, juntando-se a semântica, à sintática e à pragmática. A difração “aproveita as metáforas óticas” em uma intervenção produzida na linguagem, levando em direção a algo diferente. De fato, em uma entrevista, Haraway refere-se ao que as

difrações fazem em sua escrita como “uma operação (*enactment*) material-semiótica, e não uma ilustração” (Haraway, 1997, p. xlvi).

2.2 Difração como fenômeno físico

A difração possui mais de uma versão. De modo bastante simplificado, para a física clássica, a difração consiste em um fenômeno físico que ocorre quando ondas se sobrepõem, como o padrão formado por ondas resultantes de duas pedras lançadas simultaneamente de modo próximo em um lago, ou quando ondas encontram um obstáculo e espalham-se contornado o bloqueio de passagem (Barad, 2007).

Na mecânica quântica, pode-se observar a produção de padrões de difração quando, em um *setting* experimental como aquele do experimento da dupla fenda de Thomas Young, partículas de matéria, sejam elétrons ou nêutrons, são emitidas em direção a uma tela com duas fendas. Elas atravessam as fendas e formam padrões de interferência observáveis na superfície que fica no fundo do *setting*, isto é, elas produzem um padrão de linhas claras e escuras típico de ondas que se cruzam, padrões de difração. Mesmo emitindo uma partícula por vez, cientistas verificaram a formação de um padrão de difração no experimento, o que indica que uma partícula sozinha exibe o mesmo comportamento ondulatório, sendo capaz de interferir consigo mesma (Barad, 2010).

“De acordo com a física newtoniana clássica”, escreve Barad, “o aparelho de difração de duas fendas é a máquina de classificação ontológica definitiva — ele diferencia inequivocamente partículas de ondas” (Barad, 2014, p. 173). Qual não foi a surpresa dos cientistas ao se darem conta de que a matéria, e não apenas a luz, exibe o comportamento ondulatório! Ondas, distintamente de partículas de matéria, não ocupam um ponto exato no espaço, elas são perturbações que percorrem uma mídia ou aquilo que os físicos chamam de campos oscilatórios (Barad, 2007).

O princípio da incerteza de Werner Heisenberg diz que a posição e a velocidade de uma partícula não podem ser conhecidas simultaneamente com a mesma precisão. Niels Bohr sugeriu que a natureza da matéria é tal que as características que ela exhibe dependem do aparato de medição utilizado. Comportamento ondulatório e comportamento de partícula, ambos podem aparecer em medições diferentes, de acordo com o princípio da complementaridade defendido por Bohr. Para Barad (2010), a tese de Bohr é comprovada no caso do experimento da dupla fenda, onde a matéria se comporta como partícula ou como onda de acordo com a técnica de medição utilizada. Isso sugere que o princípio da complementaridade indica questões ontológicas a respeito da indeterminação da matéria. Assim, o experimento evidencia a necessidade de “repensar de maneira crucial muito da epistemologia e ontologia ocidentais” (Barad, 2007, p. 83).

2.3 Difração e ontologia em Karen Barad

Barad (2007) assume essa inquietação no coração da matéria como ponto de partida de sua ontologia do realismo agencial, de acordo com a qual não existem entes individuais dotados de características que antecedem as relações estabelecidas. Isto é, indivíduos não consistem em unidades discretas pré-existentes no mundo que interagem na ciência. Sujeito e objeto são produzidos *a posteriori* através do que Barad chama de cortes agenciais. De acordo com essa ideia, o que ocorre quando um cientista acha que está medindo um objeto é que o próprio ato de medição performado pelo aparato produz o corte entre a agência medidora e aquilo que ela representa. Ambos emergem *a posteriori* de uma intra-ação da matéria — a intra-ação funciona como um neologismo cunhado por Barad que substitui a interação entre dois entes que se relacionam. Aquilo que o realismo agencial considera como *fenômeno*, consiste na dinâmica pela qual “o objeto e as agências medidoras emergem da intra-ação que os produz, e não a precedem” (Barad, 2007, p. 128). Assim como em Trinh Minh-ha, é uma questão de figurar

a diferença de modo relacional onde ‘eu’ e ‘você’ permanecemos entremalhados um através do outro. Assim como em Haraway, é o caso de expandir essa alteridade imprópria/inapropriável para além da esfera do humano abarcando o não-humano, atingindo até mesmo os níveis mais profundos da matéria.

A fim de entendermos melhor as consequências que se seguem a partir dessa nova interpretação da teoria quântica para a produção de conhecimento e sentido, precisamos de “um método sintonizado com o emaranhamento dos aparatos de produção, um que estabeleça análises genealógicas de como os limites são produzidos, ao invés de presumir apressadamente conjuntos de binários já desgastados” (Barad, 2007, p. 29-30). O nome desse método é difração. Iris van der Tuin (2014, p. 235) descreve essa abordagem como “uma teoria da ‘co-responsência’ que reconhece a pesquisadora, o instrumento e o pesquisado enquanto agentes ativos e emaranhados. Enquanto tal, a difração contribui para uma compreensão pós-humana da pesquisa acadêmica e do mundo em geral”. É difícil a essa altura não ter em mente os saberes situados de Donna Haraway (2023), onde a cientista se responsabiliza por suas práticas de visualização. A difração possui uma genealogia marcadamente feminista e permite distintos retornos no espaço-tempo (Barad, 2014). Ela diz respeito a “assumir a responsabilidade pelo fato de que nossas práticas importam; o mundo é materializado de forma diferente por meio de diferentes práticas (ontologia contingente)” (Barad, 2007, p. 88).

A metodologia difrativa elaborada por Barad (2007) consiste em um método de leitura e análise da construção discursiva que transita entre diferentes disciplinas científicas e, conseqüentemente, demanda um amplo letramento científico. O método difrativo de leitura permite ler *insights* dos diferentes campos do saber uns através dos outros, ler textos uns através dos outros, ler a natureza através da cultura e vice-versa. Um exemplo é o próprio esforço de Barad de produzir uma interpretação da teoria quântica que se apropria de teorias da performa-

tividade da linguagem e entrama os principais *insights* obtidos em uma leitura de experimentos físicos. Da teorização feminista à mecânica quântica, a diferença é uma questão de matéria e sentido.

A difração enquanto metáfora e prática de leitura nos incentiva a observar como pequenos detalhes importam, e como emaranhamentos no mundo são afetados por nossas práticas de conhecimento e nossos modos de descrever. Crucialmente, não se trata de uma analogia estabelecida entre o mundo físico e o social. Para Barad (2017), a performatividade pode ser utilizada para explicar a constituição da identidade social tanto quanto as (re)configurações iterativas da matéria, e os cortes agenciais teorizados a partir de experimentos físicos são explicativos de práticas sociais de produção de sentido. Matéria e sentido permanecem unidos no realismo agencial.

Cortes agenciais definem as fronteiras entre o que conta como humano e não-humano na ciência. As intra-ações produzem cortes agenciais que introduzem divisões na matéria e produzem alteridades, mas ao mesmo tempo elas são difratadas, cortadas junto/separado. Difratar é o contínuo cortar junto/separado das intra-ações (Barad, 2014). A difração como método de análise re-torna a um processo de diferenciação/emaranhamento, ela mapeia os efeitos produzidos já efetuando intra-ações enquanto parte de um processo material contínuo. Assim como a memória do cérebro, a difração é remapeada a cada re-torno performado. Ela não opera com a diferença absoluta ou com o apagamento das diferenças, mas consiste em um padrão de interferência que produz uma interrupção no pensamento dicotômico. Quando difratamos, buscamos produzir padrões de visão teórica que iluminem emaranhamentos sem recorrer ao distanciamento e às representações que dependem das dicotomias sujeito/objeto e cultura/natureza. Não estamos em busca de um padrão fixo, mas de estabelecer uma atenção ao constante retrabalhar das posições e limites que estão em jogo nas práticas de produção de sentido.

Ler de modo difrativo significa um incessante diferenciar-emanhar de textualidades e práticas. ‘Conexões parciais’, ‘geometrias fractais’, ‘interpelação pós-humana’ são alguns dos padrões engajados com a difração que têm (re)desenhado nosso pensamento sobre diferenças relacionais (de la Cadena, 2024; van der Tuin, 2014). Ao contrário das abordagens que buscam explorar lições da física para as teorias sociais, valorizando mais as ciências duras do que as ciências humanas, a abordagem de Barad coloca os entendimentos de diferentes práticas e disciplinas em diálogo: “Meu método envolve engajar aspectos de cada disciplina em uma relação dinâmica, prestando atenção à produção iterativa de limites, à natureza material-discursiva dessas práticas e às exclusões constitutivas que são geradas” (Barad, 2007, p. 93). Essas exclusões constitutivas nunca são totalmente apagadas, elas voltam como os espectros que assombram as identidades e a montagem dos discursos e ameaçam desfazê-los (Barad, 2014; Derrida, 1994). Esse “retorno do reprimido” é nada menos que a in/determinação da matéria que sobrevive aos cortes agenciais e continuamente desfaz a relação dentro/fora daquilo que parece consistir em um objeto estável.

De acordo com Barad, “a temporalidade do re-tornar é integral ao fenômeno da difração” (2014, p. 168). A difração funciona como uma diferenciação da matéria em movimento, uma “(re)configuração iterativa de padrões de diferenciação-emanhamento” em um mundo que está a todo tempo se refazendo através de suas materializações. O que evidencia uma abertura para a mudança contida nos processos de materialização, mesmo na mais sedimentada das formações físicas e sociais.

Em uma das versões do experimento da dupla-fenda, um detector foi adicionado a uma partícula com a finalidade de descobrir por qual das duas fendas ela passaria. O padrão resultante, como previsto, é o um padrão indistinto de partículas espalhadas pela superfície. Removendo o detector responsável por medir a trajetória, a partícula voltou a exibir comportamento ondulatório. Se a informação do detector

for apagada após a partícula já ter passado por uma das fendas o padrão exibido na superfície ao fundo volta a ser um de difração:

É possível determinar, depois que a partícula já passou pelas fendas, se ela terá passado por uma fenda ou pela outra (como esperado de uma partícula) ou por ambas simultaneamente (como fazem as ondas)! Isto é, não é apenas possível mudar o que ela terá feito depois do fato, mas também mudar quem/o que ela terá sido, ou seja, sua própria ontologia (onda ou partícula)! (Barad, 2014, p. 181).

Para Barad, a in/determinação da matéria observada nesse experimento possibilita que a distinção entre espaço e tempo, passado e presente, seja considerada como uma questão de emaranhamentos. A in/determinação do presente revela um tempo fora do eixo, desarticulado e que segue em múltiplas direções. A diferenciação do aqui-agora revela a difração como *différance*, “ligando-se necessariamente à forma do instante” (Derrida, 1994, p. 37).

As genealogias múltiplas da difração colocam em questão a dicotomia entre aquelas que estão presentes e aquelas que se foram, convocando um sentido de responsabilidade e memória compartilhados. “Emaranhamentos quânticos requerem/inspiram... um cálculo diferente da responsabilidade” Barad, 2010, p. 251). A difração retorna do futuro como um espectro, solicitando uma certa urgência em nossa habilidade de resposta e complicando nossas categorizações e taxonomias.

Questões sobre espectralidade, responsabilidade e justiça passam ao centro do que a produção de sentido pós-humana está a fazer por meio da difração, evocando sensações, memórias, e a corporalidade da teoria em uma prática que tensiona a gramática (Barad, 2014). Assim como a desconstrução, a difração possui uma relação que não pode ser desconstruída com a justiça (Derrida, 1994). Ela começa a despontar, então, como acontecimento, aquilo que permanece-por-vir e produz agitações no pensamento e em nossas práticas.

3 Como ocorre uma difração?

Gostaríamos de retomar a questão sobre como a difração aparece já em *The promises of monsters* como algo mais que uma metáfora ou uma prefiguração da metodologia; isto é, retomar os modos em que a difração já está em operação nesse texto. Após a publicação de *A manifest for cyborgs* de Haraway, a artista Lynn Randolph produziu uma pintura nomeada *Cyborg*, que data de 1989. Nela, uma modelo chinesa é retratada como cabeada por uma placa de circuito integrado em uma máquina, revestida por um tigre branco cujas patas fósseis repousam sobre seus ombros. Suas mãos estão apoiadas sobre um teclado que paira acima de um deserto montanhoso. Nas palavras de Haraway (1992, p. 328): “A pintura mapeia as articulações entre cosmo, animal, não-humano [*unhuman*], máquina e paisagem em seus esqueletos recursivos siderais, fósseis, eletrônicos e geológicos”. Atrás dessa ciborgue, uma tela dividida em quatro partes exhibe quatro imagens. Os três primeiros quadrantes são preenchidos por versões visuais variadas da via-láctea, e no quarto encontramos um buraco negro, um furo no espaço-tempo.

Esse quadrado de quadrados reaparece em *The promises of monsters* como um instrumento de visualização curioso, o quadrado semiótico de Greimas reimaginado por Haraway como multiplicado por quatro. Ele não apenas consiste em um tipo de difração da pintura de Randolph, mas explicita a própria estrutura do ensaio de Haraway, que segue a sequência dos quatro quadrantes em sentido horário para terminar em um ‘furo’ que indica para algo fora do texto, um lugar outro.

O quadrado semiótico é geralmente utilizado para explicitar as estruturas básicas de um sistema semiótico e apreender estruturas narrativas, dentre outras finalidades. Ele foi pensado por Frederic Jameson como uma ferramenta capaz de explicitar a oposição binária de um sistema semiótico, sua “pressuposição estrutural” reveladora da “própria base de sua inteligibilidade”, assim como de sua contradição incons-

ciente (Jameson, 1971, p. 164). Haraway sugere que seu quadrado semiótico não se dá a usos sofisticados tais como o de Jameson, mas como levar completamente a sério essa afirmação, quando no mesmo ensaio ela afirma propor uma ‘teoria diminuta’ e modesta, porém avança uma excessiva e vertiginosa rede de conexões que implodem as concepções de espacialidade que alimentam práticas de produção de sentido na tecnociência que seriam as mais cruciais de sua época?

É possível pensar o quadrado semiótico de Haraway como uma máquina de difrações, para além da metáfora de um outro tipo de conhecimento. Iris van der Tuing comenta como a difração em Haraway está em operação nas interrupções que reposicionam sujeitos em mundos naturais-culturais:

Haraway afirma que, na tecnociência, ‘até mesmo as alteridades impróprias/inapropriáveis parecem ser interpeladas — chamadas por meio da interrupção — à localização particular que aprendi a chamar posição de sujeito ciborgue’. Isso recapitula o momento produtivo da difração, da chamada que vem desde um outro lugar, do não se encaixar no *taxon*. Afinal, sujeitos ciborgues como o *OncoMouseTM* ou as faxineiras feminizadas e racializadas dos laboratórios, são produzidas através de, e por sua vez produzem, ‘interrupção, difração, reinvenção’ (van der Tuin, 2014, p. 240)

As figurações de Haraway possuem a capacidade peculiar de interromper, de chamar desde um outro lugar, modificando o campo de ação e imaginação política, assim como o modo como imaginamos a nós mesmos. A pensadora feminista Maria Puig de la Bellacasa (2017) demonstra como Haraway, ao trabalhar alguns anos depois a figuração ciborgue do *OncoMouseTM*, um ser natural-cultural geneticamente modificado e portador de genes clonados para fins de pesquisas sobre o câncer de mama, busca transformar uma questão de fato em uma questão de cuidado (*matter of care*). Para tal, Haraway mobiliza um tipo de fabulação especulativa que a permite narrar de outra maneira os modos em que o feminismo passa a se co-implicar com essa roedora

ciborgue. De modo importante, para Haraway “Questões de fato, questões de interesse e questões de cuidado estão emaranhadas em figuras de barbante, em *SF*” (Haraway, 2023, p. 76). O descentramento do sujeito do conhecimento moderno demanda um reconhecimento das implicações políticas e éticas da produção científica, não apenas para quem está no laboratório, mas para o próprio feminismo:

Perante tais seres, e estes tipos de tecnociências, o sentido feminista do cuidado foi incitado a sofrer mutações, e talvez mais do que nunca. *OncoMouseTM* foi uma estória edificante de alteridade antisignificante que nos provocou um sentimento de sororidade ampliada (Bellacasa, 2017, p. 89).

O quadrado semiótico de Haraway está cheio dessas figurações ciborgue que nos interpelam e reivindicam como atores fundamentais em lutas de vida e morte. É o caso dos *Surrogate Others* dos quais escreve Haraway, que unem a luta pelos direitos reprodutivos e pela sobrevivência terrestre com o desafio às fronteiras do Estado-nação, ou então do indígena kayapó que filma com sua câmera digital em protesto à construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. São sujeitos em movimento de se tornarem-se algo de outro, produzindo interrupções que escapam ao *taxon*, simultaneamente reconfigurando seu passado e futuro, e o nosso.

No quadrado, as figuras são dispostas e conectadas por meio de possibilidades combinatórias. O aparato de Haraway é reconhecidamente uma máquina estruturalista interessada em performar uma leitura dos estudos da ciência como estudos culturais. No entanto, sua produção constante de ruídos, des/continuidades, interrupções, padrões de interferência, levantam uma suspeita sobre suas alianças teóricas declaradas.

Ao invés da série de oposições que estruturam a narrativa seguirem os vértices diagonalmente opostos do quadrado semiótico tradicional, encontramos uma série de continuidades entre quadrantes

nesse aparato reimaginado. Lugares diferentes, momentos diferentes no espaço-tempo, figuras heterogêneas são todos mantidos em superposição. Dentro do aparato, eles giram em torno do eixo oposicional entre natureza social e natureza objetiva. Representações científicas com suas práticas visuais particulares geram sujeitos (trans)formados e difratados. Figuras que reescrevem a produção de sentido também possuem o mérito de nos reposicionar enquanto leitores e sujeitos, isto é, produzem padrões de difração para além do texto.

Um padrão de difração não mapeia onde as diferenças aparecem, mas sim onde os efeitos das diferenças aparecem. Tropicamente [*Tropically*], para as promessas de monstros, o primeiro convida à ilusão de uma posição essencial e fixa, enquanto o segundo nos treina para uma visão mais sutil (Haraway, 1992, p. 300).

Assim como as telas que pairam acima da ciborgue-xamã na pintura *Cyborg* produzem visualizações aumentadas da via láctea, o quadrado semiótico nos permite visualizar os emaranhamentos que conectam figurações tecnocientíficas e lutas de liberação, e suas relações de disputa em torno da natureza, como elas permanecem juntas e separadas em movimento difrativo.

O quadrado semiótico compõe aquilo que Haraway chamou uma semiótica política da articulação. Talvez a frente mais reconhecível dessa semiótica política sejam os saberes situados. O padrão de visualização gerado pelo quadrado pode nos dar uma noção do campo a ser percorrido pelas lutas, mas somente através de uma visão parcial. “Verbais ou visuais, as figurações podem ser mapas condensados de mundos disputáveis” (Haraway, 1997, p. 11). O padrão de visualização é indicativo de *como* as lutas que giram em torno da natureza estão (ou podem ser) relacionadas, mas não pré-define suas posições a partir de representações.

Performando um movimento rotacional, a máquina exhibe oposições binárias entre o espaço real e o espaço virtual, entre o espaço

interno e o externo, cada qual associado a uma série de figurações ciborgues, mas desfaz essas distinções marcadas. Ao invés das oposições dialéticas e os binários estruturantes da narrativa no quadrado semiótico de Greimas, o quadrado de Haraway opera por implosões. Assim, as espacialidades em jogo no quadrado são rastreadas em suas construções por aparatos visuais, suas histórias contingentes se tornam visíveis. Como nos alertou Haraway, “A visão é sempre uma questão de poder enxergar — e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização” (Haraway, 2023, p. 336). Explorando os contornos dos corpos e objetos percebidos através das tecnologias de visualização como contingentes e mutáveis, o método de implosão de Haraway (Dumit, 2014) abre a possibilidade de compreender como essas práticas estão conectadas entre si e com o mundo, proporcionando uma “visão mais sutil” de como são elas afetadas por dimensões políticas, científicas, semióticas, epistemológicas e assim por diante. Em resumo: como são difratadas e difratam o mundo.

Referências

- ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan. Emerging models of materiality in feminist theory. In: *Material feminisms*. ALAIMO, Stacy; HEKMAN, Susan. (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 2008, p. 1–19
- ÅSBERG, Cecilia. The Timely Ethics of Posthumanist Gender Studies. *Feministische Studien*. v. 31, v.1, p. 7–12, 2013.
- BARAD, Karen. Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart. *Parallax*, v. 20, n. 3, 168–187. 2014
- BARAD, Karen. Interview with Karen Barad. Entrevista concedida à Iris van der Tuin e Rick Dolphijn. In: *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Opens Humanities Press, 2012.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.
- BARAD, Karen. Performatividade pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. *Vazante*, v. 01, n. 1, p. 07–34, 2017.

- BARAD, Karen. Quantum Entanglements and Hauntological Relations of Inheritance: Dis/continuities, SpaceTime Enfoldings, and Justice-to-Come'. *Derrida Today*, v.3, n.2, p. 240-268, 2010.
- BELLACASA, Maria Puig de la. *Matters of Care: speculative ethics on more than human worlds*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2017.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Posthuman feminism*. Cambridge: Polity Press, 2021.
- DUMIT, Josh. Writing the Implosion: Teaching the World One Thing at a Time. *Cultural Anthropology*, v.29, n.2, 2014. Disponível em: <https://journal.culanth.org/index.php/ca/article/view/ca29.2.09> . Acesso em: 10 jan. 2025.
- HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- HARAWAY, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan@_Meets_Oncomouse TM: Feminism and technoscience*. New York: Routledge, 1997.
- HARAWAY, Donna J. Conhecimentos situados: a questão da ciência no feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *A reinvenção da natureza: Simios, ciborgues e mulheres*. Tradução de Rodrigo Tadeu Gonçalves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023. p. 319-352.
- HARAWAY, Donna J. The promises of monsters: a regenerative politics for inappropriate/d others. In: *Cultural studies*. GROSSBERG, Lawrence et al (ed.). New York: Routledge, 1992. p. 295-337.
- HARAWAY, Donna J. When We Have Never Been Human, What Is to Be Done? Entrevista concedida à Nicholas Gane. *Theory, Culture & Society*, v. 23, n.7-8, p. 135–158, 2006.
- IRIGARAY, Luce. *Conversations*. NewYork/London: Continuum, 2008.
- IRIGARAY, Luce. *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Senac, 2017.
- DE LA CADENA, Marisol. *Seres-terra: Cosmopolíticas em mundos andinos*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2024.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *La Carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

- JAMESON, Frederic. *The Prison-House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton UP, 1972.
- SNOW, C. P. *The Two Cultures*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- VAN DER TUIN, Iris. Diffraction as a Methodology for Feminist Onto-Epistemology: On Encountering Chantal Chawaf and Posthuman Interpellation, *Parallax*, v. 20:, n.3, p. 231-244, jul. 2014.
- VAN DER TUIN, Iris; GEERTS, Evelien . Diffraction & reading diffractively. *New Materialism Almanac*. Disponível em: <https://newmaterialism.eu/almanac/d/diffraction.html>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- VAN DER TUIN, Iris; GEERTS, Evelien. The Feminist Futures of Reading Diffractively: How Barad's Methodology Replaces Conflict-based Readings of Beauvoir and Irigaray. *Rhizomes: Cultural Studies in Emerging Knowledge*, v.30. 2016. Disponível em: <http://www.rhizomes.net/issue30/geerts-vandertuin.html>. Acesso em: 10 jan. 2025.

Uma Tripla Viragem Material: consequências para um possível materialismo futuro

Matheus Henrique da Mota Ferreira¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.03>

1 Introdução

Pensando na explosão de trabalhos, linhas de pesquisa e colóquios que inclusive esse nosso GT que fazem referência a novos materialismos, realismos ou ontologias, encontramos um nó comum que vale a pena investigar. Três nomes em especial se destacam: virada materialista; virada ontológica; e virada especulativa. Nossa investigação é parte da escrita de minha tese de doutoramento e pretende lidar com as sobreposições e distinções entre esses movimentos recentes na filosofia e teoria contemporâneas, partindo de três hipóteses:

1. que esse nó comum é composto por três fios distintos que identificamos com cada um desses três nomes que aparecem vez ou outra para caracterizar o cenário contemporâneo, e que podemos puxá-los tanto para pesquisar suas histórias singulares, como para encontrar seu ponto comum;

¹Licenciado em Biologia, Mestre em História e Filosofia das Ciências e Doutorando em Filosofia pela UFRJ. Pesquisador pelo Núcleo de Pensamento Ecológico Terranias, pelo Circuito de Pensamento Contemporâneo (CPC) e pelo *New Centre for Research & Practice*, onde realiza pesquisas sobre filosofia das ciências, filosofia política, ontologias e materialismos contemporâneos. E-mail: matheushmf01@gmail.com

2. que esse ponto comum é uma conexão genealógica com o que podemos chamar de ‘materialismo filosófico’, uma hipótese que exige também maior embasamento; e

3. que não há futuro para um materialismo que desconsidere sistematicamente esse triplo movimento contemporâneo.

Nossa exposição focará na primeira hipótese, apresentando esquematicamente os três vetores @ genérico-sexual; de(s)colonial; especulativo @ que mobilizam cada uma dessas tendências no interior dessa tripla viragem mais ampla. Cada um desses vetores esteve por trás de um determinado ‘evento’ no espaço teórico @ difracional; cosmopolítico; (meta-)transcendental @, os quais marcam um certo momento divisor, cujas consequências ampliativas ainda se desenvolvem e se fazem sentir. Viradas são os nomes dados a um modo de sectionar a paisagem teórico-crítico-filosófica mais ampla; associamos cada uma das três antes destacadas a um evento e a um vetor particular. Nosso objetivo não é aqui nos aprofundar na segunda hipótese para além de um traçado genealógico ainda lacunar ao redor dos eventos e vetores destacados anteriormente. Essa etapa nos serve também para apresentar brevemente as relações entre essas viradas e o modo como elas têm constituído um campo comum. Em relação à nossa terceira hipótese, a deixamos aqui mais como uma injunção normativa, um chamado a todos aqueles que se consideram herdeiros do materialismo para que ‘peguem em armas’ (crítico-teórico-filosóficas) e ‘se juntem às fileiras’ de sua renovação, o que não se poderia fazer sem um intenso trabalho de transcrítica e de reavaliação de suas premissas e sua história segundo as novas ‘perspectivas’ postas por essas viradas @ as quais talvez carreguem consigo o futuro dessa tradição.

Em nossa tese, buscamos coligar o amplo percurso dessas linhas crítico-teórico-filosóficas à trajetória singular da unidade autoral que emergiu durante a escrita deste trabalho. Neste sentido, vale destacar sobre a natureza desta unidade (o E.U. ou *escritor unitário*) que esta é cientista de formação, marxista por convicção e especulativista

por vocação. Esta unidade deve sua emergência ao engajamento com a herança de um materialismo de compromissos: 1.com a tradição científica secular que se conforma no momento do Iluminismo europeu (*compromisso empírico-científico*); 2.com a tradição política revolucionária, preocupada com a localização histórica do saber do mundo e com o uso das teorias como ‘armas da crítica’, ferramentas para a transformação da realidade (*compromisso histórico-prático*); e 3.com a tradição pós-virada linguística, implicada com a necessidade de redescrever a realidade social complexa em termos não de ‘ideias em disputa’, mas de forças, processos e estruturas materiais, de interesses organizados por grupos sociais em disputas na dialética agência/estrutura (*compromisso linguístico-estrutural*). Aqui, comprometer-se com um possível materialismo futuro significa implicar-se com o *compromisso com a renovação dos comprometimentos*, que passam a incluir os compromissos: 4.cuir-sexo-genérico; 5.cosmopolítico-de(s)colonial; 6.(meta-)especulativo(-transcendental)...

Os comprometimentos que investigamos aqui se deslindam a partir de um nó... O nó da tripla viragem. Desde a blogosfera especulativa e as tentativas de ‘revitalizar’ a teoria/filosofia/crítica; de Latour falando na falta de ‘vapor’ da crítica (2004), das neo-materialistas inflamadas com como a matéria ficou de fora de uma teoria obcecada com discursos; até as ontologias orientadas a objetos mostrando o ‘sujeito-centrismo’ filosófico e a perda dos objetos como referentes ‘referenci-antes’; e o anti-correlacionismo de Meillassoux (2022)... Todos parecem insatisfeitos com *algo*. Este algo é o *nó*, o ponto de nodulação entre viragens e reviragens da linguagem que serão tomadas por ‘excesso’ de análise do discurso, de crítica ‘negativa’ ou de investigação sobre as ‘condições de possibilidade de conhecimento’. Concordando com um ‘retorno’ ao real, à matéria, à natureza ou à ontologia (que se opõe ao percebido excesso de linguagem, discurso, cultura ou epistemologia), as distintas proposições que entram sob o cabedal das novas viradas podem divergir em inúmeros outros pontos.

Diante desse nó de conclamações, comprometido com uma certa herança materialista, e revirado por uma multidão de viradas, *me* vi obrigado a usar uma clássica ‘arma da crítica’: *historicizar*, ou desenhar um mapa genealógico (quicá *genografar*). Havia vetores distintos impulsionando movimentos de linhagens dissimilares (porém cruzadas) para uma convergência parcial (cindida por divergências em sobreposição). E foi assim que o projeto daquela unidade autoral, cujo nascimento se deu já de modo tão comprometido, se tornou uma *genealogia (trans-)materialista* de três noções-chave (difração; cosmopolítica; meta-transcendental) a partir da orientação de três vetores (generificação; descolonização; especulação), conforme explicitados pelas três viradas ((neo-)material; ontológica; especulativa).

2 Viradas, vetores e eventos

Nesta que é a principal seção de nosso capítulo, nos aprofundamos na taxonomia usada ao longo do texto, no intuito de esclarecer o que são viradas, vetores e eventos e como estes podem auxiliar nossa compreensão dos movimentos recentes no interior desta paisagem teórico-crítico-filosófica sobre a qual nos debruçamos.

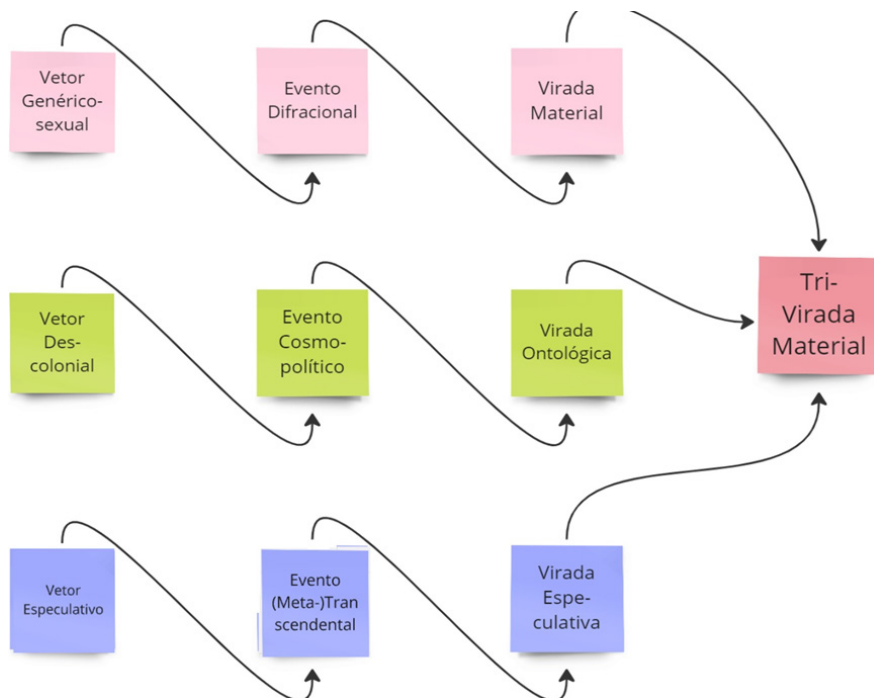


Figura 1: Esquema das relações entre as trincas de vetores, eventos e viradas. Mais a direita, o nó da tripla virada material, para o qual contribuem as três viradas material, ontológica e especulativa. À esquerda dos quadros para as três viradas, estão os eventos e vetores que relacionamos a elas. Se a pesquisa partiu das viradas para expor os vetores e atingir os ‘coágulos’ que densificam uma dada linhagem no interior da paisagem materialista mais ampla (ordenação metodológica), o esquema enfatiza a ordenação genealógica (ou histórico-ontológica), partindo dos vetores, dos quais se podem depreender distintas noções/categorias ou mesmo orientações metodológicas (que são os eventos como pontos de intensificação das tendências materiais já postas pelos vetores), as quais participam da cena contemporânea associadas a distintos ‘recortes’ que atendem pelo nome de viradas.

2.1 Viradas

Um fenômeno que parece se tornar cada vez mais comum no espaço teórico/crítico/filosófico transnacional contemporâneo, uma virada/*giro/turn/tournant/Wende* indica uma mudança de orientação no que se toma pela tendência hegemônica da produção teórico-prática

em um dado espaço-tempo. As viradas operam também como marcos históricos, identificando períodos de transição entre macro-correntes de pensamento. Em sua tese, a unidade autoral identifica uma curiosa sobreposição semântica e temática entre as viradas materialista, ontológica e especulativa recentes, porém vai atrás de mapear a genealogia divergente por trás de seu entroncamento recente.

O futuro do materialismo depende de uma permanente recomposição histórica de seus sentidos e, para tal, faz-se necessária a seleção de setores no interior da paisagem materialista ² ou quiçá de *matterscapes*² no interior do mais amplo *landscape* materialista. O argumento que pretendemos desenvolver é de que, no interior de setores/*matterscapes* recortados por cada uma dessas viradas, é possível encontrar linhagens específicas (cujos traços ou caracteres fenotípicos já apontam para certo hibridismo e mestiçagem, ou para suas origens ‘bastardas’, sem pai e mãe bem definidos, ou com muitos pais e mães) que servirão bem tanto para ilustrar a genealogia do materialismo futuro que aqui projetamos, quanto para fornecer ferramentas para sua recomposição e restrições condicionantes de suas formas possíveis.

Partindo da metáfora espacial de uma paisagem materialista seccionada em setores distintos, os *matterscapes* se tornam setores da paisagem mais ampla, cada um ligado a uma virada; e cada virada gestando em seu interior um certo *pool* genético para a concepção de um materialismo futuro. Metodologicamente, partimos das três viradas como fenômenos manifestos que expõem uma tendência subterrânea não imediatamente cognoscível. Se as viradas dão a ‘face explícita’ que permite identificar um certo recorte da paisagem teórico-prática mais ampla, nossa hipótese genográfica é de que elas são apenas a manifestação momentânea de movimentos mais amplos e duradouros que as desencadearam. Chamamos esses movimentos de ‘vetores’.

² Sobre *matterscapes* como conceito sequestrado do design e planejamento paisagístico, visitar de Jonge e van der Valk (2010).

2.2 Vetores

Cada um dos três vetores ® esquematicamente nomeados de generificação; descolonização; e especulação ® mobiliza uma das tendências que encontramos no interior do nó mais amplo chamado tripla- viragem. O movimento de um vetor, hipotetizamos, é capaz de traçar um recorte na paisagem materialista mais ampla, indicando uma tendência de longo prazo que estaria por trás das divergências hoje manifestas nos três setores que identificamos da tripla- viragem.

Os vetores impulsionam o traçado de um espaço/*matterscape* ainda bastante ‘desorganizado’ inicialmente. Eles indicam forças que têm varrido a paisagem materialista há tempos (as ‘forças’ do sexo/gênero, da de(s)colonialidade e da especulação filo-racional), potências capazes de deslocar uma estrutura ‘transcendental dada’: os próprios modos teórico-práticos instituídos e legitimados no seu fazer-mundo hegemônico. Ao segui-los, iniciamos uma (tripla) trajetória por modos de fazer mundos emaranhados que chegam até o presente momento dos três eventos cujas consequências fraturaram a subjetividade-investigante/escrevente/pensante que é nossa autora.

Armados das noções de viradas e vetores, vale a pena um rápido esquadrinhamento desta ampla paisagem materialista, antes de nos voltarmos para a questão dos eventos.

O primeiro nome, que conforma um determinado campo de filiações e associações cruzadas, é virada materialista, a qual associamos ao vetor generificação. Esse movimento ao qual se associam fortemente nomes como Karen Barad (2003; 2017), Donna Haraway (2004; 2014) e Rosi Braidotti (2000) se impõe inicialmente como uma reação interna do campo de estudos de gênero/feministas/queer, em especial dos estudos feministas da ciência (*feminist science studies*). O diagnóstico comum nessa virada é de que as críticas feministas se afastaram demais das ciências, se tornaram ‘biofóbicas’ e incapazes de lidar com a questão da corporalidade para além de pensar o corpo como efeito de processos discursivos. Nossa hipótese sobre o vetor generificação coloca

em destaque o evento conhecido como a invenção do ‘gênero/*gender*’ por John Money em meados dos anos 50, categoria que este sexólogo criou então para distinguir a anatomia (sexo) da identidade social (*gender*) na elaboração de procedimentos de ‘readequação’ sexual de pessoas intersexuais, ou nascidas com ‘genitália ambígua’ • então chamadas de ‘hermafroditas’ (Preciado, 2002; Butler, 2021). Foi na década de 70, auge também do que se veio a chamar de virada linguística, que o termo gênero passou a figurar em análises feministas, constituindo uma “segunda invenção” (ou quiçá *epi-gênese*) do gênero, conforme adotam “o termo com a intenção de recusar a máxima segundo a qual a biologia era um destino; a motivação era política, não médica, e perturbou (em vez de aceitar) a dicotomia masculino/feminino” com a qual Money e outros vinham trabalhando (Butler, 2021, p. 379).

A generificação é a produção dessa nova categoria que passa também a designar um novo campo de estudo e pesquisa (os estudos de gênero, como ‘arma teórica’ para o movimento feminista). Ela também designa um vetor de deslocamento transcendental, conforme não mais seria possível identificar a determinação de comportamentos e situações sociais de mulheres em função de uma suposta diferença sexual já previamente dada; a partir de então, seria necessário também falar de gênero, a organização social das diferenças sexuais a partir de papéis e expectativas socialmente impostos e ‘inseridos’ nos corpos através da criação (para repetir o termo da oposição tradicional entre natureza/*nature* e criação/*nurture*). Os trabalhos de Butler são frequentemente citados por autoras da virada materialista como exemplo dos ‘excessos’ desse momento em que tudo teria se tornado uma determinação cultural ou discursiva, deixando de lado o material ou corporal. Evitando esse embate, contudo, vemos na generificação já o gérmen para o passo dado pelos novos materialismos; já está contido nesse vetor de deslocamento ➤ de uma diferença sexual transcendental para uma estrutura sócio-cultural de disciplinarização de corpos ➤ o trajeto

que leva à demanda pela re-materialização do sexo/gênero, ou do ser/devir mulher.

O segundo nome para nossa tripla virada, que aglutina um determinado campo de relações próprio, é virada ontológica, a qual, defendemos aqui, é orientada pelo vetor descolonização. Esse vetor inicia um deslocamento meta-transcendental na medida em que suspende os juízos sobre a naturalização de um sistema universal (ou a universalização de um sistema-natureza), e desencadeia a proliferação de sistemas-naturalizantes (enquanto sistemas de produção/configuração de mundos). A subjetividade transcendental como um universal *a priori* é posta em questão duplamente na medida em que se questiona o modelo de humanidade por ela pressuposto (não seria esse sujeito sempre um homem branco, europeu, moderno e burguês?), assim como a equivalência pressuposta entre as categorias da subjetividade e as leis de uma natureza tida também como una e única.

A proposição cosmopolítica (Stengers, 2018) é um dos modos de pôr em questão esse universal (e seu universo correspondente), ao propor em seu lugar uma “ecologia de práticas”, “invenção das maneiras que poderiam ensinar a fazer coexistir práticas diferentes, respondendo a obrigações divergentes” (ibid., p. 445). Esse mundo ‘ecológico’ não se pode reduzir a ‘Cosmópolis’, cidade das leis universais à qual pertenceriam todos os iguais (em sua racionalidade e humanidade) cidadãos do mundo. Ele requer uma ‘Oikó-polis’, um mundo organizado por práticas distintas, com seus compromissos próprios, com seus modos divergentes de fazer comunicar ou traduzir, de dar importância ou poder a entidades outras. O mundo onde caibam muitos mundos dos zapatistas (Ezln, 1996) é um que depende da co-existência de muitos modos de fazer mundos/naturezas/realidades. A cosmopolítica se apresenta assim como investigação transcendental sobre ‘aquilo que faz cosmos/mundos’, como uma cosmopraxis ou conjunto de práticas de construção de mundos/naturezas/realidades capazes de manter entre si uma interação diplomática que não recaia na ‘guerra total de

mundos'. É condição para a ecologia de práticas e sua cosmopolítica que haja um esforço simétrico de tradução e recharacterização de um mundo (e suas práticas) a partir do contato (sempre conflitivo, sempre contendo atritos e equívocos) com outros.

O último nome que investigaremos para esse movimento na teoria contemporânea que denominamos de a tripla virada é virada especulativa, a qual associamos ao vetor especulação. Talvez seja essa a via mais próxima do próprio caminho sugerido por Malabou, explorando a dialética especulativa-transcendental via contato com as ciências (2016)³, que garantem um aporte especulativo que regenere (ou permita a *epigênese*) (d)o projeto crítico-transcendental. Essa 'tendência', que apareceu no Workshop em Goldsmith em 2007 e se aglutinou ao redor da noção de 'especulação' como um 'retorno ao real, às coisas, aos objetos, à materialidade ou às ciências naturais', tem os nomes de Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ian Hamilton Grant e Ray Brassier como seus 'fundadores oficiais'.

³ Na tese integrada por este segmento de escrita, o trabalho de Malabou em *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality* serve como catalisador da exposição dos três vetores e três eventos associados à tripla-viragem, conforme acompanhamos sua discussão sobre a *epigênese da razão* (ou do pensamento). Em sua releitura de Kant, elabora-se uma *epigenética transcendental*: uma investigação sobre os modos de constituição do transcendental, a qual, para a própria Malabou, é determinante da tradição da filosofia continental em geral. Os três vetores aqui identificados podem ser pensados como três modos divergentes de 'materializar' o transcendental, ou seja, de propor um vetor (*epi*)*gênético* para o transcendental como estrutura condicionante do pensamento (ou de um certo espaço de possibilidades para formulações teórico-crítico-filosóficas). Na tripla-*virada*, portanto, encontramos ao menos três caminhos para responder ao mesmo anseio de des-/re-estabilizar o transcendental, des-/re-construir uma fundamentação para a continuação da missão crítico-filosófica. Vemos em cada uma destas vias a busca pelo que poderíamos chamar de uma *epi-gênese filosófica*, a retomada do projeto filosófico como um processo que exige sempre *gênese de novo*, uma renovação ou sobre-geração (*epi-gênese*) de suas próprias bases e arcabouços. A *epigênese* do transcendental se revela então como estratégia contemporânea para seguir re-generando a filosofia, procedimento que hoje parece dependente da negociação com a já colocada herança dessa tripla virada materialista-ontológica-especulativa.

Como uma das abordagens no interior desse cenário, o projeto de Ray Brassier (associado à filosofia de Wilfrid Sellars) de um naturalismo transcendental “busca identificar as características gerais que qualquer sistema conceitual deve possuir a fim de saber a natureza da qual ele é uma parte”. Essa abordagem é “limitada por uma restrição mínima de imanência: a imanência da mente à natureza”; a qual “tem a seguinte consequência: se nossas mentes são uma parte da natureza, então o que nós sabemos sobre nossas próprias mentes não pode diferir fundamentalmente em tipo daquilo que sabemos sobre outras partes da natureza” (Brassier, 2016, n.p.). O conhecimento da mente (ou da subjetividade transcendental) é posto como um subcaso do conhecimento natural, uma vez que o sujeito do conhecimento (e sua mente) são concebidos como partes da natureza que se redobram sobre si para investigar seus condicionamentos particulares. A investigação do transcendental como natural é uma investigação meta-transcendental (sobre os condicionamentos naturais dos condicionamentos transcendentais de nosso conhecimento possível do mundo ☉ ou de nosso conhecimento de mundos possíveis).

2.3 Eventos

No interior de cada um dos três *matterscapes*, os distintos vetores foram capazes de produzir um determinado ‘evento’ no espaço teórico-prático (ou cosmoprático) materialista ☉ os eventos difracional; cosmo-político; e meta-transcendental ☉, os quais marcam um certo divisor, cujas consequências ampliativas ainda se desenvolvem e se fazem sentir. Se ‘virada’ é um nome para a seção mais ampla e difusa dos *matterscapes* de interesse, os ‘eventos’ recebem o nome de momentos de radicalização/intensificação da força materialista por trás de tais vetores, e nos permitem identificar formações metodológicas que podem servir como condicionantes de *um possível materialismo futuro*. Nosso ‘esquema arquitetônico’, portanto, tem a forma de *três vetores* que mobilizam a emergência de *três viradas* como uma nodulação contem-

porânea de linhas/linhagens divergentes. Desta nodulação partem muitos fios, entre os quais selecionamos três, associados a *três eventos* cujas consequências ampliativas devem ressoar com qualquer nova formação materialista que mereça seu nome.

É nos ramos 'mais materialistas' no interior da ampla paisagem material(ista) (marcados pelos três eventos) que encontramos as operações de radicalização destas tendências como métodos condicionantes de um possível materialismo futuro: a *difração* (cuirizante); a *pluriversalização* (cosmopolítica); e a *metra-transcendentalização* (acelerativo-reorientacional). Os eventos, acontecimentos no interior de um espaço de possibilidades teórico-práticas materialista, desencadeiam uma disparação de transformações ampliativas no circuito materialista ao redor de uma 'linhagem' ou 'feixe' de possibilidades.

Ao longo dos capítulos de nossa tese, articulamos o método difracional ao longo do mapeamento da virada material como resultante de uma linhagem neo-cuir-material. A seguir, mergulhamos na continentalidade profunda de *Latinoamérica*, tra(ns)duzindo um método cosmopolítico a partir da linhagem que vem das traduções latinoamericanas da economia política, passando pela ecologia política e chegando à ontologia política descolonial no presente. Por fim, preocupando-nos em distinguir uma linhagem meta-transcendental a partir do encontro de Goldsmith, se nos impõe a tarefa de extrair um método a partir da atividade da *ratio speculativa*, uma razão que pode provocar (des)orientações na medida em que altera a razão/taxa/*ratio* de deslocamento no espaço de possibilidades (meta-)transcendental; uma razão que é todavia um processo material, atividade prático-linguístico-inferencial emergente dos jogos coletivos de organismos histórico-socialmente subjetivados.

Enquanto parte das três linhagens identificadas ao final dos três mapeamentos convergentes/divergentes, o projeto faz uso dos três métodos articulados/tra(ns)duzidos/extraídos: 1.assume-se de princípio, cosmopolítica e cosmopraxicamente, que o material(ismo) é entidade

plural, (in)comum a vários mundos, parcialmente conectada pelos múltiplos atravessamentos dos modos de fazê-la (*matter-making ways*) entre distintos mundos (o *método do pluriverso cosmopolítico*); 2. então reconhecemos que o melhor modo de compreender a ‘geografia’ das viradas crítico-teórico-filosóficas é segundo uma ‘quantização’ de sua manifestação espaço-temporal, como ritmos e padrões que difratam tendências anteriores e interferem umas sobre as outras (o *método da matéria difracional*); 3. finalmente, admitimos aqui que o método cartográfico de que dependemos está vinculado ao procedimento especulativo (e tão tradicional à filosofia, como mostra Malabou) de questionamento da estrutura transcendentalmente dada e proposição de uma meta-transcendentalidade dinâmica e generativa (o *método da razão meta-transcendental*).

3 E.U. — escritor unitário

Chamemos o emaranhamento entre essas trajetórias mundean-tes ⊗ estas organizadas em torno dos distintos *matterscapes* que atendem pelo nome das três viradas que identificamos ⊗ de *matéria* e a esta subjetividade-autoral de *eu*. Fato é que *eu* foi/fui fraturado pela matéria. E o longo e tortuoso trabalho (material) desta escrita também pode ser pensado como um de recomposição do *eu* após seu choque com a *matéria*. Multiplamente deslocado e poli-orientado, *eu* precisa/o de um lugar para situar-se/-me, enquanto se inicia o trabalho de recomposição de sua/*minha* materialidade.

Para isso também precisamos do(s) materialismo(s), pensado(s) aqui como uma cadeia de compromissos. Como já expusemos ao longo de nossa introdução, parece possível associar o materialismo até sua tripla reviragem com ao menos três compromissos. Se o materialismo é pensado como tal rede de comprometimentos práticos, o que há de novo nele é a necessidade de refazer compromissos, de adicionar aos três primeiros mais três ⊗ que existem já em interferência difrativa com

os anteriores ☉, cada um ligado a um movimento vetorial que identificamos como participando da tripla reviragem da paisagem teórico-crítico-filosófica contemporânea.

São eles: 4.com os (trans-)feminismos, com a ‘intromissão’ sexogenérica no cenário prático-crítico, e com a *queeridade/cuiridade* e performatividade como realidades ontológicas (*compromisso cu’ir-sexo-genérico*); 5.com a de(s)colonialidade, com a autodeterminação dos povos de suas realidades/naturezas/mundos/territórios de existência, com o pluriverso como mundo de muitos mundos e a totalidade pluriversal como universalidade em variação multiperspectival equívoca ☉ ou variação equívoca pluri-territorializada do universal (*compromisso cosmo-político-de(s)colonial-pluriversal*); 6. e com o retorno intensificante/radicalizante/acelerante do momento especulativo, com a revisão prático-epistêmica do transcendental e com o uso das ferramentas da razão para melhor delimitação do real/natureza/mundo/matéria (*compromisso meta-especulativo-transcendental*).

A materialidade da subjetividade-autoral também se compõe por uma rede de compromissos. Atingido pela potência dos vetores que faziam a varredura da paisagem materialista, *eu* fui tragado por um turbilhão cujo ‘olho’ estava no nó que chamamos de tripla-virada. Traçar suas trajetórias e identificar eventos com os quais se comprometer é também a estratégia de um processo material (um que investiga, escreve e pensa) que tenciona recompor-se no interior desta paisagem. A tese de que participa este segmento escritural é também um projeto de confecção de uma plataforma semovente a partir da qual o *eu* pode se recompor ao se (re)comprometer com uma materialidade plural e transcendentalmente difratada, consciente de que um possível materialismo futuro é também um nome para seus (*meus?*) esforços de

orientação no interior de um *topos* n-dimensional, n-mundead⁴ e n-ve-
torial ☉ o *topos* chamado *matéria*, em que operamos e que nos opera.

Referências

- BADIOU, Alain. *Logics of Worlds* (Being and Event, 2). Trad.: Alberto Toscano. London & New York: Continuum, 2009.
- BARAD, Karen. Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 3, 2003.
- BARAD, Karen. Performatividade Pós-humanista: para entender como a matéria chega à matéria. Trad.: Thereza Rocha. *Revista Vazantes*, v. 1, n. 1, p. 7–34, 2017.
- BRAIDOTTI, Rosi. Teratologies In: BUCHANAN, I.; COLEBROOK, C. (eds). *Deleuze and Feminist Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 156-172.
- BRASSIER, R. Transcendental Logic and True Representings. *Glass-bead*, Site 0. 2016. Disponível em: <http://www.glass-bead.org/article/transcendental-logic-and-true-representings>. Acesso em: 11 jul. 2021.

⁴ O termo ‘mundead’, semanticamente distinto do termo ‘mundial’ tem função central na composição da tese integrada por esse texto, uma vez que se insere no campo semântico que nela tentamos organizar ao redor de palavras como mundeação e mundeard, por sua vez translinguisticamente conectadas a palavras como *worldmaking* e *worlding*. O processo de construção/configuração de mundos se liga à noção de transcendental como o limite de um mundo. Não faz sentido dizer que o transcendental *significa* os limites de um mundo, pois ele é ☉ partindo de Badiou (2009) e seguindo mais além ☉ de fato definido como equivalente àquilo que no mundo *faz limite*. Ele é nada mais que o nome dado ao conjunto de condições relacionais entre elementos específicos que compõem um mundo. Aqui, porém, mundo deixa de ser o universo ou o planeta, e passa a descrever uma dada paisagem com sua logicidade própria, com seu modo de funcionamento e operação que orienta movimentos em seu interior e organiza valores diferenciais entre suas coordenadas. Pensando deste modo, distintas linhagens materialistas como as temos pensado são produtoras de diferentes logicidades organizadores de mundos, ou seja, de diferentes estruturas transcendentais de mundeação.

- BUTLER, Judith. Gênero em tradução: além do monolinguismo. Trad.: Fernanda Miguens e Carla Rodrigues. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, n. 2, p. 364–387, 2021.
- EZLN. *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Enlace Zapatista, 1996. Disponível em: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>. Acesso em: 25 out. 2023.
- HARAWAY, Donna. The Promises of Monsters: a regenerative politics for Inappropriate/d Others. In: HARAWAY, Donna. *The Haraway Reader*. New York & London: Routledge, 2004. p. 63-124.
- HARAWAY, Donna. A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century. In: SCHARFF, R. C.; DUSEK, V. *Philosophy of Technology: The Technological Condition: An Anthology*. 2^o ed. Wiley-Blackwell, 2014. p. 610-630.
- JONGE, J. D.; VAN DER VALK, A. *Landscape Design Dialogue. Bridging the gap between knowledge and action* (G. J. Carsjens, Ed.). Conference of CELA and ISOMUL on Landscape Legacy – Landscape Architecture and Planning between Art and Science. Maastricht: 2010.
- LATOUR, Bruno. Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical inquiry*, v. 30, n. 2, p. 225–248, 2004.
- MALABOU, Catherine. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Cambridge, UK; Malden, USA: Polity Press, 2016.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Após a Finitude: Ensaio Sobre a Necessidade da Continência*. Trad.: Lucas Lazzaretti. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2022.
- PRECIADO, P/B. *Manifiesto Contrassexual*. Trad.: Julio Díaz y Carolina Meloni. Madrid: Editorial Opera Prima, 2002.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, p. 442–464, 2018.

Matéria Vibrante: em busca de uma ontologia não-antropocêntrica

Diogo Bogéa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.04>

1 Considerações iniciais – materialismo vital

Conheci a obra de Jane Bennett por acaso. Durante as pesquisas para um livro sobre a chamada “inteligência artificial” tentava reconceituar a noção de “inteligência” — historicamente estabelecida como um dos grandes apanágios do humano — a partir de uma ontologia não-antropocêntrica. Um dos meus interesses era descrever modos de existência, relação e — por que não? — inteligência para além do humano. Revisitava então um clássico da *ontologia orientada a objetos*, *Alien Phenomenology*, de Ian Bogost (2012), quando me deparei, no capítulo *metaforismo*, com uma inventiva resposta à famosa questão de Nagel — “*What is like to be a bat?*”. A resposta, a princípio, é: não sabemos nem jamais saberemos exatamente como é ser um morcego. Porém, inspirado numa vertente poética soviética conhecida como *metaforismo*, Bogost propõe a exploração metafórica como possibilidade de tradução e expressão dessa experiência “alien”.

Isso não é verdade apenas para os morcegos, que Nagel corretamente chama de “fundamentalmente alienígenas”. Os morcegos são ao

¹ Professor Adjunto de Filosofia e Psicanálise na Faculdade de Educação da UERJ. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da UERJ.

mesmo tempo comuns e estranhos, mas o mesmo vale para todas as outras coisas: assentos de privada, absintos de qualidade duvidosa, gaivotas, trampolins. Ao revelar objetos em relação uns com os outros, independentemente de nós (...) [podemos] libertar objetos como fantasmas da prisão da experiência humana. (Bogost, 2012, p. 74)

Ao tentar expressar os modos de existência e relação dos objetos através de metáforas, invariavelmente incorremos, no entanto, num problemático antropomorfismo. Se dizemos que o morcego é “como um submarino” ou que a cor vermelha tem um tom de “fogo” estamos comparando objetos que nada tem a ver entre si se não o modo como aparecem para nós, para nossa percepção humana. É então que Bogost recorre a Jane Bennett para ressaltar inteligentemente que o *antropomorfismo* pode não ser equivalente a um *antropocentrismo*, pelo contrário, o primeiro pode bem ser um antídoto para o segundo:

Talvez valha a pena correr os riscos associados à antropomorfização (superstição, divinização da natureza, romantismo) porque, por mais estranho que pareça, ela atua contra o antropocentrismo: uma conexão é estabelecida entre pessoa e coisa, e eu já não estou acima ou fora de um “ambiente” não humano. (Bennett, 2010, p. 120).

Jane Bennett aposta na construção de uma ontologia finalmente livre do narcisismo antropocêntrico, porém com um “elemento antropomórfico”:

Em um materialismo vital, um elemento antropomórfico na percepção pode revelar um mundo inteiro de ressonâncias e semelhanças — sons e visões que ecoam e reverberam muito mais do que seria possível se o universo tivesse uma estrutura hierárquica. A princípio, podemos ver apenas um mundo à nossa própria imagem, mas o que aparece a seguir é um enxame de materialidades “talentosas” e vibrantes (incluindo o eu que vê). Um toque de antropomorfismo, então, pode catalisar uma sensibilidade que encontra um mundo não preenchido com categorias ontologicamente distintas de seres (sujeitos e objetos), mas com materialidades compostas de várias maneiras que formam confederações. Ao revelar semelhanças que perpassam divisões categóricas e iluminar paralelos estruturais entre formas materiais na “natureza”

e aquelas na “cultura”, o antropomorfismo pode revelar isomorfismos. (Bennett, 2010, p. 99)

Jane Bennett ousa experimentar a suspensão da sagrada fronteira entre “natureza” e “cultura”, resgatando uma tradição materialista minoritária e marginalizada no ocidente: “um materialismo na tradição de Demócrito-Epicuro-Espinosa-Diderot-Deleuze” (Bennett, 2010, p. xiii). Trata-se de uma tradição que concebe a matéria não apenas como inanimada, inerte, aguardando passivamente para receber “forma” e “movimento” das mãos — e razões e vontades — de um demiurgo divino ou de um humano racional. Há uma “vitalidade intrínseca à materialidade em si”. Reconhecê-la nos permite desvincular a materialidade “das figuras de substância passiva, mecanicista ou divinamente infundida. ‘Matéria’ aqui não é a matéria-prima para a atividade criativa de humanos ou Deus” (Bennett, 2010, p. xiii), nem é apenas considerada como obstáculo ou ferramenta para a ação humana:

Por “vitalidade”, quero dizer a capacidade das coisas — alimentos, commodities, tempestades, metais — não apenas de impedir ou bloquear a vontade e os projetos dos humanos, mas também de agir como agentes ou forças quase com trajetórias, propensões ou tendências próprias. (Bennett, 2010, p. viii)

Bennett recupera, junto com a tradição materialista à qual se filia, aquela dimensão da “natureza” mais próxima da própria noção de *physis* (Bennett, 2010, p. 118): a *natura naturans* como força produtiva que faz com que as coisas venham a existir e permaneçam existindo até que se desintegrem e se transformem radicalmente. O ocidente acabou por fixar a definição de natureza em torno da face *natura naturata*, isto é, tomando “natureza” como o conjunto das “coisas naturais” como existentes individuais — as árvores, rios, nuvens, montanhas etc — que seguem passivamente os desígnios do criador ou as “leis” imutáveis do universo:

Embora “natureza” possa se referir a um substrato estável de matéria bruta, o termo também tem sinalizado a generatividade, fecundidade, Ísis ou Afrodite, ou o movimento “Primavera” das Quatro Estações de Antonio Vivaldi. Essa criatividade pode ser proposital ou não. O contraste entre natureza como matéria bruta ou regida por um propósito e natureza como generatividade é bem capturado pela distinção, fundamental para a Ética de Baruch Spinoza, entre *natura naturata* e *natura naturans*. *Natura naturata* é a matéria passiva organizada em uma ordem eterna de Criação; *natura naturans* é a causalidade não causada que gera incessantemente novas formas. (Bennett, 2010, p. 117)

Quando conheci a obra de Jane Bennett fui tomado por uma espécie de maravilhamento. Devorei *Vibrant Matter* sendo invadido a cada linha por uma sensação que fazia algo em mim exclamar: “então não estou tão maluco assim!”. Já há muito tempo trabalhava com um grupo de pesquisa chamado “pensadores do desejo e das redes”, procurando construir e pensar as implicações de ontologias não-antropocêntricas a partir de autores como Schopenhauer, Nietzsche, MD Magno e os teóricos da teoria-ator-rede e do paradigma da complexidade. Minha sensação ao trabalhar com esses autores e essas vertentes de pensamento é a de estar penosamente nadando contra a corrente das ontologias antropocêntricas. Ao conhecer a obra de Jane Bennett, senti que não estava sozinho, mas não porque fizesse parte de uma comunidade estabelecida em torno de um modelo ideal de identidade e sim por uma espécie de afinidade eletiva entre solidões habituadas a nadar contra a corrente.

2 Afeto impessoal

Baseando-se em Spinoza e Deleuze, Bennett procura pensar a afetividade “conforme existe em corpos não humanos” (Bennett, 2010, p. xii). “Esse poder” de afetar e ser afetado “não é transpessoal ou intersubjetivo, mas impessoal, um afeto intrínseco a formas que não

podem ser imaginadas (mesmo idealmente) como pessoas” (Bennett, 2010, p. xii). Assim, “corpos orgânicos e inorgânicos, objetos naturais e culturais (essas distinções não são particularmente salientes aqui) todos são afetivos” (Bennett, 2010, p. xii).

Lembrando, com Deleuze, da estrutura propriamente composicional e relacional dos corpos afetivos, Jane Bennett ressalta que os corpos afetivos “são corpos associativos ou (poderíamos até dizer) *sociais*, no sentido de que cada um é, por sua própria natureza como corpo, continuamente afetado e afetando outros corpos” (Bennett, 2010, p. 21). Um corpo afetivo não é um bloco monolítico, nem propriamente um “átomo” de existência. Cada corpo afetivo existe numa rede multidimensional de afetações, relações e composições na qual ele é composto por outros corpos afetivos e também participa da composição de outros corpos afetivos. “cada modo é em si mesmo um mosaico ou um conjunto de muitos corpos simples” (Bennett, 2010, p. 22). Assim,

O que significa ser um “modo”, então, é formar alianças e entrar em agenciamentos: é modificar e ser modificado por outros. O processo de modificação não está sob o controle de nenhum modo — nenhum modo é um agente no sentido hierárquico. O processo também não é sem tensão, pois cada modo disputa com e contra as afecções (em mudança) de (um conjunto em mudança) de outros modos, ao mesmo tempo em que está sujeito ao elemento de acaso ou contingência intrínseco a qualquer encontro.²

A ontologia neo-espinosista que Jane Bennett nos apresenta aparece então como uma rede dinâmica de “corpos confederados, ou seja, corpos complexos que, por sua vez, se congregam em busca do aumento de seu poder”³. Partindo dessa ontologia não-antropocêntrica Jane Bennett coloca em questão justamente um dos pontos mais caros às ontologias antropocêntricas: a suposta capacidade humana de “iniciativa”:

² *Ibidem*, p. 22

³ *Ibidem*, p. 22

os corpos aprimoram seu poder em ou como um conjunto heterogêneo. O que isso sugere para o conceito de agência é que a eficácia ou a efetividade a que esse termo tradicionalmente se referiu é distribuída por um campo ontologicamente heterogêneo, em vez de ser uma capacidade localizada em um corpo humano ou em um coletivo produzido (apenas) por esforços humanos.⁴

Com a sensibilidade que lhe é peculiar, Bennett utiliza como exemplo dessa agência distribuída por uma rede dinâmica de corpos afetivos o próprio texto que ali está se escrevendo:

As sentenças deste livro também emergiram da agência confederada de muitos macro e microagentes esforçados: desde minhas memórias, intenções, contestações, bactérias intestinais, óculos e níveis de glicose no sangue, até o teclado de plástico do computador, o canto do pássaro pela janela aberta, ou o ar e partículas no ambiente, para citar apenas alguns dos participantes. O que está em ação aqui na página é um agrupamento animal-vegetal-mineral-sonoro com um grau e duração específicos de poder.⁵

3 Agenciamentos

O materialismo vital torna estranha a crença antropocêntrica que atribui uma série de eventos significativos à agência puramente humana. Um dos pilares das metafísicas antropocêntricas é a suposição de que o humano é dotado de livre-arbítrio ou ao menos que pode agir segundo “fins”, enquanto os demais seres são apenas movidos por leis determinísticas — como na clássica formulação de Kant, que opõe o “reino dos fins” ao “reino da necessidade”. Inversamente, na obra de Jane Bennett, *matéria* é compreendida como *matéria vibrante*, atuante, animada, produtiva, criativa. Por um lado, isso complica infinitamente a definição de humano como ser racional, consciente, unitário, idêntico e centrado capaz de ação livre, racional e moral. “Os humanos são

⁴ *Ibidem*, p. 23

⁵ *Ibidem*, p. 23

compostos por várias partes materiais (a mineralidade de nossos ossos, o metal de nosso sangue, ou a eletricidade de nossos neurônios)” e esses materiais são “vivos e auto-organizados, em vez de serem meios passivos ou mecânicos sob a direção de algo imaterial, como uma alma ou mente ativa” (Bennett, 2010, p. 10). Assim, por outro lado, todos os demais existentes, como composições materiais vibrantes ganham poderes de atuação, tornam-se “atores” na grande trama da existência, compondo agenciamentos diversos.

Para o materialismo vital, todo evento ou produto é efeito da interação de múltiplas coisas-poder que, como corpos afetivos, interagem segundo suas próprias maneiras de afetar e serem afetados:

os corpos aprimoram seu poder em ou como um conjunto heterogêneo. O que isso sugere para o conceito de agência é que a eficácia ou a efetividade a que esse termo tradicionalmente se referiu é distribuída por um campo ontologicamente heterogêneo, em vez de ser uma capacidade localizada em um corpo humano ou em um coletivo produzido (apenas) por esforços humanos. As sentenças deste livro também emergiram da agência confederada de muitos macro e microagentes esforçados: desde minhas memórias, intenções, contestações, bactérias intestinais, óculos e níveis de glicose no sangue, até o teclado de plástico do computador, o canto do pássaro pela janela aberta, ou o ar e partículas no ambiente, para citar apenas alguns dos participantes. O que está em ação aqui na página é um agrupamento animal-vegetal-mineral-sonoro com um grau e duração específicos de poder O que está em jogo aqui é o que Deleuze e Guattari chamam de um agenciamento. (Bennett, 2010, p. 23)

Um agenciamento pode ser compreendido como uma rede de elementos heterogêneos que, em sua interação, compõem “todos” dinâmicos com performances qualitativamente emergentes irreduzíveis a qualquer uma das partes isoladamente. Em seu livro dedicado ao conceito de agenciamento, Manuel DeLanda (2016) aponta quatro características fundamentais do conceito: 1. Agenciamentos formam configurações singulares de diferentes escalas que, no entanto, não produzem diferenças de natureza. (DeLanda, 2016, p. 19-20). 2. Agenciamentos

são composições de elementos heterogêneos. (DeLanda, 2016, p. 20). 3. Agenciamentos podem se tornar eles próprios participantes na composição de agenciamentos maiores (DeLanda, 2016, p. 20-21). E, por fim, 4. Agenciamentos são produzidos pela dinâmica de interação entre suas partes. Essas partes fazem emergir um “todo” com performances qualitativas não redutíveis às partes isoladamente. Ao mesmo tempo em que esse “todo” passa a atuar sobre o comportamento das partes, ele não as dissolve num todo homogêneo, de modo que as partes preservam sua singularidade ontológica (DeLanda, 2016, p. 21).

Não há, portanto, um agente humano que produz efeitos a partir da sua vontade livre. Há uma rede de corpos afetivos heterogêneos, compostos por muitos materiais e relações diferentes, que assumem a condição de *atores* em cada evento do mundo.

No segundo capítulo de *Vibrant Matter*, Jane Bennett analisa um evento ocorrido em 2003 na América do Norte, um “apagão”, sob a ótica do materialismo vital. Seria extremamente simplório reduzir esse evento a um ou outro elemento de possibilidades de afetação propriamente humanas, tais como desejo de lucro, desatenção ou projeto mal elaborado:

Para o materialista vital, a rede elétrica é melhor compreendida como uma mistura volátil de carvão, suor, campos eletromagnéticos, programas de computador, correntes de elétrons, motivações de lucro, calor, estilos de vida, combustível nuclear, plástico, fantasias de domínio, estática, legislação, água, teoria econômica, fio e madeira — para citar apenas alguns dos atuantes (Bennett, 2010, p. 25).

O evento do apagão só pode ser compreendido se computarmos como *atores* circunstâncias tais como crenças neoliberais e manobras legislativas que concentram a distribuição de energia num certo modelo em certas cidades, mudanças inesperadas no fluxo de elétrons — que constituem uma corrente elétrica —, interações entre cabos de força e árvores produzindo incêndios etc.:

A eletricidade, ou o fluxo de materialidades vitais chamadas elétrons, está sempre em movimento, sempre indo para algum lugar, embora para onde isso será não seja totalmente previsível. Às vezes, a eletricidade vai para onde a enviamos e, às vezes, escolhe seu caminho no local, em resposta aos outros corpos que encontra e às oportunidades surpreendentes para ações e interações que eles proporcionam. Nesta narrativa seletiva do apagão, a agência, concebida agora como algo distribuído ao longo de um continuum, emerge de múltiplos locais ou muitos *loci* — desde um fluxo de elétrons peculiar e um incêndio espontâneo até membros do Congresso que têm fé neoliberal na autorregulação de mercado (Bennett, 2010, p. 28).

4 Considerações finais

Mas com que direito falamos das coisas do mundo como se pudéssemos saber o que realmente se passa com elas e não apenas o que elas representam para nós? Pensar uma metafísica e uma ontologia da rede de corpos afetivos não será uma espécie de ingenuidade “pré-crítica”? Bem, segundo nos parece, as preocupações da filosofia crítica de Kant dependem de uma metafísica da subjetividade, bem como as fenomenologias e as várias operadoras e descendentes da virada linguística dependem de uma metafísica da consciência ou de uma metafísica da linguagem. Cada uma à sua maneira, essas vertentes filosóficas tomam o sujeito, a consciência ou a linguagem como realidade primordial e assumem essa realidade primordial como referência fundamental para abordar os demais eventos do mundo. Se questionamos as bases dessas metafísicas antropocêntricas, as preocupações pós-críticas em relação às possibilidades de “acesso” do sujeito ao mundo caem por terra.

Nós somos corpos afetivos nesse mesmo mundo-rede. Não estamos separados dele. Nossos olhos, nossas mãos e nossas redes de significação são igualmente corpos afetivos que emergiram como efeito de muitas outras interações afetivas. Além do mais não se trata de imaginar que há em cada caso um sujeito que, como um centro de comando

intelectual, elabora uma teoria metafísica diferente. Há uma bela frase de Spinoza que Jane Bennett usa como epígrafe do seu livro: “Não somos nós que afirmamos ou negamos algo de uma coisa; é a própria coisa que afirma ou nega algo de si mesma em nós”. Portanto, interações entre sensibilidades afetivas diversas podem produzir metafísicas e ontologias diversas à medida que as coisas se dizem de maneiras distintas através de nós. Desse ponto de vista, a suposição de não poder transpor a “jaula transparente” da subjetividade, da consciência ou da linguagem é que resulta ingênua.

Referências

- BENNETT, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham; London: Duke University Press, 2010.
- BOGOST, Ian. *Alien Phenomenology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.
- DELANDA, M. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- DELEUZE, G. Espinosa e o problema da expressão. São Paulo: 34, 2017.
- SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Humano como?: a ágora da crise e o clima entre o perspectivismo e o aceleracionismo

Lucas Surjus

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.05>

Metáfora é apenas um problema onde usos literais e figurativos podem ser bilateralmente distinguidos, onde funções ortodoxas foram represadas contra as correntes da digressão. Escrever sobre o corpo sendo atravessado por rios não é mera metáfora, exceto quando o corpo foi escrito em sua solidez e rios foram degradados em valas de drenagem. Por mais que muitos rios tenham sido integrados em sistemas de esgoto urbanos e industriais, ainda existem rios solares, rios patológicos, rios de sexo, loucura, literatura e peste que se recusam a dormir miseravelmente dentro de suas margens. A palavra "rio" em seu uso comum é um instrumento de repressão irrigadora, e sua ascensão aberrante não é metáfora, mas erosão catastrófica (Land, 1992, p. 93)

Essa talvez seja a terceira ou quarta versão desse texto, e pretendo, com sua eventual publicação nesse livro, me livrar, enfim, dele. Nesse momento, suas ideias já foram apresentadas e debatidas em público mais de uma vez, no que vem a calhar, então, que ele seja reelaborado e, finalmente, publicado. De certa forma não é, então, o mesmo texto, anteriormente chamado *Perspectivismo e petropolítica: O Brasil no centro da transição energética*, que é o que apresentei na ANPOF, em 2024. Mas parte dele se mantém, e é ainda, de certa forma, o nome anterior do texto do que se trata (também) a atual versão, mas as coisas foram rediagramadas para refinar o caráter intra-filosófico que

pretendo com ele; quer dizer: não apenas refletir sobre a crise climática, mas investigar também de que maneira se dão as relações de fronteira entre as filosofias quando buscam ocupar o espaço orientado a pensar a natureza, e entre a filosofia e o seu fora quando é chamada a falar sobre isso. Minha hipótese é que há tanto dentro quanto fora da filosofia um deslocamento no que diz respeito ao discurso preocupado com a crise climática. Do lado de fora, isso se dá através do monopólio discursivo que é detido pelos economistas e os “cientistas” e, do lado de dentro, através de uma querela imaginária entre o perspectivismo e o aceleracionismo.

Vamos de fora para dentro e comecemos, antes da filosofia, pelo clima; duas constatações quanto a isso: a primeira, quanto à verdade da crise climática, isto é, o caráter incontornável que tem adquirido em nossas vidas, ocupando agora espaços muito distantes dos círculos fechados dos fóruns e painéis globais ou regionais historicamente destinados a tratar do assunto. Quer dizer, o que se apresentava, menos de dez anos atrás, ainda enquanto uma discussão teórica e especulativa — e mesmo que não tenha sido oportuno que tenha se dado dessa forma, afinal não era lá tampouco uma discussão teórica e especulativa —, hoje é expresso a todos nós da maneira mais imediata possível; morremos de calor ou de frio, e essa constatação torna-se cada vez menos metafórica. Ninguém mais leva a sério a meta do Acordo de Paris de limitar em 1,5° C o aumento de temperatura médio no planeta; não é, aliás, nem uma questão de levar ou não a sério: sabemos que não vai acontecer, isto é, o limite é ultrapassado antes, muito antes do que tínhamos acordado. Ou talvez, quem sabe, o limite acordado era apenas metafórico.

Agora se apresenta a transição energética; é a nova faceta da discussão sobre a crise climática, no que parece que finalmente temos, de fato, um problema. Descobrimos que solucionar a crise climática passa obrigatoriamente por rever nossa relação com as fontes energéticas; que será inócuo sequer pensar a crise climática se não for colocado

em xeque o fato de que nossos complexos industriais são inteiramente dependentes, para todos os efeitos adictos, a determinadas fontes de energia e não outras. Ou seja, a crise climática torna-se, e tem se tornado, minimamente mais navegacional; um problema que era completamente absoluto adquire uma nuance que *parece* tornar-lhe de fato, *um problema*, isto é, tem solução. Como disse Karl Marx no prefácio de *Para a Crítica da Economia Política*,

a humanidade sempre determina a si mesma apenas às tarefas que pode resolver; já que, olhando mais atentamente, será sempre descoberto que a tarefa aparece apenas quando as condições materiais de sua solução já existem ou estão pelo menos em processo de formação (Marx, 1859).

Ou seja, o refinamento do debate sobre a crise climática sob a forma da transição energética indica que o problema fora refinado — é um problema *melhor*, o que significa que seu tratamento adquiriria uma maior capacidade de engajamento tanto prático quanto teórico. Mas a complexificação pode também agravar os problemas de segunda ordem porque agora há uma impressão mais acentuada de que o problema está sendo acatado; a possibilidade de girar em falso com um problema melhor é ainda maior. É o que acontece com a fase crítica do debate sobre crise climática que é a transição energética; a transição energética é apenas a reterritorialização da crise climática, uma modalidade em que a redundância do capitalismo sustentável é subsumida aos registros intra-econômicos das fontes energéticas, tornando o oxímoro num espectro.

O que eu quero dizer com isso é que a transição energética é inútil. Se a ideia da transição energética é reduzir a voracidade da crise climática e tornar a Terra menos inabitável para os seres humanos e os animais e outros seres vivos que compartilham ela conosco, a transição energética é nada menos que uma piada de mau gosto ainda pior que a do capitalismo sustentável. Muitos eventos destinados a pensar a

transição energética são organizados por empresas que muitas vezes são as próprias responsáveis pela condição calamitosa em que nos encontramos, no que toda grande indústria preocupa-se em demonstrar-se não só atenta como proativa para que efetuemos uma transição energética eficiente. Se você for a uma feira agrícola, você verá diversas barracas destinadas ao “verde”. Painéis sobre sustentabilidade, medidas de controle ambiental, programas de compensação de carbono etc. Mas se você perguntar a qualquer um que está ali vendendo as máquinas qual a matriz energética que as alimenta, a resposta é inequívoca: petróleo.

Até agora, por enquanto, a transição energética é um delírio. Chamo atenção a uma pesquisa, “The Future of Copper”, de 2022, que demonstrou que se os objetivos pretendidos para 2050, dentro do escopo da transição energética, forem atingidos, que é o cenário mais otimista (!), a demanda de cobre deve dobrar em 2030, pois um carro elétrico demanda 2,5 vezes mais cobre que um carro convencional¹. Uma outra pesquisa demonstra que no caso do Lítio, a demanda aumentaria, até 2050, na ordem de no mínimo seis vezes². Então, que diferença faz se estamos destruindo o planeta cavando para libertar o petróleo do meio da Terra ou se estamos removendo montanhas para encontrar metais preciosos? Isso não é, é claro, uma defesa de nossa petrodependência; isso é levar a questão a sério. Como pode ser que esse é, realmente, nosso plano? Esse é o primeiro ponto: o oxímoro espectral da transição energética.

Mas esse não só pode ser como é o nosso plano porque há, e aqui aproximamos-nos ligeiramente da fronteira filosófica, um monólogo discursivo que ocupa os espaços onde a crise climática é discutida, majoritariamente dominados por economistas, ativistas e “cientistas” e sim, eventuais filósofos, mas na maioria das vezes, quase que de

¹ https://cdn.ihsmarkit.com/www/pdf/0722/The-Future-of-Copper_Full-Report_14July2022.pdf

² <https://www.iea.org/data-and-statistics/data-tools/critical-minerals-data-explorer>

maneira cosmética, a fim de florear as discussões com a aparência de profundidade que a filosofia fornece, no que *parece* que, no que diz respeito a isso, ainda que seja *bacana* ouvir filósofos filosofarem, a filosofia não tem *realmente* muito a acrescentar; a crise climática é uma questão da economia! Ela deve ser pensada e acatada através de parâmetros econométricos, as soluções necessariamente passam pela renovação dos planos econômicos dos estados-nação e suas potenciais resoluções implicam de maneira obrigatória uma manutenção, como se diz, “sustentável” das forças produtivas. Esse é o segundo ponto; a natureza da ágora do clima.

O que eu quero dizer é que os aspectos que ao mesmo tempo que constituíam a conversa sobre o clima trinta anos atrás e que eram também os próprios empecilhos à resolução dos problemas que visavam acatar — eles se mantêm até hoje. Houve uma mudança no conteúdo da discussão, mas seu formato segue sendo essencialmente o mesmo. A conversa segue monopolizada por economistas e “cientistas” e a filosofia segue escanteada a um papel de dizer terríveis verdades a quais paramos por alguns instantes para ouvir, abaixar a cabeça, ficar sério, refletir profundamente, concordarmos uns com os outros que realmente, as coisas não podem continuar assim, e então seguir com nosso dia para falarmos de soluções, é claro, *concretas*. A presença do filósofo aparece cinicamente como um fiador da mera existência do debate, em que bilionários, como Eduardo Moreira, poderiam ler Ailton Krenak e concordar: “a vida é inútil.”

Não estou criticando a obra de Krenak; estou criticando a *utilidade* bastante específica que é dada à tração que um pensamento essencialmente anti-produtivista como o seu adquire dentro do modo de produção capitalista. É útil porque dá um tapinha nas nossas costas e nos permite, pelo mero fato de *darmos voz* (e só) a esses pensadores, permanecermos no torpor das não-soluções que a ciência e a economia têm se mostrado capazes de oferecer. Resumidamente: somos incapazes de pensar soluções para a crise climática porque é um espaço

dominado por economistas e cientistas, que podem oferecer apenas soluções econômicas e científicas para um problema que é filosófico; é um problema filosófico no sentido de tratar da própria concepção possível de mundo, trata de *tudo* pois tudo é a natureza, tudo está no clima. Dessa forma, considerando a formação intelectual de um mundo como informada pela filosofia então vigente e considerando essa informação um núcleo, as respostas econômicas e científicas são definidas pela superfície e, por isso, incapazes de alterar a fonte da informação. Nada mais explica que a solução para o problema, aclamada como tal, simplesmente não resolva o problema, e que se está tudo bem com isso. Reitera-se: a transição energética *não* resolve o problema da crise climática, apenas desloca sua fonte. Imagine que sua casa foi alagada numa enchente, e minha “limpeza” implique demolir sua casa. É isso que nós financiamos através das pesquisas e os eventos orientados à transição energética — e, aparentemente, se está tudo bem com isso; enquanto a ágora da crise for constituída essencialmente por pessoas não-filósofas, essas serão as melhores soluções que seremos capazes de oferecer: nada.

Parece forçoso aqui argumentar, portanto, pela maior inserção dos filósofos nesses circuitos, mas é uma via de mão-dupla, no que a filosofia deve então não apenas ocupar o espaço do objeto, mas também se ocupar do objeto do espaço. Por que não faz isso? Chegamos no terceiro ponto; quando à filosofia é enfim dada a chance de falar nos espaços minimamente decisórios, há também um monopólio discursivo. Não são todas as filosofias, é claro, que estão imediatamente preocupadas com a crise climática; algumas não estão preocupadas de maneira alguma, enquanto noutras a coisa aparece de maneira mais ou menos lateral. Mas nas assim chamadas *ontologias contemporâneas* — que é apenas uma maneira de dizer *filosofias contemporâneas a ponto de o autor ou a autora estarem vivos* — a crise climática aparece enquanto um objeto central. Faz sentido, afinal, que pensadores contemporâneos pensem o problema contemporâneo.

Nesse sentido, meu argumento é que a filosofia, também, não poderá ser capaz de contribuir porquanto operar dentro de si a mesma lógica territorializante da ontologia de negócios que rege os debates extra-filosóficos a tratarem da crise climática; o que talvez implicaria, é claro, uma revisão da estruturação formal dos sistemas de ensino articulados pelo poder público. Mas não é preciso mudar as regras do jogo. Quer dizer, o que resta para além dessa possibilidade é isso, um texto. É o que a filosofia pode oferecer. Textos; de preferência, bons textos. É um pouco megalomaniaco o trabalho filosófico, convenhamos; no limite, a pessoa filósofa acredita que posicionando corretamente determinado grupo de palavras, poderá engendrar uma alteração no mundo ou ao menos, quem sabe, na cabeça da pessoa leitora. “O que eu falo acontece” — é literalmente o que abracadabra significa.

Nesse sentido, o texto que ofereço é um texto esotérico; é dirigido para os colegas feiticeiros, ou filósofos. Quem mais iria ler o livro digital da ANPOF, afinal? A gente não precisa jogar o jogo do leitor-frio. Se você está por aqui, é porque você quer a filosofia quentinha, recém-saída do forno. Peço mais oito páginas portanto (já estamos quase na metade) para falar do problema intra-filosófico ou esotérico. O núcleo da hipótese desse texto: a da “querela” entre o perspectivismo e o aceleracionismo, e coloco entre aspas pois da mesma forma que só é possível ofender quem se ofende, não é possível brigar sozinho, isto é, se o “outro lado” não está brigando com você. Refiro-me aos cáusticos comentários de Viveiros de Castro, “pai” do perspectivismo, sobre o aceleracionismo, e a virulência que suas ideias adquirem dentro das *ontologias contemporâneas* — um movimento que pretendo demonstrar ser teoricamente desinformado e, politicamente, é fogo amigo.

O perspectivismo é, grosso modo, uma secularização do pensamento yanomami, sua tradução para deleuziano. E, grosso modo, nos diz que os animais não só acham que são gente; eles são, para todos os efeitos, gente. O jaguar, no que é provavelmente o mais famoso exemplo, é uma pessoa em pele de jaguar; quando chega em sua casa,

quando ninguém está olhando, tira sua roupa de jaguar, e em seu mundo, quando bebe o sangue de suas presas, está bebendo cerveja, e todas suas outras atividades podem ser compreendidas como expressão de cultura humana, participando de dramas, e ritos e encontros que pensamos nós serem o que caracteriza exclusivamente a nossa vida.

O aceleracionismo, por sua vez, é um movimento estético; simultaneamente um movimento filosófico e um movimento artístico no sentido mais estrito do termo, e caracterizado, nos dois sentidos, por pensar relações de Dentro e Fora. Sua corrente seminal, operando uma espécie de hiper-espinosismo, estrutura a imagem de um mundo sem fora; é o que se chama materialismo libidinal, cuja implicação mais terrível (e talvez, por isso, mais conhecida) é que o capitalismo é um fenômeno da natureza; mas o é apenas porque tudo é, e não participam apenas os humanos e os animais dos dramas, ritos e encontros “humanos”, mas as coisas todas, mesmo as pedras as “catástrofes naturais” como os ciclones e os tsunamis.

As correntes a disputarem posteriormente com o materialismo libidinal a tração no movimento aceleracionista podem ser posicionadas em níveis de proximidade ou afastamento com o materialismo libidinal, mas operam sempre em resposta (crítica ou aderente) a ele. Historicamente, as tentativas de seu desmantelamento se dão através da crítica ao correlacionismo kantiano que fiaria epistemologicamente o materialismo libidinal, o que teria dado origem à corrente do realismo especulativo e, na outra ponta, a crítica ao desaparecimento de agenciamento político — afinal se tudo é a mesma coisa, não há nada que possa ser feito —, que é o que o aceleracionismo de esquerda é.

O meu ponto aqui é que o aceleracionismo e o perspectivismo têm mais em comum do que não, mas que Viveiros de Castro falha em perceber isso porque a crítica dele responde ao aceleracionismo de esquerda pensando estar respondendo ao materialismo libidinal. Em *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, livro de 2014 escrito por ele e Déborah Danowski, dá-se entender que não, não é o caso. Há um

comentário sobre aceleracionismo *de fato*, que é o segundo item (*Depois do futuro: o fim como começo*) do quinto capítulo do livro (*Enfim, sós*), e eles elaboram até mesmo sobre os desmembramentos do realismo especulativo e do aceleracionismo de esquerda. Sim, mas os objetos estão todos deslocados. O único texto aceleracionista referenciado na obra é o *Manifesto para uma Política Aceleracionista (MAP)*, de Williams e Srnicek, de 2013, que dentro do ecossistema aceleracionista é já, ele mesmo, um texto-resposta. Quer dizer: na análise de Viveiros de Castro e Danowski sobre o que eles entendem como aceleracionismo, há uma lacuna entre a crítica e o objeto criticado, porque *MAP*, o único texto ao qual eles realmente respondem, já era, por si só, uma resposta — a uma obra que, até onde se sabe, eles nunca abordam. Ou seja, o comentário de Viveiros de Castro e Danowski sobre aceleracionismo não é um comentário sobre aceleracionismo, é um comentário sobre uma crítica aceleracionista ao aceleracionismo, que é o aceleracionismo de esquerda.

O aceleracionismo de esquerda, ao qual Viveiros de Castro e Danowski respondem acreditando estarem realmente abordando o aceleracionismo como um todo, é uma empreitada negativa. Respondendo a uma resposta, eles são, por definição, incapazes de realmente engajar com o objeto que acreditam estar engajando. Parece que eles estão respondendo a Nick Land, afinal chegam até mesmo a citar a coletânea de textos do autor inglês, *Fanged Noumena*, publicada em 2011, mas não estão. Seria possível ler, junto, página por página, a sessão de *Há mundo por vir?* e apontar as imprecisões a tratarem do aceleracionismo, mas tal empreitada renderia um texto próprio. Eu chamo atenção, contudo, a dois momentos. O primeiro é uma referência *esquisita*. O segundo é um erro teórico. A referência:

Benjamin Noys (2008, 2010) cunhou o termo "aceleracionismo", mapeou as referências culturais do movimento "a ficção científica dos anos 80, a Black Metal Theory, o "Manifesto Cyborg" de D. Haraway, o pós-

obreirismo ítalo-britânico, entre muitos outros), e traçou sua genealogia filosófica (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 70)

Além de “ficção científica dos anos 1980”, que é extremamente vago, nada disso é, de fato, uma “referência cultural do movimento”. Há uma presença lateral de Haraway, uma espécie de vizinha, de fato, e os paralelos entre aceleracionismo e operaísmo só foram traçados mais tarde; certamente não se trata de uma referência. As referências culturais do aceleracionismo são, sim, a ficção científica dos anos 1980, mais especificamente do tipo cyberpunk, a música jungle e o lovecraftianismo. Não se pode deixar de pensar que Viveiros de Castro e Danowski simplesmente jogaram o aceleracionismo dentro de um grande saco de tendências estranhas ou *queer*. E, na verdade, nenhuma dessas informações se encontram na obra de Benjamin Noys citada pelos autores; a maioria dessas palavras nem aparece no livro que eles estariam referenciando, o que torna as coisas um pouco preocupantes; no mínimo, *epistemologicamente* preocupantes. No limite, essa referência é uma falsificação.

Mais adiante — o erro teórico —, os autores apresentam a ideia de que os aceleracionistas acreditam que existe um mundo real no qual habitamos, que é “o mundo desértico do capitalismo tardio” (Ibidem, p. 71) (o que levanta a questão: tardio em relação a quê?), e que governa sobre outro mundo, o da natureza. Eles utilizam a terminologia de Bruno Latour sobre Primeira e Segunda Natureza, sendo aqui a Segunda Natureza aquela onde “a economia política exerce sua incontestada soberania metafísica — senão mesmo física — sobre a ‘Primeira Natureza’, a velha *physis* sempre demasiado ecológica, orgânica e vitalista” (Idem). Não se sabe de onde Viveiros de Castro e Danowski tiraram essa ideia, pois ela não poderia estar mais distante da teoria aceleracionista que eles pensam estar abordando. Toda a empreitada do materialismo libidinal, que é o que eles pensam ser o aceleracionismo enquanto respondem ao aceleracionismo de esquerda é, por meio da teoria cibernética, conceber um registro que seja absoluto — ou que se

aproxime o máximo possível do absoluto; é o que Land chama de materialismo libidinal.

O referido hiper-espinosismo do materialismo libidinal se dá numa ontologização da pulsão de morte enquanto síntese de uma tensão entre o eterno retorno e a morte térmica do Universo, uma ontologia que é então oferecida ao marxismo, que não pediu por ela. Traçando um fio energeticista entre Nietzsche e Freud, Land elabora uma metafísica da predação cósmica, no que a evolução das espécies, a luta de classes e a biografia da inteligência se confundem. A noção de que, como diz Viveiros de Castro e Déborah Danowski, “a intuição básica dos aceleracionistas é que um certo mundo, que *já* acabou, deve *acabar de acabar*, de perfazer sua existência” (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 70) não tem, portanto, nenhum fundamento. Quem está imaginando o fim do mundo são os autores de *Há mundo por vir?*. Para o aceleracionismo landiano ou materialismo libidinal que, como dito, toda nova iteração ou corrente (pós-) aceleracionista responde, em alguma medida, a, não há fim nem enquanto finalidade ou objetivo nem enquanto ponto-final. Para o aceleracionismo, quanto a isso, se dá conforme a máxima nietzscheana comungada por Ailton Krenak da inutilidade do mundo, no que “Se o mundo tivesse um fim, ele haveria de já ter sido alcançado. Se houvesse para ele um estado final não intencional, então este haveria de já ter sido, do mesmo modo, alcançado” (Nietzsche, 2008, p. 509). Da mesma forma, não existem *dois mundos*, um antes e um depois. Não há *dois* para o aceleracionismo; há apenas o um e o zero.

A ideia de que o aceleracionismo pressupõe uma realidade fragmentada é completamente equivocada. Tudo é a natureza. A mordida do aceleracionismo não está no fato de ter sido criado, para falar nos termos de Spinoza, um *império dentro de um império*, mas justamente no fato de que tudo isso é natural. Essa é a parte “desagradável”. Que não apenas árvores, rios e animais são naturais, mas também o são as estradas, os sistemas políticos e os microprocessadores. Portanto, não se

trata de habitarmos (ou acreditarmos que habitamos!) uma natureza separada, um “deserto do capitalismo tardio”, mas, na verdade, de que esse mundo do capital no qual habitamos é natural. A capacidade de elaborar como isso pode ser assim está implicada na possibilidade de uma codificação transdisciplinar possibilitada pelo arcabouço cibernético, de modo que a emergência de um império dentro do império seja abolida ou, ao menos, reduzida.

Não me parece que o aceleracionismo está tão distante do perspectivo. A maneira como, em cada um dos casos, um agenciamento hiper-humano é elaborado é, é claro, uma operação epistemológica completamente diversa, mas o resultado se assemelha tanto nas implicações ontológicas quanto nas preocupações políticas. Nesse sentido, Viveiros de Castro e Land são dois grandes deleuzianos: não ficam falando muito de Deleuze; apenas vão lá e fazem, além de compartilhar os dois, também, o gosto por discutir com jovens na internet. Agora, o que acredito se passar. É um problema classicamente deleuziano: o problema da metáfora. Problema humano, quase que por definição. Tudo que há é metáfora; tudo que A é: metáfora. Quarto ponto, então, talvez?

“O mundo... Está doente de riqueza” (Georges Bataille *apud* Land, 1992, p. 23). Metáfora? “O Sol como sujeito inconsciente da história terrestre” (Idem). Metáfora? “O capitalismo é uma invasão vinda do futuro de um espaço de inteligência artificial que deve montar-se inteiramente dos recursos de seu inimigo” (Land, 2011, p. 338). Metáfora? “Petróleo envenena o capital com absoluta loucura” e “capitalismo não é um sintoma humano, mas uma inevitabilidade planetária. Em outras palavras, capitalismo estava aqui mesmo antes dos humanos existirem, apenas esperando por um hospedeiro” (Negarestani, 2008, p. 27)? “O que para nós é sangue, para os jaguares é cerveja; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para os tapires é uma grande casa cerimonial” (Viveiros de Castro, 2018, p. 64). Metáfora?

Isso é literal?, é o que eu mais ouvi e ainda ouço sempre quando tento explicar para alguém o perspectivismo ou a petropolítica nega-restaniana, que é no aceleracionismo não a crítica do materialismo libidinal mas seu modo crítico, expondo as implicações ontológicas do hiper-espinosismo landiano. *Como que o petróleo é um ser pensante? Como que os animais são humanos? No limite, humano como? Ótima pergunta.* Ecoa a famosa fala de Joe Pesci no clássico de 1990 do cinema de máfia *Os Bons Companheiros*, de Martin Scorsese, “*funny how?*”, engraçado como? *Humano como?* É uma pergunta em iguais medidas compreensível e intrigante, afinal o que essas pessoas teriam acabado de ouvir é algo nas linhas de “Animais são humanos quando você não está olhando para eles” — o que, obviamente, não é o todo do perspectivo tampouco uma demonstração justa das dinâmicas que permitem que tal visão de mundo exista, mas dada a suposta brevidade do texto e o fato de que eu não estou aqui para apresentar ou explicar de maneira pormenorizada o perspectivismo, sabendo que qualquer um que leia isso está minimamente informado do assunto, me permitirei pular algumas etapas.

O exemplo do jaguar, mas não precisamos ir tão longe na especulação. Como qualquer um no Brasil sabe, tanto máquinas de lavar quanto fornos de frango assado são televisão de cachorro. Então vem a pergunta: “Humano como? Quando não estamos olhando, o animal *literalmente* se transforma em um humano?” Esse problema, é claro, não é novo. É literal? É metáfora? Para o que podemos agora avançar nossa resposta a isso antes de tentar explicar: isso importa? Bem, aparentemente sim, afinal tanta gente pergunta isso. Qualquer um em alguma medida integrado aos deleuzianismo (algo que informa tanto o perspectivismo quanto o aceleracionismo fundamentalmente) saberá não apenas dessa questão, mas também da resposta de Deleuze a ela. “É o corpo sem órgãos uma metáfora ou é literal? É o rizoma uma metáfora ou é literal?”, ao que Deleuze responderia, é claro, que em lugar nenhum na obra dele e de Guattari eles fazem uso de *qualquer* metáfora;

é tudo literal! Quando eles falam de um buraco negro, isso não é o conceito de uma ideia que *pode ser entendida como buraco negro*: não; eles estão falando de buracos negros mesmo.

Bem... Se nada é uma metáfora então todas as coisas são metáforas; é apenas como as coisas são. Como Niels Bohr teria dito, “o oposto de um fato é uma falsidade, mas o oposto de uma verdade profunda pode muito bem ser outra verdade profunda” (Rozental, 1967). Há um segredo sendo revelado quando Deleuze diz que tudo que ele diz é literal, que é o seu oposto: tudo que há é metáfora. Até nossos alfabetos comuns e contemporâneos são metafóricos, pois as letras costumavam ter nomes. A não significava A, A significava Alfa, A significava Alef mas, mais importante, significava outra coisa que não si mesmo. “Se animais *realmente* viram gente quando sozinhos” apresenta não uma pergunta estúpida, mas uma que captura o que o perspectivismo e outros aparelhos de guerrilha ontológica como o aceleracionismo expressam: o mundo poderia ser muito, muito diferente, *visualmente* diferente, fossem outras as palavras que habitam nossa mente.

Para o perspectivismo, ser humano aparece não como uma condição biológica muito específica e localizada, mas como uma projeção de inteligência que sublinha uma estrutura cultural em comum para a atividade animal. Nós somos animais também, e essa não é a novidade perspectivista. Os gregos nos dizem que o que nos diferencia dos *animais* não é que nós somos *não-animais*, mas que somos mortais enquanto são eles perecíveis. A verdadeira diferença que constitui a humanidade então é um modo de relação aos deuses e a sua imortalidade, uma composição inteiramente feita, portanto, por uma falta e a ideia dessa falta. A humanidade é a falta, o *de-fault*, pois quando Epimeteu (aquele que age antes de pensar), a figura esquecida do esquecimento³, esquece de deixar tanto ferramentas quanto roupas aos humanos, seu

³ STIEGLER, Bernard. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University Press. 1998. p. 186.

irmão Prometeu (que pensa antes de agir) decide roubar o fogo dos deuses, dando à humanidade o poder da *prótese*, de ser si mesma ao produzir o Fora.

O erro seria acreditar que há um *erro* ou um *desvio* em algum lugar; ou, como nas religiosidades abraâmicas, uma queda; ou, como em algumas filosofias modernas, um estado de natureza. Essas coisas não existem: há apenas uma crescente falta, o que articula uma crescente produção de Fora, que é o *default*. Como diria Spinoza, não há ideia mais estúpida do que a de um império dentro de um império, o que significa (e isso é o que os mitos estão tentando nos dizer através de suas mensagens altamente criptografadas) que não existe um dado momento em que os *seres humanos apareceram*. Ao mesmo tempo, “apenas continua acontecendo” e “acontece tudo ao mesmo tempo”; isso é o que o calendário judaico quer dizer quando aponta que estamos no ano 5785, aliás. Eles não são “burros”, há geólogos judeus, astrofísicos judeus etc; o calendário judeu está apenas *tentando nos dizer* que, dependendo de onde e quando alguém é nascido, a luz não foi ainda suficiente desacelerada em inteligência a ponto de cada coisa ter se dado por si só, estando parte dela ainda colapsada no todo não-faltante (o passado).

Então, sim, animais são humanos quando não se está a olhar para eles se entendermos a humanidade como expressão material de uma inteligência baseada na crescente compreensão não do que falta *significa*, pois é um conhecimento inteiramente constituído da capacidade de não saber, mas a compreensão do que a falta *implica*; o conhecimento do que a falta implica precisamente em relação a saber que podem haver desconhecimentos; que podem haver, portanto, outros, então — algo que seria difícil de argumentar que aos animais *falta*. Não é apenas uma questão de supor ou não supor que falta aos animais a falta, pois se o *default* humano é a falta e para os animais há uma falta da falta então os animais são ainda mais humanos do que os humanos são humanos. É uma questão de entender a constituição de *epimetheia*

não enquanto resultado, mas enquanto cibernética existente. O frequentemente lembrado Prometeu não rouba o fogo dos deuses por impulso; ele pensa. E ele pensa isso porque o todo da criação viu a falta de Epimeteu. Essa história, como outros mitos, não é um pequeno e bobo jogo teatral, ainda que gostemos de, conscientemente ou não, atuá-los tantas vezes; são Histórias pré-históricas, codificadas em memes altamente virais.

Humano como?: pois até o proponente do aceleracionismo inumanista Reza Negarestani chegou a ensaiar cambiar seu *inumano* para *humano*, um movimento majoritariamente mal-recebido por seus pares pois supostamente removeria do conceito sua mordida. Mas não é sobre isso que se trata todo o projeto inumanista? Entender o que o humano é e pode ser? Num mundo aparentemente capturado por tensões entre Prometeu e Gaia, talvez devêssemos tirar algum tempo para lembrar de Epimeteu, pois seu esquecimento nos conta nada senão que a humanidade é uma dinâmica tão antiga quanto o tempo ele mesmo entre *techné* e a sobrevivência que vira do avesso, de Dentro para Fora, a ferramenta humana (que ele não tem), no que os sonhos prometéicos são subsumidos ao devir-humano dos animais e as aspirações gaianas são igualmente niveladas para o *default* do que é de Fora. Animais são *humanos como*? Nem de *nós humanos* pode ser dito que somos humanos mais do que metaforicamente, e nós temos cem por cento de certeza (nós sabemos disso) que nós somos literalmente humanos.

Meu ponto aqui, e concluo, é talvez que seja necessário estender a noção de humano para além dos animais. É necessário pensar as plantas e até mesmo as pedras e o seu maldito *óleo de pedra* que é o petróleo como humanos, no que viveríamos não num *Mundo assombrado por demônios*, mas num *Mundo contado por daimons*. A única maneira de pensarmos soluções *humanas* para o planeta é considerarmos-lhe inteiramente *humano* e composto por humanidade.

O Brasil se apresenta hipocritamente como arauto da transição energética enquanto expande a extração de petróleo na bacia amazô-

nica. Enquanto não formos capazes de articular, de considerar, a volição daquilo que nos é inumano, esse é o tipo de resposta idiota que seremos capazes de fornecer: a interioridade completa duma redundância, a ignorância do fora. A brasilianização do mundo, com seu giro em falso, sua máquina enquanto gerador de oxímoros; a eterna falsificação de um horizonte, de um outro lugar, de um futuro que já não mais não chega, mas chega muito antes. *O que fazer*, afinal, como sempre. *O que fazer* é fundamentalmente informado pelas possibilidades de pensamento, que são informadas pelas possibilidades linguísticas. As possibilidades linguísticas, por sua vez, são fundamentalmente informadas pela filosofia. *O que fazer* começa, portanto, na filosofia. E demora. São, no limite, passes de mágica, mas, operados por uma inteligência artificial estruturada na technoconvergência planetária — ou Gaia — elas demoram a chegar até nós.

Nesse sentido, o Brasil modula o paradigma energético não só por fora como por dentro, no que as ontologias contemporâneas são, sob liderança daquele que é provavelmente seu mais conhecido nome brasileiro, Eduardo Viveiros de Castro, conflagradas numa querela desinformada e por isso imaginária entre o que seriam suposto serem aliados, que é o perspectivismo (ou, para colocar em termos mais amplos, *gaianos*) e o aceleracionismo, tanto no que diz respeito à reflexão quanto à natureza do que é ser humano quanto no que tange a possibilidade de imaginação e construção não de um mundo por vir, mas de um aqui e agora. A oposição com *gaianos* implica, logicamente, que tratar-se-iam os aceleracionistas, é claro, dos *anti-gaianos*, anti-Gaia, portanto, anti-Terra. Essa oposição não existe. A ideia de que o aceleracionismo seja “anti-ambiental” ou que seria baseado na ideia de quanto pior, melhor, deveria ser deixada aos cadernos culturais dos jornais. O aceleracionismo é um movimento estético cuja ética é baseada em “ir lá fora e voltar”; nesse sentido poderia ser dito até mesmo que o perspectivismo é um aceleracionismo brasileiro orgânico. Faz isso, afinal. A tradução acadêmica de um pensamento extra-acadêmico e sua transformação

numa cibernética ou metafísica para pensar o humano é um movimento essencialmente aceleracionista. Guerrilha ontológica para responder à pergunta fundamental: *Humano como?*

How the fuck am I human?

Referências

- DANOWSKI, Déborah e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro (Florianópolis): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental. 2014.
- LAND, Nick. *Fanged Noumena: Collected Writings 1987 – 2007*. Falmouth, Reino Unido: Urbanomic. 2011.
- LAND, Nick. *Thirst for annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism*. Londres, Reino Unido: Routledge. 1992..
- MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. 1859. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1859/01/prefacio.htm>. Acesso em 12 dez. 2024.
- NEGARESTANI, Reza. *Cyclonopedia: complicity with anonymous materials*. Melbourne, Austrália: re.press. 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto. 2008.
- ROZENTAL, S. (Ed.). *Niels Bohr: His Life and Work as Seen by His Friends and Colleagues*. Amsterdam: North-Holland. 1967.
- STIEGLER, Bernard. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. Standford, Estados Unidos: Stanford University Press. 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora. 2018.

O Círculo Político em Latour: representação, diplomacia e monadologia

Tobias Marconde

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.06>

1 Introdução

Esta apresentação é um resultado parcial da minha pesquisa de mestrado corrente que trata sobre política e representação para Bruno Latour. Especificamente, propõe-se uma hipótese interpretativa acerca do conceito de Círculo Político, desenvolvido em *Investigação sobre os Modos de Existência* (AIME) (Latour, 2013). Além de tentar entender exatamente o que é o “Círculo”, vou tentar relacioná-lo com a ideia de diplomacia e também de monadologia. Embora essa articulação ainda esteja em desenvolvimento, considera-se relevante expor algumas dessas ideias para avaliação e debate.

A abordagem política de Latour pode ser dividida em dois momentos distintos. Em um primeiro momento, associado à Teoria Ator-Rede (TAR), a política é concebida como um fenômeno distribuído no cosmos, inseparável da maneira pela qual entidades vêm à existência. Já em *AIME*, Latour reformula essa concepção ao tratar a política como um modo de existência específico, com um regime próprio de enunciação. Essa transição conceitual reflete uma mudança topológica: do modelo de rede para o modelo de círculo.

2 Da Teoria Ator-Rede aos Modos de Existência

Latour é famosamente conhecido como um filósofo ou sociólogo da ciência, e não da política — embora a política tenha sempre permeado seu trabalho. Da mesma forma, ele é conhecido por ser um filósofo das redes e não do círculo. Essa mudança topológica é relevante para nós, porque permite identificar dois momentos bastante distintos do pensamento político de Latour. No primeiro momento, que podemos relacionar ao arcabouço teórico da Teoria Ator-Rede, a política é distribuída por todo o universo na mesma medida em que a agência é distribuída. Usando a semiótica de Greimas e a etnometodologia de Garfinkel, a Teoria Ator-Rede foi capaz de seguir as mediações e traduções das ciências e técnicas, evitando as explicações sociológicas e históricas e permanecendo com uma questão ontológica — que é a questão “o que está acontecendo?”.

Metafisicamente, os teóricos da Teoria Ator-Rede e, mais dedicadamente, o próprio Latour, subscrevem à ideia de que não há permanência sem alteração. (Por isso a importância da ideia de tradução). A existência de qualquer entidade depende de sua capacidade de se associar a outras, garantindo sua continuidade no mundo. Isso implica uma rejeição das filosofias baseadas na bifurcação da Natureza, conduzindo Latour a uma perspectiva monadológica: tudo o que existe são agentes interdependentes, cuja identidade e agência emergem das relações que estabelecem (Bensusan; Alves de Freitas, 2008, p. 39). Ou, em outros termos, tudo que existe, existe porque resiste a testes de força aliando-se a outras entidades. Sua força, seu sentido, sua diferença, só existe na medida em que ela se apropria de outras coisas e as altera à sua maneira.

Essa ideia de agentes interdependentes é importante para uma política pós-humanista não apenas porque ela não diferenciava as entidades em tipos ou categorias de antemão, mas (por seu caráter anti-substancialista) implica que tudo o que define o humano só pode ser

não-humano (seja ele um espírito, uma técnica, uma obra de arte), portanto humanos e não-humanos sempre estariam complicados uns aos outros. Além disso, era possível então simetrizar os coletivos — a ideia de natureza e cultura era um erro e, portanto, não haveria um abismo ontológico entre os Modernos e os extramodernos. No entanto, a ontologia plana da TAR apresentava uma limitação significativa: ao descrever todas as associações sob um mesmo modelo de rede, tornava-se difícil diferenciar os distintos regimes de verificação que sustentam a existência de entidades no mundo.

A transição para *AIME* responde a essa limitação ao introduzir os modos de existência. Enquanto na época da Teoria Ator-Rede qualquer evento poderia ser descrito como “entidades materialmente heterogêneas se traduzindo para formar redes e redistribuir agências”, agora Latour descreve diferentes modos pelos quais uma entidade pode existir. O conceito de rede não é abandonado, mas reformulado: diferentes modos de existência traçam diferentes tipos de redes. Apenas em contraste com outros modos e por meio de outras entidades torna-se possível ver o tipo de “passe” ou tipo de “tradução” que permite a cada entidade continuar existindo. Interessante notar que o tipo de movimento desses passes é influenciado principalmente pela teoria da enunciação de Greimas: conceitos e ferramentas da semiótica (como debreagem, embreagem, isotopia, enunciador, etc) são utilizados para reconhecer as trajetórias dos diferentes modos de existência. Assim, o movimento da referência é um “encadeamento de inscrições”, o da ficção é uma debreagem simples, o da técnica é um zigue-zague, e finalmente, o da Política é um Círculo.

3 Círculo político

Por que um círculo?

Em primeiro lugar, é crucial destacar que é um erro de categoria pensar que a política segue uma linha reta. Se esperamos que um polí-

tico repita de forma tautológica a vontade de uma população, ou que essa população obedeça sem questionamentos às ordens de uma autoridade, seremos inevitavelmente frustrados. Caso o objetivo fosse simplesmente espelhar a vontade coletiva, não haveria necessidade de um representante — a multidão permaneceria como multidão. Latour rejeita a ideia de que há uma Verdade política dada em um plano transcendente, pois isso apenas reproduziria a bifurcação da Natureza (por exemplo, que a verdade do político estaria em uma “Natureza” do social). Segundo a visão dele, não há grupos políticos com interesses fixos de antemão, nem uma essência do social que, uma vez conhecida, resolveria todas as questões. Os interesses dos grupos são constantemente negociados no processo de traçar o Círculo Político. Da mesma forma, Latour critica a visão reducionista do maquiavelismo ou do realismo político vulgar, que concebe a política apenas como um jogo de interesses — a “Política do Poder” —, pois essa abordagem “espelha” a ideia de uma Política de Verdade e na verdade impossibilita uma ideia de uma verdade do modo de existência da política. A alternativa que Latour propõe, posicionada entre essas duas perspectivas, pode ser chamada de “Política Orientada a Objetos” ou *Dingpolitik*. Inspirada pelo debate entre Dewey e Lippmann,¹ essa política coloca as questões — *issues* ou *matters of concern* — como o centro gravitacional que convoca um público.

Para esquematizar o Círculo Político, conforme Latour explora, vou elencar uma série de proposições e comentar brevemente como elas se relacionam pra explicar mais ou menos o que acontece nesse Círculo:²

1. A política precisa falar curvo porque ela encontra questões de interesse (*issues*) que as obrigam a desviar de uma fala reta.

¹ Sobre isso (cf. Marres, 2005)

² Elenco estas proposições baseado no capítulo 12 de *AIME* (Latour, 2013).

2. O efeito (ou alteração) que o Círculo produzirá é a convocação de um coletivo que pode ser chamado de Público Fantasma.

3. A relação do público com o issue é secundária e indireta: se fosse direta, não haveria a necessidade da convocação de um público ao redor dele.

4. A política traça um Círculo, que produz um coletivo:

4.1. esse traçar mostra as questões de representação (em uma metade do círculo) e de obediência (na outra metade do círculo)

4.2. esse traçar define um “nós” que é cada vez mais numeroso, ou, no movimento inverso, um “eles” cada vez mais numeroso³

4.3. tanto na ida (representação) como na volta (obediência), trata-se de um mesmo movimento.

4.4. esse traçar precisa ser incessantemente autoengendrado (*autophuos*), pois seu “fechamento” é impossível.

5. A felicidade da política é a autonomia. “Se se passa a cada vez da multidão à unidade e da unidade à multidão, nos tornamos pouco a pouco aqueles que recebem do alto as ordens que são sopradas de baixo” (Latour, 2013, p. 345)

6. Uma entidade política é infeliz quando o curso do círculo é interrompido, ou seja, quando se separa quem manda e quem obedece (Latour, 2013, p. 341).

7. O Círculo vai do múltiplo ao um, mas a cada ponto do Círculo, há sempre “mini-transcendências: “O Círculo é excepcional em todos os pontos” (Latour, 2013, p. 348)

O Círculo Político descreve o movimento de convocação que estrutura a política. Nele, dois processos fundamentais ocorrem: a representação e a obediência. As mesmas pessoas que obedecem em um momento são aquelas que representam em outro — se o Círculo está bem conduzido, todos ocupam, alternadamente, as posições de comando e

³ Dependendo de quantos pontos são costurados pela linha, o Círculo pode ficar mais numeroso, ou seja, o “nós” são os pontos e o “eles” é tudo o que ficou de fora.

obediência. O sentido da política, portanto, não decorre do conteúdo das declarações individuais, mas “do esboço do coletivo que sua circulação permite” (Latour, 2022). Esse movimento pode ser resumido em três momentos enunciativos: “O que você me diz é o que eu gostaria de fazer” (obediência), ou “O que você está dizendo é o que eu teria dito se tivesse falado” (representação) e finalmente “Eu apenas faço o que desejo e sou livre” (autonomia) (Latour, 2002, p. 159). A autonomia, contudo, não é uma propriedade individual, mas uma construção coletiva. Aquele que fala nunca é um sujeito isolado, mas o resultado de uma multiplicidade de vozes, agentes e questões. A fala política, nesse sentido, é sempre coletiva e difusa; por isso, nenhum indivíduo, tomado isoladamente, pode ser considerado político.⁴

A política opera nesse duplo movimento: a multidão se organiza em unidade, e a unidade se dispersa novamente em multidão. Esse processo explica por que a fala política é necessariamente lenta: enquanto outros regimes de enunciação ou modos de existência podem ocultar seu enunciador, o discurso político, ao contrário, precisa explicitá-lo. Ele trata precisamente de definir quem é feito falar e em nome de quem se fala. Os seres instaurados pelo modo [POL] incluem tanto os grupos quanto as figuras desses grupos — ou, em termos semióticos, as pessoas do enunciado. A posição de enunciação, aqui, não pode ser invisível; ao contrário, ela exige a constante visibilidade do processo de delegação, tornando a palavra política mais complexa e menos “nômade” do que em outros regimes de enunciação.

Latour identifica a infelicidade política como a interrupção do curso do Círculo, que ocorre quando se estabelece um descompasso entre quem manda e quem obedece. Ou seja, quando se pode discernir muito claramente mandantes e obedientes, a política falha. Essa situação instaura o que Latour chama de “falar reto”, seja dos representados aos representantes (a mímese) quanto dos representantes aos

⁴ (“An Inquiry Into the Modes of Existence”, [s.d.] verbete “Autonomy”)

representados (a dominação). Ao contrário, a felicidade da política é a indecidibilidade sobre quem manda e quem obedece.

Podemos notar a influência de Carl Schmitt no modo como Latour entende tal indecidibilidade quando o filósofo afirma que o “hiato” (ou a transcendência) do modo [POL] corresponde ao que Schmitt chamou de “estado de exceção” (o que, por sua vez, foi chamado de “retórica” por Aristóteles e de “fortuna” por Maquiavel) (Latour, 2013, p. 347). No entanto, enquanto Schmitt acredita que a transcendência (a verdade) do político se concentra em um único ponto, para Latour o Círculo renova o estado de exceção o tempo inteiro. Enquanto para Schmitt todo o ordenamento político nasce da decisão fundamental do soberano — o que Phillip Conway (2020) chamou de “corte” — para Latour, a transcendência do político não é feita de cortes, mas da curva, ou, recorrendo à Deleuze, de uma dobra.

4 Círculo e diplomacia

Acho que aqui vale a pena retomar algumas ideias de uma política orientada às coisas para nos fazer conectar o Público com a questão da diplomacia.

Latour toma sua noção de Público da interpretação de Noortje Marres do debate que ocorreu entre John Dewey e Walter Lippmann nas décadas de 20 e 30. Não vou elaborar muito sobre esse debate, mas vale aqui uma definição de Público como “todos aqueles que são afetados pelas consequências *indiretas* das transações, de forma tal que se torna necessário prestar atenção a essas consequências sistematicamente”. Por isso, a multidão precisa ser representada — porque ela não tem como lidar diretamente com aquela questão que está surgindo, então é necessário influenciar quem tá mais próximo da ação.⁵ Se algo

⁵ “O público consiste em todos aqueles que são afetados pelas consequências indiretas das transações, de tal forma que se considera necessário que essas consequências sejam

pode se reunir no polo da “unidade”, parece tratar-se daquelas entidades que têm como lidar com o *issue* de maneira mais direta (ou seja, do soberano). Mas para manter-se nessa posição de contato direto, as entidades têm que “se fazer obedecer” pela multidão, adequar as opiniões e interesses da multidão para conseguir “passar” o fio do círculo. Esses representantes, portanto, não ocupam um lugar de autoridade absoluta; para permanecerem nessa posição, eles precisam “se fazer obedecer” pela multidão, é só assim que se pode garantir a continuidade do Círculo. Dessa forma, o poder político não reside em uma figura central ou soberana, mas na capacidade de manter uma continuidade, via transformações no lado de quem manda e no de quem obedece, entre representação e obediência.

Os “quase-sujeitos” que são distribuídos pelo Círculo Político assumem, portanto, não mais o papel de cidadãos bem-informados que se voluntariam a participar no debate público, tampouco encarnam um populacho massificado com meras opiniões. Minha hipótese é de que esses quase-sujeitos assumem um papel análogo ao de diplomatas. O que me faz levantar essa hipótese é que os diplomatas são uma figura não-inocente, evasiva, que está em um “estado de constante vulnerabilidade, desconfiança, possui um código ético flexível enquanto age alinhado ao *status quo*” (Janicka, 2023, p. 24).⁶

Além disso, os diplomatas não tomam parte no processo de decisão — há sempre a possibilidade de suas propostas serem rejeitadas.

sistematicamente tratadas. [...] Essa supervisão e regulamentação [dessas consequências] não podem ser realizadas pelos próprios grupos primários. Pois a essência das consequências que levam um público a existir é o fato de que elas se expandem para além daqueles diretamente envolvidos em produzi-las. Consequentemente, agências e medidas especiais devem ser formadas para que elas sejam atendidas” (Dewey, 2016, p. 69, 78 tradução minha).

⁶ “Stengers underlines that diplomacy is not a matter of representing humans, nonhumans, or any stakeholders with clearly delineated interests, but rather of siding with the situation itself. What matters is ‘not the empowerment of stakeholders but rather the empowerment of a situation: giving a situation that gathers the power to force those who are gathered to think and invent’” (Janicka, 2023)

A rejeição das propostas é o fim da diplomacia, é o seu risco, como diz Stengers (2011, p. 378) — ou seja, é a interrupção do Círculo. O interrompimento do Círculo, como eu disse anteriormente, é o *corte* do Político, ou seja, é o descobrimento da soberania. Me parece que a Política, que invoca um “nós” bastante instável ao redor de uma questão que faz esse nós se implicar, é uma Curva tênue desenhada entre a diplomacia e a soberania.

6 Círculo e monadologia

Para terminar, gostaria de reconectar o Círculo à questão da monadologia. Mesmo que fazendo um Círculo (e não uma rede, como no sentido “lato” de política em Latour), acredito que o aspecto monológico permanece vivo também nesse sentido estrito do Círculo Político.

Para mostrar um aspecto “reticular” do Círculo, acredito que a diferenciação que eu fiz entre corte e dobra para evidenciar as condições de *felicidade* e de *infelicidade* da Política pode ser retomada como a diferença que Stengers (2020) faz entre dependência e interdependência. Segundo Stengers, e segundo a minha interpretação do Círculo de Latour, a interdependência abunda. A interdependência não apenas faz com que fins distintos possam se aliar, mas que as pessoas e seus interesses sejam reconfigurados a cada volta do Círculo. Como observa Lia Lattman-Weltman (2023), as cadeias de dependência, por outro lado, são uma mobilização (em termos militares) de múltiplos seres para que haja *um único fim* em uma cadeia, tornando-a irreversível. No caso de uma cadeia política, esse único fim é a soberania, ou a dominação. É essa apropriação e mobilização da rede que produz a ideia de uma política direta e cria a impressão de que “não há alternativa”, como se a dependência fosse uma via de mão única. O Círculo depende de relações de interdependência para sustentar sua curvatura, mas corre sempre o risco de ser capturado — é quando a Política acaba.

Referências

- An Inquiry Into the Modes of Existence*. Disponível em: <http://www.modesofexistence.org>. Acesso em: 15 abr. 2024.
- CONWAY, P. R. The Folds of Coexistence: Towards a Diplomatic Political Ontology, between Difference and Contradiction. *Theory, Culture & Society*, v. 37, n. 3, p. 23–47, 1 maio 2020.
- DEWEY, J. *The public and its problems: an essay in political inquiry*. Athens, Ohio: Swallow Press, 2016.
- JANICKA, I. Reinventing the Diplomat: Isabelle Stengers, Bruno Latour and Baptiste Morizot. *Theory, Culture & Society*, v. 40, n. 3, p. 23–40, 1 maio 2023.
- LATOUR, B. Si l'on parlait un peu politique? *Politix*, v. 15, n. 58, p. 143–165, 2002.
- LATOUR, B. *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, B. Pequeña filosofía de la enunciación. *Lienzo*, n. 043, p. 75–92, 20 set. 2022.
- LATTMAN-WELTMAN, L. *Autonomia como heteronomia: entre cadeias de dependência e interdependência*. Comunicação apresentado em XXIV SEMANA DOS ALUNOS DA PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA PUC-RIO. Rio de Janeiro, 21 ago. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.17771/PUCRio.ANA.64453>.
- MARRES, N. S. *No issue, no public: democratic deficits after the displacement of politics*. Tese de Doutorado—Amsterdam: University of Amsterdam, 2005.
- STENGERS, I. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- STENGERS, I. We are divided. *e-flux Journal*, n. 114, 2020.

Temporalidades queer e mudança climática: três hipóteses

Ádamo da Veiga¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.07>

1 Introdução

O presente texto tem com objetivo mobilizar a reflexão sobre temporalidades queer para pensar a crise climática em que nos encontramos. Os diversos estudos que se engajam com temporalidades queer procuram analisar como a construção social do tempo se articula à normatividade de gênero e sexualidade (Halberstam, 2022). Por temporalidade, me refiro não ao tempo em sentido físico, mas ao modo pelo qual se organiza sócio-politicamente o tempo em relação ao futuro, à história e a trajetória biográfica imposta sobre e no indivíduo — e uma temporalidade queer como aquela justamente aquela que escapa à organização hegemônica do tempo. A mudança climática de origem antropogênica, como pretendo argumentar, impõe uma brutal quebra nesta organização. Proponho, após expor a queerização do tempo pela crise climática, pensar três hipóteses de novas temporalidades emergindo em resposta ela, a saber: o presentismo festivo; o futurismo do presente; e o futurismo arcaico.

¹ FAPERJ / UFRJ.

2 A crononormatividade moderna

O termo crononormatividade foi cunhado por Elizabeth Freeman para expressar a dimensão regulativa da organização do tempo:

[...] a carne nua é amarrada [bound] em uma encarnação socialmente significativa através da regulação temporal: esta amarração [binding] é o que transforma a mera existência em uma forma de maestria no processo que eu irei me referir como crononormatividade: o uso do tempo para organizar os corpos humanos individuais em direção ao máximo de produtividade. (Freeman, 2010, p. 3)

A regulação temporal, assim, expressa determinado horizonte normativo que dá inteligibilidade à existência humana ao mesmo tempo que a condiciona a uma trajetória linear em consonância com os imperativos de produção e reprodução capitalistas. Pensemos na introdução do relógio e da quantificação precisa do tempo de trabalho e o seu papel constitutivo em termos de hábitos corporais e subjetividade. Mais precisamente, pensemos na orientação normativa da biografia socialmente esperada: nascer, estudar, adquirir uma profissão, casar e ter filhos. Esta regulação biográfica estabelece um horizonte aspiracional a partir do qual se é convocado a organizar linearmente a própria vida e suas escolhas. Freeman mobiliza o conceito de cronobiopolítica de Dana Luciano para expressar a clara relação entre esta construção de regimes normativos temporais e a biopolítica. Trata-se de no nível da população produzir a sua expansão e fortalecimento a partir de técnicas disciplinares específicas operando na constituição dos sujeitos individuais. O imperativo heteronormativo da reprodução na orientação biográfica compulsória com sua linearidade e foco na reprodução está imediatamente conjugado com a biopolítica no nível da população e da nação.

Para Freeman (2010), esta temporalidade está imbricada no capitalismo. Ele só pode operar a partir da construção do tempo homogêneo e vazio criticado por Benjamin em sua relação com a ideia

moderna de progresso: “a ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha em um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa marcha deve fundamentar a crítica da ideia de progresso em geral.” (Benjamin, 2000, p. 124) Esta noção de progresso, como articulada por Freeman, quantifica o tempo na constituição do capitalismo e na disciplinarização da população. O tempo se torna ritmado e apropriável através da sua mensuração e, no mesmo movimento, esta linearidade se transborda em uma concepção teleológica da história. Em contraste com esta forma normativa de construção do tempo, Freeman define as temporalidades queer “como pontos de resistência a ordem temporal e que, por sua vez, propõe outras possibilidades de viver indeterminadamente em relação a outros passados, presentes e futuros: ou seja, de viver historicamente.” (2010, p. 22).

A normatividade biopolítica da construção do tempo moderno não é totalizável, por mais que pervasiva em seus efeitos. Halberstam (2022), pensando na experiência da epidemia de AIDS, por exemplo, também pensa em temporalidades que não se articulam à constituição da família e ao imperativo da longevidade. Ele identifica o mesmo em uma subsérie de subculturas queer que produziriam vínculos e articulações de futuros independentes da normatividade temporal heterossexual. Igualmente, a narrativa tradicional que articula direitos LGBT ao progresso (Halberstam, 2005), desdobrando-se em um padrão de migração urbana de homossexuais e a saída do armário como *telos* da sua existência, são problematizados enquanto espaços de invisibilização de outros engajamentos possíveis com o tempo, com espaço e com a trajetória biográfica singular. Neste sentido, podemos entender a crítica clássica de Michael Warner (2000) ao casamento igualitário como horizonte regulador da luta LGBT. Ele inscreveria esta luta em um regime transposto da heterossexualidade, sufocando outras formas possíveis de relacionamento que não as determinadas por ela. As temporalidades queer, deste modo, são pensadas em contraste com as

exigências crononormativas da matriz biopolítica e hétero-compulsória, mesmo na sua inscrição em práticas e lutas de comunidades LGBTs.

Nestes termos, nos parece relevante pensar a partir do que Lee Edelman (2004) denominou de *reprodutivismo futurista* — que pode ser lido como um elemento nevrálgico da crononormatividade moderna. Para Edelman (2004), o reprodutivismo futurista expressa a necessária orientação biográfica e política a um futuro de plena realização comunal condensado imaginariamente na figura da Criança. Esta “permanece como o horizonte perpétuo de qualquer política reconhecível, como o beneficiário fantasmático de qualquer intervenção política” (Edelman, 2021, p. 250). Pensando a partir da psicanálise lacaniana, Edelman argumenta que a angústia da não existência da relação sexual e a angústia perante a finitude são respondidas pela promessa sempre deferida de um futuro melhor no qual as fissuras e dores do presente serão redimidos. A reprodução sexual dá um sentido teleológico à falta de sentido inerente à pulsão ao mesmo tempo que a angústia da finitude é respondida pela instauração imaginária de um futuro sem males. A Criança é esta figura que encerra a promessa do futuro e, enquanto produção imaginária, não remete a nenhuma criança empírica.

Edelman desenvolve sua análise a partir da psicanálise; não obstante, Rebekah Sheldon (2016), entre outros autores, pensa o reprodutivismo futurista em relação direta com a biopolítica. Seria nela, precisamente, que teríamos a instauração normativa do futuro teleologicamente orientado à redenção do presente. A temporalidade moderna, assim, biopoliticamente constituídas, se articula ao futuro, seja na imposição da heterossexualidade compulsória como fator necessário ao advento deste futuro, seja na compreensão histórica que faz do futuro a redenção dos males do presente. Edelman afirma que a figura da Criança baliza o espaço político enquanto tal. O espaço imaginário político moderno, de fato, apresenta esta orientação futurista à direita e à esquerda definindo um sentido histórico para o desenvolvimento humano. Os ideais aspiracionais do espectro político são tributários do

reprodutivismo futurista, operando em seu seio. O Iluminismo contemporâneo ao nascimento da biopolítica inaugura este horizonte e é ele que hoje se encontra arruinado.

Nestes termos, a temporalidade normativa moderna se dá a partir de um horizonte teleológico ao mesmo tempo histórico, nacional e individual. Por um lado, trata-se de organizar a partir do Estado-nação a sua trajetória político-econômica em direção ao desenvolvimento e a realização nacional em uma compreensão teleológica da história; por outro lado, trata-se de estruturar normativamente a trajetória individual a partir de um imperativo de reprodução sexual heteronormativa. Os dois movimentos são coextensivos à biopolítica. A realização da nação através do desenvolvimento requer, em termos biopolíticos, a reprodução e crescimento da própria população, conforme Foucault (1998, p. 28-29) identificou muito bem — e, neste aspecto, intervém práticas e saberes construindo a sexualidade no esforço de controlá-la e restringi-la à reprodução heterossexual. Temos, então, uma temporalidade específica que conjuga a trajetória individual, orientada à reprodução, com o destino histórico do Estado-nação. Jack Halberstam expressa esta dimensão muito bem quando escreve que

O tempo familiar se refere à programação normativa da vida diária (dormir cedo, levantar-se cedo) que acompanha a prática da criação dos filhos. Este horário é governado por um conjunto imaginado de necessidades e está relacionado a crenças sobre a saúde das crianças e valoração de ambientes saudáveis para a criação dos filhos. O tempo da herança refere-se a uma visão geral do tempo geracional dentro do qual valores, riqueza, bens e moral são passados através dos laços familiares de uma geração para a outra. Ele também liga a família ao passado histórico da nação e olha para frente com o fim de conectar ao mesmo tempo futuro da estabilidade familiar à estabilidade nacional. (Halberstam, 2022, p., 287)

Este regime de temporalidade encontra seus limites perante a crise climática — a reprodução como horizonte de realização no futuro se vê em colapso e, assim, a regulação moderna do tempo. O que se

pode fazer do tempo quando ele não opera mais em relação a um futuro de realização comunal, mas em direção a uma catástrofe nunca antes vista? Após expor os elementos desta crise, procederemos na articulação de hipóteses figurais a fim de dar consistência imaginativa a movimentos presentes que parecem emergir desta crise de temporalidade.

3 O colapso da temporalidade

Dipesh Chakrabarty (2021) analisa a inflexão da historicidade moderna a partir da emergência da crise climática. Ele indica uma dilatação da temporalidade humana e sua história que deixa de se restringir a sua própria figura — a história humana se imbrica em escalas temporais imensas se tornando indissociável da história mais vasta da geologia e da vida. A história enquanto campo disciplinar, acostumada a pensar o humano em uma trajetória nele restrita, com a natureza figurando apenas como um pano de fundo inerte e imutável, agora, se encontra diante deste impasse. A ação humana se distende em uma escala de tempo que ultrapassa a sua própria existência como espécie. Os efeitos do aquecimento global afetarão por séculos o planeta; construções humanas como o plástico ou o plutônio permanecerão por milhões de anos. O devir histórico humano, assim, se vê embricado e emaranhado no devir histórico do mais-que-humano. Em seu último livro, Chakrabarty (2021) traz os conceitos de *global e planetário* para trabalhar a disjunção temporal em curso. O global refere-se ao tempo humano e suas instituições; o tempo da economia, o tempo da política, o tempo das organizações internacionais em seu esforço frustrado de controlar as emissões de carbono. O planetário, por sua vez, expressa o tempo profundo da geologia, do clima e da história da vida. O momento presente seria caracterizado pela crescente intrusão do planetário sobre o global e na disjunção entre estas duas temporalidades: “Os seres humanos agora também se encontram em uma crise de gerenciamento

temporal, pois o calendário planetário (de que fala o IPCC) e o do globo (que a ONU tenta gerenciar) nem sempre podem ser sincronizados.” (Chakrabarty, 2021, p. 211) Esta assincronia expressa precisamente a crise da temporalidade moderna. Estruturada sobre uma natureza indiferente e imutável, focada exclusivamente no humano, a concepção teleológica-histórica moderna se vê distendida pela intrusão do planetário sobre o tempo humano.

É certo que ao longo século XX diversas críticas foram mobilizadas contra a compreensão teleológica da história em resposta aos horrores do Holocausto e ao percebido fracasso do comunismo soviético. No pensamento de Chakrabarty, encontramos um elemento central neste aspecto. Ele escreve:

A mansão das Liberdades modernas se situa em uma fundação sempre expandida do uso de combustíveis fósseis. A maior parte das nossas liberdades até agora tem sido intensivas energeticamente. [...] Então, o período de 1750 até agora tem sido o período da liberdade ou do Antropoceno? O Antropoceno é uma crítica das narrativas de liberdade? A agência geológica dos humanos o preço a se pagar para a procura pela liberdade? (Chakrabarty, 2021, p. 40/42)

Neste trecho, podemos ver como o horizonte aspiracional da modernidade está imbricado no uso intensivo de combustíveis fósseis e, podemos dizer, na destruição da natureza extra-humana. Chakrabarty também frisa a dimensão pós-colonial desta aspiração — os países outrora colonizados se mobilizam constantemente em direção ao desenvolvimento procurando atingir o nível das antigas metrópoles. A “grande aceleração” no pós-guerra, creditada por alguns teóricos como o início do Antropoceno, como sinaliza bem Chakrabarty, é também a era da descolonização. Os esforços de desenvolvimento dos povos antes colonizados envolveram um aumento do consumo e da manipulação crescente de naturezas extra-humanas, assim como um aumento populacional significativo: “O resultado do crescimento do consumo humano tem sido uma quase completa apropriação da biosfera.”

(Chakrabarty, 2021, p. 62) Neste sentido, é esta apropriação que permite o atual nível da população humana; só podemos ser tantos a partir dos fertilizantes e combustíveis fósseis e, neste aspecto, Tad Delay (2024) traz dados significativos que indicam que uma redução súbita das emissões poderia provocar morte por fome de três bilhões de humanos na medida em que afetaria a produção de fertilizantes (p. 210). E, ao longo de “Futures of Denial” (2024), Delay demonstra como o mito de um desenvolvimento econômico indefinido é simples e materialmente impossível.

A orientação ao futuro via desenvolvimento colapsa diante da mudança climática na medida em que não há planeta capaz de dar condições materiais para a redenção histórica da humanidade. Chakrabarty (2021) afirma ao término do seu livro que o pensamento crítico não pode abrir mão das preocupações com reparação e liberdade sem, no entanto, demonstrar como estas preocupações poderiam ser desenvolvidas a partir da contradição por ele mesmo identificada. Este silêncio indica algo particularmente grave: a impossibilidade mesma de sustentar o horizonte aspiracional emancipatório na medida em que ele se baseia na abundância e, assim, contradiz a biosfera.

Aqui é necessário certo cuidado. É absolutamente justa a demanda por desenvolvimento dos países que foram espoliados para o desenvolvimento de outros, como o nosso próprio país; é absolutamente justa a demanda por igualdade e prosperidade econômica. Não se pode condenar moralmente as aspirações dos condenados da terra a um futuro melhor por este futuro se dar em termos ecologicamente insustentáveis. O ponto é outro: se é justa esta demanda, a mais radical *injustiça* se impõe contra ela. Esta injustiça radical nasce do mais imenso crime jamais cometido: os cinco séculos de colonização europeia com seus variados genocídios. Este crime deu as condições de possibilidade para a emergência da atual crise climática (Povinelli, 2021) na qual os países mais ricos em razão dos seus crimes constitutivos terão melhor chance de lidar com os seus efeitos. A injustiça atroz que

perpassa o colonialismo, a incontável destruição de mundos para que o mundo capitalista em seu devir suicida conquistasse todo o globo, perde o seu horizonte de redenção — não haverá emancipação pelo comunismo ou pelo capitalismo; as múltiplas Etiópias não se tornarão uma França. A justiça da reivindicação e do ideal aspiracional, então, se esfacela diante da brutalidade da injustiça ancestral que fundou a própria crise em que vivemos.

Podemos ver, assim, a crise da temporalidade. A crononormatividade moderna se mostra dependente de um manejo insustentável — conforme imparável — das naturezas extra-humanas em sua teleologia. A biopolítica por ela responsável então se vê diante de um impasse; segundo Rebekah Sheldon (2016) ele se dá pelo controle crescente da vida a partir dos saberes que permitem interferir com cada vez mais profundidade em seus processos ao mesmo tempo que provoca uma crescente ansiedade sobre uma vida não controlável emergindo destas interações. Podemos colocar este impasse nos seguintes termos: o controle biopolítico da vida e, dentro dele, a sua temporalidade normativa, se desfaz diante de uma vida crescentemente incontável — a própria vida da Terra que longe de ser passiva e inerte, se introduz violentamente sobre as pretensões teleológicas do humanismo com sua historicidade. O *acontecimento* desta intrusão (Da Veiga; Costa, 2021) então, produz um desfazimento da temporalidade crononormativa a ele associado — a linearidade do tempo e da história se esfacela em uma pluralidade fragmentária de tempos que destronam, por sua vez, a centralidade do humano. O tempo da sua história está confrontado pelo tempo profundo do planetário e o seu futuro se encontra comprometido por esta mesma distensão temporal. A cronobiopolítica moderna perde, então, o futuro como seu horizonte aspiracional. Há uma crise da reprodução do capitalismo biopolítico que põe em crise o reprodutivismo futurista.

A crise do reprodutivismo futurista é a queerização do próprio tempo. Lembremos que queer se refere antes de mais nada a *indeter-*

minação. Se Freeman caracteriza as temporalidades queer como aquela que nos levam a “viver indeterminadamente em relação a outros passados, presentes e futuros: ou seja, de viver historicamente.” (2010, p. 22), de forma sombria, é isso que a mudança climática nos impõe: uma radical *indeterminação* acerca do futuro que rompe com a crononormatividade moderna e seu regime de previsibilidade. Nesta situação, marcada pela brutal *perda* do horizonte emancipatório herdado das Luzes e do comunismo e também dos movimentos pós-coloniais, como figura o próprio tempo? Diante da desorientação do próprio tempo, a quebra da sua linha e a perda de direção da sua seta, que outras temporalidades têm emergido em resposta a esta perda?

4 Luto e perda de mundo

Começemos pela *perda*. O colapso do comunismo soviético, com todas as tristes denúncias do seu autoritarismo, inaugura o que Traverso (2016) chama de melancolia de esquerda — uma crise diante da perda do ideal emancipatório que balizou a esquerda ao longo do século XX. Traverso mobiliza a conceptualização freudiana do luto e da melancolia. Segundo Freud (2013), a melancolia se dá em relação a um luto não completado: “O luto, via de regra, é a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria, liberdade, ideal etc. Sob as mesmas influências, em muitas pessoas se observa em lugar do luto uma melancolia [...]” (Freud, 2013, p. 28). O trabalho de luto, ao longo do seu curso, deveria produzir um abandono do investimento libidinal no objeto da perda, liberando a libido para novos investimentos; quando isso não acontece, temos a melancolia quando o ego se identifica com o objeto da perda como forma de retê-lo.

Em termos políticos, a perda do ideal aspiracional comunista não foi objeto de luto (e talvez não possa ser); o desejo por igualdade e abundância ainda permanece como objeto de um investimento, mesmo

que a sua não concretização histórica nas revoluções comunistas e sua impossibilidade material no Antropoceno indiquem que ele foi irrecorivelmente perdido. Na análise de Traverzo — focada no colapso soviético antes do que no Antropoceno — viveríamos uma melancolia de esquerda assim definida:

Nos termos de Freud, poderíamos definir a “melancolia de esquerda” como o resultado de um luto impossível: o comunismo é tanto uma experiência acabada quanto uma perda insubstituível, em uma época em que o fim das utopias obstrui a separação do ideal amado perdido, bem como a transferência libidinal para um novo objeto de amor. (Traverzo, 2016, p. 62)

Para Traverzo (2016), a melancolia de esquerda diz respeito a perda da *utopia*, ou seja, do horizonte aspiracional herdado da modernidade. A questão torna-se ainda mais aguda se pensarmos o argumento de Traverzo junto do diagnóstico de Mark Fisher (2009). Para Fisher, o capitalismo neoliberal teria conseguido sufocar toda imaginação política e se firmado como uma atmosfera difusa em que ele figura como a única opção possível; não a melhor, certamente, mas a única viável. A perda, então, do comunismo como ideal aspiracional vem no mesmo momento histórico da ascensão do neoliberalismo e sua hegemonia — momento em que as antigas aspirações são destronadas. É sintomático que Fukuyama (1989) em seu célebre texto triunfalista, tenha afirmado que com a derrota do comunismo haveríamos chegado ao fim da história. Ironicamente, o fim que chegamos não foi o de uma utopia liberal, mas do brutal encerramento do horizonte utópico enquanto tal.

Mais relevante ainda, é a mania em sua relação com o luto e a melancolia; segundo Freud (2013), dado a prisão no investimento libidinal do objeto perdido, quando há algum alívio neste investimento, há um hiper-investimento do ego em si mesmo no que se caracteriza como a mania. O lado maníaco do luto não completo, no entanto, não é trabalhado por Traverzo em relação às esquerdas contemporâneas;

mas, do mesmo modo que há uma melancolia de esquerda, também há uma mania de esquerda. Essa seria característica de um investimento solipsista em si mesma em uma desconsideração dos horizontes emancipatórios coletivos em prol de experiências singulares de emancipação local e na retomada acrítica de uma ideal comunista em franca contradição com os limites planetários (aportada pela identificação com o objeto perdido). Após termos visto a perda, a melancolia e a mania, podemos retornar a questão das temporalidades que emergem em relação a elas.

5 As novas temporalidades

A fim de responder à crise da temporalidade moderna, a perda do horizonte aspiracional que a caracterizou, mobilizaremos algumas hipóteses. Elas não tem pretensão empírica, tampouco são os únicos modos possíveis de organizar um panorama para a contemporânea crise da temporalidade. São apenas imagens que visam dar consistência ao esfalecimento da temporalidade moderna diante do acontecimento da intrusão de Gaia. Não são as únicas possíveis, por certo e devem ser compreendidas como ficções políticas — esforços de imaginação que visam tornar pensável elementos do presente. Nada além de ficções, portanto. São três as novas temporalidades que observamos como tendências em curso: o presentismo festivo; o futurismo do presente; e o futurismo arcaico. Cada uma destas temporalidades apresenta uma compreensão e estilização própria do presente, passado e futuro. E, igualmente, elas não estão fechadas, mas apresentam zonas de indiscernibilidade entre si.

5.1 O presentismo festivo

O presentismo festivo pode ser identificado nos movimentos progressistas em direta relação com a melancolia de esquerda. O presentismo festivo, como pretendo argumentar, é o lado maníaco da

melancolia de esquerda; na ausência de um adequado luto do ideal aspiracional que balizou o seu horizonte nos últimos séculos, a sua perda se desdobra num radical investimento em si mesma — a mania. Em termos de temporalidade, isso se dá em um *presentismo festivo*. Na ausência de um futuro de realização comunal, trata-se de instanciar no presente alguma forma de gozo libertário efêmero dado já diante da perda de um horizonte de realização comum.

Em Traverzo, encontramos uma definição interessante de presentismo: “a tensão dialética entre o passado e o futuro é quebrada em um mundo recuado no presente. Uma vez que o capitalismo é naturalizado, pensar em um futuro diferente se torna impossível e o passado aparece com um aviso contar esta perigosa tentação.” (Traverzo, 2016, p. 74). De forma próxima a Mark Fisher, Traverzo identifica uma crise da utopia no século XXI — seria a retração e desaparecimento das diversas utopias, a consolidação no imaginário da inexorabilidade do capitalismo, que provocaria, então, a queda em um presente sem futuro. O pensamento anarquista de Hakim Bey, filósofo anarquista que se tornou bastante popular no início do século XXI, me parece bastante expressivo deste aspecto.

Em seu famoso “TAZ: zona autônoma temporária” (s/d) Bey parte precisamente da perda da Revolução como horizonte de realização aspiracional, propondo, em seu lugar, uma defesa do levante. Uma vez que a experiência totalizante do comunismo realmente existente não realizou a sociedade sem classes, mas antes se desviou em um autoritarismo que, no fim, produziu as condições para o retorno do capitalismo. Tratar-se-ia, então, de abandonar este horizonte total e direcionar a luta para libertações locais espacial e temporariamente. O levante, usualmente tomado como uma revolução fracassada, para Bey, diante da onipotência do Estado e o seu domínio global, assume uma nova figura. É o seu fracasso que lhe permite entregar aquilo que a Revolução não conseguiu entregar — esta, na sua análise, sempre recai de volta ao Estado, ao Terror, aos Expurgos, de modo que é a fungibili-

dade do levante que o permite figurar como uma experiência emancipatória mais genuína. Assim, “a Revolução fechou-se, mas a possibilidade do levante está aberta. Por ora, concentramos nossas forças em ‘irrupções’ temporárias, evitando enredamentos com ‘soluções permanentes’.” (s/d, p. 16)

As zonas autônomas temporárias consistem em espaços-tempos de resistência aos imperativos normativos do capitalismo, se dando sem pretensões de uma revolução geral. Espaços de suspensão das relações capitalistas, das de gênero, classe e raça. Bey chega a afirmar que um jantar entre amigos pode ser considerado uma zona autônoma temporária, se nele os imperativos normativos forem suspensos temporaneamente. A festa ou o festival ganha destaque aqui: seriam justamente momentos de suspensão e liberdade intercalados à organização normativa do tempo. Espaços como a Christiania na Dinamarca e outras comunas hippies também são emblemáticos; em trabalho anterior, dedicado aos piratas, Bey (Wilson, 2009) mostra como eles criaram espaços de libertação contingente contra a sociedade cristã europeia do período. Por fim, o sucesso das ideias de Bey certamente apresenta relação com a onda de movimentos contestatórios como Occupy Wall Street no início do século XXI — movimentos estes que não lograram grande sucesso, mas conseguiram instaurar espaços contestatórios efêmeros.

O que chamo aqui de presentismo festivo, então, é a imediatividade da ação política. Desprovida de uma perspectiva substantiva de futuro, de um projeto de transformação global da sociedade, ela se articula à resistência local no presente. Neste sentido, Bey escreve: “Dizer ‘só serei livre quando todos os seres humanos (ou todas as criaturas sensíveis) forem livres’, é simplesmente enfurnar-se numa espécie de estupor de nirvana, abdicar da nossa própria humanidade, definirmos-nos como fracassados.” (s/a, p. 9) O horizonte global de realização política é posto como perdido; e na ausência de uma liberdade coletiva, trata-se, então, de se refugiar na efemeridade de uma liberdade local

temporalmente situada. O movimento que identifico em Bey expressa a orientação de que diante da perda do futuro, da perda da crença teológica que orienta à modernidade, seja pela perda melancólica da possibilidade do comunismo, seja pelos desvios do comunismo efetivo, ou mais radicalmente ainda, pela impossibilidade material da sua realização perante a crise climática, devemos se refugiar no brilho fugidio do presente — a festa no fim do mundo.

Argumento que se trata de uma forma de mania de esquerda coextensiva à sua melancolia. Se a mania caracteriza-se por um investimento libidinal do ego sobre si mesmo quando a melancolia permite um desinvestimento do objeto perdido, o presentismo festivo é este autointvestimento da esquerda sobre si mesma diante da perda da revolução e da respectiva melancolia que advém desta perda sem luto. Abandona-se a pretensão global e coletiva da ação, restringindo-a à experiência libertária individual e singular, contingente e fugidia. A luta se torna festa, gozo individual ou de pequenos números, sem pretensão de transformação sistêmica. E isso se dá precisamente em um momento em que esta transformação parece impossível ao mesmo que se torna absolutamente necessária conforme o capitalismo se lança aceleradamente em direção a sua própria destruição ecológica.

O presentismo festivo se aproxima do Srnicek e Williams chamam de *folk politics*. Eles definem:

Em termos de imediatismo temporal, a folk politics contemporânea normalmente permanece reativa (respondendo a ações iniciadas por corporações e governos, em vez de iniciar ações); ignora metas estratégicas de longo prazo em favor de táticas (mobilizando-se em torno de políticas de questão única ou enfatizando o processo); prefere práticas que muitas vezes são inerentemente passageiras (como ocupações e zonas autônomas temporárias); escolhe as familiaridades do passado em detrimento das incógnitas do futuro (por exemplo, os sonhos repetidos de um retorno ao “bom” capitalismo keynesiano); e se expressa como uma predileção pelo voluntarismo e pela espontaneidade em detrimento do institucional (como na romantização de tumultos e insurreições). (Srnicek, Williams, 2015, p. 11)

Os autores diagnosticam a *folk politics* para criticá-la e, em seguida, propor uma solução. Seu argumento é que este modo de ação política é ineficaz e incapaz de enfrentar o capitalismo contemporâneo. No cenário atual, de crescente ascensão da extrema direita e de perene hegemonia neoliberal, de fato, parece ser o caso. De forma bastante detalhada, Rodrigo Nunes (2023) aponta como o medo da organização política — pelos seus riscos autoritários — não só não faz sentido teórico, sendo possível compatibilizar imperativos organizacionais com a horizontalidade, como também é altamente ineficaz. O presentismo festivo, assim, se uma solução esperada à falta de luto conquanto ele se transforma em mania, não é capaz de efetivamente enfrentar o capitalismo e, como no caso de Bey, trata-se justamente de abandonar esta pretensão.

Há também um presentismo festivo na extrema-direita contemporânea. Wendy Brown (2019) identifica muito bem como a extrema-direita mobiliza uma negação do futuro em uma explosão de energia masculina ressentida que tem como objetivo simplesmente se livrar de toda solidariedade social. A moral, professada por tantos extremistas de direita, segundo Brown, haveria sucumbido a uma forma de niilismo gestada pelas décadas de hegemonia neoliberal, com a sua precarização da vida e produção de ressentimento. O neoliberalismo e sua forma de subjetivação produzem uma extrema instrumentalização da vida e, neste aspecto, dos valores, segundo uma lógica de competitividade generalizada. Esta instrumentalidade dessacraliza os próprios valores que se tornam, deste modo, meras armas na competição. Os valores alardeados pela extrema-direita, como a liberdade e família tradicional, não são objetos putativos de crença, mas recursos em uma disputa que os subsume ao estatuto de instrumentos de luta, retirando deles sua sacralidade. Neste ponto, teríamos o niilismo contemporâneo da extrema-direita que, segundo Brown, também se relaciona com a perda do futuro:

Talvez estejamos testemunhando também o que ocorre com o niilismo quando a própria futuridade é incerta. Talvez haja uma forma de niilismo moldada pela língua de um tipo de dominância social ou pela dominância social minguante de um tipo histórico. Na medida em que este tipo se encontra num mundo esvaziado não apenas de significado, mas de seu próprio lugar, longe de ir gentilmente noite adentro, ele se volta na direção do apocalipse. Se os homens brancos não podem ser donos da democracia, então não haverá democracia nenhuma. Se os homens brancos não podem dominar o planeta, então não haverá planeta. (Brown, 2019, p. 220).

Haveria, então, um niilismo destrutivo, uma vontade de nada na extrema direita, contemporânea emergindo do neoliberalismo com seu esfacelamento do comum e do futuro. Como vimos com Edelman, o reprodutivismo futurista se dá na perspectiva de um futuro de realização comunal; com o desfazimento deste comum em décadas de neoliberalismo, o que temos é um presentismo raivoso e egocentrado. Se seguirmos Brown neste aspecto, a dimensão supostamente coletiva das aspirações de extrema-direita — a nação, a família, Deus — não passam de uma mobilização instrumental de valores desenraizados em prol de um individualismo belicoso. Não há horizonte de realização coletiva, mesmo que reacionária, mas um presentismo violento que se articula à competição por oportunidades cada vez mais escassas e que, assim, apenas demanda que os fardos da solidariedade social sejam postos de lado nesta luta de todos contra todos.

Um presentismo festivo que, por certo, destoa muito do que vimos à esquerda com a sua *folk politics*. A desinibição da extrema-direita — denominada por Brown (2019), a partir de Marcuse, de dessublimação repressiva — não se dá para fora das injunções normativas da sociedade capitalista; pelo contrário, em uma inversão, sua desinibição se refere as injunções normativas que limitam ou se opõe ao capitalismo desenfreado e sua violência constitutiva em termos de gênero, raça e classe. No entanto, temos também o seu caráter festivo, como podemos observar na invasão do Capitólio e nos atos terroristas de 8 de Janeiro

em Brasília; em ambos, temos uma desinibição macabra em uma explosão violenta de ódio, ressentimento, e desprezo pelos mais básicos valores constitutivos da nossa vida social. Trata-se de toda uma outra festa.

5.2 O futurismo do presente

Srnicek e Williams no seu diagnóstico propõe um outro horizonte de ação política que é emblemático de uma outra injunção: o futurismo do presente. O futurismo do presente é a repetição acelerada do presente como forma de supostamente garantir o futuro. O aceleracionismo é exemplar desta temporalidade e Srnicek e Williams são um dos seus principais proponentes, tendo elaborado o famoso “Manifesto Aceleracionista” (2014). No aceleracionismo de esquerda ou de direita, temos o prospecto aspiracional de uma aceleração do presente — o capitalismo neoliberal, o desenvolvimento tecnológico — como aquilo que trará um futuro melhor, por mais que ambos apresentem diferenças muito significativas entre si.

Em Srnicek e Williams (2015), o futurismo do presente se manifesta na defesa de uma ampla organização política da classe trabalhadora que, a partir da implementação de uma renda mínima universal, seria capaz de pressionar a classe dominante em direção ao mundo pós-trabalho, gloriosamente tornado possível pela aceleração da automação. A automação da produção com o prospecto do desemprego em massa — uma velha contradição já identificada por Marx — ao invés de luxo e menos trabalho, traria justamente maior miséria e concentração de renda. Contra este prospecto, os autores pretendem reintroduzir um horizonte aspiracional utópico e uma reabilitação do ideal de progresso modernidade.

Para os Srnicek e Williams, trata-se de reabilitar o futuro com seu imaginário redentor, identificado por eles a diversos projetos de esquerda em contraste com o tradicionalismo da direita. “Historicamente, a esquerda achou seu lar natural em ser orientada em direção

ao futuro [...]” (2015, p. 78), eles escrevem, e percebendo a crise desta orientação histórica, o seu movimento é de procurar repetir a aposta neste futuro contra a paralisia da imaginação e o imediatismo característico da *folk politics*. A proposta é reabilitar a imaginação utópica, desenvolvida, agora, a partir de tendências identificadas no presente. Esta aposta deve se estruturar a partir da retomada de elementos da modernidade que, naturalmente, não é identificada necessariamente aos males do colonialismo e destruição ambiental, sendo caracterizada antes como um campo de disputa em aberto, tanto apresentando os elementos de justificação e expressão da hegemonia capitalista, quanto os elementos teóricos da sua contestação — e, quanto a este aspecto, concordo. Sendo a modernidade este espaço dual entre legitimação e resistência do e ao capitalismo, os seus aspectos de enfrentamento devem ser reabilitados. Esta reabilitação da modernidade apresenta três orientações: a retomada do progresso, do universalismo e de um ideal de emancipação. (2015, p. 71)

Na reabilitação do futuro em sua aspiração utópica, Srnicek e Williams propõe uma defesa do progresso supostamente purgada do determinismo histórico característico de certa modernidade. Para os autores, “[...] progresso deve ser entendido como hypersticional: como um tipo de ficção, mas uma que objetiva transformar a si mesma em verdade. Hyperstições operam por catalizar sentimentos dispersos em uma força histórica que traz o futuro para a existência.” (Srnicek, Williams, 2015, p. 75). O progresso deve funcionar como bússola aspiracional mobilizadora politicamente, produzindo o futuro que ele pretende atualizar e não como uma fé dogmática na inexorabilidade da trajetória histórica humana.

Quanto ao universalismo, o argumento se dá em franca oposição ao localismo da *folk politics*. Sendo o capitalismo um sistema de alcance praticamente universal, a sua crítica e o esforço da sua superação não podem ser respondido por um apelo à singularidade; devem ter uma resposta ela mesma universal, o que passa pela afirmação de

valores igualmente universais. O capitalismo conquanto sempre em expansão conseguiria muito bem devorar os elementos locais, só sendo passível de ser respondido a partir de um universal competitivo. (2015, p. 75). Tal como com o progresso, este universal não deve passar alheio a todas as críticas realizadas contra ele ao longo do século XX. A hipótese da identidade particular europeia com a universalidade concebida como homogênea e as barbaridades coloniais produzidas em nome desta mesma universalidade devem ser abandonados em prol de uma outra concepção de universal. Trata-se de um novo universal, que deveria operar como um lugar vazio e aberto e “nunca realizável”, sendo ainda assim capaz de oferecer um solo comum de valores capazes, por sua vez, de mobilizar demandas contra-hegemônicas. Seu caráter potencialmente homogeneizador é substituído por um caráter aberto que pode ser descrito como regulativo, antes do que dogmáticamente realizável. Os direitos humanos, como defendido por Srnicek e Williams, seriam emblemáticos deste tipo de universal vazio; por maior que possam ser as críticas a eles, eles não deixaram de operar em reivindicações variadas, seja contra crimes de guerra, seja nas reivindicações de igualdade social, entre tantas outras — sendo que para isso, não há uma identificação imediata da sua universalidade com a particularidade europeia.

Em terceiro lugar, o progresso hipersticional e o universal aberto se desdobram no ideal emancipatório da “liberdade sintética”. Em contraste com a liberdade negativa do neoliberalismo (a de não sofrer coerção externa) e com o vazio da liberdade dissociada de condições materiais nas democracias liberais burguesa, trata-se da aspiração de uma verdadeira liberdade e igualdade tornada possível pelo desenvolvimento econômico, com grande ênfase na automação. Para Srnicek e Williams (2015), esta liberdade é material e temporal: dinheiro e tempo livre. Atingi-la “envolve pelo menos três diferentes elementos: a provisão das básicas necessidades da vida, a expansão dos recursos sociais, e o desenvolvimento das capacidades tecnológicas.” (2015, p. 80).

Neste sentido, o aspecto mais importante na reivindicação política deste futuro é a defesa de uma Renda Mínima Universal; ela seria capaz de fortalecer a classe trabalhadora na medida em que afasta os temores do desemprego que, como defendia Hayek (1990), é a única forma de fazer alguém trabalhar sem ter que recorrer a chibata. Neste esforço, a ética do trabalho deve ser renunciada em prol de uma orientação ao lazer e ao tempo livre; os dias de trabalho devem ser reduzidos, inclusive, para enfrentar a crise climática, e a economia deve ser totalmente automatizada. Estes elementos, então, permitiriam se direcionar a uma sociedade pós-trabalho — um novo ideal utópico.

Aaron Bastani em seu “Fully Automated Luxury Communism” (2014) desenvolve argumento semelhante, porém ainda mais extremo. O seu argumento é que o desenvolvimento tecnológico, conquanto livre das restrições da apropriação capitalista, pode ensejar um paraíso pós-trabalho de abundância coletiva. Ele identifica em curso uma Terceira Ruptura, que se segue a do Neolítico e da Revolução Industrial, pautada, agora, pelas tecnologias da informação. Para Bastani, trata-se do desenvolvimento exponencial de tecnologias em diversos campos, trazendo a potência de um futuro de abundância ilimitada. Igualmente, é a partir do desenvolvimento tecnológico exponencial que teríamos uma solução para a crise climática e, neste mesmo movimento, para a desigualdade mundial. Se o Antropoceno indica a finitude do planeta, para Bastani, a Terceira Ruptura seria capaz de superá-la. Nas suas palavras:

A tendência da Terceira Ruptura [Disruption] do suprimento extremo é mais profunda que a mera busca por sustentabilidade. Ela vai colocar fim na escassez de energia de forma definitiva conforme uma nova matriz tecnológica-energética de máquinas cada vez mais inteligentes combinadas com energia cada vez mais barata e mais limpa tornará possível a extração de recursos além do nosso mundo, gerando um suprimento extremo de matérias-primas. Isso completa uma cadeia que permite que a humanidade ultrapasse totalmente nosso limite atual (Bastani, 2019, p. 38).

Na defesa do seu argumento, ele chega a postular a mineração de asteroides como eminente, sendo esta uma das soluções mais importantes para a escassez de recursos em um planeta finito. Neste sentido, Bastani argumenta ainda que a energia solar permitira energia barata e praticamente infinita. A razão para isso é a imensa produção energética do Sol e um barateamento constante do custo de exploração desta energia. Os metais necessários para a transição energética, por sua vez, estariam disponíveis nos asteroides a serem minerados a médio prazo. Bastani, igualmente, vê um potencial extraordinário na biotecnologia da Terceira Ruptura, tomado como capaz de aumentar significativamente a vida humana e tratar diversas doenças atualmente incuráveis. O potencial destas tecnologias e de novas ainda a serem desenvolvidas permitiria, então, a realização do comunismo de luxo totalmente automatizado, reeditando o velho *tropo* moderno da abundância para todos. Para isso, naturalmente, é necessário superar o capitalismo com a sua típica contradição entre capital e trabalho que sempre faz do desenvolvimento tecnológico produção de miséria e desemprego. Neste ponto, intervém a defesa política de um “populismo de luxo” com a missão de guiar a Terceira Ruptura em direção à abundância coletiva. Para Bastani, enfim, o ideal aspiracional moderno permanece, tal como a sua promessa. E, para a sua realização, faz-se necessária a aceleração do presente — a Terceira Ruptura — em direção ao comunismo de luxo.

Podemos louvar a coragem de Bastani ao mobilizar tanta esperança em pleno século XXI. No entanto, por mais desejável que seja, é certo que o comunismo de luxo totalmente automatizado não está a espreita no futuro próximo; pelo contrário, Tad Delay (2024) demonstra de forma exaustiva como não há no momento nenhum recurso tecnológico capaz de responder às demandas de crescimento infinito em um planeta finito. A energia solar, como ele bem demonstra, apresenta diversos problemas, sobretudo, em regiões de pouco Sol. Igualmente, ela coloca problemas de estoque (o que exige minérios para as baterias) e

da área imensa que seria necessária para dar conta da atual demanda global energética — metade das terras do planeta deveriam ser cobertas por painéis solares (p. 182). Neste sentido, Delay (2024) calcula que em quatro mil anos, mantendo-se o ritmo de crescimento da demanda energética, poderíamos esgotar o Sol. Não há infinito capaz de nos salvar.

Em termos de futurismo do presente, temos ainda o aceleracionismo de direita que pretende radicalizar e acelerar o capitalismo neoliberal contemporâneo. Nick Land, um dos fundadores da filosofia aceleracionista, defende uma outra versão do futurismo do presente. Baseando-se em Deleuze e Guattari (2010) ele defende a aceleração do capital como fato incontornável e positivo. Os autores franceses, no célebre “Anti-Édipo” (2010) defendem que o capitalismo opera a partir de uma repulsão constante dos seus próprios limites — o que, no seu vocabulário conceitual, eles denominam de *desterritorialização*. O capitalismo, simplificadamente, operaria por uma produção incessante de novidade, uma expansão sempre renovada das suas fronteiras em um processo que é compensado por reterritorializações variadas, sobretudo, operadas pelo Estado. Aquilo de diferença que é produzido no ciclo acelerado do capital, deve ser circunscrito em uma reterritorialização de modo a não levar o sistema a ir longe de mais em um horizonte de autoaniquilação — e é neste horizonte que Land pretende se situar.

Baseando-se em Deleuze e Guattari, Land em “A quick and dirty Introduction to accelerationism” (s/d) defende a inexorabilidade da desterritorialização e a sua constante aceleração. Em uma leitura cibernética de Deleuze e Guattari, Land identifica na desterritorialização um processo de feedback positivo entre comércio e industrialização que produziria um crescimento pelo crescimento sem fim determinado. Este processo seria independente do humano que seria apenas seu hospedeiro temporário. Neste sentido, em “Teleoplexy” (2014), Land argumenta que as economias de mercado capitalistas funcionam

aumentando e acelerando a inovação por meio de uma resposta de feedback positivo baseada no sistema de preços. Aqui Land parece estar radicalizando as antigas teses de Hayek sobre as capacidades epistêmicas superiores do mercado. Para Hayek (1990), nenhuma pessoa, instituição ou Estado seria capaz de gerenciar, por meio de qualquer forma de planejamento central, o sistema de preços em seu sentido amplo; somente as forças do mercado têm agência e cognição distribuídas suficientes para realizar uma tarefa tão monumental. Land (2014) vai um passo além, entretanto, argumentando que esse mecanismo dá origem a uma forma de hiperinteligência que ultrapassa a cognição humana e é o verdadeiro objeto da aceleração. A economia de mercado aprimorará a inteligência em um sentido não antropológico, levando a humanidade ao que podemos chamar, seguindo Benjamin Noys (2014), de uma subsunção real radical: o homem integrado à máquina. O capital é a expressão desse movimento e esse movimento sem sujeito é autônomo em relação a qualquer vontade ou projeto particular. Sua natureza própria se aclimata em direção a um momento épico singular, quando todo o globo e a humanidade serão fundidos em uma máquina gigante. O Estado e qualquer outra forma de controle são considerados pela Terra como ferramentas para limitar ou desacelerar esse processo — e por isso são condenados.

Tendo visto o futurismo presentista, a defesa da aceleração do presente como forma de realização do futuro, seja a megamáquina pós-humna de Land ou o comunismo pós-trabalho de Bastani e Srnicek e Williams, podemos pensar a partir de Danowski e Viveiros de Castro (2014) o quão é curioso que aquilo que nos trouxe a presente crise — a construção da natureza como recurso passivo e sem agência e o ideal do progresso e — seja posto como aquilo que irá nos salvar. Eles escrevem, não sem certa ironia: “a aceleração intencional da máquina capitalista, posta como solução de nossa presente miséria antropológica, encontra-se em uma situação de contradição objetiva com uma outra aceleração *nada* intencional, o implacável processo de retroalimentação

positiva das transformações ambientais deletérias para o *Umwelt* da espécie.” (Danowski, Viveiros De Castro, 2014, p. 77). O desenvolvimento como horizonte necessário de toda aspiração sociopolítica se, por um lado, irrealizável, por outro, reencena aquilo que criou o problema em primeiro lugar.

A insistência no imaginário moderno, seja pela direita ou pela esquerda, como aquilo que nos levará ao brilho de um futuro pleno, é o que chamamos de futurismo do presente. Neste ponto, este futurismo situa no futuro a aceleração do presente — inclusive, no que ele tem do seu passado moderno. O ponto é que a crença teleológica de uma libertação através do desenvolvimento tecnológico e econômico reproduz o mundo atual, na sua dinâmica suicida, em direção a um futuro no qual a repetição do mesmo deveria produzir resultado completamente diferente. Que este ideal seja retrabalhado, como em Srnicek e Williams, em um esforço de purgá-lo do determinismo histórico e da homogeneidade do universal moderno, ainda assim continua se inscrevendo no reprodutivismo futurista.. Seja na crueldade da defesa de uma radicalização do capitalismo em Land, seja na esperança utópica de Williams e Srnicek e Bastani, trata-se da repetição da modernidade presente como aposta diante da crise desta própria modernidade.

Talvez, seja o caso de não abandonar todo horizonte utópico e haja algo de importante na argumentação de Bastani, Srnicek e Williams. No entanto, a defesa da utopia como forma de enfrentar o aprisionamento da imaginação não parece estar logrando êxito na medida em que a sua impossibilidade se torna patente diante do crescimento das desigualdades e da aceleração da mudança climática. Ela me parece, neste sentido, como um caso típico de melancolia de esquerda, a hiperidentificação com o objeto perdido (o comunismo), e a mania que se segue: a defesa da aceleração das tendências do presente. Uma recusa do trabalho de luto, por fim.

Ainda, uma ressalva: apesar do aceleracionismo de esquerda e de direita se inscreverem na temporalidade futurista do presente não

são equivalentes. Uma coaduna a extrema direita e se revela imediatamente maligna em suas aspirações de radicalização do capitalismo; a de esquerda, por sua vez, não padece de malignidade, mas apenas de uma ingenuidade autoimposta à força como modo de negar o colapso extremamente material das condições objetivas da realização do seu próprio ideal aspiracional. Inscritos no mesmo horizonte de repetição do presente em direção ao futuro diferem em tudo mais.

5.3 O futurismo arcaico

O fim do futuro também é respondido por um retorno ao passado. Mais uma vez, isso se dá em uma versão progressista e reacionária. Começamos pelo pior dos casos. Roger Griffin (2019) define o fascismo como palingenesia — o ideal de um retorno a um passado puro como forma de se livrar das corrupções identificadas no presente. Um passado mitologizado se torna um ideal a ser perseguido como forma de se garantir o futuro — um futurismo no qual a chave está no passado. O presente se torna signo da corrupção e degeneração e, deste modo, o passado deve ser resgatado, feito renascer: *Make America great again*. Em outro texto, Griffin (2008) identifica outra característica relevante no fascismo. A sua temporalidade específica se apropria da modernidade tecnológica ao mesmo tempo que rejeita os preceitos liberais desta mesma modernidade, em um modernismo futurista que mobiliza elementos de um passado mitologizado. Uma aceleração tecnológica e científica junto de um retorno aos valores do passado — e já podemos ver aqui uma certa indiscernibilidade, melhor trabalhada a partir de Land, como veremos, entre o futurismo aceleracionista do presente e o retorno ao passado.

A temporalidade palingenética fascista é eminentemente anti-queer — responde a queerização do tempo com um movimento de recrudescimento, muitas vezes paranoico, das identidades raciais, sexuais e nacionais (Da Veiga, 2024). A incerteza do futuro, conquanto já se manifesta na precariedade da vida presente, é respondida por esta

postulação imaginária de um passado de estabilidade e retidão que se articula de forma substantiva com a estabilidade de gênero, sexualidade e raça. Como coloca muito bem Judith Butler (2022), o termo “gênero” e, por extensão, ideologia de gênero e termos análogos, condensa em uma sintaxe própria ansiedades variadas acerca da precariedade material da vida, do futuro e mesmo a ansiedade climática. Esta sintaxe permite uma invisibilização e deslocamento das suas verdadeiras causas, como Butler coloca muito bem no trecho a seguir:

Quando a palavra “gênero” absorve uma série de medos e se torna um fantasma para a direita contemporânea, as várias condições que de fato dão origem a esses medos perdem seus nomes. A palavra “gênero” coleta e incita esses medos, impedindo-nos de pensar com mais clareza sobre o que há para temer e como e como o senso de mundo atualmente ameaçado surgiu em primeiro lugar. (Butler, 2022. p. 9)

A condensação retórica destas ansiedades no fantasma do gênero pode ser pensada igualmente a partir do trabalho de Edelman (2014): conforme a figura imaginária da Criança se torna nebulosa na incerteza do horizonte, esta incerteza é denegada no recrudescimento desta mesma imagem (Da Veiga, 2024). Em “Bad Education” (2022), Edelman identifica na queeridade — aquilo que figura a precariedade e instabilidade do reprodutivismo futurista — também outras figuras que não homossexuais, transgêneros, etc, como a figura do negro. A figuração da queeridade é, assim, flexível — aqueles que podem representar a ameaça ao futuro podem ir de imigrantes à homossexuais. Parece possível interpretar a operação identificada por Butler neste fundo de ansiedade comum — faz-se necessário a criação figurativa, em representantes vicários variados, daquilo que deve representar o desfazimento da Criança. E este desfazimento, em termos temporais, é da ordem da perda da força do reprodutivismo futurista no imaginário; por outro lado, diante desta mesma perda, temos o reforço das identidades normativas como forma de produzir um solo existencial diante da instabilidade — psíquica, econômica, política, temporal, etc — em curso e

em agrava-mento crescente. A crise do reprodutivismo futurista sendo, deste modo, respondida em um retorno ao passado, no qual ele se mantém na sua intransigência antiqueer.

A extrema-direita, tanto norte-americana, como brasileira, apresenta uma relação paranoica com as crianças. Sem grandes interesses nas crianças concretas, temos um discurso paranoico acerca dos perigos que ameaçam a Criança, que pode ser “doutrinada”, “estuprada” e “violentada”. Durante o governo Bolsonaro, a então ministra e atual senadora, Damares Alves, acossou uma criança violentada pelo padrasto para tentar lhe privar do direito ao aborto legal; em nome da Criança fantasmática, todas as violências contra as crianças empíricas são toleradas e mesmo tomadas como signo de virtude. Há uma condensação das ansiedades sociais nesta figura que, dentro da palingenesia, deve ser resgatada de um presente corrupto para prosperar em um futuro que se identifica ao passado idealizado: passado onde meninos usavam azul e meninas usavam rosa.

Há ainda um outro elemento importante na palingenesia antiqueer. A subjetivação neoliberal, assim como suas práticas econômicas concretas, produz *ressentimento*. Culpabiliza-se o indivíduo pelos seus fracassos em um sistema em que cada vez menos oportunidades de sucesso estão disponíveis. A competitividade como norma e princípio de inteligibilidade social produz ressentimento em escalas massivas. Como coloca Maria Rita Kehl (2020), o ressentimento é da ordem uma *revolta submissa*. Revolta, pois o ressentido se insurge contra o seu lugar na sociedade; submissa, pois ele não é capaz de se desinvestir dos valores que regem esta própria sociedade. Alijado e precarizado, o ressentido não obstante se identificará com a meritocracia, com a competitividade, com os bilionários, no mesmo movimento em que é culpabilizado por não estar a altura destes valores. Esta situação de tensão, então, torna favorável o deslocamento da culpa pelo fracasso para um inimigo imaginário que deve assumir vicariamente o lugar do verdadeiro culpado — no caso, a produção sistêmica de desigualdade na

hegemonia neoliberal contemporânea. Pensando junto de Butler (2022), é este deslocamento que está em jogo na sintaxe contraditória que constrói o fantasma gênero; uma condensação imaginária que responde as ansiedades provocadas pela governamentalidade neoliberal da vida em um deslocamento no qual os culpados pela real desigualdade são ocultados na construção deste inimigo imaginário. Pensando em termos de Brasil, Rodrigo Nunes (2022) identifica na ascensão da extrema direita uma operação de confusão entre a perda de privilégios e a perda de direitos. Movimentos reivindicatórios contestaram velhas hegemonias de gênero, sexualidade e raça no mesmo momento em que a ascensão do governo neoliberal de Michel Temer, junto da crise econômica que deu ensejo ao seu golpe, tornava a vida mais precária e destituía direitos, sobretudo, os trabalhistas. Nesta conjunção, a perda de privilégios oculta a perda de direitos e os verdadeiros culpados por esta perda na operação típica de vicarização do ressentimento como revolta submissa.

Assim, também encontramos no Brasil o significante “esquerda” condensando significados muito distintos e operando nesta mesma função. Ele expressa ao mesmo tempo angústias sobre a identidade sexual no entorno de figuras como Pablo Vittar e no fantasma da ideologia de gênero; a corrupção como figura dos competidores ilegítimos na disputa por enriquecimento; o comunismo soviético e chinês como uma ameaça pairando para a vida nacional; entre outras ansiedades que são condensadas no termo que se vê desprovido do seu sentido histórico e político. Nesta operação, a extrema-direita consegue condensar Pablo Vittar e Stálin em uma mesma figura e numa mesma sintaxe, respondendo com um representante vicário e fantasmático às ansiedades sociais diante da precariedade generalizada das formas de vida.

Em termos de temporalidade, este deslocamento via ressentimento opera da seguinte maneira: se o presente é corrupto e degenerado e ao mesmo tempo regido por valores no qual o ressentido não

consegue se desinvestir, a corrupção e degeneração não podem ser culpa destes valores, mas sim, da sua aplicação insuficiente (Da Veiga, 2022). Nesta operação, os danos produzidos pelo livre mercado são respondidos com uma demanda por mais livre mercado em um deslocamento ressentido. Trata-se, então, de resgatar os valores do seu presente insuficiente na retomada de um passado perdido e glorificado. Podemos entender aí a junção entre autoritarismo e liberalismo econômico; por um lado, o autoritarismo do passado, a romantização da ditadura militar, com símbolo da ordem e estabilidade; por outro lado, o livre mercado como ideal aspiracional que, se devidamente realizado, é capaz de responder a todos os males da vida nacional. Não é necessário qualquer coerência na articulação desta sintaxe; o que importa é apenas a sua vazão afetiva.

Neste ponto, é emblemático o manifesto “Dark Enlightenment”(2012) de Nick Land, o aceleracionista que vimos a pouco e que agora se descreve como neo-reacionário. O texto apresenta ideias anti-igualitárias e antidemocráticas e tem como principal referência e interlocutor Curtis Yarvin — uma influência relevante na extrema-direita estadunidense e notório apoiador de Donald Trump. Após textos defendendo a aceleração capitalista, Land se volta para uma forma de anarco-capitalismo, denominada por ele de neocameralismo. O objetivo seria substituir as atuais democracias por estados moldados como empresas e que responderiam a um CEO apontado pelos seus acionistas. Se o neoliberalismo, como bem identificado por Foucault (2008), entre outros, procura pensar a administração do Estado a partir da imagem da empresa, este ponto é radicalizado por Land/Yarvin na defesa de que o Estado perca a sua função coletiva, se tornando propriedade privada e, assim, alheio ao controle democrático.

A democracia, neste sentido, é criticada sob a rubrica da Catedral. Se baseando em Yarvin. Land argumenta que vivemos sob o julgo de uma ideologia democrática pervasiva que seria uma atualização laica de princípios cristãos de igualdade. A democracia e igualdade

humana seriam os dogmas teológicos laicizados da Catedral, oprimindo todos aqueles pobres espíritos que resolvem se insurgir contra eles. Importante, neste ponto, é a questão racial — e Land passa boa parte de seu manifesto nela. A desigualdade biológica humana, para Land, evidenciada pela ciência (curiosamente, ele não traz nenhuma fonte) seria contradita pelo dogmatismo da Catedral com tamanha ênfase que qualquer discussão sobre a existência e desigualdade biológica entre humanas estaria vedada.

E, assim, contra a Catedral, Land defende uma incontornável contradição entre democracia e liberdade: a primeira sempre destruiria a última. A razão para isso, como Land afirma, é que a democracia é roubo — os menos favorecidos, enquanto maioria, se aproveitariam da democracia para impor seus interesses em um sistema que produziria um *feedback* negativo no qual os menos competentes seriam recompensados enquanto os mais competentes seriam prejudicados em um movimento cibernético que desestimularia o crescimento e a inovação (Land, 2014). Ou seja, a democracia seria antagônica à aceleração defendida por ele nos textos que vimos antes. O neocameralismo seria uma solução, levando de embora de vez a democracia e as aspirações de igualdade em um sistema que, inclusive, ele acredita que levaria a superação do humano. Entusiasmado pela sua crença na desigualdade biológica humana, Land defende que estamos prestes a vivermos um “futuro biônico”; supondo que o conhecimento científico e a intervenção técnica são a mesma coisa, Land afirma que os avanços na biotecnologia permitirão a manipulação das características inatas de modo a deslocar os termos mesmo da discussão sobre raça. Um racismo artificial, então, a produção de uma estirpe superior, é objeto do seu entusiasmo.

O tom delirante deste tipo de argumento, o seu deslocamento em relação a realidade, a malignidade dos seus objetivos, não deve nos fazer subestimar a sua extensão. Nesta forma de futurismo, temos uma conjugação dramática de passado e futuridade expressa, imediata-

mente, no termo “neo-reacionário” e mais ainda ao longo da sucessão transloucada de pseudo-raciocínios. O cameralismo, inicialmente uma doutrina econômica moderna, é retomado como forma de anarco-capitalismo; a ideia de uma desigualdade natural pré-iluminista é projetada como fato objetivo e tem sua ampliação defendida através da noção de futuro biônico em um Iluminismo sombrio que contradiz os elementos nucleares do próprio Iluminismo. Um passado é inventado aos moldes de um projeto de futuro, procurando atualizá-lo no porvir a partir de uma apologética direcionada a produção de um movimento social. Conjuga-se um retorno a uma forma de monarquia absoluta com um livre mercado tecnologicamente acelerado e desprovido de Estado. No Iluminismo sombrio, o passado é inventado como forma de garantir a *aceleração* do presente neoliberal em direção ao um futuro que, certamente, só pode ser qualificado como catastrófico. As ideias de Land, deste modo, mostram como as temporalidades aqui descritas apresentam zonas de indiscernibilidade — no seu trabalho, o futuro é da ordem da aceleração do presente trazida através de um retorno ao passado.

Este retorno ao passado, se característico da palingenesia fascista da extrema-direita, não obstante, também se manifesta no pensamento progressista — de forma muito distinta, é claro. O tema da *ancestralidade* não deixa de responder ao fim do futuro. Primeiramente, me parece absolutamente fundamental a reabilitação de tradições intelectuais não ocidentais, sobretudo africanas e indígenas, contra o seu apagamento sistêmico no colonialismo ocidental. É salutar e fundamental as recentes pesquisas de filosofia africana e de pensamento ameríndio. Se julgo absolutamente relevante em termos éticos-políticos estes esforços, não obstante, também identifico uma resposta ao esfalecimento do futuro em algumas teorizações neste sentido — o que não é demérito algum.

Assim, me parece que este retorno ao passado conforme desenvolvido em uma série de trabalhos recentes é também expressão do

desfazimento do horizonte do futuro. Diferentemente de Fanon (2022), por exemplo, que via na descolonização a possibilidade de realização do ideal emancipatório que a Europa não se prestou a realizar, o retorno ao passado no pensamento pós-colonial contemporâneo se volta para o passado pré-colonização na mobilização de um ideal capaz de responder ao racismo perversivo que continua a estruturar o mundo moderno — e que, agora, se torna objeto de afirmação por setores da extrema-direita. Naturalmente, os trabalhos desenvolvidos neste sentido são muito amplos e não estou afirmando que a reorientação ao passado é homogênea e totalizante. Antes, quero trazer alguns exemplos de como este retorno ao passado opera nela.

Wanderson Flores do Nascimento (2020) traz a ancestralidade conquanto trabalhada pelo pensamento africano em relação direta a uma temporalidade orientada ao passado. Flores argumenta com razão que a orientação ao futuro se dá na concepção linear do tempo ocidental e, assim contrasta com outras formas de temporalidade que, segundo ele, devem agora ser trazidas à luz. O passado conforme identificado em tradições de pensamento africano e afro-diaspórico figura como uma outra concepção de temporalidade a ser resgatada e valorizada:

Se o filósofo queniano John Mbiti (1970) tiver razão, as sociedades tradicionais africanas não têm uma grande preocupação com o futuro. Em sua interpretação, para essas sociedades, o “tempo é um fenômeno bidimensional, com um longo passado, um presente e virtualmente nenhum futuro. O conceito linear de tempo do pensamento ocidental, com um passado indefinido, um presente e um futuro infinito, é praticamente estranho ao pensamento africano. O futuro é virtualmente ausente porque os acontecimentos vindouros não foram realizados e, portanto, não podem fazer parte do tempo” (Mbiti, 1970, p. 21-23). Para dar conta dos eventos que seguramente acontecerão, por estarem vinculados com os ciclos naturais, ele afirma que as sociedades tradicionais africanas se aproximam da ideia de um tempo virtual, que seria distinto de um tempo real, vivido, acontecido (Mbiti, 1970). Mbiti (1970, p. 23) ressalta que o tempo tradicional africano se move mais

para trás que para a frente e que o que acontece hoje, sem dúvidas se desdobra em futuro, mas só o presente nos atravessa e nos passa: o futuro não é, senão como potência. (Nascimento, 2020, p. 58)

No trecho acima, podemos ver a mobilização do passado em um duplo sentido. Em primeiro lugar, trata-se de trazer a ancestralidade como valorização do passado que resistiu à diáspora e à violência colossal da escravidão e colonização. Neste sentido, Wanderson se volta para os terreiros como espaço de resistência e de articulação da ancestralidade em oposição aos imperativos coloniais e mesmo patriarcais. Por outro lado, trata-se de trazer uma concepção de temporalidade que valoriza o passado em detrimento do futuro — o passado como aquilo que persiste e que guia o presente. Se para Edelman, a Criança é a condensação imaginária do futuro, no pensamento africano mobilizado por Flores Nascimento, a criança é o passado. Ela se desenvolve em seus vínculos comunitários a partir da herança ancestral que recebe e que articula renovadamente. Podemos ver, então, o retorno ao passado disposto contra a violência racial e colonial. E, segundo meu argumento, este retorno não deixa de ser uma resposta ao fim do futuro. Na impossibilidade de mobilização de um ideal global pós-colonial e pós-racial — como defendido de forma vaga por Mbembe (2013) — o passado figura como locus importante não de transformação sistêmica, mas de resistência.

Ainda em termos de retorno ao passado, há uma mobilização romântica desta mesma temática da ancestralidade. A valorização da filosofia egípcia, se importante, muitas vezes acaba por figurar como este horizonte passado redentor. Obenga, por exemplo, escreve que “A sociedade egípcia antiga durou por quase 35 séculos. Durante este longo período de tempo, não havia discriminação entre homens e mulheres, nenhuma servidão humana ou escravidão, nenhuma detenção em prisões e nenhuma pena capital.” (Obenga, 2004, p. 46) Acho difícil crer que a sociedade egípcia antiga teria realizado uma utopia tão caracteristicamente moderna. De todo modo, temos neste trecho a

potência de figuração de retorno ao passado na procura de uma referência de emancipação e liberdade; o que nos parece mais uma vez, seja pelo seu trabalho erudito ou pela apropriação dele na dinâmica social contemporânea, é sintomático da perda do futuro. Por certo, o texto de Obenga responde a outro tipo de problema e outro contexto; no entanto, ele se desdobra no discurso da ancestralidade, como mobilizado, por exemplo, por Katiúscia Ribeiro (2018). Em o “Futuro está na ancestralidade” (2025), o passado, repleto das tradições diaspóricas, é colocado como força revitalizadora, constantemente renovada, contra as violências fundantes do mundo moderno.

6 Considerações finais

Pretendi, nesta reflexão sobre a crise da temporalidade moderna, apresentar hipóteses fabulativas sobre a reação ético e política diante da perda de mundo trazida pela crise climática e seu redimensionamento do futuro. O reprodutivismo futurista, como temporalidade crononormativa dominante, se vê confrontada pela reorientação histórica do Novo Regime Climático. Em resposta a esta perda e a incapacidade do luto — luto que, talvez, seja simplesmente impossível — temos a construção de novas temporalidades.

A título de conclusão, é importante frisar que as temporalidades descritas ao longo do presente trabalho não são mutuamente excludentes; elas se permeiam e se misturam. A construção proposta expressa *tendências* em um recorte ficcional que procura dar alguma inteligibilidade a crise do tempo no pensamento político contemporâneo. Estas tendências, assim descritas, não estão separadas, mas convergem e divergem a depender da articulação concreta, como o caso da filosofia de Land, aceleracionista e neo-reacionária, indica bem. O presentismo festivo, por exemplo, da extrema-direita sem futuro que vimos a partir da obra de Brown, converge com a palingenesia fascista e a com o aceleracionismo landiano. Neste aspecto, Bruno Latour (2020) argumenta que

a eleição de Trump em 2016 expressa simultaneamente a *fuga do mundo* em direção ao horizonte da modernização e globalização e um *retorno ao solo* com o seu nacionalismo chauvinista. A temporalidade do futuro do presente — expressa na afirmação *drill, baby drill* —, o retorno palin-genético a um passado mitologizado convergem e a explosão festiva de violência ressentida convergem. O mesmo valendo para o governo Bolsonaro que conseguiu conjugar uma defesa estridente do livre mercado e da desregulação em consonância com a globalização neoliberal com uma defesa do retorno a um passado de ordem e estabilidade. Outras convergências, igualmente, são possíveis.

Que estas temporalidades apareçam tanto no pensamento progressista quanto no pensamento conservador e de extrema direita *não significa que eles se equivalham*. Argumentei que são respostas à crise da temporalidade e não que todas as respostas têm o mesmo valor. No aceleracionismo de esquerda, temos a defesa de um ideal utópico de superação do capitalismo em direção a uma sociedade de igualdade e abundância; no de extrema-direita, temos a defesa de uma sociedade autoritária baseada na monarquia de CEOs e a reabilitação do racismo científico; no presentismo festivo de esquerda, temos a jovialidade de festas e jantares; na de extrema-direita, o gozo suicida pela destruição; no retorno ao passado da extrema direita, temos o fascismo; no de esquerda, a retomada de tradições apagadas pela violência racial e colonial. Em um caso, o fim do futuro se desdobra em esperança; no outro, em pura destruição. *Não há equivalência*.

No nosso esforço fabulativo não estamos afirmando que estas novas temporalidades devem ser abandonadas, que são falsas, erradas e que haveria uma forma melhor de lidar com a crise do futuro do que as assim delimitadas. Não obstante, as novas temporalidades de extrema-direita de fato *devem ser enfrentadas a todo custo*. Não por sua temporalidade, mas pelo seu potencial altamente destrutivo, em termos sociais, ecológicos, e políticos — o que a cada ano se revela de forma mais aguda. O fim do futuro provoca uma reorientação do tempo e a

catástrofe por vir se radicaliza na extrema direita. O que Delay (2023) afirma sobre o Partido Republicano, ao qualificá-lo como a organização mais perigosa do mundo atual, faz sentido para todas as extremas direitas globais: o Partido Republicano é o mais perigoso em uma rede coordenada mundialmente de organizações políticas. Mas, dentro do campo progressista, prefiro me situar em um hiato aporético e a título de conclusão, friso este aspecto em uma série de indagações que devem ser mantidas em aberto.

O presentismo festivo pode ser criticado pela sua *folk politics*, pela sua falta de compromisso com uma transformação global da sociedade capitalista. No entanto, cada vez mais parece impossível este tipo de transformação, sobretudo, diante da mudança climática que faz do mundo pós-capitalista um mundo de ruína. Deste modo, diante do fim do futuro e da impossibilidade aparente de uma libertação global, a procura por experiências singulares de emancipação tem o seu sentido. Se o mundo está acabando, porque não festejar enquanto a festa é ainda possível? Se fomos derrotados pelo capitalismo mundial integrado, porque não experimentar um breve espasmo de liberdade? Talvez, o presentismo festivo seja tudo que nos reste.

O futurismo do presente ao estilo aceleracionista de esquerda também não precisa ser imediatamente descartado. Por mais que ele se coloque em franca contradição com a biosfera e se dê em uma negação da gravidade da crise climática, a reabilitação de uma utopia pode ter uma função produtiva na mobilização contra a hegemonia neoliberal — que, como aprendemos com Fisher (2009), se firma precisamente pelo sufocamento de toda imaginação no realismo capitalista. Esta reativação da utopia se coloca contra os limites do possível, tanto imaginários sob a égide do capitalismo, quanto materialmente diante da mudança climática — no entanto, os limites do que figura como possível não podem ser conhecidos de forma absoluta e tensioná-los politicamente me parece uma tarefa que tem o seu valor.

Por fim, o retorno ao passado. Esta temporalidade tem, de imediato, o grande valor que é o seu enfrentamento das dinâmicas epistêmicas coloniais e, conforme traz e valoriza linhas de pensamento não hegemônicas, oferecem elementos substantivos para se pensar o momento presente. É defensável que diante da crise altissonante do mundo moderno, se recorra aqueles mundos não modernos que sobreviveram a catástrofe colonial da modernidade como forma de encontrar elementos e práticas para a resistência, tanto política, quanto intelectual. Permite ver a contingência das categorias sociopolíticas da modernidade em um momento que, sob a égide do realismo capitalista, elas se colocam como eternas e imutáveis.

A queerização do tempo, o colapso da biopolítica moderna, como defendi até agora, produz estas novas temporalidades como resposta. Elas se encontram em disputa, em uma agonística que se dá sob um eixo problemático cuja solução é ela mesma insolúvel: o que se passa quando perdemos o futuro? O que fazer do passado e do presente, da história e da esperança, quando o futuro não será melhor que o passado, quando ele perde a sua função redentora antes tão firmemente calcada no reprodutivismo futurista? Estas indagações não tem resposta — habitar o espaço da sua não responsividade é o que pretendi ao longo deste texto e termino, então, no seio destas mesmas questões.

Referências

- BASTANI, Aaron. *Fully Automated Luxury Comunism: a manifesto*. Londres: Verso, 2014.
- BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*. Trad. Adalberto Muller e Márcio Selligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2000.
- BEY, Hakim. *TAZ: Zona Autônoma Temporária*. Trad. Patricia Decia e Renato Resende. Coletivo Sabotagem: s/a.

- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. Traduzido por Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman C. Santos. Editora Filosófica Politeia: São Paulo, 2019.
- BUTLER, J. *Who's afraid of gender*. Farrar, Straus and Giroux: Nova York, 2022
- CHAKRABARTY, Dipesh. *The climate of history in a planetary age*. Chicago e Londres: Chicago University Press, 2021.
- DA VEIGA, Ádamo. O Fascismo Transindividual. In: *Trans/Form/Ação*, v. 45, n 01, p. 1-25, Jan-Mar, 2022.
- DA VEIGA, Ádamo. A Criança no fim do mundo: reprodutivismo futurista no Antropoceno. In: *REBEH* vol.07,e16655,2024.
- DA VEIGA, Ádamo; COSTA, Alyne. O acontecimento da Terra. In: *O que nos faz pensar*. v.29, n. 48, junho de 2021
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo*. Tradução de Luiz Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- FREUD, S. *Luto e Melancolia*. Trad. Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naif, 2013.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Trad. Ligia Ferreira e Regina Salgado Campos. Rio de Janeiro: Editora Swchartz, 2022
- FLORES, W. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasi*. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.
- FISHER, M. *Capitalist Realism: is there no alternative?* Winchester: O Books, 2009.
- FUKUYAMA, F.. *The end of history?* Nova Iorque: The National Interest, 1989.
- HALBERSTAM, J. *In a queer time and place*. New York e Londres: New York University Press, 2005.
- HALBERSTAM, J. Temporalidade queer e geografia pós-moderna. In: *Períodicus*, n.18, v.1, 2022, p. 282-305.
- DANOWSKI, Déborah. CASTRO, Eduardo. Viveiros de. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro: Cultura e Barbárie: Instituto socioambiental, 2014.
- DELAY, T. *Future of Denial: The ideologies of climate change*. Londres/Nova York; Verso, 2024.
- EDELMAN, Lee. *No future: queer future and the death drive*. Londres/Durham: Duke University Press, 2004.

- EDELMAN, Lee. *O futuro é coisa de criança: teoria queer, desidentificação e a pul-
são de morte*. Trad. Daniel Kveller. In: *Periódicus*, Salvador, n. 14, v.2, 2021,
p. 248-275.
- EDELMAN, Lee. *Bad Education: why queer theory teaches us nothing*. Lon-
dres/Durham Duke University Press: 2022
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. de Maria The-
reza Albuquerque e J. A. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições: Graal,
1988.
- FOUCAULT, M. *O Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France
(1978-1979)*. Trad. de Eduardo Brandão. Martins Fontes: São Paulo, 2008b.
- KEHL, M. *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FREEMAN, E. *Time bounds: queer temporalities, queer history*. Durhan e Londres:
Duke University Press, 2010.
- GRIFFIN, Roger. *Fascism*. Oxford: Polity Press, 2018.
- GRIFFIN, Roger. *A Fascist Century: Essays by Roger Griffin*. Nova York: Palgrave
Macmillan, 2008.
- HAIEYK, F. *O caminho da servidão*. Tradução e revisão Anna Maria Capovilla,
José Ítalo Stelle e Liane de Moraes Ribeiro. Rio de Janeiro: Instituto Liberal,
1990.
- LAND, N. "The Dark Enlightenment". *The Dark Enlightenment*. (2012) Ar-
chived from the original on 2013-09-25. Retrieved 2014-12-23.
- LAND, N. "Teleoplexy: notes on acceleration." In: MAKAY, R; AVENISSAN,
R. (2014). MACKAY, Robin (ed.s). *#Accelerate: The Accelerationist Reader*,
Fallmouth: Urbanomic, 2014.
- LAND, N. A Quick-and-Dirty Introduction to Accelerationism Disponível em:
https://ia800800.us.archive.org/29/items/nick_land_writings/LAND%2C%20Nick%20-%20A%20Quick%20and%20Dirty%20Introduction%20to%20Accelerationism.pdf. Acesso a 23 de fevereiro de 2025.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropo-
ceno*; tradução. Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- MBEMBE, A. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte. 2013.
- NOYS, B. *Malign Velocities: acelerationism and capitalism*. Winchester/Whashing-
ton. Zero Book: 2014.

- NUNES, R. *Do Transe à Vertigem: ensaios sobre o bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu, 2022.
- NUNES, R. *Nem horizontal, nem vertical: uma teoria da organização política*. Trad. Raquel Azevedo. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- OBENGA, T. *Egypt: Ancient History of African Philosophy* In: WISEDU, K. (ed.) *A companion to African Philosophy*. Oxford/ Malden/Carlton: Blackwell Publishing, 2004.
- POVINELLI, Elizabeth. *Between Gaia and Ground: Four axioms of existence and the ancestral catastrophe of late liberalism*, Durhan e Londres: Duke University Press, 2021.
- RIBEIRO, K. Rekhet: Um exercício que transcende o ato de filosofar. In: *Ítaca*. n. 36, 2020, p. 43-78
- RIBEIRO, K. O futuro é ancestralidade. *Le Monde Diplomatique Brasil* ed. 211, 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/o-futuro-e-ancestral/> Acesso a 24 de fevereiro de 2025.
- SHELDON, Rebekah. *The Child to Come: Life after the human catastrophe*. Londres/ Minneapolis: Minnesota University Press, 2016.
- SRNICEK, N; WILLIAMS, A. *Inventing the future: Postcapitalism and a World Without Work*. Nova York/Londres: Verso, 2015.
- SRNICEK, N; WILLIAMS, A. Manifesto Aceleracionista. Trad. Bruno Sterling. In: *Lugar Comum*, n. 41, v. p. 269-279, 2014.
- TRAVERZO, E. *Left-wing melancholia: marxism, history and memory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- WARNER, Michael. *The trouble with the normal: sex, politics and the ethics of a queer life*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- WILSON, P. *Utopias piratas: mouros hereges e renegados na emergência do capitalismo*. Trad. de Leila Souza Mendes. São Paulo: Veneta, 2022

Pós-estruturalismo e pluralismo ontológico

Daniel Schiochett ¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.08>

Nas últimas décadas, assistimos à reabilitação da metafísica em várias tradições filosóficas. Ainda assim, acredito que a metafísica permanece em crise. Uma das raízes dessa crise parece estar no desejo, por um lado, de legitimar o conhecimento científico e outros saberes, como os das ciências humanas e das humanidades, e, por outro, na dificuldade de afirmar que realmente conhecemos algo sobre o real. Certamente, alguém poderia argumentar que a metafísica é dispensável e que podemos manter uma postura cética em relação à possibilidade de falar do real. No entanto, eu defendo que a metafísica atua como uma reserva teórica que nutre e irriga os diversos saberes e práticas produzidos pela humanidade. Mais do que apenas fundamentá-los, é importante sermos capazes de articular uma perspectiva que garanta, de certa forma, sua coerência e sua relação com o mundo. Isso não se justifica apenas por uma conveniência pragmática, mas porque, materialmente, nós, humanos, dependemos dessas articulações. Voltarei a essa ideia ao final da comunicação, quando abordarei as vantagens dessa perspectiva. Antes, porém, preciso relembrar o problema do kantismo,

¹ Professor adjunto da Universidade Federal do Maranhão, doutor e mestre em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. É também bacharel e licenciado em filosofia. Suas pesquisas e publicações tratam da metafísica contemporânea estabelecendo conexões entre as tradições alemã, francesa e analítica. Possui textos publicados também na área de educação. E-mail: daniel.schiochett@ufma.br

seu diálogo com a metafísica clássica e, em linhas gerais, apresentar o que chamo aqui de metafísica pós-estruturalista. Vou iniciar por este ponto.

Por que falo em metafísica pós-estruturalista? A ideia é contrastar e extrapolar o estruturalismo enquanto paradigma filosófico. Por isso, a questão de nomenclatura, a saber, se muitos dos autores contemporâneos são considerados pela literatura filosófica como “estruturalistas” ou “pós-estruturalistas”, não é relevante. O que estou chamando de estruturalismo é um tipo de tese filosófica que pressupõe que o real só pode ser compreendido a partir de uma estrutura que está “do lado de cá” do mundo, do polo do sujeito do conhecimento. De modo geral, as teses estruturalistas servem como paradigmas relevantes para explicitar os saberes de sujeitos, individuais ou coletivos, sobre o mundo, como esses saberes são produzidos e como afetam a organização desses sujeitos coletivamente. Epistemologicamente, as teses estruturalistas incorporaram o ponto de vista kantiano: o que achamos que é real depende das estruturas que formam o sujeito, sejam elas cognitivas, linguísticas, sociais ou culturais. O efeito colateral do estruturalismo é circunscrever metafisicamente o real aos limites do humano.

Poderia, como Markus Gabriel, designar essa tese de construtivismo. A escolha pelo termo estruturalismo reflete o interesse eminentemente metafísico da minha abordagem. Quero propor algo sobre o mundo e suas estruturas (inclusive as do sujeito!) e não como o sujeito constrói um ponto de vista sobre o mundo. Por isso, sigo a partir deste ponto tratando de estruturalismo e pós-estruturalismo como teses metafísicas diferentes acerca do acoplamento do sujeito no mundo, do sentido e do papel do conhecimento e, especificamente das próprias estruturas do real. E para aprofundar esse ponto, retornemos ao problema do kantismo, que é o paradigma de teorias metafísicas estruturalistas.

O problema do kantismo, para os nossos propósitos, reside justamente no fato de ser anti-metafísico. Na metafísica kantiana, se assim

podemos chamá-la, apenas as estruturas transcendentais do sujeito são passíveis de conhecimento. Mário Porta chama isso de princípio de imanência: só é possível conhecer o que é imanente. O modo como as coisas se organizam e se estruturam por si mesmas no mundo escapa à nossa capacidade de conhecê-las e, portanto, de tematizá-las metafisicamente. Tanto a metafísica kantiana quanto as tentativas pós kantianas (como as da filosofia da linguagem, da fenomenologia e da hermenêutica, que pressupõem que, para tratar do real, é preciso primeiro falar, respectivamente de nossa estrutura linguística, pragmática ou perceptiva) ainda restringem nossa capacidade de falar sobre as coisas como elas são em si mesmas. Não por acaso, encontramos nas diversas escolas e tradições filosóficas do século XX a ideia de que, para fazer metafísica — se é que isso é possível —, precisamos passar por essa instância que nos permite falar ou pensar sobre o real. Seja a ideia de que a linguagem é a casa do ser, como em Heidegger, seja a tese de que a metafísica é um erro lógico, como em Carnap, ou um jogo de linguagem defeituoso, como em Wittgenstein.

Reconheço que a solução kantiana é coerente. No entanto, isso não significa que seja suficiente. Primeiro, vou abordar sua coerência e, depois, sua insuficiência. A metafísica clássica (aqui me refiro aos metafísicos pré-kantianos) já discutia se era possível conhecer as coisas em si já que elas, enquanto dependentes da percepção, não seriam imanentes ao sujeito. A solução de Platão foi dividir o mundo em dois: o sensível e sua estrutura ideal, sendo esta última a causa, em certa medida, da primeira. Conhecer o que as coisas são de fato implicaria rememorar aquilo que está esquecido no sujeito, “pulando” por cima da percepção. Aristóteles rejeita essa solução, mas inaugura uma distinção entre intelecto agente e paciente, que se torna mais clara apenas com Tomás de Aquino. Para ele, o conhecimento humano é limitado por estar baseado na percepção. No entanto, o conhecimento em si não é impossível, porque existe um fiador: para Deus, segundo o filósofo medieval, as coisas são transparentes, pois ele, como artífice, utilizando seu intelecto

agente, conhece a essência das coisas criadas e, portanto, a estrutura das próprias coisas. A metafísica clássica ainda é possível porque, no fim das contas, haveria pelo menos um ponto de vista privilegiado sobre o real. A metafísica kantiana é coerente porque elimina a figura de Deus como fiador epistemológico, circunscrevendo o conhecimento e, assim, as possibilidades da metafísica. Contudo, empiricamente, a estrutura do real não é acessível. A verdade, em última instância, torna-se uma impossibilidade, e o ceticismo metafísico parece ser a escolha mais adequada sob uma perspectiva crítica.

A insuficiência do kantismo — e, por extensão, do próprio estruturalismo, a meu ver — está no fato de exigirmos demais tanto do conhecimento quanto da própria metafísica, ainda mantendo em mente as pretensões da metafísica clássica. A exigência é tamanha que nem nossas melhores teorias científicas conseguem escapar, sendo reduzidas, no limite, a “apenas teorias”, usando o jargão popular para dizer que algo pode não ser o caso. No entanto, acredito que podemos ir além e oferecer um ponto de vista teórico suficientemente amplo, que nos permita validar metafisicamente o conhecimento e, ao mesmo tempo, criar novas intuições sobre o real ao fornecer explicações com sentido. Para isso, precisamos dar um passo além do estruturalismo. Mantenho a noção de estrutura, mas rejeito a ideia de que o sujeito (ou seus correlatos, como a linguagem, sociedade, mente, cultura etc.) seja a única camada estruturante da realidade. Chamo essa abordagem de metafísica pós-estruturalista porque ela multiplica as estruturas que se articulam, sem privilegiar uma única — seja ela a do sujeito transcendental, da lógica, da linguagem, da história, da percepção ou qualquer outra. No entanto, multiplicar as estruturas traz desafios e uma consequência importante: a adoção de um pluralismo ontológico.

A metafísica sempre foi fortemente contrária à ideia de uma pluralidade ontológica. Mesmo quando a justificativa do conhecimento exige uma dualidade ontológica, como em Descartes ou Platão, o mais comum é subordinar uma realidade à outra, como faz o segundo ao

afirmar que o mundo sensível é uma sombra do que realmente existe. Espinosa, talvez, seja exceção sendo um dos poucos pluralistas ontológicos, mesmo sendo um monista de substância. Para ele, tudo é uma só substância, mas ela se manifesta por meio de infinitos atributos — e nós, humanos, só podemos conhecer dois deles: pensamento e extensão. Note que não há hierarquia entre os atributos da substância. Isso implica que a ideia de fundação ontológica tem seus limites: um modo de um atributo, como a ideia de uma mesa, depende ontologicamente do atributo pensamento, sendo este um dos atributos da substância inteira. Porém, essa ideia não depende da extensão da mesa, e vice-versa. São dois sistemas que se sobrepõem, se tocam, mas não se confundem. Com pluralidade ontológica, refiro-me, de forma aproximada, à pluralidade dos atributos na filosofia espinosista. A unidade da substância revela que nada existe fora do real, ou seja, tudo é imanente. Mas é a infinitude dos atributos que revela a ideia de pluralidade ontológica que pretendo enfatizar aqui.

Essa pluralidade ontológica é pressuposta e amplamente desenvolvida na metafísica de Deleuze, que precisarei interpretar e resumir para torná-la mais adequada à comunicação. Para Deleuze e Guattari, em *Mil Platôs*, o real se organiza em estruturas com uma consistência própria, planos que se sobrepõem e que, ao mesmo tempo, fazem parte de outras estruturas. Na linguagem deles, o real é composto por estratos que aprisionam temporariamente intensidades mais elementares em sistemas de ressonância e redundância. Um exemplo frequentemente utilizado por eles é o cristal, que surge como a emergência de uma nova estrutura. Nessa estrutura, elementos químicos e forças físicas geram uma diferença de potencial inicial que tende a se reproduzir, criando, no seio da matéria inorgânica, uma interioridade organizada e estratificada. Além dessa interioridade organizada, o cristal também possui um exterior, que corresponde ao material disponível para o seu crescimento, e um limiar, no qual a diferença de potencial surgida da variação inicial se perpetua naquele meio. No entanto, o cristal não é

uma forma ideal moldada por um Demiurgo; ele é formado pelas mesmas matérias do meio em que surgiu. Aqui, encontramos, no mínimo, duas realidades coexistentes: a molar, no cristal, e a molecular, na sílica e traços de metais que o compõe.

O que se aplica ao cristal também se aplica a qualquer entidade entendida como um sistema dinâmico de ressonância e redundância. Uma bactéria, por exemplo, é viva e, ao mesmo tempo, física. Como ser vivo, ela é um sistema dinâmico que mobiliza proteínas e outras substâncias, os tijolos fundamentais da vida (como a conhecemos aqui na Terra). Ao mesmo tempo, está sujeita a elementos externos que podem desnaturá-la (como quando usamos uma solução de hipoclorito de sódio para eliminar microrganismos em vegetais) ou que podem, em certos casos, servir como fonte de alimento, caso exista alguma mutação genética útil (como quando bactérias são selecionadas para processar petróleo ou plástico). Ela pertence simultaneamente ao plano de consistência da vida e ao da física (para citar apenas dois). Isso implica que a bactéria é viva e é física. Para Deleuze e Guattari, a conjunção entre essas duas “realidades” é tão ou mais fundamental do que o próprio existencial sugerido pelo verbo “ser”.

Pensemos agora em nossos sistemas de representação do mundo, sejam ideias na mente de sujeitos ou proposições linguisticamente compartilhadas. Esses estratos emergem de sistemas sociais e cognitivos em um processo de ressonância e redundância. As representações são construídas e reorganizadas continuamente em resposta a interações sociais e cognitivas, funcionando em um plano de consistência como um conjunto de significados e expressões que se estabilizam temporariamente, mas que permanecem sempre abertos a variações e novas articulações, dependendo dos outros estratos a eles acoplados. Cada conceito, cada proposição, é uma intensidade, baseada tanto em sinapses e outros processos do estrato cerebral, quanto em cadeias de signos do estrato social, compartilhadas pelos falantes de uma língua, e que se reconfiguram em função de novas experiências e interações.

Ainda assim, mantêm uma estabilidade relativa dentro de um campo de influência de vários estratos. Esses estratos — físicos, bioquímicos, linguísticos e sociais — não seguem uma ordem hierárquica. As representações não estão presas a um único nível de organização; elas pertencem simultaneamente a diversos estratos, como a biologia celular, a física das partículas subatômicas, o pensamento consciente e os códigos linguísticos. Assim como no exemplo do cristal e da bactéria, as representações são estratos que emergem de processos diferentes, como os neurais e os linguísticos.

Mas só podemos entender nossos sistemas de representação, a bactéria ou o cristal em suas dimensões constitutivas, em seus estratos ou camadas de ser, se abdicarmos da ideia, em primeiro lugar, de que existe um ser mais fundamental da representação, da bactéria ou do cristal, seja ele acessível, como queria a metafísica clássica, ou inacessível e opaco, como propunha a metafísica kantiana e pós-kantiana. Ambas as metafísicas, ao pensarem a dualidade do mundo a partir da dualidade entre o real e sua estrutura, não conseguem tratar dessas dimensões sem incorrer em inconsistências.

Uma metafísica pós-estruturalista que defende um pluralismo ontológico recusa a ideia de uma substância metafísica permanente, substituindo-a pela noção de que o ser é composto por multiplicidades e intensidades conectadas, com essas conexões ocorrendo em diferentes planos, todos imanentes. Ao dizer que o ser é constituído por estratos, não estamos falando metaforicamente de níveis de existência, mas sim das camadas concretas de realidade — o biológico, o físico e, eventualmente, o cognitivo e o mental — que coexistem, se atravessam e se transformam mutuamente. Por isso, Deleuze e Guattari afirmam:

“Não é ‘como’, não é ‘como um elétron’, ‘como uma relação’ etc. O plano de consistência é a abolição de qualquer metáfora; tudo o que consiste é Real. São elétrons em pessoa, buracos negros verdadeiros, organelas em realidade, sequências de signos autênticas” (Deleuze & Guattari, 2011a, p. 110)

É certo que aqui temos apenas um esboço intuitivo desta metafísica pós-estruturalista e da tese do pluralismo ontológico. Deleuze aprofunda muito mais essa tese, embora sua abordagem não seja sistemática nem pretenda estabelecer um diálogo direto com as tradições analíticas de seu tempo. No entanto, esse é o objetivo da minha pesquisa. Dito isso, passo, por fim, a elencar as vantagens teóricas e outras teses que me parecem ser sustentáveis a partir dessa abordagem.

A primeira vantagem diz respeito à possibilidade de reafirmar a possibilidade da própria metafísica sem recorrer à metafísica clássica. Entendo a metafísica, parcialmente em linha com Lowe, como uma teoria que trata das estruturas da realidade. Para ser mais preciso, Lowe, em *The Possibility of Metaphysics*, afirma que a metafísica trata da estrutura fundamental da realidade. Contudo, ao contrário de Lowe, que defende uma única estrutura fundamental, acredito que essa unicidade é um pressuposto clássico que nasce de intuições bastante elementares sobre a relação entre sujeito e objeto e que podem ser superadas pelo conhecimento científico atual. A metafísica cumprirá sua função ao teorizar e articular, em uma visão de conjunto, o conhecimento humano, e a tese do pluralismo ontológico, penso, é capaz disso.

A segunda vantagem diz respeito à própria função da metafísica. Helen De Cruz e Johan Smedt, em um artigo intitulado *Melioristic Genealogies and Indigenous Philosophies*, citando os trabalhos de Mary Midgley, *Philosophical Plumbing* e *What is Philosophy For?*, defendem que o papel da filosofia é similar ao do encanador. À medida que a cidade e as edificações são reformadas e ampliadas para corresponder às novas demandas da sociedade, o profissional precisa fazer reparos, abandonar alguns encanamentos e forjar novas conexões para que a água continue a chegar nas velhas e novas edificações. Da mesma forma, o papel do filósofo é criar novos conceitos a fim de que as várias produções teóricas continuem sendo abastecidas, conectadas, vivas e funcionais. Deleuze fala, aliás, explicitamente que o papel da filosofia é criar conceitos. E como o filósofo se refere a si mesmo como um metafísico

puro, sigo também nessa linha: sempre que a filosofia está criando conceitos para descrever o que emerge em dado contexto, estamos fazendo metafísica, estamos procurando descrever as estruturas da realidade, sejam as estruturas físicas, biológicas, linguísticas, psíquicas, sociais etc. Como um estrato teórico dentro do plano de consistência do conhecimento humano, a metafísica não se arroga mais o direito de um ponto de vista absoluto e exterior e, mesmo assim, não perde sua razão de ser, pois a possibilidade de falar do real está mantida.

A terceira vantagem diz respeito à possibilidade de integrar o conhecimento das ciências na investigação metafísica. A filosofia, entendida como metafísica, não é um saber mais fundamental no sentido de se arrogar o direito de vir antes dos outros conhecimentos, tese criticada por Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*. Os saberes e conclusões filosóficas podem e devem utilizar os dados das ciências e do conhecimento em geral como base de sua atividade de forjar conceitos a fim de descrever as estruturas da realidade. Ela não possui um ponto de vista privilegiado, mas, enquanto estrutura do real, pode contribuir com sua articulação. Compartilho, por isso, também da tese quineana de que o conhecimento deve ser compreendido em termos holísticos, ou seja, que não existe uma separação rígida entre os diferentes saberes científicos e a própria filosofia. Para Quine, não é possível isolar uma única proposição ou um conjunto de proposições para testá-las contra a experiência empírica. Em vez disso, o conhecimento se constitui como uma rede de teorias interconectadas que se sustentam mutuamente. Uma proposição só pode ser avaliada em função do sistema como um todo, pois os dados empíricos afetam a totalidade dessa rede. Se a tese de Quine for lida à luz dessa metafísica pós-estruturalista, reconectamos as ciências à filosofia de um modo metafisicamente consistente.

A quarta vantagem, em linha com a anterior, diz respeito à possibilidade de fazer metafísica à posteriori e, mais que isso, à negação de uma metafísica a priori, o que considero uma vantagem significativa. A filosofia não possui um método mais eficaz para tratar do real do que

as ciências e outros conhecimentos e, portanto, não pode prescindir deles. Mesmo a lógica e a discussão conceitual, que são fundamentais para a filosofia, não são entendidas como instâncias puras e ideais que permitam uma discussão apriorística. Em sintonia com o que sugerem Lakoff e Johnson, em *Philosophy in the flesh*, o sistema formal de representações que utilizamos para pensar não existe independentemente das condições cognitivas que possuímos. Até mesmo a matemática, conforme defende Dos Santos, em sua tese de doutorado *Numbers as Cognitive Tools*, é um instrumento cognitivo forjado com base em interesses teóricos coletivos. Essas teses tornam-se ainda mais convincentes quando consideramos esses sistemas formais de representações como estratos do mesmo real. Sem a metafísica pós-estruturalista, o máximo a que chegaríamos seria afirmar que os sistemas de representação são ilusões coletivas controladas, sem conexão com o real.

A quinta vantagem refere-se à legitimação de escolhas teóricas em metafísica, especialmente no que diz respeito à subdeterminação das teorias pelos dados. Esse conceito, que aponta como múltiplas teorias podem coexistir com base no mesmo conjunto de evidências empíricas, não constitui um problema para uma metafísica pós-estruturalista, pois não se espera que a metafísica forneça uma representação definitiva do real. Ao contrário, a subdeterminação exige uma metafísica que reconhece o caráter fluido e dinâmico das estruturas da realidade, permitindo múltiplas investigações e revisões. Isso deixa espaço para teorias que dialogam com o real sem a pretensão de capturá-lo em sua totalidade, oferecendo, ao invés disso, mapas provisórios que podem ser ajustados conforme outras estratificações emergem.

A sexta vantagem diz respeito ao próprio papel da metafísica no que tange ao seu eventual compromisso com intuições fundamentais. Qualquer professor de lógica reconhece que, inicialmente, os alunos não compreendem intuitivamente a implicação material como equivalente lógico da conjunção entre a negação do antecedente e a afirmação do consequente. No entanto, uma vez formada, essa intuição

lógica se torna parte do repertório do aluno, mostrando que intuições podem ser construídas e moldadas pelo aprendizado teórico. Isso é consistente com uma tese metafísica que entende a própria metafísica como mais um estrato emergente dentre os vários planos de consistência que compõem o real. Antes de simplesmente descrever a estrutura fundamental da realidade, a metafísica forja intuições teóricas mais sofisticadas e complexas, permitindo que elementos abstratos — como números, formas ou relações — adquiram uma semântica rica e compreensível. Em vez de se apoiar em intuições “naturais” como justificativa suficiente, a metafísica se empenha em construir novas formas de pensar que nos ajudam a compreender o real de maneira mais profunda e articulada, ampliando nosso horizonte cognitivo e sensorial enquanto estratos que compõem o próprio real.

Concluo defendendo que uma metafísica nos moldes aqui propostos tem a capacidade de enfrentar os desafios teóricos levantados pelo kantismo, sem recorrer a uma concepção clássica de metafísica. Em vez disso, ela se apresenta como uma teoria mais flexível e adaptável, que 1) descreve e não apenas ficciona estruturas fundamentais da realidade; 2) fornece “encanamentos” conceituais que permitem manter nosso acoplamento teórico com outros estratos do real, sempre aberto a revisões e novas conexões; 3) utiliza os dados científicos e adota uma abordagem holística, alinhada com a tese quineana de que o conhecimento é uma rede interligada; 4) rejeita a necessidade de um apriorismo para validar suas proposições, superando a tese kantiana de que ou bem é necessário um ponto de vista privilegiado ou o conhecimento do real não é possível; 5) reconhece que qualquer teoria metafísica será inevitavelmente subdeterminada pelos dados, mas que isso não a invalida, permitindo que ela continue a ser útil na tarefa de nos permitir de fato ver e não apenas salvar os fenômenos; e 6) enfatiza o papel da metafísica em criar novas intuições, forjando modos de pensar que integram o pensamento e os outros estratos do mundo em campos de intensidades múltiplos, reconhecendo que o pensamento é também

uma função material sempre em busca de novas formas de expressar o real.

Referências

- CASTRO, Eduardo Viveiros de. *Metafísicas canibais*: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, 2018.
- DE CRUZ, H., & DE SMEDT, J. Melioristic genealogies and Indigenous philosophies *The Philosophical Forum*, 53, 209–226, 2022.
- DELEUZE, G e GUATTARI, F. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. v.2. 2 ed. São Paulo: Editora34, 2011b.
- DELEUZE, G e GUATTARI, F. *Mil platôs*: capitalismo e esquizofrenia. v.5. 2 ed. São Paulo: Editora34, 2012.
- DOS SANTOS, C. F. *Numbers as Cognitive Tools*: An empirically informed nominalistic account of the nature of numbers. PhD-Thesis – Research and graduation internal, Vrije Universiteit Amsterdam, 2021.
- GABRIEL, Markus. *Por que o mundo não existe*. Rio de Janeiro: Vozes, 2016.
- GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. Conteúdo e objeto em Frege, Stout e Moore. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, v. 3, n. 2, p. 06–15, 2016.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- LAKOFF, G. & JOHNSON. M. *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books, 1999.
- LOWE, Edward Jonathan. *The Possibility of Metaphysics*: Substance, Identity, and Time. Oxford, GB: Clarendon Press, 1998
- QUINE, W.V.O. *Epistemologia naturalizada*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

Apreensão da alteridade na virada ontológica na antropologia

Gustavo Cunha Bezerra¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.09>

1 Ontologia *versus* cultura

A virada ontológica é uma linha de pensamento na antropologia que se desenvolveu nas últimas décadas do século passado e que tem como princípio básico a ideia de que o uso do conceito de cultura tornou-se insuficiente para estabelecer relações com a alteridade. Quando se trabalha com a noção de multiculturalismo, argumentam os autores da virada ontológica, presume-se a existência de uma natureza única e indiferente, como referência universal à multiplicidade de culturas. O conhecimento dessa natureza única se dá através dos aparatos epistemológicos da ontologia Euro-Americana moderna. É dessa forma que a proposta tradicional da antropologia de “conhecer” diversas culturas pressupõe o olhar privilegiado que se vê com referência para o explicar o funcionamento dessas culturas. A tarefa do cientista social seria, assim, de ordem epistemológica, no sentido buscar “elucidar as várias formulações sistêmicas de conhecimento (epistemologias) que

¹ Professor de Filosofia na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: gcb Bezerra@hotmail.com

oferecem diferentes relatos daquele mundo” (Henare et al., 2007, p. 9), isto é, do mundo único da natureza.

Se existe apenas um mundo, então existe apenas uma ontologia que estuda a natureza dessa realidade única. Pensar em múltiplas ontologia seria confundi-las com as múltiplas representações do mundo. No contexto em que a ontologia moderna se impõe de forma hegemônica, aqueles que sugerem a existência de ontologias diversas, segundo Henare (que procura resumir a crítica à virada ontológica, para depois defendê-la), “podem ser descartados como simplesmente promotores de uma representação fragmentada e deliberadamente incoerente do “mundo real” que (todos sabemos, segundo o argumento) está “lá fora” — uma epistemologia utópica e polivocal que emite de uma mente confusa que confunde representações múltiplas do mundo com mundos múltiplos” (2007, p. 10).

Por outro lado, para os autores da virada ontológica, o problema é que, ao reduzir as outras formas de existência à meras “representações”, “crenças” ou “perspectivas culturais”, não se está, de fato, levando a sério a alteridade. Para não cair nesse reducionismo do outro, pode-se conceber a existência de mundos diversos, uma visão multinaturalista, como a denomina Viveiros de Castro. Em vez de pensarmos em diferentes “visões de mundo”, podemos defender a existência de mundos variados. O que nos permite pensar em múltiplas ontologias.

Admitir a ideia de mundos diversos, segundo Henare, significa aceitar humildemente a insuficiência de nossos conceitos para traduzir aqueles da alteridade radicalmente diferente. A proposta da virada ontológica é a de que não existe diferença ontológica entre os conceitos e as coisas, na medida em que são os discursos que criam as coisas. Disto se segue, conclui Henare, “que a alteridade pode ser adequadamente pensada como uma propriedade das coisas — coisas, isto é, que são conceitos tanto quanto nos parecem entidades ‘materiais’ ou ‘físicas’” (2007, p. 14).

Tomando como exemplo a pesquisa etnográfica de Holbraad sobre o *aché*, um tipo de pó que os adivinhadores cubanos creditam o poder para realizar suas divinações, Henare afirma que seria equivocada qualquer tentativa de explicação ou interpretação baseadas em nosso conceito de pó. Trata-se aí, segundo o antropólogo, primeiramente, de constatar que não estamos familiarizados com o conceito de pó implicado neste caso — o que depende, por sua vez, do colapso da distinção entre o pó e o conceito.

Temos, dessa forma, de acordo com Henare, dois passos para a “ruptura ontológica”. O primeiro consiste em perceber que os “mundos diferentes” são encontrados nas coisas. E o segundo deriva da criação conceitual desses mundos diferentes. Assim, “nessa visão, a análise antropológica tem pouco a ver com tentar determinar como outras pessoas pensam sobre o mundo. Tem a ver com como devemos pensar para conceber um mundo da maneira como elas o fazem” (2007, p. 15). Seguindo o exemplo dos adivinhadores cubanos, a constatação da insuficiência de nossos conceitos para concordar que “pó é poder” leva a percepção da necessidade de alteração desses conceitos a partir daquilo que escutamos do outro.

A antropologia, que desde sua fundação, possui a vocação de voltar-se para o outro, encontrou no conceito de cultura uma maneira de entender o caráter heterogêneo e irreduzível do mundo, permeado por diferenças. Dessa forma, qualquer tentativa de homogeneização é percebida como totalitária. Entretanto, se por um lado, o termo cultura possibilitou enxergar a diversidade de visões de mundo, esse mesmo termo parece, para os autores da virada ontológica, como já dissemos, não mais permitir escapar, efetivamente, da homogeneização do mundo. Assim, para que a antropologia continuasse esse processo de se dirigir ao outro, recorreu-se à noção de ontologia a fim de superar a ideia da alteridade enquanto representações de um mundo único. Entretanto, a questão que se coloca a esse movimento é se, no final das

contas, o termo “ontologia” se tornou não mais que um sinônimo para a palavra “cultura”.

Esse foi o objetivo de um debate ocorrido na universidade de Manchester, em 2008, cujo tema proposto era o seguinte: “Ontology is just another word for culture”. Uma das respostas a essa provocação, a de Matei Candea, procura mostrar que, de certa maneira, no uso que a antropologia faz das palavras cultura e ontologia, seus significados são equivalentes. Pois, se a palavra cultura é utilizada apenas para se referir à representações diversas de uma natureza única, o problema não está no termo, mas na sua utilização, ou seja, uma deterioração do rico potencial da noção de cultura. Candea propõe, então, “restaurar a cultura ao seu pleno potencial como uma palavra antropológica — para mostrar que ela é, ou melhor, que foi e pode ser, tão boa quanto a ontologia em fazer o que a ontologia faz, ou seja, em se envolver não apenas com uma pluralidade de visões de mundo, mas com uma multiplicidade real de mundos” (Carrithers, 2010, p. 174). O antropólogo lembra que tanto cultura, quanto ontologia, são palavras usadas para se referir ao outro, ao diferente. O mesmo processo que ocorreu no fim do século XIX, de passar da visão de uma Cultura única para a multiplicidade de culturas, Candea vê acontecer quando se passa da “ontologia única da filosofia para a antropologia das ontologias”. Movimento ocorrido quando alguns antropólogos perceberam que a palavra cultura perdera seu significado mais forte em relação a alteridade, ou seja, que ela não servia mais para levar a alteridade suficientemente a sério. Entretanto, ao lidar com a diferença, a noção de ontologia apresenta o mesmo problema da cultura acerca de como localizar ou delimitar essa diferença. Para o antropólogo, o uso da palavra ontologia na antropologia para se referir a determinados grupos humanos geograficamente situados (ameríndios, por exemplo), absorve as mesmas limitações do termo cultura, tornando-se, aí sim, apenas um sinônimo. Outro exemplo ilustrativo sobre esse problema é o conhecido contraste entre a ontologia ocidental e a multiplicidade de ontologias não ocidentais.

Citando Tim Ingold, o argumento defendido por Candea é que a denominada “ontologia ocidental” é tão diversa e variável quanto as outras. Como contraponto ao uso limitado do termo ontologia, que o associa a determinados grupos culturais, Candea lembra o já mencionado texto de Henare, *Thinking through things*, no qual a multiplicidade de ontologias coincide com a diversidade de coisas a serem pensadas, uma concepção bastante diferente daquela de “pacotes culturais coerentes associados a grupos de pessoas” (Carrithers, 2010, p. 177). Nesse debate sobre o uso do conceito de ontologia na antropologia, a conclusão de Candea é a de que se deve, antes de tudo, buscar alguma definição do que é uma diferença ontológica.

Outro antropólogo a responder ao tema “Ontology is just another word for culture” é Martin Holbraad. Sua preocupação inicial também se volta para o significado de pensar antropologicamente em termos de ontologia, e o que o diferencia do modo de pensar em termos de cultura no projeto antropológico. Holbraad alega que a abordagem ontológica se aplica quando os conceitos analíticos existentes mostram-se inadequados até mesmo para descrever os dados etnográficos. Diante de dados etnográficos desafiadores é preciso, portanto, criar novos conceitos, tarefa que Holbraad chama de “conceitualização”, e que é mais próxima da filosofia do que qualquer forma de ciência. Mas a grande distinção entre filosofia e antropologia é a vocação da última de voltar-se para a alteridade. Nas palavras de Holbraad, “seria impossível propor um programa justo para a antropologia sem levar em conta seu interesse profundo e talvez mais distintivo em questões de diferença” (Carrithers, 2010, p. 181). E é justamente a forma como se entende a alteridade que define a diferença entre a abordagem ontológica da culturalista. Holbraad faz um paralelo entre as diferenças ditas “culturais” e a diferença entre aparência e realidade presente na filosofia Antiga: “o mundo é como ele realmente é, (...) mas pode aparecer diferentemente para diferentes pessoas” (Carrithers, 2010, p. 181), ou seja, uma natureza, muitas culturas. Esse é um princípio do qual a

antropologia tem muita dificuldade em abandonar. Para os culturalistas, diz Holbraad, “qualquer sugestão de que a alteridade pode ser algo diferente de uma função de representações culturais é, em si, apenas mais uma representação cultural” (Carrithers, 2010, p. 182). A alternativa para esse impasse é a de considerar a existência de mundos diversos. Não se trata mais, na abordagem ontológica, de buscar explicar o porquê da diferença entre o nosso modo de pensar e o dos outros, pois entende-se que tal diferença pode indicar algo que está *além* do alcance do nosso repertório de conceitos e não representa um *desacordo* que deve ser explicado a partir de um suposto ponto de vista privilegiadamente verdadeiro. “A tarefa antropológica, então, não é explicar por que os dados etnográficos são como são, mas sim entender o que eles são — em vez de explicação ou interpretação, o que é necessário é a conceptualização” (Carrithers, 2010, p. 184).

2 Antropologia e alteridade radical

Um dos principais representantes da virada ontológica, Eduardo Viveiros de Castro, defende um tipo de antropologia que, na relação entre o antropólogo e o nativo, ao invés de se adotar conceitos exteriores ao contexto etnográfico (relações sociais, cognição, parentesco etc.), tenha como ponto de partida a “premissa de que os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente do mesmo tipo daqueles a serem investigados” (2003, p. 9). Para Viveiros de Castro, a antropologia tradicionalmente “imagina cada cultura ou sociedade como a personificação de uma solução específica para um problema genérico — como a especificação de uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular (a representação indígena)” (2003, p. 9). O que o antropólogo propõe é que tais problemas não são de forma alguma genéricos, mas radicalmente diferentes e, dessa forma, a tarefa primordial da antropologia é a de determinar

quais são esses problemas, e não a de “encontrar soluções para aqueles problemas postos por nós mesmos” (2003, p. 9).

A antropologia tradicional, na visão crítica de Viveiros de Castro, antes mesmo de iniciar sua relação com o nativo, já acredita saber muitas coisas sobre ele: “ela predefine e circunscreve os mundos possíveis expressos por esse outro; a alteridade do outro já está radicalmente separada de sua capacidade de alteração” (2003, p. 9 e 10). Ao invés disso, a antropologia sugerida por Viveiros de Castro busca a equivalência de discurso entre o antropólogo e o nativo, pois tudo o que se pode apreender do outro se dá através dessa relação: “não podemos aprender essas outras práticas — outras culturas — em termos absolutos; podemos apenas tentar tornar explícitas algumas de nossas relações implícitas com elas, isto é, apreendê-las em relação às nossas próprias práticas descritivas” (2003, p. 11). Aí está a recusa da universalidade absoluta, pois, para Viveiros de Castro, tudo é relacional. Se o que temos é apenas essa relação, o aprendizado que podemos ter com a alteridade requer uma relação em que o discurso antropológico não tenha nenhuma vantagem sobre o discurso do nativo, caso contrário, não se trata de aprendizado, mas da imposição dos nossos conceitos, da nossa ontologia, sobre o modo de viver do outro. Ao levar a sério o pensamento do nativo abandona-se a postura supostamente democrática do antropólogo sobre o nativo e a igualdade torna-se, assim, *de jure* e *de facto*. Nessa relação de equivalência de discursos, o objetivo do antropólogo não é “explicar, interpretar, contextualizar e racionalizar” o pensamento do nativo, mas “extrair suas consequências e verificar os efeitos que ele pode produzir em nós mesmos” (Castro, 2003, p. 14). Para Viveiros de Castro, pensar o pensamento nativo significa pensar “algo que permanece impensado”, o que leva a

colocar entre parênteses a questão de saber se e como esse pensamento ilustra os universais cognitivos da espécie humana, é uma sequência de certas tecnologias de transmissão de conhecimento, expressa uma visão de mundo culturalmente específica, válida funcionalmente a

distribuição do poder político e muitas outras formas de neutralizar o pensamento estrangeiro. Significa suspender esta questão, ou pelo menos evitar encerrar a antropologia nela, e tomar outro rumo: decidir, por exemplo, pensar no outro pensamento apenas (se preferir) como uma atualização de virtualidades insuspeitas do pensamento. (2003, p. 14)

Nas *Metafísicas canibais*, quando Viveiros de Castro procura descrever o tipo de antropologia que acredita representar o futuro dos estudos voltados para alteridade radicalmente diferente, uma questão fundamental é a do narcisismo do antropólogo obcecado por separar-se de tudo o que não é ele, ou seja, “o não-ocidental, o não-moderno, o não-humano” (2018, p. 16). Viveiros de Castro sublinha que essa diferenciação é definida pela “ausência”, seja do capitalismo, cristianismo, individualismo etc. No caso dos não-humanos, a ausência é apontada igualmente para diversas direções, como a linguagem, o trabalho, a alma imortal, dentre outras. De todo modo, para o autor, não interessa qual seria o elemento de distinção, na medida em que o próprio questionamento sobre o que o diferencia já é uma resposta: “a forma de uma Grande Partilha, de um mesmo grande gesto de exclusão que faz da espécie humana o análogo biológico do Ocidente antropológico e vice-versa, com as outras espécies vivas e outros povos humanos confundidos em uma comum alteridade privativa” (2018, p. 16). Mas Viveiros de Castro adverte que a recusa da questão “o que é o homem?” não significa aceitar a resposta sartreana da liberdade e indeterminação humana, pois esse tipo de afirmação, de que “o próprio do Homem é não ter nada de próprio”, lhe confere, “por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias” (2018, p. 17). “Grandiosamente inacabado”, o homem é “o animal universal, o animal para quem existe um universo” (2018, p. 17), é o explorador e configurador de mundos, em contraste com os não-humanos que são “pobres de mundo” e com os não-ocidentais que não são tão ricos assim de mundos. Viveiros de Castro chama atenção para o fato de que não se trata

de “pregar a abolição da fronteira que une-separa ‘linguagem’ e ‘mundo’, ‘pessoas’ e ‘coisas’, ‘nós’ e ‘eles’, ‘humanos’ e ‘não humanos’” (2018, p. 18), mas de superar as visões reducionistas e simplificadoras de tais linhas divisórias: “não se trata então de apagar os contornos, mas de dobrá-los, adensá-los, enviesá-los, irisá-los, fractalizá-los” (2018, p. 18).

Ao problematizar a questão “o que é o homem?”, nas *Metafísicas canibais*, Viveiros de Castro endossa a crítica de Patrice Maniglier ao humanismo (reacionário), recorrendo a noção de “humanismo interminável” que Maniglier afirma encontrar em Lévi-Strauss. O filósofo francês lembra que nas *Estruturas elementares do parentesco*, a constituição da humanidade, enquanto uma ordem separada, ocupa uma posição central. Entretanto, nas *Mitológicas*, a busca por um critério universal de humanidade não ocupa mais esse papel de direcionar as pesquisas de Lévi-Strauss. Maniglier sustenta que, apesar da permanência de um objetivo comum nas duas obras, qual seja, o de “explorar as formas universais de funcionamento da mente humana” (2000, p. 232) por outro lado, ficou mais clara a impossibilidade de “saltar diretamente para o universal formal e formular uma tese geral sobre as condições que tornam a humanidade como tal” (2000, p. 232). As estruturas que podem ser encontradas nas *Mitológicas* situam-se nos limites entre duas formas de pensamento heterogêneas — entre o mitológico e a racionalidade antropológica, ou entre duas variantes de um mito etc — e não mais na unidade de um objeto (o sistema de parentesco pressuposto em todas as sociedades). Nas *Estruturas elementares do parentesco*, é a proibição do incesto que posiciona a humanidade numa ordem separada garantida pela passagem da ordem biológica da reprodução para a ordem cultural, ou simbólica, da aliança; por outro lado, nas *Mitológicas*, o ponto de partida não é “algum fato universal, nem uma definição do mitológico em geral, mas um mito em particular, ou, mais precisamente, uma variante particular de um mito” (2000, p. 233). Maniglier lembra que, já no *Pensamento selvagem*, Lévi-Strauss sugeria que

“o pensamento mítico e o pensamento lógico são, eles próprios, duas variantes, simétricas e inversas, do mesmo pensamento” (2000, p. 236), algo que se torna o fio condutor nas *Mitológicas*, na qual o resultado do trabalho do antropólogo ocorre através da ação de um pensamento sobre o outro, “como se a mitologia ameríndia fosse uma levi-straussologia e a obra de Lévi-Strauss uma mitologia” (2000, p. 237). É nesse sentido que Maniglier conclui que a universalidade é sempre adiada, pois a tarefa da antropologia é interminável, assim como a análise dos mitos, em que cada estudo de um mito conduz ao de outro mito, prorrogando indefinidamente esse trabalho. Assim, para o filósofo, “é somente na medida em que é uma forma de objetivação, que pressupõe a diferença subjetiva, que a antropologia pode ser considerada por Lévi-Strauss como uma nova forma de humanismo” (2000, p. 239). Um humanismo cuja a formação é interminável, na medida em que a sociedade é capaz de criar sempre novas formas de humanidade.

Temos, assim, de acordo com Maniglier, uma transição na forma de pensar de Lévi-Strauss que indica a direção na qual a virada ontológica seguirá. A busca pela definição universal daquilo que é a humanidade cede lugar aos questionamentos das “verdades” que sustentam esse olhar universalizante. E a promoção de tal mudança de rumo no pensamento antropológico se dá através da transformação metodológica na forma de tratar a alteridade radical no trabalho etnográfico. Holbraad e Pedersen, no livro *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*, defendem que a virada ontológica busca levar ao limite os momentos de relativização ontológica, ou seja, os momentos em que nossas certezas mais evidentes são postas em cheque a partir do contato com realidades completamente diversas que ocorre durante o trabalho etnográfico. Ao invés de enquadrar tais realidades nos esquemas teóricos generalizantes, o antropólogo deveria deixar-se guiar pela capacidade perturbadora que esses momentos de relativização oferecem. Trata-se, como os autores observam, de uma nova versão da antiga e tradicional preocupação antropológica sobre a possibilidade

de neutralizar as convicções do antropólogo no seu trabalho etnográfico, em outras palavras, se é possível escapar ao etnocentrismo.

A virada ontológica propõe que, na relação entre o antropólogo (com seus artefatos analíticos) e os materiais etnográficos, o primeiro permita-se ser transformado pelo último. Assim, os materiais etnográficos deixam de ser tomados como objetos analisados conceitualmente, para se tornarem eles mesmos a fonte de conceitos que permitem uma análise menos equivocada de tais materiais. Nessa nova orientação metodológica, o antropólogo procura suspender radicalmente seus pressupostos sociais, culturais, políticos etc., a fim de que os dados etnográficos se mostrem não da forma como eu os imagino, mas de acordo com o que são ou podem ser. Trata-se de substituir a questão epistemológica de “como se veem as coisas” pelo problema ontológico daquilo que “há para ser visto”, ou seja, não se trata de ver diferentemente as coisas, mas de ver coisas diferentes.

Conforme já dito, faz parte de tradição antropológica questionar os obstáculos que dificultam a “apreensão do ponto de vista do nativo”, mas, segundo os autores, “pensar nessas pressuposições como ontológicas implica uma radicalização dessa busca, de modo que a capacidade dos antropólogos de “transformar” suas próprias pressuposições — e, portanto, transformar seu campo de percepção analítica — seja liberada em seu potencial máximo” (2017, p. 06). Dessa forma, a virada ontológica não deve ser vista como uma ruptura com a “antiga” antropologia, mas como a “libertação, na sua forma mais completa, de potenciais que sempre estiveram no centro do projeto intelectual da disciplina” (2017, p. 08).

Outro equívoco salientado por Holbraad e Pedersen (2017), seria tomar o *ontológico* como um nível mais profundo da realidade, que abrangesse ou fundamentasse outros campos “mais superficiais” (sociais, culturais, políticos etc.). O uso que os antropólogos buscam fazer desse termo diverge do seu sentido estritamente filosófico, pois implica um engajamento reflexivo que deixa em aberto “a questão de quais

fenômenos podem compor um determinado campo etnográfico e como os conceitos antropológicos devem ser modulados ou transformados para melhor articulá-los analiticamente”, ou, como resumem os autores, a virada ontológica faz “questões *ontológicas* sem tomar a *ontologia* como resposta” (2017, p. 11).

3 Considerações finais

Portanto, quando os antropólogos falam que a alteridade nos revela ontologias diversas, ou mundo diversos, isso não quer dizer que o trabalho etnográfico visaria atingir aquilo que há de mais “profundo” nesses mundos diversos, mas, primeiramente, aguçar a percepção e superar a fragilidade metodológica enraizada na antropologia, a fim de que, na relação com o outro, este se mostre de forma menos equivocada.

Se o olhar em direção a alteridade faz parte da própria vocação da antropologia, pode-se dizer que essa tarefa foi realizada de formas diversas desde sua fundação. O que procurei mostrar acima é que a virada ontológica propõe uma nova forma de continuar esse trabalho e manter vivo o espírito da antropologia. Apesar das muitas críticas a que está sujeita, a virada ontológica guarda esse mérito de levar mais adiante o entrelaçamento da relação com o outro, abandonando as distinções conceituais (que, frequentemente, separa aquilo que não deveria), assim como a insistente pretensão de ocupar uma perspectiva privilegiada.

Referências

- CARRITHERS, M. M. et al. Ontology is just another word for culture. In: *Critique of Anthropology*, vol. 30(2), 2010. p. 152-200.
- CASTRO, E. Viveiros de. AND. In: *Manchester papers in Social Anthropology*, 7, 2003.

- CASTRO, E. Viveiros de. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018. E-book Kindle.
- HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press, 2017.
- HENARE, A., HOLBRAAD, M., WASTELL. S. Introduction: Thinking through things. In *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically*, London: Routledge, 2007. p. 1-31.
- MANIGLIER, P. L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss. *Les temps modernes*, n° 609, juin-août 2000. p. 216-241.

Introdução à ontologia dos campos de sentido

Gabriel Azevedo Cruz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.10>

1 Introdução

Ontologia dos Campos de Sentido”, FOS no original em inglês (*Fields of Sense Ontology*), é o nome da posição filosófica desenvolvida pelo jovem filósofo alemão Markus Gabriel (Gabriel, 2016a, p. 67; 2022, p. 41; 2024a, p. 5; 2024b, p. 8). Gabriel leciona atualmente na universidade de Bonn, sendo cofundador do movimento chamado “novo realismo” (Ibidem, 2016a, p. 9; Harman & DeLanda, 2017, p. 2; Ferraris, 2015a, p. 2-3) e é considerado por alguns como um dos “pensadores de vanguarda” da filosofia em seu atual estado da arte (Harman, 2015, p.vi-vii; Gabriel & Priest, 2022, p. 210). Internacionalmente, o filósofo é alvo de boa medida de atenção acadêmica, afirmação que é corroborada pela publicação, em 2024, do livro *Markus Gabriel’s New Realism* — coletânea de textos que reuniu algumas figuras proeminentes da filosofia contemporânea² com o objetivo de abordar o sistema de Gabriel (Voosholz, 2024).

¹ Mestrando em Filosofia pelo PPGFil-UFRRJ e contemplado por bolsa. Editor-Chefe da Revista Transfinito. Membro do NEO (Núcleo de Estudos em Ontologia). Propositor do “Paradoxismo”. Divulgador filosófico no @viradarealistabr. Focos de pesquisa: Novo Realismo e Realismo Especulativo. E-mail: gabrielgac23@gmail.com

² Como Graham Harman, Otávio Bueno e Gregory Moss.

No Brasil, por outro lado, poucos trabalhos acadêmicos sobre o filósofo e sua posição foram desenvolvidos. Na verdade, o primeiro e único doutorado puramente focado na ontologia de Gabriel aqui em nosso país está, neste momento, sendo desenvolvido sob a autoria de Aleph Barbalho na UFPel. É precisamente pelo caráter “embrionário” dos debates especializados sobre a FOS no Brasil que uma “introdução” transpõe como conveniente.

A “introdução” que aqui oferecemos é pautada em um único argumento que apresentamos na forma de silogismo. Chamamos esse silogismo de “silogismo básico da FOS”. O percurso deste texto introdutório será guiado tão somente pela tentativa de justificar as duas premissas desse silogismo. No processo de apresentação das justificativas de Gabriel para a adesão das premissas, uma série de conceitos e argumentações implícitas precisarão ser mobilizadas de modo que, ao final, as bases do sistema como um todo deverão ter sido suficientemente abordadas. Isto feito, apresentaremos alguns contrapontos para que o “iniciante” na FOS tenha contato, de imediato, também com os debates mais efervescentes relativos à posição.

2 O Silogismo Básico da FOS

Defendemos que o centro daquilo que está em jogo na FOS pode ser sintetizado em um silogismo simples. Eis o “silogismo básico da FOS”:

(P1) Existir é Aparecer em um Campo de Sentido.

(P2) O Mundo não Aparece em um Campo de Sentido.

(C) O Mundo não Existe.

Notemos que o silogismo apresenta alguns termos técnicos, a saber, “Existir”, “Aparecer”, “Campo de Sentido” e “Mundo”. Isso significa que, no fim das contas, o argumento apresentado é uma síntese

que exhibe, comprimida, uma pluralidade de noções e argumentações. É a partir da clarificação dessas noções e argumentações (patentes ou latentes) que será possível clarificar o sistema da FOS. Esse é o principal objetivo da presente seção. Buscaremos delinear os pressupostos que levam Gabriel às duas premissas que o silogismo assume e, ao final, defenderemos (polemicamente) o porquê de este silogismo se impor como o centro da FOS.

2.1 Existir é Aparecer em um Campo de Sentido

Partamos da primeira premissa: “Existir é Aparecer em um Campo de Sentido”. Afinal de contas, o que significa essa asserção? E por que qualquer um deveria aceitar o que está sendo por ela veiculado? Neste contexto, pelo menos uma coisa é explícita: o que está em jogo nessa premissa é uma definição que segue a estrutura padrão “*s é p*”. Essa estrutura padrão de definição pode também ser esclarecida pela dualidade entre *definiens* e *definiendum*, sendo este último o termo que deve ser definido (em nosso caso, “Existência”) e, o primeiro, aquilo que se propõe como definição (em nosso caso “Aparecer em um Campo de Sentido”). O que se espera de uma definição deste tipo é que, no mínimo, (a) ela não seja circular e (b) que o *definiens* seja mais “claro” que o *definiendum*, ou seja, que o *definiens* auxilie no processo explicativo que tem como objetivo explicitar o que é a coisa referida pelo *definiendum*. O caso mais óbvio de (a) seria definir “existência” como “existência”. Já (b) pode ser explicitado por uma miríade de definições como, por exemplo, “existência é XCEANNR” ou “existência é blablaba”.

Dada a explicação e nosso presente estágio na dialética referente à FOS, o *definiens* proposto se impõe como problemático. Por um lado, “aparecer em um campo de sentido” transpõe como algo mais elucidativo que XCEANNR, já que, enquanto termo de uma definição, fornece vocábulos de uso comum e filosófico que nos auxiliam a ter alguma noção do que sua conjunção pode significar. O problema, no

entanto, é que não temos clareza sobre o que essa junção efetivamente representa no sistema de Gabriel e nem mesmo se ela dá conta de não cair em circularidade. Por isso, nesta primeira subseção, lidaremos com os termos que nos auxiliam a compreender essa definição que serve como primeira premissa do “silogismo básico da FOS”, a saber: (1) Existência, (2) Aparecimento, (3) Campo de Sentido, (4) Sentido e, presente tacitamente, (5) Realismo.

2.1.1 Existência

Gabriel problematiza as noções de existência presentes no “mercado ontológico”. Para ele, todas transparecem como contraproducentes (Gabriel, 2015, p. 43-153; Castro, 2022, p. 240-245). Busquemos compreender o porquê. Para o filósofo alemão, boa parte (senão todas) as noções de “existência” tratam-na como uma “propriedade” (Gabriel, 2015, p. 43; 2016b, p. 43). “Propriedade”, segundo Gabriel, é uma noção incluída em nossa economia epistêmica para dar conta do fato de que objetos se distinguem de outros objetos em determinados contextos (*Ibidem*, p. 49). “Objeto” aqui funciona como um termo genérico para “aquilo que pode ser referido por um ‘termo singular’” (Gabriel 2012, p. 31), o correspondente de uma referência (Gabriel, 2015, p. 146), isto é, de um pensamento verofuncional (Gabriel, 2016a, p. 56-57). Essa noção de objeto Gabriel nomeia “teoria formal do objeto” (Gabriel, 2015, p. 146; 2016b, p. 44). No *framework* da FOS, aquilo que existe, na instância que for, pode ser coerentemente chamado de “objeto”.

Retornamos assim ao tópico da existência. O problema de tratá-la como “propriedade” é que nenhum objeto se distingue de nenhum outro por “existir”: “existência não é uma propriedade discriminatória” (Gabriel, 2016b, p. 44). Assim, “existência” parece não cumprir o papel de uma “propriedade própria”, isto é, uma propriedade de um indivíduo que o distingue de outro sem gerar paradoxos (Gabriel, 2015, p. 49; 2016b, p. 43). Neste contexto, algumas alternativas se impõem, como, por exemplo, as ontologias de domínio. Essas veem a existência

como uma propriedade, não de objetos, mas de um domínio/contexto: a propriedade de conter o que nele existe (Gabriel, 2015, p. 101-102). No entanto, se a existência for uma propriedade monádica e tudo o que existe existir em um único domínio, então o próprio domínio parece não poder existir (Gabriel, 2015, p. 89-90).

Contra esse estado de coisas, o filósofo alemão propõe uma noção plural de existência segundo a qual os “domínios”, que Gabriel chamará mais tecnicamente de “campos de sentidos”, são regulados por uma regra que determina o que é necessário para existir ali, localmente (Gabriel, 2015, p. 158-167). O interessante desse estado de coisas é o fato de ele parecer não necessitar a postulação de um contexto geral ou de uma regra que tudo englobe. Antes, todo objeto, isto é, qualquer coisa que tenha alguma propriedade e seja passível de ser o alvo de um pensamento verofuncional, é vinculado a um campo que, por sua vez, existe também como objeto em outro campo. Essa distinção funcional, chamada por Gabriel de “conceito funcional de objetitude” (Gabriel, 2015, p. 167; 2016a, p. 79), permite que o problema do “domínio de todos os domínios”, isto é, o problema da existência desse domínio final, não surja. Esse “domínio final”, a “totalidade omnicompreensiva”, Gabriel chama de “mundo” — a única coisa que não existe em absoluto na FOS³ (Gabriel, 2015, p. 187).

Isto posto, o que buscamos clarificar até aqui foi o cenário geral de reflexões e propostas acerca da noção de “existência” a partir do qual Gabriel deriva e explicita suas próprias reflexões. Isso significa que apresentamos elucidações concernentes apenas ao primeiro termo da definição que figura como premissa um do silogismo básico, isto é, o *definiendum*. Resta-nos compreender melhor o *definiens*.

³ Tópico que melhor destrincharemos nas próximas seções.

2.1.2 Aparecimento

Qualquer regra que tudo englobe se impõe, no fim das contas, como um comprometimento com o “mundo”. Assim sendo, teorias que priorizam um tipo de objeto como “existente” — objetos espaço-temporais, por exemplo — recaem na adesão de um problemático campo omnicompreensivo (Gabriel, 2015, p. 49-51). Esse compromisso desencadeia um embaraço vinculado à anti-extensão implicada na decisão, isto é, o domínio dos “não-existentes” (Gabriel, 2019, p. 220-222; 2024b, p. 7, 11). Isso porque se escolhessemos um tipo x de objetos, digamos, objetos espaço-temporalmente estendidos (i.e. uma forma de materialismo)⁴ como os “objetos realmente existentes”, precisaríamos ainda lidar com aqueles que não são desse tipo, os chamados “não-existentes”.

O antigo problema dos existenciais negativos que remonta a Parmênides e Platão pode ser hoje compreendido como uma aporia porque o compromisso com a ideia de que objeto x não existe parece, controversamente, ofertar existência ao que tem a existência negada. Em outras palavras, parece que é preciso se comprometer com a existência do objeto para depois rejeitá-la (Gabriel, 2015, p. 6; 2016b, p. 48; 2024b, p. 27). Uma clara contradição.

Por isso, em 2020, Gabriel publicou o livro *Fiktionen*, traduzido para o inglês em 2024 (*Fictions*). Este livro se impõe como um avanço para a campanha pluralista de Gabriel contra sistemas que visam ser agônicos e opressivos contra certos tipos de objetos, por exemplo, os objetos “ficcionais” considerados de maneira lata (Gabriel, 2024b, p. 1-5). Essa invectiva markus-gabrieliana tem como objetivo se opor à dicotomia substancial entre o “real” e o “aparente” que é comum em sistemas metafísicos (Gabriel, 2015, p. 6, 168; 2016a, p. 10). Nesse livro, Gabriel distingue vários tipos de objetos tipicamente tratados como “ficcionais”, a saber, objetos vinculados à arte, objetos puramente

⁴ Cf. Gabriel, 2015, p. 62-63; 2016a, p. 34-37, 103-108; 2018b, p. 15-24; 2024a, p. 91-96.

mentais e objetos sociais, argumentando que cada um possui algo como um tipo próprio de realidade (Gabriel, 2024b, p. 28).

É por esse motivo que a noção de “aparecimento” é aderida: por ser mais neutra e não privilegiar nenhum tipo de objeto (Gabriel, 2016a, p. 67). Tudo que aparece, ou seja, tudo que tem algum tipo de determinação, existe.⁵ E isso, como veremos, não é o mesmo que afirmar que “tudo o que aparece *para o ser humano* existe”. Um ponto importante, no entanto, é que esse “aparecimento” é sempre “em” um lugar, o que leva Gabriel a afirmar que a questão da existência é sempre uma questão de localidade (Gabriel, 2015, p. 276-277; 2016a, p. 88-89).

2.1.3 *Campos de Sentido*

O local onde os objetos aparecem, como a premissa propõe, são os “Campos de Sentido”. Com esse conceito Gabriel quer desenvolver o arcabouço ontológico mais neutro possível para poder abordar todo tipo de objetos. Em outras palavras, seu objetivo é excluir predileções arbitrárias por alguns tipos de propriedades como, por exemplo, ser “espaço-temporalmente estendido”

Esse conceito é postulado por Gabriel tendo em vista o desenvolvimento do arcabouço mais neutro possível. O objetivo é possibilitar a abordagem de todo tipo de objeto sem que se imponha uma predileção arbitrária. A noção de “campo” aqui tem como objetivo simplesmente indicar que há um certo contexto que torna possível a aparição de objetos (Gabriel, 2015, p. 13; 2016a, p. 54). Por exemplo, objetos matemáticos aparecem (existem), porque há um conjunto de regras que regulam o “universo da matemática” e funcionam, assim, como condição de possibilidade e regra de mapeamento para a aparição de seus objetos (Gabriel & Priest, 2022, p. 103-107). Igualmente, um átomo pode existir porque existem regras físicas que regulam o “universo físico” e lhe possibilitam a existência.

⁵ Essa é a principal instância do “antirreducionismo” de Gabriel que foi abordado, por exemplo, em “é possível um realismo antirreducionista?” (Cruz, 2024c).

Aqui, começamos a compreender que cada contexto possui um conjunto de regras único, o que torna o pertencimento uma relação intensional e não extensional (Gabriel, 2015, p. 57-61; Gabriel & Priest, 2022, p. 42). Por isso, em *Everything and Nothing*, Gabriel relutou em ofertar uma definição geral de “campos de sentido”, embora tenha concedido a definição mínima de “um conjunto de objetos regulados por uma regra” (Gabriel & Priest, 2022, p. 103-105). Também por isso, em *Fictions*, Gabriel argumenta que Priest quer ilicitamente generalizar uma lei mereológica sobre seu sistema, o que depende de os campos (todos) possuírem uma extensão partilhada. Contra essa estratégia ilegítima, Gabriel busca argumentar que a FOS não pode ser enquadrada em um modelo deste tipo por opor-se, de início, à noção de uma extensão que tudo englobe (Gabriel, 2024b, p. 86). Como colocado contra Meillassoux em *O Sentido da Existência*, os sentidos são sempre particulares, o que barra a postulação de um “campo de sentido dos campos de sentido” (Gabriel, 2016b, p. 105-108).

2.1.4 Sentido

Neste ponto, é útil que lidemos com dois conceitos que temos utilizado mas que ainda não estão tecnicamente definidos: o de “sentido” e o de “regra”. Estes, em certa instância, são o mesmo: “sentidos são regras de ordenação para objetos” (Gabriel, 2024b, p. 86). Na verdade, o conceito de “sentido” apresenta ao menos três sentidos na filosofia de Gabriel. Consideremo-los brevemente.

O primeiro sentido é retirado de Frege e diz respeito ao objeto, isto é, ao “modo de aparição” dos objetos (Gabriel, 2016a, p. 68-72, 166-167). De acordo com Gabriel, o famoso conceito de “sentido” Fregeano pode ser lido como vinculado às coisas elas mesmas e não simplesmente como algo dependente do sujeito humano (Gabriel, 2015, p. 12). A matemática apresenta, por exemplo, “ $2+2$ ” e “ $1+3$ ” como sentidos de “4”, realidade que, em Frege, é plenamente independente do ser humano. Por isso, Gabriel afirma que os sentidos são as formas como os

objetos aparecem (Gabriel, 2016a, p. 69; 2016b, p. 101-103, 110). Um mesmo objeto pode aparecer de mais de uma forma. Aqui entra, por exemplo, o famoso exemplo Fregeano da “estrela da manhã” e da “estrela da tarde” que são ambos “Vênus” (Gabriel, 2016b, p. 146). No entanto, esses distintos “modos de apresentação” demandam condições de aparecimento distintas, o que nos leva para o segundo sentido de “sentido” da FOS.

O segundo sentido de “sentido” é radicalmente ligado ao primeiro. Aqui “Sentido” equivale a uma regra que permite a inclusão e exclusão de objetos em um determinado campo (Gabriel, 2024b, p. 86; 2015, p. 243-244). Esse é o sentido de “sentido” presente na noção de “campo de sentido”. Essa regra funciona como uma “*furnishing function*” que mapeia objetos a um determinado campo (Gabriel & Priest, 2022, p. 42). No entanto, sem a regra que faz com que objeto x apareça de maneira y , o objeto x não poderia ter, em si mesmo, nenhum “modo de apresentação” (Gabriel, 2024b, p. 86). Aqui, compreendemos porque Gabriel concorda com Priest que é o campo que tem prioridade sobre o objeto e não o contrário (Gabriel & Priest, 2022, p. 146).

Consideramos que o que está em jogo aqui, na linguagem de Graham Harman, é uma forma de “relacionismo”. “Relacionismo”, em Harman, equivale a um tipo de filosofia que privilegia “relação” à “autonomia”. Os relacionistas, em geral, aderem a uma relação mundial-holística (Harman, 2023, p. 45-46). Sabemos que, segundo Gabriel, não há esse tipo de relação na FOS. No entanto, localmente, a relação tem prioridade sobre o objeto, ainda que cada campo seja coordenado por tipos extremamente específicos de relação. Gabriel pode, portanto, ser lido como um “relacionista plural”. Dado este estado de coisas, uma pergunta pode ser feita: onde está a autonomia dos objetos?

Neste ponto, é útil compartilhar a última expansão do “universo da FOS”: o “*nonsense ontológico*” (Gabriel, 2024a, p. 116-123). Vimos que “Vênus” pode aparecer como “estrela da tarde” e, também, como “estrela da manhã” a depender das condições sob as quais

aparece, isto é, a depender do campo de sentido. No entanto, Gabriel nos chama a atenção para o fato de que “Vênus” também não é o “objeto em si”, mas mais um sentido. O objeto transparece, por isso, como a irreducibilidade dos vários modos de apresentação uns aos outros (ibidem, p. 116). Dada manifestação x ou y , há sempre um excedente que transparece como algo confuso — uma curvatura no “espaço” da FOS. Esse é o *nonsense* ontológico e, mais especificamente, essa é a noção de “objeto” como *nonsense* — o modo da FOS de propor alguma autonomia aos objetos (ibidem, p. 120-122).

Há, por fim, um terceiro tipo de sentido. Este tipo também é esclarecido no mais recente livro técnico da FOS (como a noção de *nonsense* ontológico), ou seja, o *Sense, Nonsense & Subjectivity* (2024a). Ali, Gabriel oferta duas concepções de sentido: sentido objetivo e sentido subjetivo (ibidem, p. 36-37). Os dois primeiros sentidos de “sentido” que tratamos compõem o âmago do que Gabriel chama de “sentido objetivo”: lidam com a realidade dos objetos “em si mesmos” (ibidem, p. 32). O sentido “subjetivo”, por sua vez, é o sentido vinculado a um sujeito. Um “sujeito” é um objeto que tem crenças verdadeiras e crenças falsas (ibidem, p. 32). O sentido subjetivo está vinculado ao acesso (ibidem, p. 11).

Devemos salientar que o sentido subjetivo também existe ontologicamente e, portanto, não está separado do real. Antes seu foco é lidar com um acesso ao derredor que ocorre dentro do real — o que está em jogo é o foco no acesso e não a exclusão deste do “reino da realidade”. Por isso, embora haja uma teoria unificada do sentido, destacamos que existem também sentidos de sentido que ofertam focos contrastantes (ibidem, p. 12, 36-37).

Já em *Porque o Mundo Não Existe*, esses sentidos vinculados ao acesso são caracterizados como modos de se “guiar pelo infinito”, ou seja, eles apontam direções (Gabriel, 2016a, p. 187-192). Por isso, não só o paladar, o tato, o olfato, a audição e a visão seriam sentidos, mas também, por exemplo, o pensar (Ibidem, p. 189; 2021, p. 204). Esses

sentidos não são vistos como um obstáculo que distorce o que o sujeito visa acessar, mas antes, como pontos de contato que de fato acessam uma realidade e, em adição, a traduzem — em modelos mentais, por exemplo (Gabriel, 2021, p. 245-250; 2024a, p. 41).

O vínculo entre o sentido subjetivo e o sentido objetivo por uma teoria do contato, embora desenvolvido apenas em 2024, já estava previsto no sistema de Gabriel desde 2011 nas palestras oferecidas no Instituto Italiano *per gli Studi Filosofici*⁶ que foram publicadas em 2016 no Brasil sob o nome de *O Sentido da Existência* (2016b). Ali, Gabriel fala de um “idealismo dependente de sentido” o que significava tão somente que ser determinado implica ser acessível — não necessariamente para o sujeito humano (Gabriel, 2016b, p. 94). Assim, todas as modalidades de sentido estão entrelaçadas: o sentido como “modo de apresentação” indica que o objeto se apresenta enquanto regulado e o sentido enquanto forma de acesso indica que é possível captar algo que se apresenta. O sentido subjetivo, conforme desdobrado em *Sense, Nonsense & Subjectivity*, nos auxilia a compreender o projeto existencial de Gabriel proposto, por exemplo em *Eu Não Sou Meu Cérebro* (2018a) e *Neo-Existentialism* (2018b). O Neoexistencialismo de Gabriel afirma que a realidade do sujeito humano é irreduzível e, por isso, precisa ser levada em conta como tal.

Para finalizar, é útil sinalizarmos que críticas foram levantadas contra Gabriel afirmando que algumas das noções de sua ontologia (como “sentido”) oferecem um lugar irrevogavelmente central ao ser humano, já que essas noções seriam inextricavelmente dependentes dele (Ferraris, 2015a, p. 54-55; 2015b, p. 18). Este tipo de crítica parece ignorar a função técnica que Gabriel oferta ao termo. Essa função não é um mistério mas se apresenta explicitada em uma série de passagens. Transcrevemos uma:

⁶ E mais um artigo que se tornou parte do último capítulo. Cf. Maestrone, 2016, p. 9.

Os campos de sentido não são interpretações, ou melhor, nem todos os campos de sentido são interpretações, e nem todo sentido, uma forma hermenêutica. Também as interpretações estão situadas nos fatos. Nesse caso, fatos são interpretações e não gatos. O fato de podermos distinguir entre interpretações e gatos deveria logo mostrar que nem todos os fatos são interpretações. Esperamos que essa não seja uma interpretação da palavra “interpretação”, mas um fato, já que seria bem estranho acreditar que as minhas interpretações possam também ser gatos... (Gabriel, 2016b, p. 158)

2.1.5 *Realismo*

Em *Fictions*, Gabriel afirma que a “percepção é seu próprio meio, ela não requer um véu, filtro ou interface adicional” (Gabriel, 2024b, p. 13). Em *O Sentido do Pensar*, Gabriel afirma que um “meio”, isto é, uma “mídia” é um modo de acesso (Gabriel, 2021, p. 245-250). De fato, Gabriel defende um acesso direto ao que é real, ou seja, ele defende um “realismo direto” por uma “teoria do contato” (Gabriel, 2021, p. 71; 2024a, p. 29). Este é um ponto importante que deve ser considerado com atenção já que é aquilo que une Gabriel, não só à Maurizio Ferraris sob o nome do “Novo Realismo” como também aquilo que o põe em contato com os “Realistas Especulativos”, isto é, sua defesa de um tipo de realismo (Ramirez, 2016, p. 12).

É útil salientar, no entanto, o que já afirmamos, por exemplo, em “Em Favor do Realismo”, isto é, que um dos principais problemas desses novos realismos é a ambiguidade do termo que os une (Cruz, 2024d, p. 148-151; 2024e, p. 188-192). De fato, cada um dos quatro fundadores do Realismo Especulativo, a saber, Ray Brassier, Quentin Meillassoux, Iain Hamilton Grant e Graham Harman, bem como os dois fundadores do Novo Realismo (Ferraris e Gabriel) possuem especificações sutis e tensionais relativas às características do “realismo” que defendem, o que torna este suposto novo “movimento continental” bastante heterodoxo.

Ao fim e ao cabo, o realismo de Gabriel é regido pelo que o filósofo chama de “contraste de objetividade” e pode ser resumido na

seguinte afirmação: x difere de toda crença adicional sobre x (Gabriel, 2015, p. 245; 2024a, p. 31). Assim, qualquer coisa sobre a qual podemos nos equivocar se impõe como real e, portanto, como factualmente existente. Por isso, no “contraste de objetividade”, a “facticidade”, isto é, o fato de que estão sempre em jogo fatos não construídos, e a “falibilidade”, ou seja, o fato de que podemos nos enganar, se unem como dois lados da moeda realista (Gabriel, 2015, p. 44-45; 2016b, p. 22-23; 2022, p. 128-129; 2024a, p. 30).

Um “fato”, para Gabriel, é algo que é verdadeiro sobre algo (Gabriel, 2015, p. 45). Por isso, “fato” e “verdade” são, por assim dizer, conceitos ontológicos: as coisas em si mesmas são “factuais” e “verdadeiras” (ibidem). Em adição, a falibilidade não se impõe como empecilho para o acesso às coisas, aos fatos e às verdades, porque, se “falibilidade” significasse “estar sempre errado”, então estaríamos também errados sobre o fato de sermos falíveis, o que nos tornaria, no fim das contas, oniscientes (Gabriel, 2022, p. 128-129).

Para finalizar, é útil relembrar que o realismo de Gabriel surge como oposição a duas posições que estão bem esclarecidas tanto em *Porque o Mundo Não Existe* quanto em *Fields of Sense*, embora com nomes diferentes, a saber: o antigo realismo metafísico e o construtivismo antirrealista (Gabriel, 2015, p. 8-11, 2016a, p. 10-14). O antigo realismo metafísico busca uma teoria do todo e, por isso, se compromete com o “mundo”. O construtivismo, por sua vez, busca afirmar que tudo o que existe (ou ao menos tudo que podemos considerar como existente) é construído, digamos, mentalmente.⁷ Essa segunda opção é, portanto, uma variante da primeira (ibidem). Gabriel afirma que ambos inimigos são formas de “metafísica” por serem comprometidas com uma noção de totalidade irrestrita — isto é, com o mundo (Gabriel, 2015, p. 6; 2016a, p. 10-11).

⁷ Ou por alguma capacidade subjetiva ou intersubjetiva.

Aqui, algo importante precisa ser esclarecido: a FOS diverge tanto do realismo antigo quanto do construtivismo precisamente, porque não adere a um mundo. Assim, devemos salientar que o “real” ou a “realidade” na FOS não equivale a um “todo real”. Antes, como posto em *O Sentido de Pensar* e em *Sense, Nonsense & Subjectivity*, o real é uma referência a um “algo real” (Gabriel, 2021, p. 291-299; 2024a, p. 77-78; 2024b, p. 44). A “realidade” é aquilo que responde à minha crença sobre x , corroborando com a mesma ou desmentindo-a (ibidem). Por isso, o conceito de “realidade” na FOS parece ser plural o suficiente para se desvencilhar tanto do mundo construtivista quanto do mundo metafísico *standard*.

No entanto, algo ainda mais interessante pode ser posto contra essas posições a que a FOS busca se opor, a saber, sua falha relativa à autoaplicação. O antigo realismo, em seu intento de excluir a subjetividade por ser a “central do equívoco”, parece se comprometer com a exclusão daquilo que é necessário para que uma teoria (como um realismo) seja defendida (isto é, subjetividades). O construtivismo, por sua vez, como todas as posições antirrealistas, parece considerar que há ao menos um fato real e não construído: o fato do construtivismo que não pode ser anulado por um esforço construtivista. Por isso, o antirrealista acaba se comprometendo com o que queria destruir e se impõe como autocontraditório (Gabriel, 2015, p. 45; 2024a, p. 30).

Este jogo dialético é o que permite Gabriel se opor a ambas as posições e defender, pelo “contraste de objetividade”, um realismo puramente pluralista que se compromete com uma noção neutra de existência segundo a qual “existir” e “ser real” não são nenhuma outra coisa senão “aparecer em um campo de sentido” (Gabriel, 2015, p. 239).

Neste ponto, podemos compreender um pouco melhor o que a primeira premissa do “silogismo básico da FOS” quer dizer. Essa asserção que colocamos como ponto de partida é, de fato, considerada como central por Gabriel, já que é chamada de a “equação da ontologia dos campos de sentido” em *Porque o Mundo não Existe* (Gabriel, 2016a,

p. 73) e de “o seu principal *tenet*” em *Everything and Nothing* (Gabriel & Priest, 2022, p. 42). Podemos argumentar, pelas clarificações imbricadas na premissa, que a definição proposta transparece, ao menos *prima facie*, como competente. Isto é, parece que ela cumpre os dois critérios mínimos formais de uma boa definição: (a) o *definiens* de fato esclarece o *definiendum* e, não obstante, (b) como a noção de “sentido” pressupõe regras intensionais desvinculadas de uma extensão final, parece que o que se “abrange” pela noção de “aparecer em um campo de sentido” não pode ser coerentemente posto como analiticamente presente na noção de “existência”. Um resultado inusitado que transparece como promissor, embora não se imponha como inquestionável.

2.2 O Mundo Não Aparece em um Campo de Sentido

Gabriel afirma peremptoriamente que “O mundo não existe. Se ele existisse, precisaria se manifestar em algum campo de sentido, mas isso é impossível.” (Gabriel, 2016a, p. 77). A segunda premissa de nosso silogismo se impõe como a asserção de um fato. Na presente seção buscaremos compreender o que leva Gabriel a ter certeza de estar asserindo um fato irrevogável quando afirma que o “mundo não aparece em um campo de sentido”.

2.2.1 O Conceito de “Mundo”

Uma questão que perturba Gabriel é a imprecisão da noção de “mundo”. Devemos, por um momento, examinar o que pretende significar a palavra “mundo” em filosofia (Gabriel, 2016a, p. 23-53; 2016b, p. 42; 2015, p. 3-4). Quando Descartes está imbricado no “problema do mundo externo”, o que está em jogo não é o planeta terra e nem mesmo, simplesmente, um universo de *res cogitans*, mas, antes, a totalidade do que existe externamente a um determinado ponto indexical: o sujeito cognoscente (Gabriel, 2016b, p. 134-144). Ao retirarmos o indexical “exterior”, perde-se a referência do “sujeito” e então o “mundo” (sem

qualificação dêitica) se torna a totalidade absoluta: aquilo que tudo engloba. Por isso Gabriel afirma o seguinte em *Fields of Sense*:

Por “mundo” eu quero dizer qualquer totalidade geral ou irrestrita, seja a totalidade da existência, a totalidade do que há, a totalidade dos objetos, o todo dos seres, a totalidade dos fatos ou estados de coisas. O mundo designa, usualmente, a unidade ou entidade última ou omnicomprensiva. É supostamente o lugar onde tudo ocorre. (Gabriel, 2015, p. 187)⁸

Traduzindo para a linguagem técnica da FOS: “O mundo é o campo de sentido de todos os campos de sentido, é o campo de sentido no qual todos os outros campos de sentido se manifestam” (Gabriel, 2016a, p. 73).

2.2.2 Paradoxos do Mundo

Segundo o que Gabriel propõe em “*Saying What is Not*” (2020) e em *Fictions* (2024b), o problema do mundo não é que ele seja um “objeto contraditório”, mas, antes, que ele não possa ser abrangido por nenhum sentido (Gabriel, 2020, p. 228-231; 2024b, p. 91-93). Os paradoxos que o mundo gera não seriam, portanto, o motivo pelo qual ele não existe, mas, antes, o sintoma de sua absoluta inexistência. A tentativa de justificar a existência dessa “superentidade” envolveria o proponente em um emaranhado de paradoxos que lhe impediriam de tomar qualquer ponto de sua teoria como um “porto seguro” (Gabriel, 2020, p. 228-229). Porque o mundo não pode ser “abrangido”, sempre que se tenta fazer sentido dele, ele se reverte em uma proliferação de paradoxos e contradições que não oferecem hospitalidade para a aparição de nenhum tipo de objeto.

Um dos principais paradoxos do mundo é o que podemos chamar de “paradoxo do retardamento do mundo”. Isso porque o “mundo”, se abrangido, deixa de ser o mundo e, neste preciso

⁸ Tradução nossa.

momento, o novo campo abrangedor se torna o mundo o qual, por sua vez, precisa ser abrangido e assim sucessivamente (Gabriel, 2016a, p. 74; 2016b, p. 52-53). O problema é que se o mundo contar como algo possível, ele parece necessitar de condições de possibilidade, isto é, um conjunto de condições que o abranja. Gabriel nos oferece alguns experimentos mentais para refletir sobre este estado de coisas. Destacamos três: o experimento do pintor, o experimento d e o experimento da lista.

No experimento da lista, um sujeito se propõe a listar absolutamente tudo o que existe. Supondo que o sujeito liste tudo, no entanto, um problema se impõe: a lista não está ela mesma listada. *Prima facie*, o problema é de fácil resolução: listemos a lista! No entanto, um círculo vicioso se instaura: a lista listada não é mais idêntica à lista, porque, pela adição da lista à lista, ela se torna um novo objeto que mais uma vez precisa ser listado e assim sucessivamente (Gabriel, 2015, p. 17-18). A mesma situação fica patente no experimento do pintor: ainda que um pintor, no intento de pintar a tudo que existe, pinte também a si mesmo, o pintor pintado é evidentemente diferente do pintor que pinta (Gabriel, 2016a, p. 75-77).

Chegamos à resultado similar pelo experimento do “*Google Universe*” apresentado em *Neo-Existentialism* (2018b). Ali, Gabriel defende que a ideia de se poder ter tudo em vista, isto é, a partir de um “ponto de vista de lugar nenhum”, poderia ser explicada pela analogia entre o “*Google Earth*” e um “possível” desdobramento futuro, o “*Google Universe*”. O “*Google Earth*” é capaz de produzir imagens da terra por existirem satélites e câmeras que estão posicionados fora dela, a observando. A questão que se instaura, portanto, é: onde ficariam as câmeras e satélites do “*Google Universe*”? Como ele seria capaz de observar o universo “como um todo”, isto é, “de fora”? (Gabriel, 2018b, p. 19-21).

Se, por outro lado, o foco for posto não no mundo que é prorrogado, mas no mundo que aparece, por exemplo, dentro do próprio mundo, Gabriel argumenta que esse mundo “aparecido” será mais um campo entre campos e, por isso, um campo relativo e não absoluto. Este

pode ser chamado de “paradoxo da relativização do absolutamente absoluto” (Gabriel, 2016a, p. 74).

Por fim, alguns oponentes têm tentado dar conta da totalidade a partir do fato de que o mundo transparece como alvo de pensamentos e, se isto for assim, aparece de alguma maneira (Gabriel & Priest, 2022, p. 43; Gabriel, 2024b, p. 82). Gabriel nomeia este tipo de argumento de o “argumento Mehlich-Koch”, em homenagem a dois proponentes pioneiros (ibidem). Esse argumento tira proveito do que Gabriel chama de “neomeinongianismo formal” segundo o qual tudo que é concebível é real (Gabriel, 2015, p. 180). Ora, mas se passamos boa parte do presente texto falando sobre o mundo, isso não significa que ele de fato existe? De acordo com Gabriel, não. O “mundo” é um signo que não se refere a nada: o mundo é plenamente sem sentido. Por isso, não há um “superpensamento” que o englobe — até porque, se houvesse, o “mundo” seria englobado pelo pensamento e, portanto, não seria mais o “mundo” (Gabriel, 2016a, p. 79-81). O “paradoxo do superpensamento” parece ser uma instância do “paradoxo do retardamento do mundo” que surge dos problemas vinculados a uma defesa do “mundo” que se mune de um arcabouço nutrido por alguma ontologia das ficções ou dos pensamentos (Gabriel, 2024b, p. 82).

2.2.3 *Metafísica versus Ontologia*

Observamos anteriormente que os dois principais inimigos de Gabriel são, no fim das contas, variações do que ele chama de “metafísica”. Para Gabriel, o principal significado de metafísica é: uma investigação do mundo enquanto mundo (Gabriel, 2016a, p. 10, 54; 2024a, p. 90-91). Essa “teoria do todo” pode ser ainda qualificada como o sustentáculo de uma cisão substancial entre aparência e realidade como Gabriel explicita na introdução de *Fields of Sense* (Gabriel, 2015, p. 6; 2016a, p. 10). É útil também salientarmos que essas não são as únicas significações de metafísica, mas sim as significações que Gabriel focaliza

enquanto a metafísica é posta como sua principal inimiga (Gabriel, 2024a, p. 90-91).

A proposta de Gabriel, em oposição, tem como objetivo ser uma ontologia livre de metafísica. A ontologia seria a “investigação sistemática relativa à pergunta: o que é existência?” (Gabriel, 2015, p. 5-6; 2016a, p. 54). A “aparição em um campo de sentido”, segundo Gabriel, não precisa fazer referência a nenhuma totalidade e, portanto, seria a única opção coerente a ser mantida enquanto se responde à questão ontológica básica.

2.3 O Mundo não Existe?

Isto posto, se concedermos que as duas premissas são verdadeiras, isto é, que “existir é aparecer em um campo de sentido” e que “o mundo não aparece em um campo de sentido”, então parece que a conclusão lógica (e inescapável) é a de que o “mundo não existe”. Essa é uma conclusão peremptória de Gabriel posta como a “proposição principal da ontologia negativa” que tem como objetivo demonstrar precisamente que “o mundo não existe” (Gabriel, 2016a, p. 78). Essa postura Gabriel chama de “nihilismo metametafísico”. Se a “metafísica”, antes de mais nada, é uma investigação sobre o mundo, então, Gabriel defende, essa área de investigação não tem objeto — ela não investiga coisa nenhuma: em um nível ulterior, vinculado à análise dos pressupostos da área (isto é, em um nível “meta-”), a metafísica é vista coerentemente como vazia. É isso que justifica o nome de sua posição (Gabriel, 2015, p. 7, 187). Outro nome ofertado por Gabriel é a *No-World-View* (visão sem-mundo), que ratifica a postura anti-mundo de Gabriel (Gabriel, 2015, p. 187).

Gabriel afirma em seu debate com Priest que essa asserção, isto é, a conclusão do “silogismo básico da FOS”, não é central para o seu sistema (Gabriel & Priest, 2022, p. 134-135). Isso significaria, é claro, que nos equivocamos em nosso julgamento acerca do local dessa conclusão. Tendo em vista, no entanto, que mantemos o título, a argumentação e

a submissão para a publicação do presente texto, mesmo com a ciência dessa afirmação de Gabriel, fica patente que dela discordamos. De fato, na FOS, é por não haver mundo que há qualquer coisa e, ainda mais, uma pluralidade irrestrita de campos e objetos. Sem partir da “não existência absoluta do mundo”, Gabriel não consegue justificar a pluralidade irrestrita de campos de sentido. É precisamente porque nem “o todo absoluto” e nem o “nada absoluto” (onde o nada se impõe como a totalidade do que existe) podem existir que a única alternativa restante é a pluralidade absoluta (Gabriel, 2016a, p. 39, 192; Gabriel, 2016b, p. 55-60).

Por isso, defendemos que a não existência do mundo é um dos pontos fulcrais da FOS. A *No-World-View*, portanto, afirma uma inexistência absoluta. Neste contexto, devemos salientar que existem duas noções de “não existência” no sistema de Gabriel. Uma é, precisamente, essa noção “absoluta” segundo a qual algo não existe em sentido algum (Gabriel, 2016a, p. 73-81; 2016b, p. 52-53; 2015, p. 187-207). A outra é, como a própria noção de “existência”, relativa. Observamos o fato de que um objeto aparece em um campo a partir de uma regra de inclusão que também conta como uma regra de exclusão. Isso significa que x aparece/existe no campo y e, ao mesmo tempo, não aparece/existe no campo z (já que se um objeto aparecesse em todos os campos ele seria aquilo que os unifica, e o “mundo” seria “instaurado”). Por isso, Gabriel conseguiria lidar, finalmente, com os existenciais negativos: um determinado objeto “não existe” quando “não existe localmente” em um campo de sentido, existindo, por outro lado, em outro campo (Gabriel, 2016a, p. 81-90). Por isso, é possível afirmar que unicórnios existem e que unicórnios não existem sem que isso decaia imediatamente em uma contradição haja vista que os campos estão separados e, em alguns casos, isolados. É isso que Gabriel chama de “isolacionismo me-ontológico” a partir do que a “não-existência de um dado x ” está isolada da “existência do mesmo x ” (Gabriel, 2024b, p. 61-81).

3 Contrapontos

O sistema de Gabriel se impõe como promissor. Isso se torna patente se considerarmos quão “neutra” e “plural” é sua ontologia (Gabriel, 2016). Essa neutralidade, que nomeia seu “realismo neutro”, é capaz de lidar com problemas bastante complicados como o da “realidade das ficções” e dos “existenciais negativos” (Gabriel, 2021, p. 287). Ainda assim, uma crítica pungente tem sido levantada vez e de novo contra Gabriel, isto é, o apontamento de que tanto em sua faceta negativa quanto na positiva, a FOS parece se comprometer com alguma noção de “mundo”.

Essas críticas foram delongadamente abordadas, por exemplo, em “A Consistência do Niilismo Metametafísico de Markus Gabriel (ou a falta dela)” (Cruz, 2024a), “*The World In Paradox: Fields of Sense and The Outlines of ‘Paradoxism’*” (Cruz, 2024e), “*Absolute Dialetheism*” (Moss, 2024), “*Transcending Everything*” (Moss, 2022) e no livro *Everything and Nothing* (Gabriel & Priest, 2022). Resumamos os dois principais argumentos: (a) por um lado, Gabriel parece tratar de alguma coisa específica, isto é, de um objeto, quando fala do “mundo”. Se não fosse assim, suas afirmativas sobre o mundo seriam todas sem sentido e não poderíamos saber sobre o que ele está falando (Moss, 2022, p. 180-189; 2024, p. 82-84); (b) por outro lado, ao tratar dos “campos de sentido” e dos “objetos” como um todo, Gabriel parece atribuir a tudo um certo vínculo que une todas as coisas em um campo omni-compreensivo (Gabriel & Priest, 2022, p. 128-132).

Nosso diagnóstico é que Gabriel cai nessa armadilha porque precisa aderir ao “princípio de não-contradição” (PNC) como uma regra universal que guia seu silogismo básico. Neste sentido, discordamos de Moss que o problema da FOS seja a rejeição *a priori* de um absoluto que simplesmente se auto-individue. Isso porque ao se começar por uma entidade contraditória que não garante a implementação da consistência, não fica claro como essa mesma consistência pode

emergir sem adições *ad hoc* (Moss, 2024, p. 84-93). Por isso, cremos que a postura de Gabriel, enquanto vinculada a um anti-hegelianismo do tipo mossiano, está correta.

O problema, argumentamos, é Gabriel ser compelido pelo PNC à conclusão que apresentamos, de início, no “silogismo básico”. Um modo alternativo de lidar com o mundo foi apresentado em *“The World In Paradox”* onde o “paradoxo do paradoxo”, isto é, o “paradoxo reflexivo” ou “autorreferente” foi posto como a origem de tudo que existe e, não obstante, como o único princípio passível de dar conta da pluralidade (Cruz, 2024e, p. 159). Em outras palavras, a consistência precisaria vir da pura inconsistência, o que implica uma nova atitude frente ao “silogismo básico”, isto é, se considerarmos que as duas premissas do silogismo são razoáveis, o que, de fato, consideramos. Essa estratégia recebeu o nome de paradoxismo “paradoxismo” (Cruz, 2025).

Uma outra forma de tentar lidar com os problemas que rondam o silogismo básico da FOS é a estratégia que temos chamado de “anti-aparecentismo”. Essa opção defende que não é permissível identificar “existência” e “aparecimento”. Talvez, por esse caminho, fosse possível salvar o “mundo” revisando a noção de “existência” proposta por Gabriel. Dentre os proponentes deste tipo de abordagem temos Gabriel Loureiro, por exemplo, em seu livro *Saudades do Infinito* (2024), Shajara Nehilan Bensusan e sua “metafísica dos outros”, conforme consta paradigmaticamente em *Indexicalism* (2021), Aleph Barbalho, e até mesmo Gregory Moss que, embora ainda não tenha proposto uma nova noção de existência, a ensaiou ao menos duas vezes, uma em *“Transcending Everything”* (2022) e outra em *“Absolute Dialetheism”* (2024). Animador é perceber que nossos debates estão apenas começando.

4 Considerações finais

No presente texto, buscamos apresentar o sistema de Markus Gabriel da maneira mais completa e didática possível. Para tanto,

focamos naquilo que chamamos de “silogismo básico da FOS” o qual pode ser apresentado da seguinte maneira: (P1) “Existir é aparecer em um campo de sentido”; (P2) “O Mundo não aparece em um Campo de Sentido”; (C) “O Mundo não Existe”. Nesta altura, esperamos que os motivos que levam Gabriel a endossar (P1), (P2) e (C) estejam claros e que, ao fim e ao cabo, este texto tenha servido como uma introdução frutífera ao autor e seu sistema.⁹ Com isso, damos as boas-vindas às pesquisas acadêmicas sobre a FOS no Brasil.

Referências

- BARBALHO, Aleph. “O niilismo em Friedrich Nietzsche e Markus Gabriel: esclarecimentos para analisar “A História Sem Fim” de Michael Ende”. A Palo Seco, n.17, 2024. p. 26-42.
- BENSUSAN, Hilan. *Indexicalism: Realism and the Metaphysics of Paradox*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.
- BERRUGA, Manuel. *Aproximación a la Ontología de Markus Gabriel y Graham Harman*. Madrid: Faber & Sapiens, 2022.
- CRUZ, Gabriel. “A consistência do Niilismo Metametafísico de Gabriel (ou a falta dela)” In: BOBSIN, M. (orgs.) *IX Semana dos Alunos e das Alunas da Pós-graduação em Filosofia do PPGFIL-UFRRJ 2023*. Rio de Janeiro: Editora PPGFIL-UFRRJ, 2024a, p. 8-34.
- CRUZ, Gabriel. “É Possível um Realismo Anti-Reducionista? A Ciência, a vida cotidiana e os Novos Realismos”. In: Baileiro et al. *IV Volume: Filosofia, Vida e Morte*. 2024c. p. 148-166.
- CRUZ, Gabriel. “Em Favor do Realismo: O Caso dos Novos Realismos Continentais”. In: BOBSIN, M. (org) *X Semana dos Alunos e das Alunas da Pós-graduação em Filosofia do PPGFIL-UFRRJ 2024*. Rio de Janeiro: Editora PPGFIL-UFRRJ, 2024d. p. 182-202.
- CRUZ, Gabriel. *Paradoxismo: um novo sistema realista brasileiro em face das tensões neorrealistas*. 2025. Disponível em: <https://anpof.org.br/comunicacoes/colluna-anpof/paradoxismo-um-novo-sistema-realista-brasileiro-em-face-das-tensoes-neorrealistas>. Acesso em: 20/02/2025.

⁹ Para uma introdução específica a *Porque o Mundo Não Existe*, Cf. Cruz, 2024b.

- CRUZ, Gabriel. "Porque o Mundo Não Existe de Markus Gabriel: Resenha Crítica". *Pólemos*, Brasília, v.13, n.28, 2024b. p. 448-457.
- CRUZ, Gabriel. "The World in Paradox: The Ontology of Fields of Sense and The Outlines of Paradoxism". *Das Questões*, vol.19, n.1. 2024e. p. 137-164.
- DELANDA, Manuel; HARMAN, Graham. *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- FERRARIS, Maurizio. *Introduction to New Realism*. Trad. Sarah de Sanctis. New York, London: Bloomsbury, 2015a.
- FERRARIS, Maurizio. *Positive Realism*. Winchester, Washington: Zero Books, 2015b.
- GABRIEL, Markus. *Ética para tempos sombrios: Valores universais para o século XXI*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.
- GABRIEL, Markus. *Eu Não Sou Meu Cérebro: Filosofia do espírito para o século XXI*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.
- GABRIEL, Markus. *Fictions*. Trad. Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2024b.
- GABRIEL, Markus. *Fields of Sense: A new realist ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- GABRIEL, Markus. *Neo-Existentialism. How to conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*. Cambridge: Polity Press, 2018b.
- GABRIEL, Markus. *Neutraler Realismus*. Munique: Philosophisches Jahrbuch, 2016c.
- GABRIEL, Markus. *O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico*. Trad. Bernardo Bethonico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b.
- GABRIEL, Markus. *O sentido do pensar: A filosofia desafia a inteligência artificial*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.
- GABRIEL, Markus. "O ser mitológico da reflexão – Um ensaio sobre Hegel, Schelling e a contingência da necessidade." In: GABRIEL, M; ŽIŽEK, S. *Mitologia, Loucura e Riso: A subjetividade no idealismo alemão*. Trad. Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012. p. 29-166.
- GABRIEL, Markus. *Porque o mundo não existe*. Tradução de Markus Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016a.

- GABRIEL, Markus. "Saying What is Not." In: Finkelde, D; Livingston, P. M. (org.): *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*. Berlin/Boston: DeGruyter, 2020. p. 217-232.
- GABRIEL, Markus. *Sense, Nonsense & Subjectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 2024a.
- GABRIEL, Markus. *Transcendental Otology: Essays in German Idealism*. New York: Continuum Studies in philosophy, 2011.
- GABRIEL, Markus; PRIEST, Graham. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022.
- GABRIEL, Markus; ŽIŽEK, Slavoj. "Por um retorno ao idealismo pós-kantiano". In: GABRIEL, M; ŽIŽEK, S. *Mitologia, Loucura e Riso: A subjetividade no idealismo alemão*. Trad. Silvia Pimenta Velloso Rocha. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2012. p. 7-28.
- HARMAN, Graham. *O objeto Quádruplo: uma metafísica das coisas depois de Heidegger*. Trad. Thiago Pinho. Rio de Janeiro: Editora Eduerj, 2023.
- HARMAN, Graham. "Series Editor's Preface" In: GABRIEL, M. *Fields of Sense. A new realist ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. p. vi-ix.
- LOUREIRO, Gabriel. *Saudades do Infinito. Ensaios de Metafísica Romântica I*. Belo Horizonte: Quixote+Do, 2024.
- MAESTRONE, Simone. "Nota do organizador". In: GABRIEL, M. *O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico*. Trad. Bernardo Bethonico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b. p. 9-10.
- MOSS, Gregory. "Transcending Everything". In: GABRIEL, M et al. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022. p. 153-189.
- MOSS, Gregory. "Absolute Dialetheism". In: VOOSHOLZ, J. (org.) *Markus Gabriel's New Realism*. Berlim: Springer, 2024. p. 75-94.
- RAMÍREZ, Mario. (org.) *El nuevo realismo: la filosofía del siglo xxi*. México: Siglo XXI Editores: Universidad Michoacana de San Nicolas de Hidalgo, 2016.
- VOOSHOLZ, Jan. (org.) *Markus Gabriel's New Realism*. Berlim: Springer, 2024..

Alain Badiou: a ontologia contra o paradigma epistemológico

Lucas Azevedo Maksud¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.216.11>

Segundo Badiou, fazer consistir o múltiplo puro é desde Platão uma tarefa impraticável. Todavia, o estatuto do um e do múltiplo mudam de figura com a entrada da teoria dos conjuntos como novo ramo da matemática e com a clássica contraversão do “Se o um não é, nada é”² do diálogo *Parmênides* para a constatação de que de fato *há* nada, nada *é*. Disso não se deve concluir que há um-nada, sob essa fórmula um-múltiplo ainda sob a jurisdição do um. Em verdade, há nada, “fantasma da inconsistência” (SE³, p. 52).

Não se pode dizer o que é o múltiplo puro, no sentido exato de que não há conceito possível para ele. É nesse ponto que se faz o uso da lógica axiomática que, por definição, opera em uma lógica sem conceito. Se apenas o vazio é, como evitar que ele se torne um? Nessa questão, mesmo Deleuze é apresentado como [o último] filósofo do uno, uma vez que a heterogeneidade permanece muito próxima do um. O argumento é de que simplesmente postular o outro e não o um, não muda muito as coisas.

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

E-mail: Maksudlucas@gmail.com

² Ver Meditação 2: Platão em *O ser e o Evento*.

³ Abreviação que utilizaremos para a obra de Badiou *O ser e o Evento*.

O problema da filosofia para Badiou não é a alteridade, o outro, mas o *infinito*. O infinito é o problema geral, enquanto a alteridade se mostra apenas um subproblema. O problema não é a diferença em si, nem como respeitamos a cultura do outro, dizendo mais concretamente, mas sim a produção de indiferença⁴.

Desse modo, se antes tínhamos Heidegger considerando a matemática o núcleo duro da metafísica, ao passo que a ontologia fundamental, distanciando desse esquecimento do Ser matemático, encontra-se na clareira do Ser, então, em Badiou, teremos uma nova configuração para o estatuto das matemáticas. Ele percorrerá a via oposta para elucidar uma “tecnofilosofia”⁵ das infinitudes, ou seja, a concepção de ontologia como a ciência das infinitudes, orquestrada no trabalho de desenvolvimento de proposições dedutivo-hipotéticas e justificadas por suas consequências e aceitabilidade. A presença desobjetificante e que desestrutura qualquer sistema filosófico ou ontologia possível se transforma agora para se adequar no âmbito de um retorno ao paradigma de uma ontologia robusta e para que possa se descolar enfim da epistemologia. Nesse sentido, a ontologia passa a ser caracterizada como uma “ciência rica, complexa, inacabável, submetida ao duro jogo de uma fidelidade (no caso, a fidelidade dedutiva), e é assim que se revela que, na mera organização do discurso do que se subtrai a toda apresentação, podemos ter diante de nós uma tarefa infinita e rigorosa” (SE, p. 16).

No percurso dessa fidelidade, a Presença heideggeriana serve de referência negativa para a apresentação das multiplicidades em Badiou. Diante da intrincada questão acerca de o ser se apresentar a nós em sua multiplicidade, a ontologia será assim estabelecida como um tipo específico dessa própria apresentação, em oposição à presença no poema em que o ser se mostra como algo fora-de-situação, em sua

⁴ Cf. expõe Gabriel Tupinambá em: <https://www.youtube.com/watch?v=KxiPeQ46g4&t=1463s>. Acesso em: 21/02/2024.

⁵ Termo utilizado por Clemens (2001, p. 223).

absoluta heterogeneidade. Em relação ao *ser-enquanto-ser* é plausível dizer que a ontologia será, por conseguinte, uma *apresentação da apresentação*.

Uma segunda grande tese que podemos dizer que decorre da tese fundamental badiouana da equivalência entre ontologia e matemática é que a ontologia é também uma situação; uma *apresentação estruturada* de uma multiplicidade. Contudo, refere-se a uma apresentação de cunho específico. Para não ser uma apresentação de um múltiplo qualquer, o “ser” será gotejado subtrativamente como o que está contido no que toda apresentação apresenta. Logo, o que se objetiva no discurso sobre o ser-enquanto-ser nada mais poderia ser que o múltiplo enquanto múltiplo, ou seja, o múltiplo puro, “sem outro predicado que sua multiplicidade” (SE, p. 33). É exatamente por essa razão que ele não se desvela na lide poética da linguagem, mas tem seu correlato no seu imediato oposto: o ser é definido negativamente enquanto aquilo que se subtrai de qualquer presença.

A destituição do ser, que já se entrevia na poética, ganha uma nova roupagem ao ser tomada em sua radicalidade na teoria dos conjuntos. No materialismo do múltiplo badiouano, o ser equiparado ao nada significa, portanto, não que o ser é *mais* que qualquer coisa, como em um ser supremo, mas que é *menos* que qualquer coisa (Brassier, 2004, p. 261)⁶. Isso se dá sem desrespeitar as exigências materialistas, já que a matéria, agora lida propriamente como pura multiplicidade, “não deixa nenhum enigma, nenhuma categoria mágica em sua composição — mas certamente muitas complexidades reguladas e infinitas” (Tarby, 2005, p. 85, tradução minha)⁷. Porém, é certo que lidaremos com um materialismo que polemiza com as concepções materialistas

⁶ Na passagem original completa lê-se: “he proposes a meontological materialism wherein if being is nothing, this is not because it is more than anything, some sort of unconceptualized excess, but simply because it is less than anything”.

⁷ No original: “Situation qui ne laissera subsister dans sa composition aucune énigme, aucune catégorie magique – mais certes beaucoup de complexités réglées, infinies”.

correntes por propor uma nova noção de matéria ligada subtrativamente ao vazio e em uma ontologia que se desgarrar dos conteúdos ônticos⁸.

Assim, nessa destituição consagrada pelo múltiplo puro: “é só pensando até o fim o não-ser do um que fazemos sobrevir o nome do vazio como única apresentação concebível do que, inapresentável, suporta, enquanto multiplicidade pura, toda apresentação plural, isto é, todo efeito de um” (SE, p. 28). É o vazio que está presente em toda estruturação possível de múltiplo e que ao mesmo tempo a sustenta. Vejamos:

[...] devemos concluir que o múltiplo puro é simultaneamente *excluído* (ou subtraído) da situação — da própria apresentação — e, ao mesmo tempo, *incluído* no “nome do que ‘seria’ a própria apresentação, a apresentação ‘em si’” (BE 53). Excluído da apresentação em si, incluído na apresentação em si, o múltiplo puro deve realmente não ser *nada* na situação (Alex Ling, *Badiou: Key Concepts*, 2010, p. 51, tradução nossa, grifos do autor)⁹.

Dessa maneira, o múltiplo, inapresentável visto que é a apresentação em-si, aparece como o vazio de uma situação. Ele é o que revela a lacuna entre toda apresentação consistente e o seu ser tecido do vazio e, portanto, fruto da inconsistência. À vista disso, os novos estatutos para as noções de um e múltiplo devem-se finalmente ao fato de que por múltiplo lemos agora o real cujo descompasso é localizado e precisado no interior da teoria, i.e., a teoria dos conjuntos registra como consequência de seus próprios paradoxos o não-ser do um, ela tem

⁸ Essa característica acaba sendo foco de críticas por parte de outras concepções materialistas que consideram a posição badiouana por demais próxima da diferença ontológica heideggeriana, o que seria inconcebível para um materialismo digno do nome.

⁹ No original: “[...] we must conclude that the pure multiple is simultaneously excluded (or subtracted) from the situation – from presentation itself – and at the same time included in “the name of what ‘would be’ the presentation itself, the presentation ‘in-itself’” (BE 53). Excluded from presentation itself, included in presentation in-itself, the pure multiple must really be nothing in the situation”.

como obstáculo seu próprio não-ser. Dando prosseguimento ao raciocínio, mediante o não-ser do Um, o lemos como reduzido à mera operação, a conta-por-um, uma lei do múltiplo ele mesmo¹⁰. Dessa forma, só há a contingência da conta, o efeito-de-um, e o vazio, sem espaço para nenhuma aproximação entre ser e Um em um sentido substancial.

A inconsistência do ser expressa pelo não-ser do um é garantida, por isso, pela aplicação de procedimentos que são eles mesmos profundamente estáveis, reproduzíveis e indubitáveis (Watkin, 2007, p. 6). A grande característica do ser passa a ser sua *indiferença*. O ser a rigor não-é, no sentido de que não-é-um, fato que é garantido por ele ser contado operacionalmente como presente em um processo de raciocínio indiferente e abstrato: a lógica axiomática (*Ibid.* p. 19).

Esse procedimento de Badiou, por mais que admitidamente desagrada tanto filósofos quanto matemáticos, parece resolver tanto os problemas clássicos da matemática, quanto os problemas clássicos filosóficos. Na filosofia, com o problema ontológico do um e do múltiplo e com a questão da superação da metafísica, onde o ser era aderido ao Um. Na matemática, por dissolver problemas quanto à origem da matemática, tendo em vista que não é mais necessário pensar se ela deve ser lida de modo realista ou de modo nominalista como construção humana. Sequer é preciso ou possível definir o conceito de múltiplo e de conjunto, pois na axiomática mobilizada por Badiou¹¹ substitui-se a relação entre classes e objetos, a fim de se mover em uma lógica não-conceitual.

Desse modo, não há a separação, por exemplo, entre o que é elemento e o que é conjunto; elementos não são objetos e conjuntos não fazem nenhum tipo de totalização — não são ou fazem conceito de algo. Sem a distinção clássica do um e do múltiplo, resta-nos somente

¹⁰ Trata-se somente de um sistema para que se possa reconhecer o múltiplo como tal de maneira estruturada e não em seu fundo-sem-fundo inconsistente.

¹¹ Refere-se aqui ao sistema ZF (axiomas de Zermelo-Fraenkel), já que Georg Cantor ainda separava objetos de agrupamentos de objetos (SE, p. 44-45).

o múltiplo; só há conjuntos e conjuntos de conjuntos, sem um ponto de paragem. Esses conjuntos não podem ser um múltiplo definível já que todo múltiplo é também um múltiplo de múltiplos, i.e. são multiplicidades que se deixam apresentar através de outras multiplicidades (SE, p. 45).

Ademais, seguir a revolução matemático-lógica iniciada por Frege em que o ser é transmissível na *linguagem* não implica, contudo, aceder ao que Badiou chama de o “otimismo” fregeano. Nele, lê-se: “todo conceito que se deixa inscrever numa linguagem totalmente formalizada (uma ideografia) prescreve uma multiplicidade “existente”, que é a dos termos, eles próprios inscritíveis, que recaem sob esse conceito” (SE, p. 41). Essa leitura deveria ser, portanto, superada em sua inocência por uma interpretação na qual se reconheceria que o múltiplo excede a língua.

Referências

- BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.: Ed. UFRJ, 1996.
- BARTLETT, A. J.; CLEMENS, Justin (Edição). *Alain Badiou: Key concepts*. New York: Acumen, 2010.
- BRASSIER, Ray. Aleatory Rationalism. Posfácio. In: BADIOU, Alain. *Theoretical Writings*. Edição e tradução de Ray Brassier e Alberto Toscano. New York: Continuum, 2004, p. 253-277.
- CLEMENS, Justin. Platonic meditations: the work of Alain Badiou. In: *Pli*. 2001. p. 200-29.
- TARBY, Fabien. *Matérialismes d'aujourd'hui : De Deleuze à Badiou*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- WATKIN, William. *Badiou and indifferent being: a critical introduction to Being and Event*. Bloomsbury Publishing, 2017..



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Neste volume há uma amostra do que o GT faz. No encontro de 2024 notamos a convergência, nas atenções do grupo, de uma urgência associada a responder as exigências contemporâneas e conterrâneas sem deixar de apostar na filosofia mesmo quando a aposta é impossível. A aposta requer o risco de não se associar à filosofia a qualquer preço. A ideia é não abdicar da filosofia mesmo que ela precise ser reinventada para deixar de ser uma prática de exclusão. E apostar nela só pode ser ter uma fidelidade maior ao que ela pode ser do que ao que ela tem sido.

