

Levi Bryant**Tradução:** Josuan Vicenzi Daun ²**Revisão e Notas de Tradução:** Josuan Vicenzi Daun e Otávio S.R.D. Maciel ³

O que agora segue é especulação, especulação que muitas vezes vai bastante longe e que cada um irá apreciar ou negligenciar conforme sua disposição específica. Além disso, é uma tentativa de explorar uma ideia de maneira consequente, por curiosidade de saber até onde isso levará.

—Sigmund Freud, *Além do princípio do prazer*, cap. IV

Um livro de filosofia deve ser, por um lado, um tipo muito particular de romance policial e, por outro, uma espécie de ficção científica.

—Gilles Deleuze, *Diferença e repetição*, Prólogo

E se os modernos argumentam tão veementemente que o pensamento é pura orientação para o exterior, pode ser que seja, na verdade, em função de um luto mal-assumido – em função da negação de uma perda inerente ao abandono do dogmatismo. Poderia acontecer, em verdade, que os modernos tivessem a vaga impressão de terem perdido irremediavelmente o *Grande Fora*, o *absoluto* dos pensadores pré-críticos: esse Fora que não era relativo a nós, que se dava como indiferente a sua doação para ser o que é, existindo tal como é nele mesmo, quer o pensemos ou não; esse Fora que o pensamento poderia percorrer com o sentimento justificado de estar em terra estrangeira – de estar, desta vez, completamente alhures.

—Quentin Meillassoux, *Depois da finitude*, cap. I

¹ Texto original: BRYANT, Levi R. *The Ontic Principle: Outline of an Object-Oriented Ontology* in. BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick & HARMAN, Graham (eds.). **The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism**. Melbourne: re.press, 2011.

Tradução para fins exclusivamente acadêmicos do capítulo 17 da citada obra, que é em *Creative Commons e Open Access*. As notas de tradução aparecem com a notação “N.T.” – do contrário, pertencem ao próprio autor.

² Graduando em Música no Instituto de Artes e Design da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

³ Pesquisador Colaborador Pleno no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB) e Professor de Filosofia e Teologia na Universidade do Distrito Federal (UnDF).

A esterilidade do paradigma crítico

No artigo que se segue, gostaria de tentar um experimento filosófico⁴. Tradicionalmente, e especialmente desde o século XVII, a filosofia tem sido obcecada por questões acerca de por onde se deve começar o pensamento. Essa pergunta pelo início assumiu particularmente a forma da pergunta sobre os fundamentos. Como a filosofia visa um tipo específico de conhecimento, é natural, desde Descartes e Locke, iniciar a investigação filosófica com uma pesquisa sobre a natureza, as condições e os limites do conhecimento. Aqui, a tese seria a de que, *antes* de qualquer afirmação sobre a natureza da realidade, *antes* de qualquer especulação sobre objetos ou seres, devemos primeiro garantir uma base para o conhecimento e o nosso *acesso* aos seres. A filosofia, diz essa história, deve começar com uma análise de nós mesmos. Por analogia, o que poderia ser mais óbvio do que examinar primeiro a aptidão ou a adequação de nossas ferramentas antes de construir algo? Enquanto, para Aristóteles a metafísica era a filosofia primeira, para nós, modernos e pós-modernos, a Filosofia Primeira passou a ser a epistemologia. Com efeito, a própria palavra “metafísica” virou um palavrão. A filosofia se torna, assim, um projeto de *crítica*, ocupada principalmente com as questões do acesso⁵ ou com as condições sob as quais o conhecimento é possível.

No entanto, por mais promissor que esse ponto de partida possa parecer, quando olhamos para o campo de batalha da filosofia contemporânea temos a forte impressão de que esse projeto de crítica se encontra, hoje, em um ponto de impasse, tendo exaurido largamente as suas possibilidades. Parafraseando o título de um famoso livro de Paul Ricoeur, poderíamos dizer que, para onde quer que olhemos, tanto na filosofia continental quanto na anglo-americana, deparamo-nos com um “conflito de críticas”, sem ter meios para julgar a veracidade ou prioridade dessas várias críticas e qual constitui o ponto adequado de entrada no pensamento filosófico. Os kantianos nos dizem que devemos primeiro analisar

⁴ Gostaria de expressar meus agradecimentos pessoais a Ian Bogost, Jon Cogburn, Melanie Doherty, John Protevi, Steven Shapiro, Nathan Gale, Nick Snircek e Peter Wolfendale. Sem seus prestativos comentários, este artigo não teria sido possível.

⁵ O termo “filosofias do acesso” foi, até onde sei, primeiramente introduzido por Graham Harman. As filosofias do acesso começam subordinando as questões da filosofia às questões de nosso acesso ao mundo. Cf. Harman, 2002.

reflexivamente a estrutura *a priori* da mente para determinar como ela condiciona e estrutura os fenômenos. Os fenomenólogos nos dizem que devemos primeiro analisar reflexivamente a estrutura vivida da intencionalidade e do nosso ser-no-mundo para determinar a dadidade do dado [*givenness of the given*]. Os foucaultianos nos dizem que devemos analisar a maneira pela qual o poder e as construções discursivas produzem a realidade. Os derridianos e lacanianos nos dizem que devemos analisar a maneira pela qual a linguagem produz os objetos de nosso mundo. Os marxistas nos dizem que devemos analisar a história e as forças sociais para determinar a maneira pela qual o mundo é produzido. Os gadamerianos nos dizem que devemos analisar nossa compreensão historicamente informada, herdada por meio da errância através dos textos que nos constituem. Os wittgensteinianos nos dizem que devemos analisar a linguagem ordinária para determinar como ela produz os vários pseudoproblemas da filosofia. Esta lista poderia ser multiplicada indefinidamente. E, entre todas essas orientações, encontramos disputas dentro de cada orientação específica de pensamento sobre como o projeto do criticismo deve ser adequadamente concluído. Como escolher entre todas essas orientações concorrentes de crítica? Cada modo de crítica parece igualmente plausível e igualmente implausível, de maneira que qualquer escolha parece ser uma decisão arbitrária baseada no temperamento, na orientação política e no interesse, sem qualquer fundamento próprio necessário⁶.

Diante de uma situação filosófica tão desconcertante, o que aconteceria se nos imaginássemos procedendo de uma forma ingênua e pré-crítica *como se fôssemos os primeiros filósofos*, simulando que os últimos trezentos de filosofia não ocorreram ou que o ponto de entrada tomado como adequado para a especulação filosófica não tivesse sido o da questão do acesso? Ao fazer esse procedimento, não devemos nos negar o direito de aludir à história da filosofia, é claro; assim como qualquer planta se refere ao solo de onde veio, a filosofia também vem de seu próprio solo. Em vez disso, o experimento se trata simplesmente em recusar o imperativo de começar com o projeto do criticismo. Em suma, e

⁶ Mais do que ninguém, François Laruelle explorou o papel que a decisão, uma decisão anterior a toda argumentação e conceitualização filosófica, desempenha na filosofia. Infelizmente, muito pouco de seu trabalho foi traduzido [para o inglês]. Para uma aplicação excelente de seu pensamento no contexto do pensamento realista, cf. cap. 5 de Ray Brassier (2007).

se “colocássemos entre parênteses” o projeto do criticismo e as questões de acesso, prosseguindo em nossas especulações tal como um estudante iniciante na filosofia poderia começar? Isto, é claro, não é possível literalmente pois a história da filosofia está, como diria Husserl, sedimentada em nossa consciência. No entanto, ainda podemos tentar fazer esse experimento para ver aonde ele pode levar. No mínimo, esse início ingênuo e pré-crítico pode nos dar meios para colocar de forma diferente as questões filosóficas que herdamos, abrindo, assim, novas possibilidades de pensamento e uma linha de fuga em relação a uma estrutura que, em grande parte, se esgotou e se tornou repetitiva.

A questão do início e o Princípio Ôntico

Como primeiros filósofos, que recusam o projeto do criticismo e as questões do acesso, podemos começar nos perguntando com o que então devemos começar? Qual é a afirmação mais fundamental e geral que podemos fazer sobre a natureza do *ser*? Nota-se que essa questão já é mais básica do que qualquer questão sobre o conhecimento dos seres, pois, como Heidegger deixou claro, as questões de conhecimento já têm como premissa uma compreensão pré-ontológica do ser. Ao colocar nossa questão dessa forma, é necessário proceder no espírito de Alfred North Whitehead com relação ao seu “esquema conceitual” no *Processo e Realidade*. Como observa Whitehead,

A filosofia não conseguirá recuperar o seu estatuto próprio enquanto a elaboração gradual dos esquemas categoriais, fixados definitivamente em cada etapa do processo, não for reconhecida como o seu objetivo próprio. Podem existir sistemas rivais, contraditórios entre si, cada um com os seus méritos e com as suas falhas. O objetivo da investigação será então a conciliação das diferenças. As categorias metafísicas não são enunciações dogmáticas das evidências; são tentativas de formulação das generalizações últimas. [ed. pt. p. 28]

Consequentemente, ao perguntar sobre o fundamental e o geral, não estamos fazendo afirmações dogmáticas baseadas em alegações de certeza absoluta ou de “apoditicidade”, mas, sim, propondo formulações provisórias sujeitas a esclarecimentos, revisões e até mesmo falsificações. Enquanto as orientações críticas do pensamento buscam assegurar o

conhecimento antecipadamente, nós, filósofos especulativos e neo-pré-críticos, tomaremos qualquer fundamento seguro que possamos descobrir como um *resultado* da investigação, e não como uma *ἀρχή* [*arché*] que governa nossa investigação *desde o início*. Em outras palavras, nós, filósofos especulativos e neo-pré-críticos, não procederemos como Hamlet, exigindo que tudo esteja claro antes de agir.

Nesse espírito, então, quando refletimos sobre as questões básicas da filosofia, notamos que, de uma maneira ou outra, todas elas giram em torno de questões de diferença. Quais são as diferenças relevantes? Como as diferenças podem ser ordenadas ou hierarquizadas? Como as diferenças se relacionam umas com as outras? Assim, começemos com a premissa de que *não há diferença que não faça a diferença*. Alternativamente: começemos com a premissa de que ser é fazer ou produzir diferenças. Em suma, poderia a diferença ser diferença se ela não fizesse diferença? Chamarei essa hipótese de “**Princípio Ôntico**”. Esse princípio não deve ser confundido com um julgamento *normativo* ou uma declaração de *valor*. Não está sendo afirmado aqui que todas as diferenças são *importantes* para nós. Em vez disso, a afirmação de que não há diferença que não faz a diferença é uma afirmação *ontológica*. A afirmação é que “ser” é fazer ou produzir uma diferença.

Ao falarmos de “princípios”, não pretendemos algo apodítico ou fundacional com relação às questões de epistemologia. Sobre a relação de Leibniz com os princípios, Deleuze escreve:

“Tudo tem uma razão...”. Essa formulação vulgar já basta para sugerir o caráter exclamativo do princípio, a identidade do princípio e do grito, o grito da Razão por excelência⁷.

Princípios, segundo Deleuze, são uma espécie de grito ou exclamação e, nesse sentido, têm um status hipotético. Embora os princípios sejam *ἀρχή* [*arché*], devemos distinguir esses *ἀρχή* de acordo com seu funcionamento epistemológico e ontológico. Ontologicamente, as *ἀρχή* são aquilo de onde as coisas vêm e são. Como bem resumiu Xavier Zubiri:

⁷ Deleuze, 1993. p. 41. [ed. br. p. 67]

Aristóteles viu claramente o que significava, para qualquer coisa, ser um princípio (ἀρχή): o princípio é sempre e somente aquilo a partir do qual qualquer coisa vem em última instância (πρωτου [protou]). O princípio é a própria *origem* (ἄθεν [hóthen]). Introduzi imediatamente a divisão tripartite de princípios, que já havia se tornado clássica: princípio a partir do qual algo *é* (ἔστιν [éstin]), a partir do qual algo *se torna* (γίγνεται [gignetai]), e a partir do qual algo *é conhecido* (γινώσκειται [gignósketai]).⁸

Quando Husserl evoca o famoso “princípio de todos os princípios”⁹ ou Descartes evoca “ideias claras e distintas” e o *cogito*, ou as impressões de Hume, todos eles estão evocando princípios no sentido de γινώσκειται [gignósketai], aquilo a partir do qual algo *é conhecido*. Por outro lado, quando evocamos o Princípio Ôntico, não estamos evocando γινώσκειται, mas sim princípios de ἔστιν [éstin] e γίγνεται [gignetai], ou seja, aquilo por meio do qual algo *é*; e aquilo por meio do qual algo *se torna*. Nossa hipótese é, portanto, a de que os seres são e se tornam por meio de suas diferenças. Epistemologicamente, esses princípios têm o status de *hipóteses*, e não de certezas fundamentais – portanto, estão sujeitos a revisões posteriores e até mesmo à rejeição total à medida em que a investigação avança.

Fundamentos do Princípio Ôntico

Deixando de lado, por um momento, a questão *do que é* a diferença exatamente, ou de como esse princípio deve ser entendido, poderíamos nos perguntar: quais seriam as consequências se adotássemos esse princípio? No entanto, antes de nos perguntarmos quais seriam as consequências filosóficas que decorrem do Princípio Ôntico, podemos primeiro nos perguntar se há alguma garantia filosófica para tratar esse princípio como um princípio fundamental.

Primeiramente, é preciso admitir que a diferença tem uma prioridade *epistêmica* na ordem do conhecimento. Em sua formulação mais ingênua, *antes* de qualquer questão sobre

⁸ Zubíri, 1980. p. 451.

⁹ Husserl, 1983. pp. 44-45. [ed. br. p. 69]

o acesso ou sobre a relação entre a mente e o mundo, os sujeitos e os objetos, o conhecimento está preocupado acima de tudo com questões de diferença. O **conhecedor** ingênuo e incipiente, que nunca ouviu falar do criticismo, pergunta-se primeiro quais diferenças caracterizam o objeto ou evento, quais diferenças permanecem e quais diferenças mudam, e quais relações produzem diferenças entre os objetos. Ao colocar a questão do conhecimento nos termos da relação entre sujeito e objeto, mente e mundo, ou em termos das questões do acesso, a epistemologia *se esquece* que ela pressupõe a diferença como base de todas essas distinções. Parafraseando Heidegger, pode-se dizer que a epistemologia sempre, e em toda parte, procede com base em uma compreensão pré-epistemológica da diferença. Essa compreensão pré-epistemológica da diferença orienta e direciona, concomitantemente, a maneira pela qual as várias epistemologias colocam a questão do conhecimento e os tipos de teorias epistemológicas que elas desenvolvem.

Consequentemente, antes mesmo de fazer perguntas sobre o conhecimento, sobre como é possível conhecer, se é que podemos conhecer, e o que podemos conhecer, o aspirante a conhecedor *já está* situado no meio de diferenças. Aqui nós encontramos uma das razões pelas quais o Princípio Ôntico foi formulado tal como está. Situados entre diferenças, devemos dizer que *há* (“*es gibt*”, “*il y a*”, etc.) diferenças. Todavia, essa haver-aí¹⁰ [*thereness*] é indiferente à existência humana. Não se trata de uma indexicalidade *para nós*, mas um *haver-aí* do ser. O aspirante ao conhecimento gostaria de saber algo sobre essas diferenças. Ele gostaria de saber quais diferenças no objeto afirmam sua diferença, quais relações ordenadas existem entre diferenças de objetos diferentes, e assim por diante. É este “haver-aí” da diferença que primeiro provoca a curiosidade e o questionamento sobre os seres. Observando que as diferenças vêm e vão, o aspirante ao conhecimento deseja saber algo sobre esse surgimento e desaparecimento e se há ou não diferenças duradouras. Assim, longe de a diferença ter um status posterior às questões do conhecimento, o haver-aí da

¹⁰ N.T.: A palavra “*thereness*” não tem tradução direta para o português, sendo um neologismo de Bryant. Pense-se o “haver”, algo como um *aí* e *agora*, algo que *está-aí*, ou outras intuições bastante básicas do pensamento – por isso, traduzimos com a inusitada expressão *haver-aí*. Incidentalmente, este é o conceito de “*Dasein*” na tradição que remonta a Gottfried Leibniz, Christian Wolff e a Nicolai Hartmann que se referem a qualquer coisa que é-aí – não tanto no “*Dasein*” antropocêntrico encontrado nos círculos heideggerianos.

diferença é *dada* e é o que primeiro provoca a investigação e as questões sobre o conhecimento.

Paradoxalmente, isso significa que a epistemologia não pode ser a filosofia primeira. Na medida em que a questão do conhecimento pressupõe uma compreensão pré-epistemológica da diferença, a questão do conhecimento sempre vem *em segundo lugar* em relação à *prioridade metafísica* ou ontológica da diferença. Dessa maneira, não é possível garantir as bases do conhecimento *de antemão* ou *antes de* um efetivo engajamento para com a diferença. Toda epistemologia ou orientação crítica favorece as diferenças particulares que ela se esforça para garantir, e essas diferenças são sempre pré-epistemológicas ou de um tipo metafísico. Assim, por exemplo, Kant primeiramente não se envolve com uma reflexão crítica sobre a natureza e os limites de nossas faculdades para então fundamentar a física e a matemática; em vez disso, começa com a verdade da física e da matemática para, então, determinar como a estrutura de nossas faculdades torna esse conhecimento possível. Como tentarei mostrar mais adiante, a diferença não requer nenhum fundamento mental.

Em segundo lugar, a diferença tem uma prioridade *ontológica* ou metafísica. Hegel argumentou de forma célebre que, quando tentamos pensar no “ser, puro ser”, acabamos por não pensar em nada¹¹. O ser enquanto tal não é nada, precisamente porque não oferece nem doas diferenças para o pensamento. Hegel desenvolve, na *Fenomenologia*, uma crítica similar a essa à coisa-em-si de Kant.¹² Discordamos de Hegel em dois pontos, embora mantendo a lição básica do seu argumento de que o conceito de puro ser e o conceito de coisas-em-si são incoerentes. Por um lado, a questão para Hegel é o que somos *capazes de pensar* quando tentamos pensar o puro ser ou as coisas-em-si; já a questão para nós, por outro lado, não é o que é *pensável*, mas antes o que os seres e as coisas-em-si *são*, independentemente de alguém os pensar ou não. A questão da ontologia e da metafísica não é a questão do que os seres são *para nós*, nem do *nosso acesso* aos seres, nem da forma como nos relacionamos com os seres. Não. A ontologia ou a metafísica perguntam acerca do ser dos seres *imediatamente simples*

¹¹ Hegel, 1989. pp. 82-83.

¹² Hegel, 1977. pp. 88-89.

[*being simpliciter*], independentemente do fato de algum humano se relacionar ou não com esses seres.

Em segundo lugar, para Hegel nossa tentativa de pensar o puro ser nos leva à *negação* do ser ou ao pensamento do nada. Ao tentar pensar no “ser, puro ser”, somos levados a não pensar em nada. Essa observação leva Hegel a inscrever a negatividade no cerne do ser. No entanto, essa inscrição só surge quando começamos recuados em relação ao ser e o reduzimos aos termos da *nossa* relação com ser, em vez tratá-lo nos termos *imediatamente simples do ser* [*being simpliciter*]. Para nós, esta ação é ilícita. Xavier Zubíri defende este ponto de forma bem convincente em seu magnífico texto *Sobre a essência*.¹³ Zubíri questiona:

pode-se dizer que o ser, a própria realidade, é constitutivamente afetada pela negatividade? Isto é impossível. A realidade é aquilo que é, e, naquilo que é, está destilada toda a sua realidade, não importa quão limitada, fragmentária e insuficiente ela possa ser. O negativo, como tal, não tem qualquer realidade física [...]. De duas coisas reais dizemos, e com efeito vemos, que uma “não é” a outra. Esse “não é”, entretanto, não afeta a realidade física de cada uma das duas coisas, mas afeta essa realidade física somente na medida em que está presente para inteligência que, ao comparar as coisas, vê que uma “não é” a outra.¹⁴

A planta não “nega” o solo ou a semente de onde vem, e falar algo como tal é falar de forma metafórica e sem precisão. Portanto, não podemos partilhar a tese segundo a qual *omni determinatio est negatio* [*toda determinação é uma negação*]. É somente do ponto de vista de uma consciência em relação aos outros objetos e comparando-os uns aos outros que as diferenças que compõem tais objetos são tomadas em referência àquilo que os objetos *não são*. A diferença ontológica, em oposição à epistêmica, é, por outro lado, positiva, afirmativa e diferenciada sem ser negativa. A temperatura da água fervente não é a *negação* da temperatura em quaisquer outros graus. A filosofia confunde perpetuamente esses registros

¹³Para uma excelente discussão e uma crítica produtiva do pensamento de Xavier Zubíri no contexto do pensamento realista especulativo, ver Harman, 2002, pp. 243-268.

¹⁴ Zubíri, 1980, p. 81.

epistêmicos e ontológicos, exigindo que os desembaracemos com o maior cuidado se quisermos entender algo sobre o real.

Enquanto Hegel exige a inclusão do sujeito em *toda* relação – sua famosa identidade entre substância e sujeito –, nós nos contentamos em permitir que a diferença pertença às próprias coisas, com ou sem a inclusão do sujeito na relação com as coisas. Contudo, com relação ao puro ser e às coisas-em-si, aprendemos a lição de Hegel. Não há “puro ser”, nem “ser como tal”, pois o ser e os seres só existem em e por meio de suas diferenças. Da mesma maneira, quando nos dizem que a coisa-em-si está além de todo conhecimento, que ela não tem nenhuma das propriedades que nos são apresentadas nos fenômenos, essa tese deve ser rejeitada com base no fato de que ela concebe as coisas-em-si como coisas que não fazem diferença. No entanto, não pode haver coerência na noção de um *ser in-diferente* [*in-different being*] pois “ser” é fazer uma diferença.

Assim, propus que o Princípio Ôntico tem prioridade tanto epistemológica como ontológica na ordem da investigação filosófica. No entanto, no que diz respeito aos princípios, o Princípio Ôntico é um princípio estranho e irônico. Assim como Latour diz que seu Princípio da Irredução é um “príncipe que não governa”¹⁵, podemos dizer que o Princípio Ôntico é um “princípio sem príncipe”. Para desvendar essa metáfora dos príncipes e da governança, farei novamente referência a Husserl. Ao articular seu Princípio de Todos os Princípios, Husserl escreve que,

Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir ao erro quanto ao *princípio de todos os princípios: toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição”* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como se dá*, mas também apenas *nos limites dos quais ele se dá*¹⁶.

Embora esse princípio possa parecer não governar na medida em que considera as coisas apenas em termos de como elas são apresentadas, a diferença aqui é, todavia, governada ou regida em pelo menos dois sentidos. Primeiro, a diferença aqui é reduzida ao

¹⁵ Latour, 1988, p. 158.

¹⁶ Husserl, 1982, p. 44. [ed. br. p. 69]

que é e pode ser *apresentado*. Se a diferença não pode se apresentar, então, de acordo com Husserl, ela não é legítima. Para Husserl, para que uma diferença seja legítima, ela deve ser apresentada ou correlacionada conosco.¹⁷ Em segundo lugar, a diferença é, portanto, restrita ao que se relaciona à consciência ou à intuição. Se, então, o Princípio de Todos os Princípios é um “príncipe” que “governa”, isso se deve ao fato de que ele subordina e governa todos os outros seres em relação à consciência e à apresentação. Husserl é levado a essa posição pelo fato de restringir a ἀρχή ao domínio da γίγνώσκεται, recusando a ἀρχή como ἔστιν como γίγνεται¹⁸. Com efeito, a ἔστιν e a γίγνεται passaram a ser subordinadas à γίγνώσκεται ou às exigências do conhecimento, na medida em que se sustenta que qualquer referência aos seres fora da ἐποχή [epokhé] é ilegítima e cai dogmaticamente na atitude natural em virtude de se referir a seres além das redondezas da representação ou da doação. Esse ponto é, acima de tudo, confirmado quando Husserl observa, no mesmo texto, que

[...] com tudo isso não está dito que *tem de* haver um mundo, que *tem de* haver alguma coisa. A existência de um mundo é o relato de certas diversidades empíricas que se destacam por certas configurações eidéticas. Não há, porém, evidência de que as experiências atuais só possam transcorrer nessas formas de concatenação; isso não pode ser tirado puramente da essência da percepção em geral e das outras espécies de intuição empírica dela coparticipantes¹⁹.

Husserl é levado a essa conclusão por exigir que o conhecimento tenha a característica da certeza. Entretanto, o ponto-chave aqui é que todos os seres, para Husserl, passam a ser governados por estarem subordinados às exigências da consciência e da apresentação.

O Princípio do Inumano: anti-humanismo radical

¹⁷Para uma discussão sobre a correlação, cf. cap. 1 do brilhante *Após a Finitude*, de Quentin Meillassoux (2008), traduzido por Ray Brassier.

¹⁸ N.T.: Bryant usa estes termos gregos os quais ele apresentou numa citação anterior de Zubíri. Para facilitar: ἀρχή [arché], princípio; γίγνώσκεται [gignósketai], princípio a partir do qual algo é conhecido; ἔστιν [éstin], princípio a partir do qual algo é; e γίγνεται [gignetai], princípio a partir do qual algo se torna. Como eles retornarão, recomendamos que esta nota fique na mente do público.

¹⁹ Husserl, 1982, p. 116. [ed. br. p. 114]

Se o Princípio Ôntico é um príncipe que não governa, isso se deve precisamente ao fato de que a diferença *difere*. Em outras palavras, não se trata de rastrear todas as diferenças até um único tipo de diferença, príncipe, ou ἀρχή [*arché*]. O ser, por assim dizer, é uma *multiplicidade* ou um enxame pluralista de diferenças. É por essa razão que o Princípio Ôntico é um princípio *irônico*. Como consequência, dois outros princípios relacionados decorrem do Princípio Ôntico. O primeiro desses princípios é um lembrete negativo e é aquilo que me refiro como o *Princípio do Inumano*. Lembrando que o Princípio Ôntico pertence às ordens da ἔστιν e da γίγνεται, ou, que de onde algo *é*, e aquilo a partir do quê onde algo *se torna*, Princípio do Inumano afirma que as diferenças que afirmam diferença não são restritas ao domínio do humano, do linguístico, do cultural, do sociológico ou do semiótico. Em suma, a expressão “fazer a diferença” não se restringe ao domínio do γίγνώσκεται, e não é uma questão de fenomenalidade, manifestação, doação, experiência, ou qualquer outro nome que damos à ἀρχή do conhecimento. É claro que, dentro da ordem da γίγνώσκεται, estamos preocupados acima de tudo em descobrir as diferenças que fazem a diferença. O ponto aqui, entretanto, é que o fato de *o ser* da diferença não depende, de forma alguma, do conhecimento ou da consciência. O quark mais insignificante do outro lado do universo faz sua(s) diferença(s) independentemente de qualquer relação com nossa consciência ou com o conhecimento daquele quark. A diferença é, portanto, uma questão das “coisas em si”, e não de *nossa relação* com as coisas. A esse respeito, o Princípio do Inumano é formulado não para *excluir* o humano – afinal, os humanos e seus artefatos também fazem diferenças –, mas para enfatizar o fato de que os humanos são seres em meio a um enxame de diferenças e não ocupam nenhum lugar especial ou privilegiado no que tange a essas diferenças.

Nesse sentido, a ontologia sugerida pelo Princípio Ôntico é *plana*, e não *vertical*. Em vez de remontar todos os seres a um ser primordial [“*ur-being*”], como no caso das ontologias verticais da ontoteologia ou do humanismo, a ontologia que se segue do Princípio Ôntico é necessariamente plana, na medida em que não remonta nem relaciona todos os seres a Deus, aos seres humanos, à linguagem, à cultura ou a qualquer outro dos príncipes nos quais o pensamento antirrealista e o idealismo procuraram fundamentar o ser. *Ser* é um binário

simples, na medida em que algo é ou não é. Se algo faz uma diferença, então esse algo é, e ponto final²⁰. E não há nenhum ser ao qual todos os outros seres estão necessariamente relacionados. É digno de nota aqui que a maioria das posições referidas como “anti-humanistas” ainda seriam, do ponto de vista do Princípio do Inumano, consideradas como *humanismos*, na medida em que, embora “dividam o sujeito” ou colapsem o Sujeito cartesiano, elas ainda assim prendem todos os seres a fenômenos relacionados ao ser humano, como o significante, a linguagem, a cultura, o poder, e assim por diante.

A manobra imobilizadora²¹ de Platão e a suposta primazia da identidade: o Paradoxo de Mênon

A essa linha de argumentação será feita a objeção, segundo as linhas platônicas formuladas nos diálogos *Mênon* e *Fedro*, de que, para falar de diferença, precisamos ter um *conceito* de diferença. No entanto, diz o argumento, um *conceito* de diferença implica uma prioridade da *identidade* sobre a diferença, na medida em que localiza o que é igual ou idêntico em todas as instâncias da diferença. Como resultado, haveria duas consequências: primeiro, a diferença não pode ser um princípio *fundamental* na medida em que requereria uma identidade prévia para ser articulada. Segundo, a ordem do pensamento ou da identidade do pensamento deve preceder o ser na medida em que qualquer *discurso* sobre o ser requereria referência a um *conceito*. Este argumento, em poucas palavras, é o argumento central de todo e qualquer correlacionismo ou antirrealismo. A esse argumento, respondo de duas maneiras. Primeiro, a linha de argumentação mais uma vez confunde dois tipos fundamentalmente de ἀρχή [*arché*, princípios]: ἀρχή como γίγνώσκεται [*gignósketai*, princípio a partir do qual as coisas são conhecidas] e ἀρχή como ἔστιν [*éstin*, princípio a

²⁰ N.T.: Muitas obras recentes associadas às dialetéias e às lógicas paraconsistentes têm tentado levar o “binarismo” lógico para além do obtém/não-obtém, tentando se aproximar de estados de superposição quântica ou mesmo de se abraçar os paradoxos abertamente (tal como Graham Priest e Hilan Bensusan). No entanto, a quantidade de dois valores não é o que interessa a Bryant, mas a ideia de que se algo faz uma diferença, este algo é. Se dissermos que há uma fórmula paraconsistente que *faz uma diferença*, esta fórmula é, mesmo que o seu “conteúdo” aponte para algo além do sim/não.

²¹ N.T.: O termo que Bryant usa é “Full Nelson”, uma manobra em lutas de contato como o jiu-jitsu que pode envolver, por exemplo, uma chave de braço para, por trás de um oponente, imobilizá-lo no chão, sem saída.

partir do qual as coisas *são*] e γίγνεται [*gignetai*, princípio a partir do qual as coisas *se tornam*]. Os requisitos relativos aos seres como seres, e aos seres como seres em devir, não precisam, como vimos anteriormente no caso de nossa análise da negação e da negatividade, serem limitados pelos requisitos relativos ao nosso *conhecimento do ser*. As questões de como sabemos, e o que *são* os seres, são duas questões completamente distintas.

Em segundo lugar, do ponto de vista da γίγνσκεται ou dos princípios que regem o conhecimento, Alain Badiou demonstrou como é possível trabalhar sem um conceito ou sem termos definidos axiomáticamente, como no caso dos conjuntos, sem ter que pressupor um conceito prévio delineado²². Na teoria dos conjuntos de Zermelo-Fraenkel, o “conjunto” é deixado tão rigorosamente indefinido para se evitar cair em um paradoxo. O elemento de um conjunto – que por si só é um conjunto – é definido puramente em termos de seu pertencimento. Assim, a teoria dos conjuntos *opera* com conjuntos sem referência a um conceito que definiria o que é comum a todo e qualquer conjunto. O pertencimento a um conjunto torna-se, portanto, o resultado de uma *estipulação* que não governa nem abrange todos os conjuntos. Não há razão para que uma estratégia similar não possa ser adotada, na ordem da γίγνσκεται, com relação às diferenças. Na ordem do conhecimento, as diferenças podem ser estipuladas sem a necessidade de um conceito de diferença que identifique o que é comum a todas as diferenças. Embora eu não endosse a ontologia matemática de Badiou, notando sua identificação do ser e do pensamento como uma variante do idealismo, seu argumento, todavia, é válido no que diz respeito às questões do conhecimento: a identidade em um conceito não é necessária para se operar com conceitos.

O Princípio Ontológico: ontologia plana

Isso nos leva a um terceiro princípio que chamo de *Princípio Ontológico*. Segundo Deleuze, se for o caso de não haver diferença que faça uma diferença, segue-se que o ser é dito de uma única e mesma maneira para tudo o que é. Ou seja, o ser é unívoco. Como nos diz Deleuze,

²² Badiou, 2006. [ed. br. pp. 29-34]

[...] o essencial na univocidade não é que o Ser se diga num único sentido. É que ele se diga num único sentido *de* todas as suas diferenças individuantes ou modalidades intrínsecas. O Ser é o mesmo para todas estas modalidades, mas estas modalidades não são as mesmas. Ele é “igual” para todas, mas elas mesmas não são iguais²³.

Se for o caso de não haver diferença faz uma diferença, então o critério mínimo para ser um ser consiste em fazer uma diferença. Se uma diferença é feita, então aquele ser *é*. Essas diferenças podem, é claro, ser de tipo inter- ou intraôntico. Uma diferença é *interôntica* quando se trata de afirmar uma diferença com relação a outro objeto. Uma diferença é *intraôntica*, por outro lado, quando se refere a processos pertencentes à constituição *interna* ou à essência do objeto como um sistema de diferenças contínuas [*ongoing*]. O ponto-chave aqui é que, se uma diferença é feita, então o ser *é*.

Se o ser é unívoco, segue-se que não se pode falar “ser” em sentidos diferentes para aquilo que é. Por exemplo, o ser não está dividido entre aparência e realidade. Assim, não há uma “realidade verdadeira” que seja “feita de” Formas platônicas, dos múltiplos de Badiou, do virtual de Deleuze, da duração de Bergson, da vontade de potência de Nietzsche, na matéria dos materialistas etc.; e, ao lado desta, uma “realidade aparente”, feita de aparências, multiplicidades consistentes, o atual, o espaço, as condensações de poder ou na mente. Em vez disso, onde quer que encontremos diferenças, encontraremos seres. Note-se que a mínima *intensão* de estar aqui produz uma *extensão* quase infinita²⁴. Na medida em que o critério mínimo para ser um ser consiste em fazer uma diferença, o número e a variedade de seres são infinitamente multiplicados. Os seres se diferem entre si, mas não há um conjunto de diferenças que consista nas “verdadeiras diferenças” ou na “verdadeira realidade” e outro conjunto de diferenças que consista apenas em aparências. O que temos, portanto, é um realismo, mas é um tipo de realismo de tipo estranho ou esquisito, tal como ocasionalmente

²³ Deleuze, 1994, p. 36. [ed. br. p. 44]

²⁴ N.T.: Os termos referem-se à *tensão* específica de certos típicos de definições, rastreáveis ao Círculo de Viena, especialmente às obras de Rudolf Carnap. A definição intensional (sim, com “S”), ou “intensiva”, busca condições necessárias e suficientes para certa característica; já a extensional ou extensiva procura objetos aos quais o intensional se aplica. Por exemplo “divorciado é o homem que não é mais casado” é uma definição intensiva: ter sido casado, e não mais o ser, é condição necessária e suficiente para a definição enunciada. Uma definição extensional deste caso seria procurar homens divorciados no mundo para exemplificar este conjunto.

referido por Graham Harman.²⁵ Uma vez que tanto quarks, quanto o personagem Half-Cock Jack em *Quicksilver*, de Neal Stephenson, fazem diferenças, ambos são, de acordo com o Princípio Ontológico, *reais*.

A ontologia que se segue ao Princípio Ôntico, portanto, além de ser uma ontologia realista, É o que Manuel DeLanda chamou apropriadamente de “ontologia plana” tal como descrita por ele:

[...] enquanto uma ontologia baseada em relações entre tipos gerais e instâncias particulares é *hierárquica*, cada nível representando uma categoria ontológica (organismo, espécie, gênero), uma abordagem em termos de partes em interação e conjuntos emergentes leva a uma *ontologia plana*, composta exclusivamente de indivíduos únicos e singulares, que diferem em escala espaço-temporal, mas não em status ontológico²⁶.

Com DeLanda, afirmamos a tese de que o ser é composto de nada além de indivíduos singulares, existindo em diferentes níveis de escala, mas, ainda assim, com o *mesmo* status de serem reais. Essas entidades diferem entre si, mas não têm a característica de serem “mais” ou “menos” seres em termos de critérios como a distinção entre realidade e aparência. No entanto, embora eu tenha a maior admiração pela ontologia de DeLanda, seus indivíduos parecem restritos ao mundo da *natureza*. Na medida em que o Princípio Ôntico determina que tudo o que faz uma diferença é, segue-se que o domínio do ser deve ser muito mais amplo do que o dos seres naturais e incluir signos, ficções, exércitos, corporações, nações etc. Os seres naturais constituem apenas um dos subconjuntos do ser.

O Princípio Ôntico, o Princípio do Inumano e o Princípio Ontológico delineiam, grosso modo, as três pernas de uma ontologia geral. O Princípio Ôntico levanta a hipótese do princípio geral do que significa uma entidade *ser*. O Princípio do Inumano enfatiza que as

²⁵ Ray Brassier, Iain Hamilton Grant, Graham Harman, e Quentin Meillassoux, ‘Speculative Realism’, in *Collapse*, 2007. p. 367.

²⁶ DeLanda, 2002. p. 41. Tradução nossa do seguinte trecho: [...] while an ontology based on relations between general types and particular instances is *hierarchical*, each level representing a different ontological category (organism, species, genera), an approach in terms of interacting parts and emergent wholes leads to a *flat ontology*, one made exclusively of unique, singular individuals, differing in spatio-temporal scale but not ontological status.

questões de ontologia não são questões de ser *enquanto* sujeito, ser *enquanto* consciência, ser *enquanto* Dasein, ser *enquanto* corpo, ser *enquanto* linguagem, ser *enquanto* humano, ser *enquanto* poder, mas de ser *enquanto* ser. Finalmente, o Princípio Ontológico supõe que todos os seres estão ontologicamente em pé de igualdade ou que todos os seres *são* na medida em que fazem uma diferença. Contudo, até o momento, não falei muito sobre os objetos.

Onticologia: relações internas (endorrelações), relações externas (exorrelações) e substância

Numa ocasião passada, eu me referi, em tom de brincadeira, à posição que estou delineando aqui como “Onticologia” para enfatizar sua orientação para objetos, ou seu status, como Graham Harman chama, de uma Ontologia Orientada a Objetos. Seria um erro, entretanto, supor que a diferença (aquelas diferenças que fazem a diferença) se desse em um campo pré-individual ou transcendental do qual os objetos emergissem ou fossem constituídos como meras excrescências sem qualquer potência própria. Se sugeríssemos isso, o real novamente seria dividido entre o real verdadeiro e as condensações do real que constituiriam os objetos como epifenômenos. Em vez disso, como diz Harman, o ser vem “em pedaços” ao invés de sair de um *ἀπειρον* [*ápeiron*] caótico e sem forma, a partir do qual os seres seriam então constituídos pela mente ou por alguma outra agência. Resumindo, as diferenças são sempre diferenças pertencentes *aos* objetos. Embora reconheçamos prontamente que todos os objetos têm sua gênese, essa gênese é uma gênese *a partir de outros* objetos ou indivíduos distintos e, em muitos casos, é produtora *de* novas entidades individuais. Consequentemente, podemos manter termos como campo “pré-individual” ou “transcendental” se quisermos, desde que entendamos que esse campo consiste em nada além de objetos.

No entanto, embora as diferenças sempre pertençam *aos* objetos, seria um erro pensar, à moda da primeira proposição da *Ética* de Espinosa – “a substância é anterior por natureza a suas afecções” – que os objetos ou substâncias são uma coisa só e que os objetos são substâncias nas quais as diferenças estão inerentes como predicados. Os objetos nada

mais são do que suas diferenças estruturadas como, seguindo Zubíri, um sistema de diferenças intraônticas ou intrarrelacionais formando um sistema que persiste no tempo. Em suma, ao pensarmos em objetos e diferenças, devemos pensar simultaneamente em suas diferenças interônticas ou exorrelacionais à medida que se relacionam com outras diferenças e com suas diferenças intraônticas ou endorrelacionais. De forma alternativa, poderíamos dizer que é necessário pensar simultaneamente a relação entre as relações e os termos que se relacionam – sem reduzir um ao outro. Estes últimos são alcançados quando um objeto ganha totalidade e fechamento, constituindo um sistema em que certas diferenças são interdependentes entre si e mantêm apenas relações seletivas com outros objetos no cosmos. Totalidade ou fechamento não significa que o objeto é imune a diferenças, que ele deixe de afetar-se ou alterar-se, ou que ele não possa ser destruído, mas sim que as substâncias ou objetos persistem ao longo do tempo como “tal” objeto. Aqui, a substância não é algo alheio às suas diferenças endorrelacionais, mas um estado particular alcançado pela diferença. A ressalva aqui é que a persistência de uma substância não precisa ser maior do que a menor unidade possível de tempo.

Recentemente, tornou-se moda argumentar que um objeto não é *nada além* de suas relações. Em parte, essa posição foi inspirada pelo pensamento hegeliano e, em parte, pelo estruturalismo francês, no qual se argumenta que a linguagem consiste em nada além de relações diferenciais sem *termos positivos* relacionados a essas relações. Ao rejeitar a existência de termos positivos relacionados por essas relações, o que está sendo rejeitado é a existência de *substâncias* às quais os predicados são inerentes. Dependendo de como as substâncias são conceituadas, há boas razões filosóficas para se rejeitar a existência de substâncias. Todavia, antes de prosseguir com a discussão desses motivos, é necessário determinar o problema ao qual o conceito de substância responde. Do meu ponto de vista, o conceito de substância foi desenvolvido para responder ao problema da identidade dos objetos à medida em que eles mudam com o tempo. Tal como pode ser prontamente observado no nível da experiência comum, os objetos persistem ao longo do tempo e, simultaneamente, passam por mudanças no nível de suas qualidades. Como, então, podemos explicar a persistência de um objeto como sendo *este* objeto a despeito do fato de que o

objeto muda? O conceito de substância é a solução para esse problema. A tese é que não é a substância que muda, mas sim as qualidades *da* substância que estão mudando. As qualidades são inerentes ou pertencem a uma substância, mas não *fazem* a substância ser o que ela é. Portanto, a substância é aquilo que persiste ao longo do tempo.

No entanto, como observou Locke, os problemas começam a surgir quando nos perguntamos o que é exatamente a substância, enquanto algo distinto de suas qualidades. Podemos admitir que os objetos, de alguma forma, permanecem os mesmos enquanto suas qualidades mudam, mas quando tentamos especificar o que é que, precisamente, permanece o mesmo, parece que não chegamos a *nada*. Se for assim, então é porque quando subtraímos todas as qualidades de uma substância, não resta nada para distingui-la. A substância em si é essencialmente nada. Dessa forma, diz o argumento, faríamos bem em simplesmente banir o conceito de substância por completo, tratando os objetos como nada além de suas qualidades. Isso termina por levar à posição de que os objetos não são nada além de suas relações.

Embora eu não compartilhe todas as alegações de sua ontologia, Graham Harman apresentou dois argumentos convincentes contra essa visão relacional em seu magnífico *Guerrilla Metaphysics*. Por um lado, argumenta Harman, a teoria relacional dos objetos é “muito semelhante a uma casa de espelhos”²⁷. Em outras palavras, ao pensar nos objetos como nada além de redes de relações, o próprio objeto efetivamente *evapora*. Entretanto, aqui a evaporação não é simplesmente uma transição de fase de um estado líquido para um estado gasoso, mas sim uma aniquilação completa de *todos* os objetos. Pois, se todo objeto é sua relação com outros objetos e se os objetos são, por sua vez, suas relações com outros objetos, não há *nada* a ser relacionado. Em uma reviravolta irônica, as ontologias relacionais que foram motivadas em grande parte pelo objetivo de se evitar o problema do substrato cru [*bare substratum*], formulado por Locke, acabam exatamente no mesmo lugar.

²⁷ Harman, 2005. p. 82.

Em segundo lugar, Harman argumenta: “nenhuma teoria relacional (...) é capaz de dar uma explicação suficiente para a mudança”²⁸. Quando os objetos não são nada além de redes de relações, relações estas sem nada mantido recuado em *reserva* tal como Harman apropriadamente diz, parece que temos um *universo congelado* sem mudança alguma. Nesse ponto, acredito que Harman cutuca a suposição central por trás de um problema de grande importância na filosofia continental contemporânea. Dentro do pensamento francês politicamente modulado houve uma enorme preocupação com a questão de como a mudança é possível. Assim, no caso de pensadores como Žižek, argumenta-se que a mudança só pode ser pensada se teorizamos a existência de um sujeito que está além e toda e qualquer estruturação simbólica, um sujeito que é um puro *vazio* irreduzível a todo e qualquer predicado; e da ação da qual este sujeito seria capaz²⁹. Na ausência de tal sujeito e de uma ação completamente indeterminada, sustenta-se que qualquer ação por parte do agente simplesmente reproduziria o sistema de relações existente. Uma linha de pensamento semelhante pode ser percebida na explicação de Badiou sobre o vazio, os eventos, os sujeitos e os procedimentos de verdade. Em ambos os casos, essas inovações conceituais parecem surgir de ansiedades exatamente do tipo que Harman descreve. Porém, é difícil ver como qualquer uma dessas conceitualizações resolve o problema da mudança. No caso do sujeito de Žižek como vazio, não está claro como algo que é *nada* poderia agir de qualquer maneira que seja. Também não está claro, no caso de Badiou, como um evento pode vir do vazio. Consequentemente, ou essas posições estão falando apenas metaforicamente e estão pressupondo uma *positividade* prévia quando falam de sujeitos e vazios, ou elas são conceitualmente incoerentes.

Toda a motivação desses conceitos surge, primeiramente, da pressuposição de que um conceito *relacional* dos objetos implica que eles não sejam substâncias nem tenham um excedente em recuo. Pois, assim como Harman aponta, onde os objetos não são nada além de relações, é impossível ver como o universo poderia ser qualquer coisa além de um cristal congelado. Consequentemente, embora os filósofos tenham toda razão em rejeitar o conceito

²⁸ Ibid.

²⁹ Cf. Žižek, 1999.

tradicional de substância, o *problema* em relação ao qual o conceito de substância foi projetado para responder ainda persiste. A resposta apropriada para o problema do substrato cru [*bare substratum*] não é, portanto, rejeitar *completamente* o conceito de substância, mas reformular o conceito de substância de uma maneira que responda a essa crítica perfeitamente justificada. O que é necessário é uma ontologia que seja capaz de explicar a relação entre relação e o que entra em relação de uma maneira que faça justiça a ambos. Com os ontólogos tradicionais, concordamos que há propriedades de objetos que só emergem como resultado da maneira pela qual o objeto se relaciona com outros objetos. Daniel Dennett nos ajuda a pensar sobre a natureza dessas relações interônticas em sua obra *Darwin's Dangerous Idea* com seu conceito valioso de “espaços de design”.³⁰ O conceito de espaço de design nos convida a pensar nas relações interônticas como um problema ou uma restrição ao desenvolvimento de uma entidade. Assim, por exemplo, uma das razões pelas quais não há insetos do tamanho de elefantes tem a ver com as relações gravitacionais ao desenvolvimento de exoesqueletos. Um espaço de design pode, portanto, ser considerado como uma espécie de espaço topológico entre objetos que desempenham um papel nas qualidades que um objeto vem a ter. Falo de um espaço topológico em oposição a um espaço geométrico, pois a topologia nos permite pensar que as relações sofrem contínuas variações, enquanto as relações geométricas são fixas. Como um espaço topológico, portanto, um espaço de design admite muitas soluções variáveis para o problema apresentado ao espaço de design, não obstante, com as suas restrições próprias. Um ponto de importância crucial nesta conexão é que os espaços de design mudam com as mudanças nas relações entre os objetos e nos objetos.³¹ Em suma, os espaços de design não são fixos e imutáveis.

No entanto, como vimos, como resultado dos argumentos de Harman, deparamo-nos com problemas ontológicos insuperáveis se os objetos forem reduzidos às suas exorrelações.

³⁰ Dennett, 1996. pp. 133-136. N.T.: uma tradução possível para “espaço de design” seria “espaço de contorno”, do que contorna um objeto à medida em que ele desenvolve suas relações com seus arredores. O conceito também lembra *Avánke* [*Anánke*], entidade primordial na religião órfica grega, entidade esta também autoformada tal como Tártaro e Gaia. Ela é evocada por Platão no diálogo *Timeu* para designar justamente estas restrições e restrições próprias de cada design do Demiurgo, que *não* é uma “divindade onipotente” no sentido abraâmico/monoteísta tradicional.

³¹ Para uma discussão mais completa sobre topologia, cf. cap. 6 de Levi R. Bryant, 2008, e DeLanda, 2002 (capítulo 1).

Com Harman e com a ontologia tradicional da substância admitimos, portanto, que os objetos também devem ser pensados nos termos da autonomia de suas endorrelações ou de sua estrutura intraôntica, no que toca às suas exorrelações e estruturas interônticas. Resumindo, para que não caiamos na sala dos espelhos vazia descrita de forma tão vívida por Harman e, assim, caiamos na impossibilidade de explicar como a mudança é possível, é preciso admitir que os objetos têm algum tipo de substancialidade autônoma para com suas exorrelações e que eles mantêm algo de excedente em recuo ao se relacionarem com outros objetos. Ou seja, é necessário explicar a existência dos *relata*, ou melhor, de objetos independentes de suas relações com outros objetos.

Uma abordagem completa dos objetos, que desdobre os detalhes da relação entre as endo- e exorrelações referentes a questões de ἀρχή [*arché*] como ἔστιν [*éstin*] e γίγνεται [*gignetai*], é um empreendimento enorme e, portanto, muito além do escopo de um único artigo. No entanto, gostaria de delinear alguns princípios relativos a objetos que, em minha opinião, decorrem do Princípio Ôntico. Como eu formulei, o Princípio Ôntico afirma que não há diferença que não *faça* uma diferença. Ao afirmar que não há diferença que não faça uma diferença, não estou fazendo um julgamento normativo no sentido de que todas as diferenças são *importantes*, mas sim fazendo uma afirmação *ontológica* sobre a natureza da diferença. Minha hipótese, com efeito, é que a diferença é uma *atividade*. De acordo com esta hipótese, a existência é pensada como uma espécie de fazer [*doing*] ou movimento.

O Princípio da Act-ualidade e afecções

Acredito que essa hipótese nos permite dizer algo sobre a estrutura endorrelacional dos objetos. Se a diferença é uma atividade, e existir é afirmar diferenças, então podemos caracterizar a estrutura intraôntica dos objetos com referência ao Princípio da Act-

ualidade³², que afirma que todos os objetos são *act-uais* ou ações. A caracterização intraôntica dos objetos como sistemas de atividades demanda uma análise da estrutura dos objetos em termos de afecções, atividade e atualidade [*affects, activity, and actuality*]. Contudo, ao distinguir esses três momentos de substancialidade de um objeto ou de suas endorrelações dessa maneira, é crucial notar que esses três termos não são *partes* distintas dos objetos, mas, sim, *momentos* do núcleo fundido dos objetos que pertencem *formalmente* aos objetos em sua existência independente. Ao atribuímos afecções a objetos não queremos dizer atribuir *emoções*, mas sim o poder de agir e de sofrer ações que é pertencente a um objeto ou indivíduo. Como articulado por Deleuze:

Um indivíduo é antes de mais nada uma essência singular, isto é, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica: a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções. Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções de que são “capazes”, pelas excitações que reagem nos limites de sua potência³³.

Em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari dão o exemplo de um carrapato para ilustrar essa concepção de afecção. Os carrapatos, segundo eles, possuem três afecções: a capacidade de sentir a luz, a capacidade de sentir o cheiro dos mamíferos e a capacidade de se mover. No entanto, embora Deleuze e Guattari atribuam essas três afecções determinadas ao carrapato, vale a pena lembrar que um dos mantras constantes de Deleuze, seguindo Espinosa, é o de que ainda não sabemos o que pode um corpo fazer³⁴. Em outras palavras, como no caso dos objetos retraídos de Harman, sempre há algo do objeto mantido em reserva no seu recuo.

O que Deleuze diz aqui sobre os animais vale igualmente, acredito, para todos os objetos, sejam eles animados ou inanimados: todos os objetos são definidos por suas afecções, ou seja, por suas capacidades de agir ou de sofrerem ações. Tomemos uma humilde

³² N.T: O termo usado é “*Act-uality*”, com o hífen. A palavra *actuality* em inglês não se refere exatamente ao “atual” no sentido de tempo, mas de “real”. O trocadilho funciona para dizer que *o que age, é real*.

³³ Deleuze, 1988. p. 27. [ed. br. p. 33]

³⁴ *Ibid*, p. 17.

molécula de H₂O. Ela consiste simplesmente em dois átomos de hidrogênio e um átomo de oxigênio. Ao formar um novo conjunto, surgem novas afecções ou capacidades de agir e de sofrer ações. Combinemos algumas moléculas de H₂O e teremos um líquido capaz de fluir, molhar e passar por transições de fase, tal como entrar em um estado gasoso ou sólido. Notavelmente, os objetos dos quais a molécula de H₂O é composta possuem eles próprios afecções muito diferentes. Por exemplo, o hidrogênio e o oxigênio são altamente combustíveis, enquanto a água não o é. Assim, a assemblagem de objetos gera novas afecções e novas capacidades de agir e de sofrer ações. As afecções são, portanto, a capacidade de agir e de sofrer ações: as atividades são afecções em exercício ativo (afecção originada do objeto) ou passivo (respondendo às ações de outros objetos), e a atualidade consiste em estados ou qualidades alcançados na atividade de uma afecção. As afecções que caracterizam um objeto são uma função da estrutura de um objeto.

Voltando à questão da relação entre relações e aquilo que entra nas relações, o Princípio da Act-ualidade nos permite fazer uma observação crucial no que tange às ontologias relacionais. Enquanto as ontologias relacionais afirmam que os objetos não são *nada além* de suas relações, o Princípio da Act-ualidade sugere que a condição de possibilidade de qualquer relação interôntica entre objetos depende das afecções que constituem estes objetos. Em outras palavras, para que uma relação ocorra entre objetos, é necessário que o objeto sobre o qual se atua seja *capaz* de sofrer ações. Boa parte da matéria, por exemplo, é incapaz de ser afetada por neutrinos. Os neutrinos deslizam pela matéria de forma análoga à qual nós deslizamos pelo ar. Conseqüentemente, longe de os objetos serem epifenômenos ou efeitos de redes relacionais, os objetos são, ao contrário, a *condição prévia* das relações.

E isto em dois aspectos: primeiro, as relações não estão simplesmente “lá”, mas precisam ser *feitas*. Na medida em que as relações devem ser feitas, segue-se que os objetos devem *agir* para formar essas relações. Em outras palavras, na dimensão ativa de suas afecções, os objetos devem ser como erupções solares irruptivamente lançadas pelo sol, forjando relações com outros objetos. Parece que sempre perdemos o lado ativo dos objetos no exercício de suas afecções. Como observa Deleuze, “devemos notar o gosto imoderado do

pensamento moderno por esse aspecto reativo das forças. Sempre achamos que já fizemos o suficiente quando entendemos um organismo em termos de forças reativas. A natureza das forças reativas e seu tremor nos fascinam”³⁵. Podemos ver que essa redução dos objetos à passividade está no centro da sala de espelhos descrita por Harman em sua crítica às ontologias relacionais. O que temos são objetos universalmente reduzidos à passividade, de modo que eles são constituídos apenas por suas relações. Mas, onde não há atividade a ser encontrada, onde os objetos não agem de forma alguma, onde eles não têm nenhum “princípio enérgico” próprio, é impossível ver como as relações podem ser forjadas para começo de conversa.

Em segundo lugar, para que os objetos possam sofrer ação em uma relação, é necessário que o objeto possua afecções que o tornem capaz de receber ações. Não possuo afecções que permitam que a luz infravermelha atue em meus olhos. O morcego possui afecções que permitem que ele seja influenciado por sons que excedem em muito a minha capacidade de receber sons. A pedra possui afecções que a tornam suscetível à força gravitacional de outros objetos e por meio dos quais ela também exerce suas próprias forças gravitacionais, mas não possui afecções que a tornem capaz de responder à terapia psicanalítica. Em cada caso, as afecções que constituem o objeto são uma *condição prévia* das relações que o objeto é capaz de manter com outros objetos. Longe de o objeto ser um produto de suas relações, são as relações que dependem dos poderes dos objetos. Nesse contexto, surgem todos os tipos de questões ontológicas delicadas que não poderei desenvolver aqui. Como as afecções são formadas? O que significa, para uma afecção, ser ativa? E o que significa agir de forma não-antropomórfica ou não-viva? Quais são as estruturas por meio das quais as afecções se tornam abertas à ação de outros objetos? No nível epistêmico, ou no nível da investigação, o que nos interessa é justamente a descoberta desses tipos de relações ou das maneiras pelas quais os objetos podem agir e sofrerem ações.

O Princípio da Tradução

³⁵ Deleuze, 2006. p. 41. [ed. br. p. 21]

No nível das relações interônticas, o Princípio Ôntico implica o que chamo de “Princípio da Tradução” ou “Princípio de Latour”. Se aceitarmos a hipótese de que não há diferença que não faça uma diferença, isso significa que não pode haver nenhum objeto que seja um mero *veículo* para as diferenças atuantes de outro objeto. Como diz Latour, não há transporte sem tradução³⁶. Ao evocar os termos “veículo”, “transporte”, “tradução”, tentei empregar termos capazes de abranger uma variedade de tipos muito diferentes de interações ontológicas. Em suma, a “tradução” aqui não deve ser entendida como um conceito hermenêutico, mas como um conceito ontológico. “Transporte” refere-se à ação de um objeto sobre outro objeto. Nem todos os transportes são de tipo causal; portanto, é importante empregar termos capazes de capturar a causalidade e, ao mesmo tempo, permitir outros tipos de exercícios de ação. Por exemplo, a maneira pela qual sou afetado por uma obra de arte é diferente da maneira pela qual uma flor transporta as diferenças da luz solar. Além disso, essas maneiras de traduzir as diferenças novamente diferem da maneira pela qual o oceano transporta as diferenças da lua.

O conceito de “veículo” denota o conceito de um objeto sendo *reduzido* a portador da diferença de outro objeto sem contribuir com nenhuma diferença própria. Assim, por exemplo, quando Lacan nos diz que “o universo é a flor da retórica”³⁷, ele reduz os objetos que povoam o universo a meros veículos da linguagem. Embora essa caracterização da posição de Lacan seja um tanto injusta, o ponto é que as diferenças contribuídas pela linguagem em seu pensamento acabam superando quaisquer diferenças que possam ser contribuídas por objetos independentes da linguagem. Por exemplo, o corpo biológico está quase totalmente ausente do relato de Lacan sobre a subjetivação, sendo reduzido a uma topografia escrita pelos significantes e pelos *objeto-a*³⁸ que são produzidos como resíduos indigeríveis ou como excessos irreduzíveis à linguagem. As diferenças contribuídas pelos objetos acabam desaparecendo quase totalmente de vista, a ponto de Žižek escrever que

³⁶ Latour, 2005. pp. 106-109.

³⁷ Lacan, 1998, p. 56.

³⁸ N.T.: Na terminologia lacaniana completa, ele utiliza a expressão “*objet petit a*” para designar um objeto do desejo que é inatingível, inalcançável, sempre ausente.

o real não pode se inscrever, mas podemos inscrever essa impossibilidade, podemos localizar o lugar que tem: um lugar traumático que causa uma série de fracassos. E, em conjunto, a tese de Lacan é a de que o Real *não é mais* do que esta impossibilidade de sua inscrição: o Real não é uma entidade positiva transcendente, que persiste em algum lugar além da ordem do simbólico como um núcleo duro inacessível a este, uma espécie de “Coisa-em-si” kantiana – em si não é nada, apenas um vazio, uma vacuidade em uma estrutura simbólica que marca alguma impossibilidade central³⁹.

Pode-se argumentar que, com essa crítica, estou confundindo o conceito lacaniano de Real com a realidade. Contudo, a questão é que, para Lacan, a realidade é sempre um amálgama do simbólico, do imaginário e do real, no sentido tão bem articulado por Žižek nesta passagem. Não se pergunta aí, porém, por um objeto real existindo *independentemente*. Como na parábola de Kafka sobre a lei em *O Processo*, que o próprio Žižek menciona nesse contexto, a crença em objetos independentes da tríade do simbólico, imaginário e real é tratada como uma *ilusão transferencial*⁴⁰.

A questão aqui não é que Lacan esteja enganado ao afirmar que a linguagem desempenha um papel importante na forma como os humanos se relacionam com o mundo, mas que devemos marcar as diferenças. À luz do que foi exposto, o conceito de tradução fica mais claro. Quando um texto é traduzido de um idioma para outro, o idioma da fonte deve ser *transformado* no idioma-objeto; e o idioma-objeto deve ser transformado no idioma da fonte. Nesse processo, sempre são produzidas diferenças, algo *novo*. Tomemos o exemplo de Heidegger. Ao traduzir as obras de Heidegger para o inglês, foi necessário criar todo tipo de neologismos para que as diferenças do texto de Heidegger pudessem ser transportadas para o inglês. Certamente, em alguns casos, palavras totalmente novas tiveram que ser inventadas, como a famosa “*enowning*”⁴¹. Na tradução, o inglês não funciona como um mero veículo do conteúdo dos textos de Heidegger, mas contribui com diferenças *próprias* para

³⁹ Žižek, 1989. pp. 172-3. [N.T.: devido à dificuldade para localizar este trecho na versão brasileira do livro, fizemos uma tradução própria a partir do original e recorrendo a uma edição argentina como apoio: *El sublime objeto de la ideología*, trad. Isabel Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones Argentina, 2003. pp. 192-193]

⁴⁰ Žižek, 1989, pp. 36-47.

⁴¹ N.T.: O termo original em alemão é Ereignis, traduzido corriqueiramente como “evento”. No entanto, para manter a diferença feita pelo texto heideggeriano, muitos traduzem por “Acontecimento Apropriador”.

esse conteúdo, criando associações, ressonâncias e conexões surpreendentes que não existiam no texto original.

Minha tese é que esse fenômeno de transformação por meio do transporte não se restringe à tradução de textos, mas é verdadeiro para *todas* as relações interônticas ou todas as relações entre objetos. Assim, quando Kant nos diz que os objetos se conformam à mente, e não a mente aos objetos, que nunca podemos conhecer as coisas como elas são em si mesmas, ele está absolutamente correto, com esta única ressalva: o que Kant diz sobre as relações mente-mundo não é exclusivo da mente, mas é verdadeiro para *todas* as relações objeto-objeto. Como Latour tão bem coloca, “tudo o que se diz sobre o significante está certo, mas também deve ser dito sobre qualquer outro tipo de objeto”⁴². Poderíamos acrescentar que tudo o que é dito sobre a iteração e a *différance* é verdadeiro, mas também deve ser dito sobre qualquer outro tipo de objeto. Tudo o que é dito sobre conceitos e intuições é verdadeiro, mas também deve ser dito sobre qualquer outro tipo de objeto. Tudo o que é dito sobre o poder e as forças sociais é verdadeiro, mas também deve ser dito sobre qualquer outro tipo de objeto. A esse respeito, Harman está absolutamente correto ao argumentar que os objetos se retraem de toda relação na medida em que, ao se relacionarem com outros objetos, são traduzidos por esses objetos.

O Princípio da Irredução

Se for verdade que não há transporte sem tradução, que todo transporte de diferenças envolve transformação, segue-se outro princípio extraído de Latour: o Princípio da Irredução. O Princípio da Irredução afirma que “nada é, por si só, redutível ou irredutível a qualquer outra coisa”⁴³. É importante que entendamos o que *não* é afirmado pelo Princípio da Irredução para não cairmos em confusão. O Princípio da Irredução não é uma tese *dualista* que afirma que a mente não pode ser reduzida ao cérebro. Em vez disso, o Princípio da

⁴² Latour, 1988, p. 184.

⁴³ Latour, 1988, p. 158.

Irredução é um princípio *termodinâmico* ou um princípio do *trabalho*. Em muitos aspectos, o Princípio da Irredução não afirma nada mais do que o Princípio da Tradução, mas simplesmente aborda as relações interônticas, ou exorrelações, por uma perspectiva diferente. Se o Princípio da Irredução é um princípio termodinâmico ou um princípio do trabalho, isso se deve ao fato de que, assim como no caso da física, a termodinâmica estuda a conversão de energia em trabalho e calor, a Onticologia, em uma de suas ambições, tem como objetivo investigar a tradução das diferenças e suas transformações nas relações interônticas. O transporte da diferença nunca ocorre em um espaço suave e sem atrito, mas sempre requer trabalho. Por meio do ato de tradução, os objetos sempre podem *arregimentar* outros objetos para sua própria autopoiese contínua, como no caso das células humanas que arregimentaram o DNA mitocondrial em um passado remoto, mas esta redução sempre deixa um resíduo e produz diferenças próprias. O Princípio da Irredução, portanto, nos lembra de o trabalho ou os processos pelos quais uma redução é efetuada; mas, também, de rastrear as diferenças contribuídas pelo objeto arregimentado ou reduzido, produzindo algo que não poderia ter sido antecipado na própria diferença transportada.

A Falácia Hegemônica

Qual é, então, o “valor de troca em dinheiro” dessa ontologia proposta? Anteriormente, evoquei a observação de Latour de que tudo o que é dito sobre o significante é verdadeiro, desde que reconheçamos que também é verdadeiro para todos os outros objetos. Quando parafraseamos Latour dizendo que tudo o que Kant diz sobre as relações entre mente e objeto é verdadeiro, com a ressalva de que todos os objetos também traduzem uns aos outros, é preciso acrescentar que a tradução não é *unilateral*, mas *bilateral*. O pecado capital dos antirrealismos, correlacionismos ou filosofias do acesso não é simplesmente a afirmação de que o humano deve ser incluído em toda relação, mas também a *unilateralização* de todos os processos de tradução. Os correlacionismos têm uma tendência marcante de pensar a diferença de forma unilateral e abstrata, como talvez diria Hegel. Nos processos de tradução, há uma tendência de marcar apenas um lado do processo, ignorando o outro lado. Assim, por exemplo, em Kant, embora seja de fato o caso de se dizer que as

coisas-em-si “afetam” a mente, essas afetações não fazem nada além de fornecer matéria para que a razão, os conceitos puros do entendimento e a estrutura formal da intuição operem. A mente faz toda a tradução, mas não é ela mesma *traduzida* ou transformada de forma marcante por seu encontro com essas diferenças.

Para marcar bem esse problema, uso um termo da teoria política referindo-me a essa unilateralização da tradução como a Falácia Hegemônica. Na teoria política, a hegemonia se refere à influência predominante de uma agência sobre todas as outras. Ao evocar a Falácia Hegemônica, retiro esse termo do domínio exclusivo da teoria política e o aplico ao domínio mais amplo do pensamento epistêmico-ontológico. A Falácia Hegemônica consiste, portanto, em tratar *uma* diferença específica como sendo *a única* diferença que faz diferença, ou em tratar uma diferença como sobredeterminando todas as outras diferenças. Se for o caso de não haver transporte de diferenças sem tradução ou transformação, segue-se que a tradução entre objetos deve ser pensada *bilateralmente* de tal forma que uma diferença não possa funcionar como base para todas as outras diferenças.

Ao traduzir as diferenças de outro objeto, o objeto tradutor também é traduzido por essas diferenças. Ilustrarei esse ponto aludindo a meu avô. Meu avô é um velho marinheiro ranzinza que construiu muitas das pontes de Nova Jersey. Quando você o observa caminhando, não pode deixar de notar que ele tem um andar muito singular, com os pés plantados no chão como os troncos das árvores, colocados um pouco afastados, com os ombros retos em um nível de gravidade um pouco mais baixo. Como explicar esse modo de andar peculiar? O andar do meu avô consiste em ondas de mar petrificadas ou incorporadas, inscritas nas fibras de seus nervos e músculos do seu corpo. Esta qualidade específica não é simplesmente a maneira pela qual o seu *corpo* traduziu as ondas do oceano em movimento, mas também a maneira pela qual *seu corpo foi traduzido* pelas mesmas *ondas*. Poderíamos dizer que o andar do meu avô é o resultado de um processo de “tornar-se-onda” [*“becoming-wave”*] no qual nem a onda, nem o corpo, ocupam a posição hegemônica no processo de tradução. Assim, a Onticologia busca um pensamento multilateral da diferença que faça justiça a uma variedade de processos diferenciais diferentes sem reduzir todas as outras diferenças a uma diferença hegemônica.

Não há dúvida de que o trabalho da teoria e da filosofia exige todo tipo de simplificações, reduções e processos de abstração para que os problemas e as perguntas possam ser levantados adequadamente. Este é um trabalho de tradução que não pode ser dispensado. Todavia, problemas insolúveis começam a surgir sempre que esquecemos que essas reduções e simplificações são seleções e que são um trabalho de redução, e tratamos o próprio real como sendo composto simplesmente dessas diferenças e de nenhuma outra. Esquecer ou lançar ao abismo o excedente dos objetos que se retraem perpetuamente de suas relações nos leva a fazer os tipos errados de perguntas, ou a cairmos em linhas de investigação infrutíferas que surgem como resultado do esquecimento do papel desempenhado por outras diferenças. No decorrer dessa exposição, tentei formar uma ontologia que fizesse justiça ao enxame plural de diferenças e suas interações, evitando a circunstância da hegemonia de uma diferença de estimação que isolamos para fins de investigação direcionada, esquecendo as demais diferenças.

Referências Bibliográficas

BADIOU, Alain. *Being and Event*. Trad.: O. Feltham. Nova York: Continuum, 2006. [ed. br.: *O ser e o evento*. Trad.: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.]

BRASSIER, Ray; GRANT, Iain Hamilton; HARMAN, Graham; MEILLASSOUX, Quentin. 'Speculative Realism', in *Collapse*, vol. 3, Falmouth, Urbanomic, 2007.

BRASSIER, Ray. *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007.

BRYANT, Levi R. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston: Northwestern University Press, 2008.

DeLANDA, Manuel. *Intensive Science & Virtual Philosophy*. Nova York: Continuum, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trad.: B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987. [ed. br.: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 5 vols. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira et al. São Paulo: Editora 34, 2011.]

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: Practical Philosophy*. Trad.: R. Hurley. San Francisco: City Lights Books, 1988. [ed. br.: *Espinoza: filosofia prática*. Trad.: Daniel Lins, Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.]

DELEUZE, Gilles. *The Fold: Leibniz and the Baroque*. Trad.: T. Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. [ed. br.: *A dobra: Leibniz e o Barroco*. Trad.: Luiz Orlandi. Campinas, SP: Papyrus, 1991.]

DELEUZE, Gilles. *Difference and Repetition*. Trad.: P. Patton, Nova York: Columbia University Press, 1994. [ed. br.: *Diferença e repetição*. Trad.: Luiz Orlandi, Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2018.]

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Trad.: H. Tomlinson. Nova York: Columbia University Press, 2006. [ed. br.: *Nietzsche e a filosofia*. Trad.: Ruth Joffily Dias, Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.]

DENNETT, Daniel C. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. Nova York: Simon & Schuster, 1996.

FREUD, Sigmund. *Obras completas, vol. 14: História de uma neurose infantil ("o homem dos lobos"), Além do Princípio do Prazer e outros textos (1917-1920)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HARMAN, Graham. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.

HARMAN, Graham. *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*. Chicago: Open Court, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Phenomenology of Spirit*. Trad.: A.V. Miller; Nova York: Oxford University Press, 1977. [Tradução: *Fenomenologia do espírito*. Trad.: Paulo Meneses, Karl-Heinz Effen, José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 2014.]

HEGEL, G.W.F. *Science of Logic*. Trad.: A.V. Miller. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1989. [Tradução: *Ciência da lógica*. 3 vols. Trad.: Christian Iber et al. Petrópolis: Vozes, 2016.]

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book*. Trad.: F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. [ed. br.: *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad.: Mário Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.]

LACAN, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore: On Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*. Trad.: Bruce Fink. Nova York, W.W. Norton & Company, 1998.

LATOUR, Bruno. *The Pasteurization of France*. Trad.: A. Sheridan & J. Law. Cambridge, Harvard University Press, 1988.

LATOUR, Bruno. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Nova York: Oxford University Press, 2005. [ed. br.: *Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad.: Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2012.]

MEILLASSOUX, Quentin. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Trad.: R. Brassier. Nova York: Continuum, 2008. [ed. br.: *Após a finitude: ensaio sobre a necessidade da contingência*. Trad.: Lucas Lazzaretti. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.]

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality: an Essay in Cosmology*. Nova York: The Free Press, 1978. [ed. br.: *Processo e realidade: ensaio de cosmologia*. Trad.: Maria Teresa Teixeira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.]

ŽIŽEK, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Center of Political Ontology*. Nova York: Verso Books, 1999. [ed. br.: *O sujeito incômodo: o centro ausente da ontologia política*. Trad.: Luigi Barichello. São Paulo: Boitempo, 2013.]

ŽIŽEK, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. Nova York: Verso Books, 1989. [ed. argentina: *Sublime objecto de la ideología*. Trad.: Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.]

ZUBÍRI, Xavier. *On Essence*. Trad.: A.R. Caponigri. Washington: The Catholic University of America Press, 1980.