

O Tempo sem o Tornar-se ¹

Quentin Meillassoux

Tradução: Rafaela Silva Borges ²

Introdução, Revisão e Notas de Otávio Souza e Rocha Dias Maciel ³

Introdução ao Texto

O artigo que apresentamos para o público brasileiro é um marco de um dos primeiros movimentos globais de filosofia do século XXI, comumente referido como *realismo especulativo*. O movimento surgiu por diversas vias transversais, mais ou menos isoladas, reunidas quase que por acaso, sem a intenção de fundar uma escola ou uma nova doutrina. Apesar do sucesso global, o movimento permanece fragmentário em diversas correntes que se unem sob este indexador em praticamente apenas um acordo: a necessidade da crítica ao correlacionismo filosófico, diagnosticado notadamente por Quentin Meillassoux.

§1 Estado da filosofia no século XX

A filosofia do século passado, ao menos desde o pós-guerra, tem se encavernado numa série de pensadores que advogaram o tal “giro linguístico”. Poucos ousaram fazer epistemologia, ética ou política sem considerações da linguagem como constituidora do ser humano, uma ontologia social que é “feita de” linguagem. Quando algo mais ousado era proposto, geralmente o foi ao modo da ressurreição de outros elementos da intersubjetividade humana, como a luta de classes, o inconsciente, o poder disciplinar, o mercado – todos, não raro, mediados pela linguagem. O mundo real, concreto, parecia ser apenas feito de intersubjetividades humanas – algo que, nas palavras de Markus Gabriel, era uma espécie de “alucinação coletiva transcendental mediada pela história do desenvolvimento cultural da humanidade”. Entre várias vantagens destas filosofias, elas têm a “vantagem psicológica de bajular o nosso narcisismo” (2016, 21).

¹ Texto original: MEILLASSOUX, Quentin. ‘Time Without Becoming’ in. *Mimesis International Philosophy* n. 6. Edited by Anna Longo. 2014.

² Graduanda em Direito pela Universidade de Brasília. E-mail: rafaelaborges.fd@gmail.com.

³ Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: oe.maciel@gmail.com.

Duas alternativas foram as mais comuns. A primeira foi insistir, como o finado Stephen Hawking insistiu tanto, na fissão irreconciliável entre ciência e filosofia. As ciências físicas, químicas, biológicas e astronômicas viram no estado caótico e alucinatório da filosofia do linguismo uma verdadeira crise da razão. Em crise, a filosofia não podia mais ajudar, contribuir, ajudar a determinar os rumos da realidade. A ciência declara independência de uma filosofia perdida na sua própria propaganda, abraçando um mecanicismo, cientificismo e neopositivismos debilitantes. Não é raro, até hoje, ouvirmos os alunos de ensino médio, e até mesmo pessoas do ensino superior, defendendo que são “de humanas” ou são “de exatas”, comprando a fissão irreconciliável que declara, entre várias coisas, o que não diz: a opção por operar pontos-cegos de duas áreas que, outrora aliadas, ainda que não sempre harmônicas, agora se afogam voluntariamente em suas próprias incapacidades obstinadas.

A segunda alternativa foi capitalizar na alucinação coletiva que aboliu as coisas-em-si, o mundo real e uma natureza que não era nada além de escrava mecanizada do humano. Esta alternativa chegou à conclusão de que tudo é *hiperincomensurável*, nas palavras de Bruno Latour em seu clássico *Jamais Fomos Modernos* (1991). Isso significa que, se estamos num cenário da intersubjetividade radical que aboliu a realidade para fora dos sujeitos, então o que o sujeito disser que é, passa-se por verdade. A Verdade deixa de existir, sendo nem correspondência e nem coerência com um mundo real, visto que este fora abolido para fora da alucinação coletiva da modernidade tardia. O que se vendia como emancipação e gozo irrestrito prometido pelo “tudo pode” de certos intelectuais iluminados e ativistas de Facebook, logo encontrou sua instrumentalização. Já que tudo pode e só depende de jogos de forças intersubjetivas, o fanatismo ressurgiu vigorosamente. Por que não falar na terra plana, no ozônio retal e em certos medicamentos como curandeirismo infalível como uma destas pós-verdades? Melhor ainda, como contradizer estas pessoas se abolimos a realidade? No reino da “pós-verdade”, quem governa são os Trumps e Bolsonaro.

§2 Movimentos e reformas no século XX

Este cenário desanimador precisa mudar. Compartilhamos com Meillassoux a necessidade de revitalizar e reequipar a filosofia para combater o fanatismo, o obscurantismo, o irracionalismo – sejam eles da pós-verdade da emancipação alucinatória, seja da pós-verdade cloroquímica, seja do cientificismo *best-seller*. No entanto, para voltar a ser uma poderosa aliada, no século XXI vemos a filosofia renascer e regozijar na volta daquela que nunca efetivamente foi embora: a metafísica. O retorno das disciplinas metafísicas, como ontologia e cosmologia, tem sua história espalhada de forma razoavelmente fragmentária no século XX. Vemos especialmente nas obras de Charles S. Peirce, William James e Henri Bergson os prelúdios deste renascimento, trabalhados em exímios detalhamentos nas obras de Alfred N. Whitehead (1861-1947) e Nicolai Hartmann (1882-1950). Ambos transitavam da física matemática e da biologia e medicina, respectivamente, para propor sistemas

metafísicos categoriais vastamente complexos, onde ciência e filosofia foram profundamente reordenadas em uma coordenação surpreendente. Vastamente esquecidos no pós-guerra, quando estes contribuintes de um *realismo complexo*, digamos assim, são lembrados, acontece apenas restringidos ao linguismo ou ao cientificismo.

Dois autores devem ser lembrados em sua odisseia de revitalizar a metafísica no final do século XX. *Bruno Latour*, nascido em 1947, começa sua carreira como teólogo, mudando para a antropologia e se dedicando aos Estudos das Ciências. Longe de cair na alucinação da intersubjetividade moderna, Latour seguia os atores científicos em seus laboratórios como um antropólogo segue os pajés e guerreiros de uma tribo. Fazendo antropologia da ciência, Latour descobre que o sucesso científico está vastamente em fazer diferente do que eles dizem estar fazendo: ao invés de capitalizar na subjetividade humana, o cientista não usa esta ferramenta, deixando proliferar as afinidades dos elétrons, as linguagens dos insetos, as vozes de Gaia. Descobre que o discurso universalizante e purificador dos modernos é defendido por certos cientificistas, mas os cientistas se esforçam na produção de híbridos, de quase-objetos, de quase-sujeitos, na proliferação de modos de veridicção e em uma cuidadosa ecologia das práticas: uma verdadeira metafísica pragmática. Seu espírito geral pode ser capturado na saborosa citação:

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

Temos também Alain Badiou, nascido em 1937. Desde cedo envolvido com movimentos políticos, lutou pela descolonização da Argélia e participou de vertentes maoístas dos protestos do famoso Maio de 1968. Curiosamente, e talvez um pouco contraintuitivo para o público geral, sua grande paixão intelectual é a matemática e a lógica. Seus trabalhos sobre a Teoria dos Conjuntos, de George Cantor, geraram interessantes conexões de ontologia dos números, contingência de conjuntos extensionais e pensar renovações políticas. Crítico do pós-estruturalismo de Deleuze e Lyotard, Badiou abraça um renovado platonismo que o aproximou, ao mesmo tempo, da filosofia da religião e da filosofia da ciência. Sua trilogia *O Ser e o Evento* (1988, 2006 e 2018) é uma das mais instigantes obras a cruzar tantas áreas, ciências e metafísicas, mostrando que a criatividade filosófica está longe de ser esgotada. Seu orientando, Quentin Meillassoux, é nosso próximo tópico.

§3 Quentin Meillassoux: Depois da Finitude

Nascido em 1967 em Paris, Meillassoux dá prosseguimento ao ímpeto filosófico de Badiou para a filosofia da matemática e para a teoria dos conjuntos. Seu livro principal, *Depois da Finitude*, foi lançado em 2006 e prefaciado por Badiou. Em 2008 foi traduzido para o inglês por Ray Brassier, pensador que sugeriu a alcunha “realismo especulativo”. Embora Cantor e Badiou sejam figuras importantes para este livro, Meillassoux vai recuperar em Galileu e em Descartes o que ele quer chamar de o Grande Lá-Fora (“*Grand Dehors*”), a realidade fora da subjetividade humana – ou, mais exatamente, fora do *círculo correlacionista*. Para Meillassoux, a filosofia da Revolução Científica, elaborada tanto em Descartes como em Bacon e Locke, é uma espécie de paraíso perdido.

Galileu, Newton e Copérnico descobriram uma realidade que funcionava por conta própria, sem o *input* humano – uma realidade que tinha suas leis próprias, seus direcionamentos próprios, e seus desafios que atingiam a todos. Descentralizaram não apenas a Terra, mas também o Humano do centro do universo. Descobriram a natureza escrita em caracteres matemáticos, não nas confusas fórmulas obscuras medievais. Chegaram ao conceito de qualidades primárias: na formulação de Locke, aquelas que mantêm suas realidades independentes do observador – enquanto as qualidades secundárias, as que dependem do sujeito que percebe, são postas entre parêntesis na busca da ciência. Havia um absoluto que era separado da cognição, uma realidade em si, que mantinha a regularidade das leis cósmicas.

Meillassoux sugere, na contramão de toda a filosofia moderna, que a grande “catástrofe” veio com Kant. Ao invés de trabalhar nas qualidades primárias, vemos Kant, na autoproclamada “Revolução Copernicana” de seu pensamento, fazer exatamente o oposto do que Descartes, Galileu e Copérnico fizeram. Ao invés de descentrar do sujeito, Kant afunda a objetividade na intersubjetividade humana. O sujeito, que havia sido liberto de ser centro de tudo, agora volta a ser o centro da filosofia pós-kantiana. Meillassoux nomeia isso ironicamente de Contrarrevolução Ptolomaica, o retorno do antropocentrismo, a fixação no correlato “sujeito – objeto”; “humano – mundo”; onde mundo e objeto são conhecidos na medida em que se conhece as condições humanas de acesso humano. Este, em poucas palavras, é o *círculo correlacionista*.

O cenário só piora quando o próximo passo, meio que evidente, se realiza. Se a realidade em si não interessa, o que interessa é apenas o acesso intersubjetivo humano. O antropocentrismo é convertido em ontologia social no idealismo alemão, que toma para si a missão de abolir a coisa-em-si. Daí, o que sobra? Apenas a alucinação coletiva que Markus Gabriel mencionara, o que Meillassoux vai nomear de *metafísica da subjetividade*. Em nossa interpretação (Maciel, 2017), esta é a *meta-metafísica* de todas as filosofias modernas que, mesmo em suas vertentes mais antimetafísicas, são todas fundadas na exageração filosófica de algum elemento da intersubjetividade humana: o Espírito hegeliano, a luta de classes marxista, o vitalismo francês do século XIX, a

vontade de potência nietzschiana, a emancipação pós-moderna, a pós-verdade contemporâneas.

Meillassoux nos apresenta uma quarta alternativa. Não pretende retornar a um realismo ingênuo, mas também não vai comprar a inteireza do projeto e dos limites kantianos. Seu inimigo é claramente as metafísicas da subjetividade. Sua proposta, delineada de forma resumida e acessível no presente artigo traduzido por Rafaela Borges, aparece sob o nome *materialismo especulativo*. Veremos como o retorno das qualidades primárias, o uso do correlato kantiano como pista de decolagem e a matemática dos conjuntos nos deixa às portas com o princípio da factialidade e com sua teoria do Hipercaos. Uma avançada matemática hipercaótica consegue capturar a realidade hipercaótica sem usar de recursos subjetivistas.

§4 O movimento do realismo especulativo

Não apenas Meillassoux, mas os primeiros envolvidos no que Brassier chamou de “realismo especulativo” já vinham seguindo carreiras filosóficas mais ou menos solitárias e fragmentárias. Em abril de 2007, no Goldsmiths College da Universidade de Londres, aconteceu o primeiro encontro dos quatro filósofos que se reuniram para um seminário mais ou menos casual, sem pretensões maiores de formar uma escola.

O organizador era Ray Brassier (1965), na Universidade de Beirute, no Líbano. Famoso por seus comentários e trabalhos sobre a não-filosofia de François Laruelle, ele sofrerá um imenso impacto pela obra de Meillassoux. No entanto, não compartilha das pretensões “neoiluministas” do combate ao fanatismo. Para Brassier e seu nihilismo transcendental, a completa ausência de sentido no universo é a melhor coisa sobre o universo. A insistência humana em macular esta beleza em sua constante busca, imposição e destruição de sentidos gera efeitos desastrosos para a natureza. Brassier defende a filosofia como um “órganon da extinção” em seu *O Nada Desacorrentado* (2007), adotando uma postura decisivamente anti-humanista.

Muito diferente é a obra de Iain Hamilton Grant (1950). Ele tomou para si a difícil missão de sistematizar milhares de páginas da *Naturphilosophie* (Filosofia da Natureza) de Friedrich Schelling. De forma independente de Meillassoux, mas com conexões contra o antropocentrismo e contra a abolição da natureza, Grant recupera o conceito spinozista de *natura naturans*, numa reformulação radical da filosofia em busca de novos temas da ecologia, de novos materialismos, de novas conexões com a ciência e com políticas ambientais. Seu livro *Filosofias da Natureza depois de Schelling* (2006) rapidamente se tornou um dos clássicos do movimento.

Graham Harman (1968), então um conhecido de Brassier, sugeriu o evento de 2007. Sua carreira filosófica começa como um comentador de Martin Heidegger. No entanto, já começa a se destacar a partir de 2002 com sua leitura bastante heterodoxa em relação aos círculos heideggerianos no que tange a realidade das ferramentas. O

Ser-Ferramenta: Heidegger e a Metafísica dos Objetos é um dos marcos inaugurais do que será chamado de Ontologia Orientada a Objetos (OOO), cujo esquema será desenvolvido mais amplamente em *O Objeto Quádruplo* (2010)⁴. A intuição básica é rastreável a um texto relativamente obscuro de Heidegger, em duas versões, chamado *A Quadratura (Das Geviert)*, onde a realidade de Deuses, do Céu, da Terra e dos Homens estabelece um intrincado e misterioso conjunto de relações. Esta relação é tornada mais visível na análise da ferramenta que Heidegger promove sobre o martelo que se quebra, revelando ao autor uma dimensão inaudita própria para muito além do que a teoria e a prática humanas conseguiriam capturar. Este é o *insight* da OOO: tudo é um objeto, e tudo tem este interior misterioso, não apenas o martelo de Heidegger – uma realidade própria que se recua do acesso e da percepção não apenas dos humanos, mas de todos os objetos entre si também.

O breve seminário de 2007 foi um sucesso para muito além de suas mais loucas expectativas. Logo, em 2009, uma segunda conferência similar foi organizada na universidade de Grant, a University of the West of England, Bristol. Estes últimos 13 anos viram uma explosão de novas criatividade, novos movimentos, rupturas, alianças e conexões em diversos níveis. Correntes vão se associar ao aceleracionismo de Nick Land e Mark Fischer, às novas filosofias ecológicas de Bruno Latour e Donna Haraway, às revitalizações da filosofia do processo de Whitehead e às diversas personagens da ontologia orientada a objetos.

Além desses, vemos várias contribuições advindas dos Estados Unidos, França, Alemanha, México, Irã e China. No Brasil, decisivamente inspirados por Hilan Bensusan (UnB), Rodrigo Nunes (PUC/RJ), Moysés Pinto Neto (PUC/RS) e Jean-Pierre Caron (USP), diversos grupos têm sido organizados sobre o realismo especulativo: o GT Ontologias Contemporâneas (ANPOF), o grupo MaterialismoS (RJ-RS), o grupo Anarchai (UnB) e o Seminário Permanente de Filosofia Contemporânea na UnB. Este, fundado por mim e por Luan Miguel Araújo (Luan Fene), tem a honra de ter a presença da tradutora deste artigo, Rafaela Borges.

Conclusão

É curioso, em 2020, escrever um prefácio a um texto pequeno, mas tão importante. Como vimos, os pensadores associados ao realismo especulativo encontravam-se dispersos e até mesmo solitários em suas carreiras, espalhados pelo mundo. *O Depois da Finitude* de Meillassoux funciona como um catalisador global que deu certa cara ao movimento. O presente artigo é um resumo do próprio autor sobre o livro de 2006, proferido dia 8 de maio de 2008 na Universidade de Middlesex, na Inglaterra. O texto foi editado e publicado em 2014 por Anne Longo e retém um caráter oral, e adicionamos algumas Notas de Tradução no decorrer do texto e dividimos

⁴ Atualmente sob tradução e revisão final por Thiago de Araújo Pinho (Doutorando em Ciências Sociais/UFBA).

alguns parágrafos. Enquanto a obra maior não é traduzida, apresentamos este artigo como um exemplo de como um movimento global tão fértil e intrigante surge debatendo acerca de um problema filosófico moderno, a saber, a crítica de Meillassoux ao correlacionismo filosófico.

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel
Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília
Doutorando PPGFil/UNB

O Tempo sem o Tornar-se

Quentin Meillassoux

Eu gostaria de, antes de tudo, dizer que eu estou muito contente de ter a oportunidade de discutir meu trabalho aqui na Universidade de Middlesex, e eu gostaria de expressar meu obrigado aos organizadores deste seminário, especialmente a Peter Hallward e Ray Brassier.

Eu vou expor e explicar as principais decisões de *Depois da Finitude*, especificamente a respeito de duas noções fundamentais as quais eu tentei elaborar neste livro: a de “correlacionismo”, e a do “princípio da factialidade”.

§1 Correlacionismo

Eu chamo de “correlacionismo” o oponente contemporâneo de qualquer realismo. O correlacionismo toma muitas formas contemporâneas, mas particularmente aquelas da filosofia transcendental; as variadas fenomenologias; e os pós-modernismos. Mas embora essas correntes sejam extraordinariamente variadas em si-mesmas, todas compartilham, a meu ver, uma mais ou menos explícita decisão: a de que não há objetos, eventos, leis ou seres os quais não sejam desde-sempre correlacionados a um ponto de vista, a um acesso subjetivo. Qualquer um que sustente o contrário – por exemplo, que é possível acessar algo como a realidade em-si-mesma que existe absolutamente independentemente do seu ponto de vista, de suas categorias, ou de sua época, ou de sua cultura, ou de sua linguagem etc.; esta pessoa será considerada um exemplo de ingenuidade, ou se você preferir: um realista, um metafísico, um antiquado filósofo dogmático.

Com o termo “correlacionismo”, eu gostaria de explicar o argumento-base dessas “filosofias do acesso” – para usar a expressão empregada por Graham Harman –

mas também, e eu insisto nesse ponto, a força excepcional de tal argumentação antirrealista, aparentemente tão desesperadamente implacável. O correlacionismo se baseia em um argumento tão simples quanto poderoso, que pode ser formulado da seguinte maneira: não pode haver “X” sem uma dadidade de X, e nenhuma teoria sobre “X” sem uma postura de X. “Se você fala sobre algo”, o correlacionista dirá, “você fala sobre algo dado a você, e postulado por você”. O argumento para essa tese é tão simples de formular quanto difícil de refutar: pode ser chamado de “argumento do círculo”, e consiste em apontar que toda objeção contra o correlacionismo é uma objeção produzida pelo seu pensamento, portanto, dependente dele. Se você fala contra a correlação, você esquece que fala contra a correlação do ponto de vista de sua própria mente, ou cultura, ou época etc. O círculo significa que há um ciclo vicioso em qualquer realismo ingênuo, uma contradição performática pela qual você refuta o que você mesmo diz ou pensa pelo próprio ato de dizer ou pensar.

Penso que há duas versões mais relevantes do correlacionismo: uma transcendental, a qual reivindica que há algumas formas universais de conhecimento subjetivo das coisas; e a pós-moderna, a qual nega a existência de qualquer universalidade subjetiva. Mas, em ambos os casos, há uma negação de um conhecimento absoluto – quero dizer, um conhecimento da coisa-em-si independentemente de nosso acesso subjetivo a ela. Consequentemente, para correlacionistas, a proposição “X é” significa “X é o correlato do pensamento” – pensamento no sentido cartesiano – ou seja: X é o correlato de uma afecção, ou de uma percepção, ou de uma conceituação, ou de qualquer outra ação subjetiva ou intersubjetiva. “Ser” é “ser um correlato”, um termo de uma correlação. E quando se reivindica pensar qualquer “X” específico, é necessário postular esse X, o qual não se pode separar deste específico ato de postulação.

É por isso que é impossível conceber um X ab-soluto⁵ – por exemplo, um X que pudesse ser essencialmente separado de um sujeito. Não se pode conhecer a realidade em-si porque não se pode distinguir entre aquelas propriedades supostamente pertencentes ao objeto, e aquelas propriedades pertencentes ao acesso subjetivo ao objeto⁶. Obviamente correlacionismos concretos são bem mais complexos que meu modelo: mas eu sustento que este modelo é a decisão mínima de qualquer antirrealismo. E, porque este é o próprio conceito que eu quero contestar, não preciso aqui entrar nos detalhes de filosofias específicas e históricas.

É claro, levaria muito tempo para examinar aqui as relações precisas entre correlacionismo, considerado como o modelo contemporâneo do antirrealismo, e a complexa história dos críticos ao dogmatismo na filosofia moderna. Mas podemos dizer

⁵ NT: Usamos a grafia inusual *ab-soluto* para indicar, como o próprio Meillassoux o faz, algo que está essencialmente separado do sujeito, não sendo o que lhe constitui naturalmente ou espiritualmente. Dessa forma, diferenciamos o *ab-soluto* do Absoluto do idealismo alemão. Cf. Meillassoux, 2006, p. 38, onde ele nomeia de “O Separado”. Capitalizamos na literalidade do termo no trocadilho *ab-solutus*, o “não-soluto” ou o “não dissolvido” no solvente da subjetividade. Cf. Maciel, 2017, p. 54.

⁶ NT: Qualidades primárias e qualidades secundárias, respectivamente.

que o “argumento do círculo” significa não somente que a coisa-em-si é incognoscível, como em Kant, mas também que é radicalmente impensável. Kant, como vocês sabem, disse que era impossível de se conhecer a coisa-em-si, mas ele atribuía, a uma razão teórica (deixando a razão prática de lado aqui), a capacidade de se acessar quatro determinações do em-si. De acordo com Kant, sabemos que:

1) A coisa-em-si efetivamente existe fora da consciência (ou seja, sei que não há apenas o fenômeno);

2) A coisa afeta nossa sensibilidade e produz em nós representações (seria por isso que a sensibilidade é passiva, finita e não espontânea);

3) A coisa-em-si não é contraditória – o princípio da não-contradição é um princípio absoluto, não um que seja meramente relativo à nossa consciência;

4) E, por último, que a coisa-em-si não pode ser espaço-temporal, visto que espaço e tempo podem ser apenas formas da sensibilidade subjetiva, e não propriedades do em-si: em outros termos, não sabemos o que a coisa-em-si é, mas sabemos em absoluto o que ela não é.

Então, como se pode ver, Kant é bem “tagarela”⁷ a respeito da coisa-em-si, mas como se sabe, a especulação pós-kantiana destruiu tais reivindicações ao negar até mesmo a possibilidade de um em-si fora do sujeito. No entanto, o correlacionismo contemporâneo não é um idealismo especulativo: ele não diz dogmaticamente que não há um em-si, mas apenas que não se pode dizer qualquer coisa a respeito deste, nem mesmo que o em-si existe – e é precisamente por isso que, para mim, o termo “em-si” desapareceu desses discursos⁸. O pensamento apenas teria de lidar com um mundo correlacionado com ele mesmo, e com o fato inconcebível do ser de tal correlação. Que haja uma correlação pensamento-mundo é o enigma supremo o qual traz, em contraste, a possibilidade de uma situação completamente diferente. O *Tratado Lógico-Filosófico*⁹ é um bom exemplo de tal discurso, quando designa como “místico” o mero fato de haver um mundo consistente; um mundo lógico, não contraditório.

§2. O problema do Arque-fóssil

Meu objetivo é muito simples: procuro refutar toda forma de correlacionismo – o que significa dizer que tento demonstrar que o pensamento, sob condições muito específicas, pode acessar a realidade em-si, independentemente de qualquer ato de subjetividade. Em outras palavras, eu defendo que um ab-soluto, a saber, uma realidade absolutamente separada do sujeito, pode ser pensado pelo sujeito. Tal

⁷ “Loquacious”.

⁸ NT: Esta é uma crítica recorrente na obra de Meillassoux, a saber, contra este “agnosticismo epistemológico” da filosofia moderna e contemporânea.

⁹ Obra de Ludwig Wittgenstein, traduzida para o português pela Editora da USP. Terceira edição lançada em 2001.

assertiva é aparentemente uma contradição e, à primeira vista, é exatamente o que um realista ingênuo sustentaria. Meu desafio é demonstrar que ela pode sim ser uma proposição não-contraditória, uma que não é não ingênua, mas especulativa. Então eu devo explicar duas coisas acerca dessa assertiva: primeiramente, por que acredito ser imperativo que nós rompamos com o correlacionismo? A fim de explicar esse ponto, apresentarei um problema específico que chamo de “problema da *ancestralidade*”. Em segundo lugar, devo explicar como podemos refutar o argumento supostamente implacável do círculo correlacionista. Para esse propósito, irei expor um princípio especulativo que chamo de *princípio da factialidade* (“*principe de factuelité*” em francês).

Começemos com o primeiro ponto. Correlacionismo, para mim, insurge contra um sério problema, o qual chamo de “problema do *arque-fóssil*¹⁰”, ou “o problema da *ancestralidade*”. Um fóssil é um material contendo traços da vida pré-histórica: mas o que chamo de “*arche-fóssil*” é um material indicando traços de fenômenos “ancestrais” anteriores até à emergência da vida. Chamo de “ancestral” uma realidade – uma coisa ou um evento – que existiu antes da vida na Terra.

A ciência é agora capaz de produzir assertivas (digamos: “assertivas ancestrais”) descrevendo realidades ancestrais graças aos isótopos radioativos, cuja taxa de decaimento provê um índice da idade de amostras de rochas, ou graças à luz estelar, cuja luminescência provê um índice da idade de estrelas distantes. A ciência pode, desta maneira, produzir assertivas, tais quais: “o universo possui aproximadamente 14 bilhões de anos”; ou “a Terra foi formada há aproximadamente 4.5 bilhões de anos”. Então meu questionamento é bem direto. Eu simplesmente questiono: quais são as condições de possibilidade de assertivas ancestrais? Esta é uma questão formulada em um estilo transcendental, tem um sabor transcendental por assim dizer, mas meu ponto é que é impossível responder a essa questão por meio da Filosofia Crítica. Minha pergunta, de fato, é mais precisa: pergunto se o correlacionismo – em quaisquer de suas versões – é capaz de dar um sentido, ou um significado a assertivas ancestrais.

O que gostaria de demonstrar é que é impossível para o correlacionismo, apesar de todas as variadas formas de argumentação sutil que ele é capaz de inventar, é impossível, sustento, para o correlacionismo dar sentido à capacidade das ciências naturais de produzir assertivas ancestrais graças aos *arque-fósseis* (isótopo radioativo, luminescência estelar). Como se poderia dar sentido à ideia de um tempo precedente ao sujeito, ou à consciência ou ao *Dasein*, um tempo no qual a subjetividade ou o *ser-no-mundo* ele-mesmo emergiu, e o qual talvez irá desaparecer junto com a humanidade e a vida terrestre, se fizermos do tempo, do espaço e do mundo visível apenas correlatos estritos dessa subjetividade? Se o tempo é um correlato do sujeito, logo nada pode verdadeiramente preceder o sujeito – tanto como indivíduo quanto como espécie humana – dentro do tempo. Porque o que existiu antes do sujeito existiu antes do

¹⁰ NT: Meillassoux escreve *archifossile* ou *matière-fossile* (matéria-fóssil) no *Depois da Finitude* (2006, p. 25-6).

sujeito *para* o sujeito. Apelos à intersubjetividade não são considerados aqui, uma vez que o tempo em questão não é o tempo precedendo tal ou tal indivíduo – este tempo ainda é social, feito pela temporalidade subjetiva dos ancestrais – mas um tempo precedente a toda a vida, e então a toda comunidade humana.

Eu sustento que há infinitas formas nas quais as diferentes versões do correlacionismo podem tentar negar ou mascarar esta *aporia*, e eu tentei desconstruir algumas delas no *Depois da Finitude*. Mas esta negação é seguida de uma certeza: não pode haver solução realista ou materialista ao problema da ancestralidade. Mas mantenho que tal solução existe – é por isso que sou capaz de ver e constatar o óbvio: o correlacionismo não pode dar nenhum sentido a assertivas ancestrais, conseqüentemente, tampouco a uma ciência capaz de produzir tais afirmações. A ciência é reduzida a uma explicação do mundo dado-a-um-sujeito. É claro, também sei que sempre dizem que a filosofia transcendental ou a fenomenologia são definidas como essencialmente distintas de um idealismo bruto *à la* Berkeley. Mas o que eu quero demonstrar em *Depois da Finitude* é que todo correlacionismo desmorona nesse idealismo bruto quando tem de pensar no significado da ancestralidade.

Por que escolhi o termo “correlacionismo”, ao invés de um termo bem conhecido tal qual “idealismo”, para designar meu adversário intelectual? Porque eu desejava desqualificar a retórica comumente usada pela filosofia transcendental e pela fenomenologia contra a acusação de serem idealistas, respostas como “a crítica kantiana não é um idealismo subjetivo, uma vez que há uma refutação ao idealismo na *Crítica da Razão Pura*”, ou “fenomenologia não é um idealismo dogmático, uma vez que a intencionalidade é orientada em direção a uma exterioridade radical, e não se trata de um solipsismo uma vez que a dadidade do objeto implica, segundo Husserl, na referência a uma comunidade intersubjetiva”. E o mesmo pode ser dito sobre o *Dasein* como o “ser-no-mundo” originário. Mesmo que esses posicionamentos reivindicuem que não são idealismos subjetivos, eles não podem negar, ao risco de autorrefutação, que a exterioridade por eles elaborada é essencialmente relativa: relativa a uma consciência, uma linguagem, um *Dasein* etc. Conseqüentemente, tudo o que o correlacionismo pode dizer sobre a ancestralidade é que se trata de uma representação subjetiva de tal passado, mas que tal passado não poderia realmente ter existido em-si-mesmo com todos os seus objetos e eventos.

O correlacionismo irá em geral sustentar – porque ele é sutil – que assertivas ancestrais são verdadeiras em um certo sentido – por exemplo, como assertivas universais, baseadas em algumas experiências atuais sobre materiais específicos (luz estelar, isótopo), ou ao menos como uma assertiva aceita pela atual comunidade de cientistas. Mas se for consistente, o correlacionismo terá de negar que as referências a essas assertivas realmente existiram anteriormente a qualquer humano ou espécie vivente. Para o correlacionista, ancestralidade não pode ser uma realidade anterior aos sujeitos, mas uma realidade dita e pensada *pelos* sujeitos como anterior aos sujeitos. É

um passado para a humanidade o qual não tem mais efetividade do que aquele estritamente correlacionado com humanos atuais.

Mas essa assertiva é, obviamente, uma catástrofe, porque destrói o sentido de proposições científicas, as quais, eu insisto, somente significam exatamente o que estão dizendo. Uma proposição científica ancestral não diz que algo existiu antes da subjetividade *para* a subjetividade, mas que algo existiu antes da subjetividade, e nada além disso: ou a assertiva ancestral tem um sentido realista, ou não tem sentido algum. Porque dizer que algo existiu antes de você *apenas em relação a você*, apenas sob a condição de que você existe para ser consciente desse passado, significa dizer que nada existiu antes de você. É dizer o contrário do que ancestralidade significa: que a realidade em-si existiu independentemente da sua percepção dela como o seu próprio passado. O seu passado é seu passado apenas se ele efetivamente já foi um presente sem você, não somente um presente pensado no presente como um passado. Tal passado não é um passado, não importa o que diga, mas uma ilusão produzida por uma espécie de retrojeção, um passado produzido agora como um passado absolutamente precedente ao presente.

Como se sabe, Kant, seguindo Diderot¹¹, considerou um escândalo para a filosofia que uma prova da existência de coisas fora do sujeito ainda não fora comprovada¹². Não poderia eu ser acusado de ressuscitar esse problema antigo, o qual é geralmente considerado como ultrapassado? Heidegger, em *Ser e Tempo*, famosamente inverteu a proposição kantiana, afirmando que o escândalo consistiria, na verdade, no fato de que esse tipo de prova ainda fosse experimentado e aguardado¹³. Essa assertiva é explicada pela própria estrutura da subjetividade fenomenológica: na intencionalidade de Husserl, no *ser-no-mundo* de Heidegger, ou na explosão [*éclatement*] em direção à coisa ela-mesma de Sartre, longe de ser um elemento superfluamente adicionado por um sujeito intrinsecamente solipsista, o exterior é uma estrutura originária do sujeito, tornando obsoleta e até mesmo ridícula qualquer tentativa de se provar uma realidade externa. Ainda, eu disse, a questão persiste, mesmo após a fenomenologia, e mesmo na própria fenomenologia.

Mesmo que os fenomenólogos digam que a consciência é originalmente correlacionada e aberta a um mundo, o que eles podem dizer sobre uma realidade pré-humana e pré-animal, sobre a ancestralidade, esse domínio da não-correlação, uma vez que não há qualquer sujeito? Como as ciências são capazes de falar tão precisamente sobre esse domínio, se este domínio não é nada mais que uma ilusão retrospectiva? O que seria da natureza sem nós? O que restaria se nela não mais estivéssemos?

Essa questão é tão longe de ser obsoleta para a fenomenologia, que se tornou um grande questionamento para Heidegger na década de 1930. Ele escreveu a

¹¹ Denis Diderot, "Letter on the Blind For the Use of Those Who See", in Diderot's early philosophical works, London and Chicago: Open Court 1916, p. 68

¹² Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, B XXXIX

¹³ Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, §43

Elisabeth Blochmann em 11 de outubro de 1931: “Eu frequentemente pergunto a mim mesmo – essa tem sido por muito tempo uma questão fundamental para mim – o que seria da natureza sem o homem, deve ela ressoar através dele [*hindurschwingen*] a fim de atingir sua potência máxima?”. Nessa carta descobrimos que o próprio Heidegger é incapaz de renunciar a essa questão, e que sua própria tentativa de a responder é tanto enigmática quanto provavelmente inspirada na metafísica de Schelling, como sugere o termo “potência” [*Macht, oder Potenz*]. Vemos aqui o quão longe Heidegger estava de ser capaz de desqualificar ou solucionar a questão da ancestralidade: o que é a natureza sem o homem, e como podemos pensar o tempo em que a natureza tenha produzido o sujeito, ou o *Dasein*?¹⁴

Devemos compreender a exata significância desse problema da ancestralidade na minha estratégia.

O que é muito importante para mim é que eu não finjo refutar o correlacionismo por meio da ancestralidade: o problema da ancestralidade não é – de forma alguma – intencionado como uma refutação do correlacionismo, isso seria ingênuo. Na verdade, no primeiro capítulo de *Depois da Finitude*, eu simplesmente tento apresentar uma *aporia*, ao invés de uma refutação. Isto é, por um lado parece impossível pensar, através do correlacionismo, a habilidade das ciências naturais em produzir assertivas ancestrais; mas por outro, parece impossível refutar a posição correlacionista, porque parece impossível sustentar que poderíamos ser capazes de conhecer quando não existimos. Como poderíamos pensar a existência da cor sem um olho que a veja, ou a existência de um som sem um ouvido que o ouça? Como poderíamos pensar o significado do tempo ou do espaço sem um sujeito consciente do passado, do presente e do futuro; ou consciente da diferença entre esquerda e direita? E, antes de tudo, como poderíamos saber disso, uma vez que somos incapazes de ver como o mundo é quando não há alguém para percebê-lo?

Por um lado, parece impossível refutar o argumento do círculo correlacionista, em outros termos, de esquecer que quando pensamos em algo, somos nós quem pensamos esse algo; por outro lado, parece impossível haver um correlacionista que compreenda as ciências naturais. Através desse aparentemente simples e até mesmo ingênuo problema, eu coloco a questão da ingenuidade filosófica: isto é, a questão de o que exatamente significa “ser ingênuo” na filosofia. Ingenuidade na filosofia hoje em dia assume uma forma preferida: a crença na correspondência possível entre pensamento e ser – mas um ser que é representado precisamente como independente ao pensamento. Todo o esforço empregado pela filosofia moderna consistiu em filosofar sem o conceito de verdade, ou, para mim, e de maneira mais interessante, em

¹⁴ NT: A referência a Schelling é abundante em obras tardias de Heidegger, especialmente no que tange a famosa “Filosofia da Identidade” schellinguiana: a pergunta era sobre as condições *objetivas* da emergência da *subjetividade*, não apenas como a subjetividade podia acessar a objetividade.

redefinir fundamentalmente esse conceito, trocando a “verdade como adequação”¹⁵ pela “verdade considerada como legalidade” (Kant), ou intersubjetividade (Husserl), ou interpretação (hermenêutica). Mas o que tento mostrar em *Depois da Finitude* é que há, na ancestralidade, uma estranha resistência a todo modelo anti-adequação. Ademais, essa resistência não concerne diretamente à verdade das teorias científicas, mas sim ao significado delas.

Vamos explicar esse ponto. Certamente não podemos acreditar engenhosamente que uma teoria científica, no campo das ciências naturais, poderia ser algo como “verdade”. Não por conta de algum ceticismo radical contra as ciências, mas sim considerando o próprio processo da ciência. Ao longo de sua história, esse processo apresentou uma inventividade extraordinária em incansavelmente destruir suas próprias teorias, inclusive as mais fundamentais, trocando-as por paradigmas cuja novidade foi tão extrema que ninguém pôde antecipar o início de suas configurações. O mesmo também vale para as teorias atuais, e especialmente as cosmológicas: apenas não podemos dizer quais serão as teorias futuras de cosmologia, de ancestralidade – o passado, como diz o ditado, é imprevisível.

No entanto, mesmo que não possamos positivamente afirmar que uma teoria ancestral é efetivamente verdadeira, deve-se sustentar, insisto, que ela pode ser verdadeira: não podemos saber se essas teorias irão manter sua verdade no futuro, mas é uma possibilidade a qual não podemos descartar, porque é uma condição do sentido de tais teorias. Verdade, e verdade considerada como algo tal qual uma correspondência com a realidade, é uma condição para o sentido das teorias – como as hipóteses, pode-se preferir uma em comparação a outras.

Se tentamos dispensar a noção de verdade e de correspondência ao tentar compreender essas teorias, rapidamente geramos absurdos divertidos. Por exemplo, se se diz que a verdade ancestral deve ser definida pela intersubjetividade, ao invés de pela reconstituição de uma realidade pré-humana, você deveria dizer algo como: nunca existiu algo como um universo precedente à humanidade com tais e tais determinações que poderíamos efetivamente saber – isso é puro absurdo – mas apenas um consenso entre cientistas, o que legitima a teoria em questão. Sustenta-se na mesma frase que cientistas têm razões sólidas para aceitar uma teoria, e que essa teoria descreve um objeto – o campo da vida pré-terrestre – o qual não pode existir tal como descrito, porque seria um absurdo. Temos aqui um tipo de retorno ao real lacaniano: o impossível para o filósofo contemporâneo é o realismo, ou a correspondência.

Mas realismo parece ser a condição de sentido para teorias ancestrais (na verdade, acredito ser a condição para toda teoria científica, mas não posso demonstrar isso agora). É por isso que a ideia de ingenuidade mudou: não podemos mais ter

¹⁵ NT: Esta é uma referência ao brocardo medieval de que há uma “*Adaequatio rei et intellectus*” (adequação entre coisa e intelecto). A noção geral parece ser rastreável a Platão e Aristóteles, atribuída por Tomás de Aquino ao filósofo Isaque, o Velho, considerado o pai do neoplatonismo judaico no século IX.

certeza de que a rejeição da correspondência não é, ela mesma, uma noção ingênua. O dogmatismo da anti-adequação tornou-se tão problemático quanto o velho dogmatismo pré-kantiano. Mas a real dificuldade é que é também impossível, a meu ver, voltar para a velha concepção metafísica de adequação, ou ao realismo ingênuo que a filosofia analítica às vezes parece perpetuar. Precisamos redefinir a correspondência, a fim de encontrar um conceito bem diferente de adequação, se formos seriamente rejeitar o correlacionismo em seu completo poder. Porque, como veremos, o que descobrimos fora da correlação é muito diferente do conceito ingênuo de coisas, propriedades e relações. É uma realidade muito diferente da realidade dada. É por isso, finalmente, que prefiro descrever minha filosofia como materialismo especulativo, ao invés de realismo: porque me lembro da frase de Foucault, que uma vez disse: “Sou materialista, porque não acredito em realidade”¹⁶.

Então o que temos aqui, para mim, é uma poderosa *aporia*: a *aporia* da correlação versus o arque-fóssil. É esta *aporia* que tento resolver no *Depois da Finitude* – e minha estratégia para resolvê-la consiste em efetivamente refutar o correlacionismo e elaborar um novo tipo de materialismo científico baseado em um princípio que chamo de “princípio da factialidade”. Então, vamos agora ver o que esse princípio significa, e porque é capaz, a meu ver, de fazer o que o correlacionismo diz ser impossível: conhecer o que existe quando não estamos presentes¹⁷.

§3 O Princípio da Factialidade

O principal problema que tento confrontar em *Depois da Finitude* consiste precisamente em desenvolver um materialismo capaz de decisivamente refutar o círculo correlacionista, na sua forma mais simples, a qual é também a forma mais difícil de refutar: isto é, o argumento que demonstra que não podemos falar contra a correlação exceto dentro do próprio correlato. Eis minha estratégia: a fraqueza do correlacionismo consiste na dualidade contra aquilo que ele se opõe. Estritamente falando, correlacionismo, como eu o defino, não é um antirrealismo, mas um

¹⁶ NT: Meillassoux indica aqui que há uma disputa sobre o próprio termo do movimento filosófico. Embora *realismo* especulativo seja mais amplo, ele diferencia o seu subtipo como *materialismo* especulativo. Provavelmente, isso se deve ao fato de que “realista” carrega toda a carga de ingenuidade tradicionalmente associada a ela pela filosofia continental, como ele mesmo observa no texto. Além disso, ele talvez não queira fazer asserções radicais sobre “a realidade é X”, tal como faz Graham Harman (que diria algo como “a realidade é composta de objetos”) ou Iain Hamilton Grant (que poderia dizer “a realidade é o fluxo primordial da natureza pré-individuado”). É como se ele quisesse uma filosofia mais modesta, de descobrir uma matéria da qual as coisas são feitas – e as coisas são “feitas de” facticidade e de certos caprichos do Hipercaos, sem oferecer uma assertiva muito terminativa sobre a natureza da realidade como um todo. Ainda assim, ambas as indexações como realista especulativo ou materialista especulativo são tratadas em geral como funcionalmente equivalentes.

¹⁷ NT: A formulação original é “to know what there is when we are not”. A tradução que escolhemos é para fazer conexão com a crítica às metafísicas da presença – já apresentadas em Heidegger em suas mencionadas perguntas sobre a realidade sem humanos, mas que, como Meillassoux observa, não foram levadas tão a sério como o francês propõe a partir do problema da ancestralidade.

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

Há duas principais formas do absoluto: o realista, que é uma realidade não-pensante independente do nosso acesso a ele; e o idealista, o qual consiste, ao contrário, na absolutização da própria correlação¹⁸. Dessa maneira, o correlacionismo deve também refutar o idealismo especulativo – ou qualquer forma de vitalismo ou pampsiquismo – se pretende rejeitar todas as modalidades de absoluto. Mas para essa segunda refutação, o argumento do círculo correlacionista é inútil, porque idealismo e vitalismo consistem precisamente em reivindicar que é este círculo subjetivista ele mesmo que é o absoluto.

Vamos examinar rapidamente esses argumentos vitalistas e idealistas. Chamo de metafísica subjetivista qualquer absolutização de um determinado acesso humano ao mundo – chamo de “subjetivista” (para encurtar) o apoiador de qualquer metafísica subjetivista. A correlação entre pensamento e ser toma muitas formas distintas: o subjetivismo reivindica que algumas dessas relações – ou até mesmo todas – são determinações não apenas de humanos ou de seres vivos, mas do Ser ele-mesmo. O subjetivista projeta uma correlação nas coisas elas-mesmas – o que pode tomar a forma de percepção, intelecção, desejo etc. – e a transforma no absoluto. É claro, esse processo é muito mais elaborado do que posso demonstrar aqui, especialmente com Hegel. Mas o princípio básico do subjetivismo é sempre o mesmo. Consiste em refutar o realismo e o correlacionismo por meio da seguinte argumentação: uma vez que não podemos conceber um ser que não possa ser constituído por nossa relação com o mundo, uma vez que não podemos escapar do círculo da correlação, logo, o todo dessas relações, ou uma parte eminente desse todo, representa a própria essência de qualquer realidade. Segundo o subjetivista, é absurdo supor, como o correlacionista o faz, que poderia existir um em-si diferente de quaisquer correlações humanas com o mundo. O subjetivista, portanto, vira o círculo correlacionista contra o próprio correlacionista: uma vez que não podemos pensar qualquer realidade independentemente de correlações humanas, isso significa, para o subjetivista, que supor uma realidade existindo fora do círculo é um nonsense. Dessa forma, o absoluto é o círculo ele-mesmo, ou ao menos parte dele. O absoluto é pensamento, ou percepção, ou desejo, etc.: *Ideia, logos, Geist* (Mente), *Wille zur Macht* (Vontade de Poder), a intuição da duração bergsoniana, etc.

¹⁸ NT: Esta é a diferença entre dois tipos de correlacionismo que Meillassoux critica no *Depois da Finitude*. Ele chama o primeiro tipo de “*cercle corrélationnel*”, o tal círculo correlacionista. O segundo tipo ele chama misteriosamente de “*pas de danse corrélationnel*”, traduzido por Ray Brassier como “*correlationist two-step*”, para referenciar à metafísica da (inter)subjetividade. Para fins de simplificação, chamamos o primeiro tipo de *correlacionismo fraco* ou *simples*; e o segundo, de *correlacionismo forte* ou *radical* (Maciel, 2017, p. 49 e ss.).

Essa segunda forma do absolutismo revela o porquê de ser necessário, para o correlacionismo, produzir um segundo argumento capaz de responder ao absoluto idealista. Essa necessidade por uma segunda argumentação é extremamente importante, uma vez que, como veremos, tornar-se-á o ponto fraco da fortaleza do círculo correlacionista. Esse segundo argumento é o que descrevi em *Depois da Finitude* como o “argumento da facticidade”, e agora devo explicar o que isso significa mais precisamente.

Chamo de “facticidade” a ausência de razão para qualquer realidade; em outros termos, a impossibilidade de prover-se um fundamento último para a existência de qualquer ser. Podemos apenas acessar a necessidade condicionada, nunca a necessidade absoluta. Se causas definidas e leis da física são postuladas, então podemos reivindicar que se deve seguir um determinado efeito. Mas nunca acharemos um fundamento para essas leis e causas, exceto eventualmente outras causas e leis infundadas: não há causa última, nem lei última, ou seja, uma causa ou lei que inclua o fundamento de sua própria existência. Mas essa facticidade é também algo próprio do pensamento. O *cogito* cartesiano claramente mostra esse ponto. O que é necessário, no *cogito*, é uma necessidade condicionada: se penso, logo, devo existir. Mas não é uma necessidade absoluta: não é necessário que eu pense. Olhando de dentro da correlação subjetiva, eu ratifico a minha própria facticidade, e, portanto, a facticidade do mundo correlacionado ao meu acesso subjetivo a ele. Chego a essa conclusão mediante a falta de uma razão última, de uma *causa sui*, capaz de fundamentar minha existência.

Facticidade assim definida é, a meu ver, a resposta fundamental a qualquer absolutização da correlação: pois se a correlação é factual, não podemos mais sustentar, como o faz o subjetivista, que o correlato é uma componente necessária de toda realidade. Claro, um idealista poderia responder que qualquer tentativa de conceber o não-ser de uma correlação subjetiva resulta numa contradição performática, uma vez que a concepção mesma da correlação prova que efetivamente existimos como sujeitos. Mas o correlacionista responde que não pode haver prova dogmática de que a correlação deve ou não existir, logo, essa ausência de necessidade é o suficiente para rejeitar a afirmação idealista acerca da absoluta necessidade da correlação. E o fato de que não se pode imaginar a não-existência da subjetividade, uma vez que imaginá-la é existir enquanto sujeito, não prova sua impossibilidade: não posso imaginar como é estar morto, dado que imaginar isso significa estar vivo, mas, infelizmente, esse fato não prova que a morte é impossível. Os limites da minha imaginação não são o indício de minha imortalidade.

Devemos ser cuidadosos. O correlacionista não reivindica que a subjetividade deva perecer: talvez ela seja tão eterna quanto um absoluto, como Espírito [*Geist*] ou Vontade [*Wille*] se não for tal como um indivíduo. O correlacionista apenas reivindica que não se pode decidir por uma ou pela outra hipótese: não se pode alcançar uma verdade eterna, seja ela realista ou idealista. Não sabemos nada de fora do círculo, nem mesmo se há um – contra o realismo – assim como não podemos saber se o círculo ele

mesmo é necessário ou contingente – contra o subjetivismo¹⁹. Correlacionismo, portanto, é composto por dois argumentos: o argumento do círculo correlacionista contra o realismo ingênuo (vamos usar esse termo para descrever qualquer realismo que seja incapaz de refutar o círculo); e o argumento da facticidade, contra o idealismo especulativo. O subjetivista afirmou erroneamente que poderia derrotar o correlacionista ao absolutizar a correlação; acredito que podemos apenas derrotá-lo ao absolutizarmos a “facticidade”. Vejamos o porquê.

O correlacionista deve sustentar, contra o subjetivista, que podemos conceber a contingência da correlação: isto é, sua possibilidade de desaparecimento com a extinção da humanidade. Mas, ao fazê-lo, e esse é o ponto essencial, o correlacionista deve admitir que podemos pensar em uma possibilidade que seja essencialmente independente da correlação, uma vez que essa é precisamente a possibilidade da não-existência da correlação. Para entender esse ponto, podemos novamente considerar a analogia com a morte: a fim de pensar sobre mim mesmo como um mortal, devo admitir que a morte não depende do meu próprio pensamento sobre a morte. Caso contrário, eu poderia ser capaz de desaparecer apenas sob uma condição: que eu permanecesse vivo para pensar no meu desaparecimento, e assim transformar esse evento em um correlato acessível por mim. Em outras palavras, eu poderia estar morrendo indefinidamente, mas nunca morreria de fato.

Se a facticidade da correlação pode ser concretizada, se é uma noção que podemos efetivamente conceber – e, como vimos, esse deve ser o caso para o correlacionista se ele quer refutar o subjetivista – então é uma noção que pode ser pensada como um ab-soluto: a absoluta ausência de razão para qualquer realidade, em outros termos, a efetiva habilidade para toda entidade determinada, seja ela um evento, uma coisa, ou uma lei, de aparecer e desaparecer sem nenhuma razão para sua existência ou não-existência. A Irrazão²⁰ torna-se o atributo de um tempo absoluto capaz de destruir ou de criar qualquer entidade determinada, sem nenhuma razão para sua criação ou destruição.

Por meio dessa tese, tento revelar a condição para a cognoscibilidade da oposição fundamental no correlacionismo, mesmo quando essa oposição não é afirmada ou é negada: esta é a oposição entre o em-si e o para-nós. A tese do correlacionista, seja ela explicitamente afirmada ou não, é que eu não posso saber o que a realidade seria sem mim. Segundo ele, se eu me removo do mundo, não posso

¹⁹ NT: Esta é a “finitude” que Meillassoux busca ir além no *Depois da Finitude*.

²⁰ NT: Este é o que Meillassoux se refere como *princípio a-hipotético da irrazão* [*principe anhypothétique d'irrasion*] Uma *a-hipótese*, na filosofia aristotélica (αυπόθετον, na *Metafísica*, 1005b-14), é algo “cuja prova não é da demonstração lógica de deduções perfeitas, mas sim [ir] apontando inconsistências nas quais o adversário iria incorrer se tentasse refutar tal a-hipótese” (Maciel, 2016, p. 64). Assim, Meillassoux enuncia tal a-hipótese da irrazão nos seguintes termos: “nada tem razão de ser e de deixar de ser tal como é; tudo deve poder, sem razão, não-ser e/ou poder ser outro em relação ao que ele é” (Meillassoux, 2006, p. 82).

conhecer o resíduo²¹. Mas este raciocínio presume que fruímos de um acesso positivo a uma possibilidade absoluta: a possibilidade de que o em-si possa ser diferente do para-nós. E essa possibilidade absoluta é fundada, por sua vez, na absoluta facticidade da correlação. É porque posso conceber o não-ser da correlação, que eu posso conceber a possibilidade do em-si ser essencialmente diferente do mundo correlacionado com a subjetividade humana. É porque posso conceber a absoluta facticidade de tudo, que eu posso ser cético sobre todo outro tipo de absoluto.

Consequentemente, para mim, é possível refutar a refutação correlacionista do realismo – a qual é baseada na acusação de contradição performativa – uma vez que descubro uma contradição performativa na argumentação do correlacionista. Na verdade, as noções fundamentais do correlacionismo, o para-nós e o em-si-mesmo, são fundamentados em uma absolutização implícita: a absolutização da facticidade. Tudo pode ser concebido como contingente, dependente do tropismo humano, tudo exceto a própria contingência. Contingência, e apenas a contingência, é absolutamente necessária: facticidade, e apenas a facticidade não é factual, mas, sim, eterna. Facticidade não é um fato, não é mais um mero fato no mundo. E isso é baseado em um argumento preciso: eu não posso ser cético em relação ao operador de todo ceticismo.

Essa necessidade da facticidade, essa não-facticidade da facticidade, chamo em francês de “factualité” – isto é, na tradução de Ray Brassier, factialidade. Factialidade não é facticidade, mas a necessidade de facticidade, a essência da facticidade. E o princípio que enuncia a factialidade, simplesmente chamo de “princípio da factialidade”. Finalmente, chamo “*spéculation factuale*”, “especulação factial”, a especulação fundada no princípio da factialidade. Por meio do princípio da factialidade, sustento que posso obter um materialismo especulativo que claramente refuta o correlacionismo. Posso pensar em um X independentemente de qualquer pensamento: e sei disso, graças ao próprio correlacionismo e sua luta contra o absoluto. O princípio da factialidade desvela a verdade ontológica escondida por baixo do ceticismo radical da filosofia moderna, pois ser não é ser um correlato, mas ser um fato; ser é ser factual, e *isso* não é um fato.

§4 O princípio da contradição

Agora, o que se pode dizer sobre esse ab-soluto o qual é identificado como facticidade? O que é a facticidade uma vez considerada como um ab-soluto, e não como um limite? A resposta é o *tempo*. Facticidade como absoluto deve ser considerada como o tempo, *mas um tempo muito específico*, o qual chamei em *Depois da Finitude* de “Hipercaos”. O que pretendo dizer com esse termo? Dizer que o absoluto é tempo, ou caos, parece bastante trivial, banal. Mas o tempo que descobrimos aqui é, como eu disse, um tempo muito especial: não um tempo físico, não um caos comum.

²¹ NT: Referência ao “resíduo fenomenológico”.

Hipercaos é muito diferente do que comumente chamamos de “caos”. Caos geralmente representa desordem, aleatoriedade, o eterno tornar-se de tudo. Mas essas propriedades não são propriedades do Hipercaos: sua contingência é tão radical que até o tornar-se, a desordem ou a aleatoriedade podem ser por ele destruídos, e substituídos por ordem, determinismo e fixidez. As coisas são tão contingentes no Hipercaos, que o tempo é capaz de destruir até o tornar-se das coisas. Se a facticidade é o ab-soluto, contingência não mais significa a necessidade de destruição ou de desordem, mas sim a contingência equivalente entre ordem e desordem, do tornar-se e da sempiternidade²². É por isso que agora prefiro os termos “sobrecontingência” [*surcontingence*]²³, ao invés de contingência.

Devemos compreender que essa tese sobre o tempo é muito diferente da filosofia de Heráclito. Ele, a meu ver, é um fixista terrível²⁴. Seu tornar-se deve se tornar, e persistir eternamente como tornar-se. Por quê? Isso é, para mim, uma assertiva dogmática sem justificação alguma: porque, a meu ver, o tornar-se é apenas um fato – assim como a fixidez – e, portanto, tornar-se e fixidez devem ambos possuir a possibilidade eterna de aparecer e desaparecer. Mas o tornar-se heraclitiano também é, como todo tempo físico, governado por leis específicas, leis de transformação que nunca mudam. Mas não há motivo pelo qual uma lei física perdura, ou persiste, por mais um dia, por mais um minuto. Porque essas leis são apenas fatos: não se pode demonstrar sua necessidade.

Hume demonstrou esse ponto muito claramente. Mas essa impossibilidade de se demonstrar a necessidade das leis físicas não é, a meu ver, por conta dos limites da razão, como acreditava Hume, mas sim por conta do fato de que tal demonstração é apenas *falsa*. Sou um racionalista, e razão claramente demonstra que não se pode demonstrar a necessidade de leis. Logo, deveríamos apenas acreditar na razão e aceitar este ponto: leis não são necessárias, são fatos, e fatos são contingentes, podem mudar sem razão alguma. Tempo não é governado por leis físicas porque são as leis mesmas que são governadas por um tempo louco²⁵.

²² NT: Do latim *sempiternitas*, uma duração temporal infinita dentro de um tempo, não “fora do tempo” (tal como seria a eternidade). Talvez o exemplo mais acessível seja o “infinito enquanto dure” do *Soneto da Fidelidade* de Vinícius de Moraes.

²³ NT: O termo *surcontingence* foi traduzido para o inglês como *super-contingency*, mas nos parece que o prefixo “sur-” é aqui análogo à relação entre realismo e surrealismo. Talvez uma tradução aceitável seja pensar, em analogia, em “surcontingência”.

²⁴ NT: Martin Heidegger parece ter sido o que primeiramente fez esta observação, mostrando, numa forma elogiosa, que o mobilismo heraclitiano e o imobilismo parmenidiano não são tão diferentes quanto parece à primeira vista. Meillassoux, ao contrário, enxerga esta fixidez do tornar-se de forma negativa, como se fosse uma obrigação fixa do tempo ter de tornar-se eternamente. Alfred N. Whitehead parece antecipar esta avaliação negativa de Meillassoux quando ele posiciona sua filosofia do organismo contra teorias da “continuidade do tornar-se” (Whitehead, *Processo e Realidade*, p. 69).

²⁵ NT: Aqui o público geral pode intuir porque o realismo especulativo, em todas as suas vertentes, se aproxima do que Graham Harman apelidou de “realismo esquisito” (*weird realism*), onde é da razão das coisas mesmas não ter uma razão tão humanoide, tão lapidada a nossos confortos, tão bem-comportada

Aqui, gostaria de enfatizar o tipo de ruptura que tento introduzir em relação a ambas as principais modalidades da metafísica: “a metafísica da substância” e “a metafísica do tornar-se”. Acredito que a oposição entre ser (concebido como substrato) e tornar-se está incluída no princípio da razão, que é o operador toda metafísica. Este é o sentido da oposição inicial nos pré-socráticos, entre Tales – que é um pensador da *arché* concebida enquanto substrato, água por exemplo – e Anaximandro – que é um pensador da *arché* como *ápeiron*, o que significa o tornar-se e destruição necessários de toda e qualquer entidade. Pensadores do tornar-se como Heráclito, Nietzsche ou Deleuze, são comumente considerados antimetafísicos, uma vez que a metafísica é considerada como a filosofia dos princípios fixos, tais como substâncias e Ideias. Mas a metafísica é na verdade definida por sua crença na necessidade determinada de entidades ou de processos: coisas devem ser o que são, ou devem se tornar o que se tornam porque há um motivo para isso (por exemplo, a Ideia, ou a Criatividade do Universo). É por isso que a metafísica do tornar-se acredita em duas necessidades metafísicas: a necessidade do tornar-se, ao invés da fixidez; e a necessidade de tornar-se de tal e tal maneira, contra outros tornares igualmente concebíveis.

Ao contrário, a noção de Hipercaos é a ideia de um tempo tão completamente liberto da necessidade metafísica que nada o restringe: nem o tornar-se, nem o substrato. Esse tempo hipercaótico é capaz de criar e de destruir até o tornar-se, produzindo, sem motivos, fixidez ou movimento, repetição ou criação. É por isso que penso que, em última instância, a matéria da filosofia não é o ser ou o tornar-se, representação ou realidade, mas uma possibilidade muito específica que não é um possível formal, mas um possível real e denso, o qual chamo de “peut-être”, o “tal-vez”²⁶. Em francês, eu diria: “*L'affaire de la philosophie n'est pas l'être, mais le peut-être*”. A preocupação principal da filosofia não é com o Ser, mas com o *tal-vez*. Este *peut-être*, acredito, mas seria muito complicado demonstrar isso aqui, é muito próximo ao *peut-être* final de *Un Coup de dés*²⁷, de Mallarmé.

Se “facticidade” é o ab-soluto, então a “facticidade” deve ser pensada como “Hipercaos”, um caos racionalista que é paradoxalmente mais caótico que qualquer caos antirracionalista. Mas mesmo se aceitamos esse ponto, parece que temos um sério

segundo necessidades acessíveis por nós. Cf. Harman (2012), onde esta proximidade afetiva com o estranho e o inusual é explorada por Harman na obra do autor de ficção favorito do quarteto original do realismo especulativo: H.P. Lovecraft.

²⁶ NT: A tradução oferece a chance de um trocadilho interessante. Meillassoux, um entusiasta de Hume, segue este autor na defesa da importância filosófica da probabilidade, inclusive estatística (embora não restrita a ela). Podemos, em analogia com a agência do Hipercaos, dizer que, nesta vez, ele agiu assim. Naquela vez, agiu desta outra forma. Nada garante que o Hipercaos vai agir ou deixar de agir desta forma nesta ou naquela vez. Este é um raciocínio que, embora fundado no “racionalismo” que Meillassoux afirma professar, aponta diretamente para a necessidade do empírico, do experimento, do científico: descobrir a maior ou menor probabilidade de *tal vez* em que o Hipercaos age ou não age de tal forma. O tal-vez se torna um novo fundamento para a ciência.

²⁷ NT: Este poema de Mallarmé foi traduzido por Haroldo de Campos como “Um lance de dados jamais abolirá o acaso”.

problema: como esperamos solucionar o problema da ancestralidade com tal noção? Este problema, de fato, consistiu em se descobrir um ab-soluto capaz de fundar a legitimidade de um conhecimento científico da realidade em-si. Agora temos um ab-soluto que é, acredito eu, capaz de resistir ao correlacionismo, mas esse ab-soluto parece ser o contrário de uma estrutura racional do ser: ele é a destruição do princípio da razão, por meio do qual tentamos explicar as razões dos fatos²⁸.

Agora parece haver apenas fatos e não mais razão. Como se pode esperar fundamentar as ciências com tamanho resultado? Penso que há um meio de se resolver esse novo problema. Como podemos fazê-lo? Minha tese é a de que há condições específicas da facticidade, as quais chamo de figuras: quero dizer, facticidade é para mim a única necessidade das coisas, mas ser factual implica não ser qualquer coisa. Algumas coisas, se existentes, não obedeceriam às estritas e necessárias condições para serem uma entidade factual. É por isso que essas coisas não podem existir: pois se existissem, seriam necessárias, e ser necessário, segundo o princípio da factialidade, é impossível.

Deixe-me dar um exemplo. Tento demonstrar, em *Depois da Finitude*, que a não-contradição é uma condição da contingência, pois uma realidade contraditória não poderia mudar, já que ela seria o que já não é. Mais precisamente, imagine ou tente conceber como seria um ser capaz de suportar qualquer contradição: ele tem a propriedade X e, ao mesmo tempo, exatamente sob as mesmas condições, possui a propriedade Não-X. O objeto é apenas vermelho, e não apenas vermelho como também não-vermelho. E é o mesmo para qualquer propriedade que se possa conceber: b e não-b, c e não-c etc. Agora, tente conceber que essa entidade tem de mudar, tornar-se algo que não é. Ela seria concebível? Claro que não, já é tudo e seu oposto. Um ser contraditório é perfeitamente necessário. É por isso que o Deus Cristão é, ao mesmo tempo, o que é – Pai, infinito, eterno – e o que não é – o Filho, humano e mortal. Se se quer pensar em algo necessário, deve-se pensar nele como contraditório, sem nenhuma alteridade, nada fora do absoluto em que o absoluto poderia tornar-se. É por isso também que, em última instância, o Absoluto hegeliano é efetivamente contraditório: porque Hegel entendeu que um Ser que seja realmente necessário, tal qual um Absoluto, deveria ser o que é e o que não é: deveria conter dentro de si o que está fora de si. Tal Absoluto não teria alteridade, e, portanto, seria eterno (mas essa certamente seria uma eternidade contraditória que não tem um tornar-se fora de si, que tem, dentro de si, um eterno tornar-se eternamente passando em direção à eternidade).

Ao contrário, sustento que a contradição é impossível – por isso sou um racionalista – mas mantenho que é impossível porque a não-contradição é a condição de um Caos radical, ou seja, o Hipercaos. Note que não reivindico que um ser contraditório é impossível, porque seria absurdo ou sem sentido. Ao contrário, penso

²⁸ NT: Meillassoux faz referência ao famoso *princípio da razão suficiente* do sistema Leibniz-wolffiano. Cf. Meillassoux, 2006, p. 96 e ss.

que um ser contraditório não é ausente de sentido: pode-se defini-lo rigorosamente, e se pode raciocinar sobre ele. Pode-se demonstrar racionalmente que uma contradição real é impossível porque seria um ser necessário. Em outros termos, porque o princípio metafísico da razão é absolutamente falso, é que o princípio lógico da não-contradição é absolutamente verdadeiro.

A “logicidade” perfeita de tudo é uma condição estrita da ausência absoluta de razão para qualquer coisa. É por isso que não acredito em metafísica em geral: porque uma metafísica já acredita, de um jeito ou de outro, no princípio da razão. Um metafísico é um filósofo que acredita na possibilidade de se explicar por que as coisas devem ser o que são, ou por que devem necessariamente mudar, ou perecer, ou por que as coisas devem mudar como mudam. Acredito no contrário – que a razão deve explicar por que as coisas e por que o próprio tornar-se sempre podem se tornar o que não são, e por que não há razão última para esse jogo. Nesse sentido, “especulação factual” é também uma forma de racionalismo, mas um paradoxal: é um racionalismo que explica por que as coisas devem existir sem a razão, e como precisamente elas podem existir sem a razão²⁹. Figuras são as tais modalidades necessárias da facticidade; e a não-contradição é a primeira figura que deduzo do princípio da factialidade. Isso demonstra que se pode raciocinar sobre a ausência de razão, se a ideia mesma de razão está sujeita a uma transformação profunda; se se torna uma razão liberta do princípio da razão; ou, mais exatamente, se é uma razão que nos liberta do princípio da razão.

Agora, meu projeto é resolver um problema o qual não solucionei em *Depois da Finitude*. É um problema muito difícil, o qual não posso explicar rigorosamente aqui, mas posso evocar nessa simples questão: seria possível derivar, deduzir do princípio da factialidade, a habilidade das ciências naturais de conhecer, por meio do discurso matemático, a realidade em-si mesma, pela qual quero dizer o nosso mundo, o mundo factual tal como é de fato produzido pelo Hipercaos, habilidade a qual existe independentemente de nossa subjetividade? Responder esse problema muito difícil é uma condição para uma resolução real do problema da ancestralidade – e isso constitui a finalidade teórica do meu presente trabalho.

Recebido em: 10 de ago. 2020

Aceito em: 02 de set. 2020

²⁹ NT: Esta metafísica paradoxal ganhou muitos adeptos diretos ou indiretos nas várias correntes do realismo especulativo. Tristan Garcia (2014), no comentário de Jon Cogburn (2017) exerce uma metafísica paradoxal onde fazer metafísica é fazer metafísica da totalidade, explicando porque esta mesma totalidade é impossível. O projeto é elaborado de forma similar por Hilan Bensusan (2018), com inspirações em ambos e na filósofa Anna Tsing. Bensusan e Tsing acreditam que a tarefa da metafísica é oferecer uma visão maximamente geral sobre a realidade – visão esta que, paradoxalmente, deixa espaço para outras visões maximamente reais. Ou, Bensusan (2017) coloca de forma diferente, é pensar uma realidade maior composta de realidades menores, cada uma perspectivada e sem a obrigação de uma coerência totalizante.

Bibliografia da Introdução

- BENSUSAN, Hilan. A metafísica paradoxal dos outros. **No Borders Metaphysics**, 2017. Disponível em: <<http://anarchai.blogspot.com/2017/09/a-metafisica-paradoxal-dos-outros.html>>.
- _____. Towards an Indexical Paradoxico-Metaphysics. **Open Philosophy** 1, pp. 155–172, 2018.
- _____. **Being up for grabs: On Speculative Anarcheology**. London: Open Humanities Press, 2016.
- BRASSIE, Ray. The Enigma of Realism: On Quentin Meillassoux's After Finitude. **Collapse**, vol. 2. Ed. By R. Mackay. Oxford: Urbanomic, 2007.
- BRYANT, Levi; SRNICEK, Nick; HARMAN, Graham. **The Speculative Turn – Continental Materialism and Realism**. Melbourne: re.press, 2011.
- COGBURN, Jon. **Garcian Meditations – The Dialectics of Persistence in Form and Object**. Edinburgh: University Press, 2017.
- GABRIEL, Markus. **O sentido da existência: para um novo realismo ontológico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- GARCIA, Tristan. **Form and Object: A Treatise on Things**. Edinburgh: University Press, 2014.
- GRATTON, Peter & ENNIS, Paul J. (Ed.) **The Meillassoux Dictionary**. Edinburgh: University Press, 2015.
- HARMAN, Graham. **Speculative Realism: An Introduction**. Cambridge: Polity Press, 2018.
- _____. **Weird Realism: Lovecraft and Philosophy**. Alresford, UK: Zero Books, 2012.
- _____. **Quentin Meillassoux – Philosophy in the Making**. Edinburgh: University Press, 2011.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.
- _____. **The Pasteurization of France/Irreductions**. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- MACIEL, Otávio S. R. D. 'Correlacionismo Revisitado: Uma Leitura Heterodoxa a partir de Quentin Meillassoux' In: VALDÉRIO, Francisco et.al. **Ceticismo, dialética e filosofia contemporânea**. São Paulo: ANPOF, 2019. (Coleção ANPOF 2019).
- _____. **Meta-metafísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI**. Dissertação (Dissertação em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.
- NASSER, Eduardo. Sobre o caráter ontológico da ciência: possíveis contribuições de Nicolai Hartmann para um problema do realismo especulativo. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 23, n. 2, pp. 67-79, 2018.
- NETO, Moysés da Fontoura Pinto. **A Escritura da Natureza: Derrida e o Materialismo Experimental**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.
- NUNES, Rodrigo. O que são ontologias pós-criticas? In: **Revista Eco Pós**, v. 21, n. 2, 2018.
- ORENSANZ, Martin. A Syntactic Approach to Meillassoux's Concept of Hyper-Chaos. **Open Philosophy** (De Gruyter), 3, p. 119-131, 2020.
- ŠATKAUSKAS, Ignas. Where is the Great Outdoors of Meillassoux's Speculative Materialism? **Open Philosophy** (De Gruyter), 2020; 3: 102–118. Disponível em: <doi.org/10.1515/opphil-2020-0007>.
- WHITEHEAD, Alfred. **Process and Reality – an essay in cosmology**. New York: The Free Press, 1978
- YOUNG, Niki. 'On Correlationism and the Philosophy of (Human) Access: Meillassoux and Harman'. **Open Philosophy** (De Gruyter), 3, pp. 42-52, 2020. Disponível em: <doi.org/10.1515/opphil-2020-0003>.