

O Ressurgimento da Metafísica na Filosofia Continentalⁱ

Graham Harmanⁱⁱ

Tradução

Lucas de Jesus Santosⁱⁱⁱ

O ressurgimento da metafísica na filosofia continental ainda não começou. Este texto não é um informe, mas, em certo sentido, uma lista de desejos e, em outro sentido, um possível manual de instruções. Para os propósitos de minha conferência, a expressão "filosofia continental" se refere a toda filosofia atual que extrai sua orientação principal do movimento fenomenológico, seja com uma disposição positiva ou negativa. Meu alvo central será Martin Heidegger e vários de seus descendentes franceses, que ainda dominam em boa medida o subcampo da filosofia continental, e

sempre estão envolvidos em algum tipo de disposição antimetafísica. Como regra, pode-se dizer que os filósofos da tradição continental se orgulham de não se deixarem enganar por qualquer noção de mundo real como algo distinto do jogo das aparências. Imaginam haver dado um golpe mortal na filosofia tradicional, a qual depreciam por prejulgar em favor das coisas materiais ou essenciais independentes: a categoria depreciativa de "essencialismo" serve como um sinônimo de "metafísica" – que também se usa de modo pejorativo. De acordo com a corrente dominante

ⁱNo início do capítulo, há a seguinte nota que contextualiza a produção e circulação do texto: "Em 2000, deixei a Universidade de DePaul por um novo emprego na Universidade Americana do Cairo, no Egito. Uma das melhores condições desse cargo tem sido as oportunidades fáceis de viagem proporcionadas pela localização do Cairo. Em 30 de abril de 2002, eu dei a seguinte conferência na Universidade Americana de Beirute (que, a despeito desse nome, não tem nenhuma relação com a Universidade Americana do Cairo), na minha segunda visita ao belo Líbano. Incerto, na época, quanto a meu futuro no Cairo, estava em Beirute como finalista para um cargo. Uma das coisas interessantes dessa conferência é a ocorrência da frase "causação vicária". Foi também a primeira vez que falei para uma audiência composta principalmente por filósofos analíticos, o que ajuda a contextualizar minhas observações sobre as diferenças entre as filosofias analítica e continental. A publicação de *Tool-Being* ainda demoraria quatro meses; eu não tinha publicações em meu nome além de artigos sobre esportes e a tradução de um livro do alemão para o inglês". (N. do T.)

ⁱⁱ*Distinguished Professor of Philosophy and Liberal Arts Program Coordinator no Southern California Institute of Architecture (SCI-Arc)*. É uma figura central no movimento do Realismo Especulativo, tendo desenvolvido uma corrente filosófica chamada Ontologia Orientada a Objetos (OOO). É autor de vários livros, dentre os quais *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects* (2002), *Towards Speculative Realism: Essays and Lectures* (2010), e *Architecture and Objects* (2022).

ⁱⁱⁱProfessor substituto de Teoria da Literatura na Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Bacharel em Letras pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Atualmente realiza doutorado em Teoria e História Literária pela Unicamp. E-mail: ldjsantos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9820-9739>.

da filosofia continental, antes de qualquer coisa individual, existe um contexto, um jogo de significantes que se diferenciam entre si. Não há essências em parte alguma; a realidade é contextual e plural até a raiz. Refiro-me aqui à escola pós-heideggeriana. Para os fenomenólogos mais tradicionais, desde já, as coisas têm uma essência, mas sempre uma essência que aparece, de modo que falar de uma essência oculta seria um erro metodológico. Como já se pode notar, as perspectivas dessa classe não se limitam de nenhum modo à filosofia continental. Mas, é ali onde geram menos dissenso. Não me ocorre, com sinceridade, um só filósofo da tradição continental que tenha feito o esforço de defender seriamente a ideia de uma realidade independente além das aparências, de uma substância além das qualidades, ou de um mundo em si em que o ser humano tenha um papel limitado¹. De fato, todos esses temas evocam a espécie de conservadorismo que a filosofia continental crê que deve destruir desde que nasceu. Entre os filósofos da tradição continental, "metafísico" segue sendo um insulto brutal, assim como entre muitos cientistas. Nesse sentido, a escola continental compartilha muitos traços com a corrente principal da filosofia da linguagem anglo-saxônica.

O que *não* compartilha, no entanto, é sua atitude para com a história da fi-

losofia. O que os filósofos da tradição continental mais detestam nos analíticos, o que lhes faz ferver o sangue durante a noite, é o costume de tratar a história inteira da filosofia em termos de "argumentos". Para tomar um exemplo: o livro de Russell sobre Leibniz é depreciable não porque a exposição de Russell seja *incorreta*, mas porque é uma carnificina intelectual reduzir o pensamento de Leibniz a uma série de argumentos. Para a tradição continental, o importante não são os argumentos singulares de Leibniz a respeito da substância, mas algo que se chama "o projeto de Leibniz": uma visão total sobre o mundo que não se deveria poder cortar facilmente em pedaços. Este exemplo basta. As atitudes distintas das duas escolas ficam claras. A filosofia analítica tem tendido a ver a filosofia como uma questão de rigor ou acuidade; a filosofia continental, como uma questão de gênio. O gênero principal da filosofia analítica é o artigo de vinte páginas sobre um tema específico para uma publicação acadêmica; na filosofia continental, os artigos acadêmicos não têm um papel tão importante, com raras exceções. O Professor A pensa que o Professor C é um romântico de ideias difusas, sem nada claro a dizer. O Professor C pensa que o Professor A é um técnico sem sangue nas veias, sem sensibilidade para as nuan-

¹De fato, 2002 foi o ano em que começou a ser introduzidas posições deste tipo na filosofia continental, em meu livro *Tool-Being* e no de Manuel DeLanda, *Intensive Science and Virtual Philosophy* (Londres, Continuum, 2002). (N. do A.)

ces da história intelectual. Se os analíticos certamente podem acusá-los de reduzirem as figuras do passado às restrições das diretrizes do debate contemporâneo, os continentais são culpados frequentemente de se sentirem intimidados por seus próprios heróis, nunca ousando criticá-los, reduzindo muito de sua produção ao nível da resenha. Se a abertura da filosofia analítica para a argumentação lhe conferiu a reputação de ser um lugar para o debate oral vicioso, o desprezo da filosofia continental pelo argumento a tornou exclusivista e impenetrável aos recém-chegados, inclusive para aqueles com algo fresco e genuíno a oferecer.

O objetivo dessas observações introdutórias é colocar sobre a mesa os diversos vícios da filosofia continental, quer os compartilhe ou não com outras escolas. Primeiro, existe o preconceito do que chamarei de "filosofia do acesso". No lugar de discutir a realidade em si mesma, temos que executar uma série de complicadas manobras críticas e autorreflexivas para assegurar-nos de que estamos falando dos objetos tal como se nos manifestam e não em sua própria vida. Na filosofia continental, esta perspectiva chegou a se converter em um dogma tácito que ninguém discute.

Em segundo lugar, existe o preconceito relacionado com o anterior que poderíamos chamar "a filosofia dos contextos ou das redes". A noção de uma substância ou essência independente é, supostamente, ingênua. O que vem pri-

meiro é a totalidade de sentidos dos objetos em suas relações recíprocas; qualquer parte individual da rede não é mais que uma abstração extraída à força do sistema como um todo. Este também é um dogma tácito da filosofia continental: tácito no sentido de que não se propõem alternativas.

Finalmente, existe o preconceito de que se devem ler as figuras da história da filosofia holisticamente e não como fontes para ideias ou argumentos particulares. Há algumas surpresas ligadas a esse assunto. Pois a ironia suprema é que, apesar da grandíssima reverência dos filósofos continentais pelas principais figuras históricas, eles não os veem como competidores sérios. A história da filosofia, na visão continental, é construída por uma série de rupturas epistemológicas radicais (cujo começo datam, diversamente, em Platão, Kant, Heidegger ou Derrida). Quando alguém da escola heideggeriana escreve sobre Aristóteles ou Hegel, somente o faz para catalogar um giro histórico obscuro e fatídico que condiciona, permanentemente, tudo o que se realizou depois. Essas coisas são feitas com o tom mais sombrio possível. Como resultado, seria impensável para filósofos continentais estabelecer um problema de pesquisa e afirmar, por exemplo, que Husserl tinha razão parcialmente, mas São Tomás de Aquino ou Ibn Sīnā estiveram mais perto de resolvê-lo. Se a força da tradição continental radica em sua histórica capacidade de preservar

os grandes pensadores do passado das grandes trivialidades da moda passageira, sua fraqueza é igualmente óbvia: a filosofia continental é simplesmente incapaz de tratar os filósofos do passado como contemporâneos. Os filósofos do passado não se juntam a nós para confrontar um mundo compartilhado, contra o qual todos medimos nossas ideias [*insights*], mas nadam em um éter historicamente condicionado que se refere somente a si mesmo. Não teria sentido debater, digamos, com Nicolau de Cusa sobre algum tema específico sem situar, primeiro, este tema em seu corpus escrito inteiro, dominar latim, e assim por diante. Qualquer filosofia do passado é demasiado autocentrada para servir como um possível modelo do mundo, e muito uniforme [*seamless*] para ser colhida para informar determinados pensamentos [*insights*].

O objetivo desse trabalho é mostrar como a filosofia continental pode e deve abandonar esses preconceitos. A postura antimetafísica radical dos continentais se tornou obsoleta e infrutífera, e sua abordagem da história da filosofia a tem despojado de seus desafios. No que se segue, vou tratar de deixar claro porque a filosofia continental necessita repensar-se por inteiro em nome do realismo e do essencialismo: inclusive se o sentido que damos a estes termos não é o usual. O melhor de tudo é que esta re-

visão geral não é uma imposição vinda de fora, mas o problema mais importante da filosofia de ninguém menos que Heidegger, o pilar da filosofia continental. Apesar de todas suas famosas polêmicas com a metafísica, Heidegger se revela como um partidário da metafísica, quaisquer que pudessem ser suas intenções no sentido contrário.

Vamos nos ocupar, então, do argumento mais popular de Heidegger mais uma vez: a famosa análise da ferramenta² em *Ser e Tempo*. O ponto básico da análise parece simples: a maior parte das vezes, os seres humanos não encontram os objetos como blocos de matéria física ou temas para a pesquisa teórica. Antes de poder fazê-lo, já estamos submergidos em um sistema total de equipamento, no qual damos por acomodados os objetos sem lhes prestar atenção. Neste mesmo momento, estamos usando muitas coisas: o solo nos dá estabilidade, ainda que quase nunca nos lembremos; a composição química do ar nos permite respirar facilmente e de forma cômoda. Nossos pulmões, nossos rins trabalham sem cessar em silêncio para nos manterem vivos. Um edifício como este requer milhares de peças, painéis, tubos, fios, cada um dos quais realiza uma função vital sem que saibamos. Os objetos de nossa consciência explícita formam, por outro lado, uma capa finíssima e volátil sobre o denso

²A escolha do termo "ferramenta" ao invés do já consagrado "instrumento" (tradução já sedimentada para a noção heideggeriana de *Zeug*), se deu em função do discurso construído por Harman em seu próprio trabalho. (N. do T.)

estrato do equipamento geralmente invisível e fiável. A *fiabilidade*, de fato, é o modo comum de ser dos objetos. Notemos que Heidegger fala das "ferramentas" e ainda que a maioria de seus exemplos tratem de martelos e trens, a análise da ferramenta é viável para qualquer objeto. Todas as entidades são quase sempre componentes tácitos do nosso mundo antes que objetos que nos chamam atenção. O mesmo é válido para as pessoas, os números, os edifícios religiosos, as pás e as brocas. A análise da ferramenta de Heidegger é, por isso, uma teoria universal das entidades, apesar de a maioria de seus comentadores ainda deixarem escapar esse ponto.

O outro momento famoso da análise de Heidegger é negativo: a discussão das ferramentas quebradas. No geral, tendemos a perceber os objetos somente quando são disfuncionais em algum sentido. O foco de luz permanece ignorado até que se apaga; o ônibus quebrado recebe mais atenção do que aquele que chega no horário. Os terremotos e os incêndios domésticos nos fazem apreciar as comodidades prévias que foram destruídas. Heidegger, de fato, trata todo estado consciente [*conscious awareness*] como uma variante deste tema da ferramenta quebrada. Perceber algo abertamente, pensar em algo, requer que nos afastemos por um momento de uma parte do mundo para vê-la por cima. E, assim como o conceito de "ferramenta" se refere univer-

salmente a todos os objetos em sua performance silenciosa de uma função invisível, do mesmo modo, a "ferramenta quebrada" se refere a qualquer coisa em sua visibilidade manifesta. A análise da ferramenta e da ferramenta quebrada tem, por isso, um alcance ilimitado, cobrindo todas as entidades, e não só aquelas que resultam "úteis". O mundo está separado em duas partes: a ferramenta que funciona [*tool in action*] e a ferramenta em disfunção [*tool in disrepair*]. De certo modo controverso, direi que, se seguimos esta análise com paciência, veremos que engloba toda filosofia de Heidegger, que é muito mais simples e clara do que se pensa habitualmente. A questão do ser, a análise do tempo, o aglomerado tardio de conceitos germânicos místicos, como *Ereignis* e *das Geviert*, não são mais que variantes sofisticadas da análise do martelo e do seu colapso. Dado que Heidegger não é nosso tema principal hoje, deixarei o assunto aqui.

A leitura habitual da análise da ferramenta é feita, em alguma medida, da seguinte maneira. A teoria deve fundar-se na prática, dado que toda visibilidade emerge de uma espécie de fundo pragmático. Este fundo está feito de práticas sociais não temáticas e usos linguísticos, de forma que a realidade social ou a linguagem condicionam toda a teoria. A análise da ferramenta também deve ser firmemente antirrealista, já que parece alegar que as coisas não têm uma realidade objetiva independente,

mas somente emergem de um sistema total de significações humanas. Finalmente, a análise da ferramenta representa a forma extrema da posição holística, desde que Heidegger disse que o real é a rede total do equipamento, e que cada objeto individual não é mais do que uma abstração desta totalidade. "Falando estritamente", diz Heidegger, "não há algo como *uma* ferramenta"³. No primeiro capítulo de meu próximo livro, proponho que todos esses preconceitos estão errados. E, embora eu creia que eles distorcem nossa interpretação de Heidegger, o pior é que conseguiram aprisionar a filosofia continental em um beco sem saída. A maior parte dos seguidores de Heidegger se emocionam ao dizer que seu mentor subordina a existência independente dos objetos ao sistema total do uso humano. E é verdade, Heidegger deve ter tentado algo assim. Há evidência tanto em um sentido como no outro. Mas, para mim, é irrelevante, dado que estou mais interessado na análise da ferramenta do que no próprio Heidegger, e a força de sua análise nos leva a uma direção distinta da que ele mesmo possa ter esperado.

Como já mencionado, a análise da ferramenta é lida, geralmente, como um argumento em prol da precedência da práxis em relação à teoria e, inclusive, de qualquer conceito científica-

mente objetivo das coisas. Mas isso parece claramente falso. Nesse momento, estou contando com diversas ferramentas, como o chão, a luz do sol e órgãos corporais. Estas ferramentas tendem a ser invisíveis para mim a menos que funcionem mal. Mas a questão não é que eu as "use": é que eu só posso usá-las porque elas são reais, porque elas são capazes de infligir algum tipo de golpe na realidade. A questão não é apenas que minha percepção consciente [*conscious awareness*] do sol é fundamentada em meu uso anterior e prático dele. Mas que tanto as relações conscientes como inconscientes com o sol se baseiam na realidade do sol em si mesmo. A ferramenta não é "usada"; ela *é*. O ser-ferramenta do sol não é sua utilidade, mas a performance silenciosa de sua própria realidade, prévia a qualquer contato teórico ou prático que possamos ter com ele.

Pode-se formular este tema de outra forma. Heidegger se refere a nossa atenção consciente dos objetos em termos de uma "estrutura do como". Encontrar-se com uma coisa é encontrá-la como isto e aquilo: como possuidora de certas qualidades explícitas. Quando o sistema do metro se interrompe, ou quando decidimos estudá-lo em um projeto de pesquisa, tomamos consciência de muitas de suas propriedades antes ocultas. To-

³Na tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, encontramos: "Rigorosamente, um instrumento nunca 'é'" (Cf. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005. p. 110.). Em alemão, a frase é "Ein Zeug »ist« strenggenommen nie" (Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1967. p. 68). (N. do T.)

mar consciência de um objeto implica objetivá-lo; não captá-lo em sua realidade anterior, mas reduzi-lo ao modo muito limitado em que aparece *ante nós*. A cidade do Cairo, por exemplo, é um fundo inconsciente para todos que vivemos ali. Afirmemos o que afirmemos dela, façamos a síntese ou o mapa que dela quisermos, de acordo com Heidegger sempre estaremos muito abaixo do que a cidade é enquanto a vivemos inconscientemente. Definitivamente, ver algo "como" um modo ou outro é reduzir sua múltipla realidade a um conjunto limitado de propriedades que parcialmente ilumina e parcialmente caricaturiza o objeto do qual falamos. A teoria nunca se encontra com as coisas, mas somente com as coisas "como" coisas. Aqui é onde grande parte da filosofia continental permanece presa: na diferença entre um estrato implícito e rico de experiência pré-teórica e um plano luminoso, mas empobrecido de percepção explícita. Administrar e comentar este salto é a tarefa da hermenêutica, e podemos dizer, exagerando apenas um pouco, que a filosofia continental se converteu em filosofia hermenêutica. O ser humano está imerso em um mundo misterioso de usos tácitos e pretende chegar a algo ao interpretá-los. A filosofia continental permanece, assim, centrada no ser humano, seguindo ao pé da letra a leitura mais comum de Heidegger.

E aqui, precisamente, está o problema. Não é somente a teoria que obje-

tiva o mundo, caricaturiza-o ou o reduz a um número limitado de propriedades em comparação com sua profundidade implícita inescrutável. A práxis faz o mesmo. Digamos que agora todos saíamos correndo rumo a um pequeno bar, tropeçando nas cadeiras em nosso rompante. Digamos que nos sentimos tão excitados pela discussão que tivemos que apenas notamos o local e sua decoração. Nenhum de nós objetiva o lugar teoricamente; todos estamos em pé de igualdade, usando-o em sua realidade pré-teórica. O problema é que o bar pré-teórico já é distinto para cada um de nós. De primeira, cada um de nós tem uma constituição física diferente, e terá de se ajustar ao local de maneira distinta dos outros: alguns de nós podem achar a sala fria e incômoda, e outros podem achá-la muito quente. Cada um já tem seu estado de ânimo particular, de modo que se nunca objetivarmos o lugar teoricamente, cada um já está objetivando-o como "promissor" ou "lúgubre". O bar mesmo pode se sentir de distintas maneiras para empregados e clientes, para mulheres e homens, para bebedores e abstêmios, para aqueles que dominam a conversa e para aqueles tímidos em participar. E ainda não dissemos nada sobre os cães, formigas, ou vespas que podem passar pelo local. É o mesmo lugar para todos e, ainda assim, cada um de nós se relaciona com ele de uma forma totalmente diferente, muito antes que qualquer objetivação teórica ocorra.

Mas não percamos o fio da meada. Meu argumento é que a diferença entre teoria e prática, ou entre o objeto conspícuo e o horizonte de fundo nunca pode ser radical suficiente para fazer justiça à realidade das *coisas*. Se a teoria reduz o objeto da ação prática, exagerando e caricaturizando-o, a ação prática faz o mesmo. Também aqui, o bar tem uma realidade muito mais profunda do que pode ser esgotada por qualquer humano, cão ou formiga. Mesmo a práxis inconsciente às vezes superestima um caso, erra o alvo, ou falha em capturar aquilo com o que está lidando. Não é somente a teoria que vê a coisa de fora, reduzindo-a a um conjunto de qualidades externas. Cada uma de nossas ações faz isso: uma criança de dois anos ou um inseto nunca irão experimentar uma biblioteca do mesmo modo que eu, mas nem eu serei capaz de apreciar um chocalho inteiramente ou explorar os espaços debaixo de uma calçada.

E mais: não são apenas humanos, cães e insetos que objetivam a realidade com suas ações. O mesmo é verdade para coisas inanimadas. Quando duas pedras se chocam no espaço distante, podemos dar por certo que não são "conscientes" uma da outra. E, ainda assim, é bastante claro que se objetivam de algum modo: os dois asteroides não entram em contato com todas as propriedades um do outro. Se um asteroide é verde e o outro é roxo, provavelmente isso seja irrelevante para a colisão. E,

ainda assim, está longe de ser irrelevante para as ondas de luz bombardeando as rochas, dado que alguns comprimentos de onda de luz são refletidos por um e não pelo outro. Mesmo na relação entre duas frações de matéria pura, a objetivação ocorrerá.

Cada objeto que povoa o mundo encontra milhões de outros objetos, a cada momento, respondendo a seu modo, nenhum dos quais chegando a reverberar suas profundezas. A mesma árvore se multiplica em perspectivas inúmeráveis nas distintas pessoas que a observam de ângulos e com estados de ânimo diferentes, nos insetos que a escalam para esmordaçá-la, nas gotas de água que passam por seu tronco. A árvore em si mesma não é redutível a nenhuma dessas perspectivas. Nem é redutível à *soma total delas*. O Mar Mediterrâneo possui características que nenhum peixe que o habita atualmente está equipado para mensurar, embora uma nova espécie sempre possa evoluir: talvez haja estranhas forças magnéticas que só existam no Mediterrâneo e em nenhum outro lugar do mundo, e talvez esse fato perdido tenha sido crucial somente para uma espécie de dinossauro agora extinta. A fim de descrever a realidade de uma coisa, irredutível a qualquer de suas relações ou qualidades, não posso pensar em um termo melhor que o tradicional *substância*. Não há necessidade de tirar conclusões precipitadas a respeito do que esta substância possa ser. O ponto é que a análise da

ferramenta de Heidegger não nos mostra que a práxis precede a teoria. Mais enigmáticamente, ela mostra que a realidade precede a qualidade. A oposição central não é entre o implícito e o explícito, mas entre substância e relação. A partir desse passo, damos de cara com a realidade dos objetos que também existem independentemente de qualquer rede gigantesca que tenta objetivá-los. E, deste modo, os dogmas cardinais da filosofia continental são abandonados. Talvez seja bom revisar os três principais resultados de tudo isso:

1. Enquanto os heideggerianos sustentam que a utilidade dos objetos para os seres humanos precede sua realidade independente, é claro que ocorre bem o contrário. O que é importante da análise da ferramenta é admitir que a realidade flui mais profundamente que qualquer objetivação dela. Todo o tema do ser e dos entes específicos se resume a esse ponto. Além do fato de que não se pode reduzir uma coisa à presença à mão para um observador humano, tampouco se pode reduzi-la à forma em que se apresenta na atividade prática. A substância de uma coisa, seja o que for, deve preceder a sua forma funcional, dado que a coisa nunca se esgota em tudo o que faz, e dado que até pode suportar vários usos ao mesmo tempo⁴. Aqueles heidegge-

rianos que riem do "realismo ingênuo" são responsáveis por algo pior: uma espécie de *relacionismo* ingênuo. 2. A filosofia continental prefere sempre os sistemas totais de significado, dos quais os objetos ou as palavras individuais surgem apenas como abstrações. Utilizando o mesmo argumento anterior, teríamos que poder abandonar esta obsessão pelos sistemas. Tratar um objeto primeiramente como parte de uma rede que o transcende é só dar por certo que se pode reduzi-lo ao conjunto de qualidades e relações que o objeto mostra nessa rede em particular. Mas já dissemos que qualquer objeto excede suas interações com outras coisas em qualquer momento dado. Os objetos, e não as redes, deveriam ser o tópico principal da filosofia continental, o que quer que os objetos sejam – e, até agora, são um mistério. 3. Finalmente, a diferença entre o uso inconsciente e a percepção consciente não é o fundamental. No lugar de um único plano privilegiado entre o ser humano e o mundo, em torno do qual a filosofia deveria orbitar para sempre, há bilhões de planos, infinitos para ser mais exato. Quando uma partícula de poeira atinge uma coluna de mármore, a relação entre ambas é tão enigmática como a que se produz entre o investigador de pós-doutorado e o texto de um papiro. É que a filosofia continental ainda sofre sua grande res-

⁴Foi Alphonso Lingis quem me fez, pela primeira vez, essas observações em um utilíssimo comentário à minha dissertação de mestrado na Universidade da Pensilvânia. Lingis mesmo citava Lévinas como sua inspiração para esta ideia. (N. do A.)

saca transcendental que a leva a desdenhar a causalidade física como algo filosoficamente pouco interessante. Mas esta atitude não tem justificação. Todas as relações são enigmáticas, não só as que compreendem seres humanos. Um crescente número de filósofos da tradição continental está propondo (possivelmente com bom tino) que se mude o nome de todo o movimento para o de "filosofia hermenêutica", a respeito do modelo, em boa medida compartilhado, do ser humano interpretante incrustado em um âmbito rico e em penumbras. Faz falta outra prova da persistente inclinação antropocêntrica da escola continental? O que precisamos não é mais hermenêutica, mas uma filosofia orientada aos objetos. Não está claro o que são os objetos, mas está claro que excedem em muito o domínio diminuto do acesso humano e a estreita prisão holística a que a maioria dos heideggerianos tratam de confiná-los.

Com esses três pontos, colocamos de cabeça para baixo a ortodoxia heideggeriana. O foco na práxis humana e nas redes de significação se inverte mediante a análise da ferramenta até converter-se em uma reflexão sobre a realidade enigmática dos objetos em e por si mesmos: fora de qualquer objetivação feita por outros objetos como humanos, mariposas ou minerais. A menos que siga por este caminho, a filosofia continental irá permanecer presa ao beco sem saída da hermenêutica, um lu-

gar que, do meu ponto de vista, já não tem muito a dar. O que temos que estudar é o objeto: o objeto é... não sei o que é. Mas ainda não terminamos. Podemos dizer, ainda, algumas coisas interessantes sobre os objetos. Para evitar a confusão com outras concepções a respeito do que seja um objeto, também podemos usar o conceito de ferramenta como um lembrete de que nosso conceito surge da análise de Heidegger. O que sabemos das ferramentas, então, além de que são irreduzíveis a qualquer objetivação, seja feita por humanos, animais, plantas ou pedras?

Algo que sabemos, com efeito, é que as ferramentas estão carregadas de qualidades que permanecem dissimuladas. Se um objeto tem sempre um *plus ultra* de suas relações do momento, devemos nos perguntar como é que essas qualidades ainda dissimuladas se armazenam para o futuro. Existem numerosas controvérsias que podem aparecer neste ponto, mas vou limitar-me a uma indicação negativa: deveríamos evitar usar, tanto quanto possível, o conceito de "potência". Dizer que uma bolota é um carvalho em potência, claro, é dizer algo evidente. Mas a questão na verdade é: que aspecto *atual* da bolota lhe permite ser um carvalho em potência? Falar de um objeto em termos de potência é vê-lo de fora apenas, nas relações futuras que possa ter, e isso permite silenciar a questão das qualidades atuais dissimuladas aqui e agora. Alguém pode dizer, claro, que as qualidades dis-

simuladas em si mesmas são potenciais, dado que não se atualizam aqui e agora, mas já consegui levá-los em outra direção com minha leitura da análise da ferramenta. Estou convencido de que os objetos excedem de longe suas interações com outros objetos, o ponto é *o que* é este excesso e *onde* ele tem lugar. Não são perguntas novas, decerto: foram alguns dos temas dominantes da filosofia do Renascimento. Já antes de Leibniz escrever sobre as qualidades dissimuladas das mônadas, Nicolau de Cusa e Giordano Bruno haviam feito o mesmo, talvez com maior eloquência.

Um segundo aspecto importante que gostaria de ressaltar concernente à substância é que parece haver alguns problemas com a visão clássica, da qual Aristóteles e Leibniz são bons exemplos. Dizendo brevemente: para esses filósofos, a substância é sempre substância e a relação é sempre relação. Qualquer coisa particular no mundo pode ser ou uma substância, ou um agregado que surge de relações, mas não as duas coisas em diferentes contextos. Acredito que isto é incorreto. Podem lembrar que tanto Aristóteles quanto Leibniz, à diferença de John Locke, não podem dar o nome de substância a algo artificial como uma máquina. Isso é assim, claro, porque sua régua de medição é a "natureza". Dado que um computador deve necessariamente ser montado a partir de peças soltas, Aristóteles diria que é uma fabricação arbitrária, e não uma unidade na-

tural: portanto, não pode ser um substrato para novas qualidades. No caso de Leibniz, é ainda mais fácil entender seu temor em conceder o estatuto de substância às uniões estranhas entre coisas bizarras, já que para Leibniz uma substância precisa sempre ser imortal, um problema que não tirava o sono de Locke. Para Leibniz, um exército não pode ser uma substância, nem um círculo de homens de mãos dadas, nem um par de diamantes, nem a Companhia Holandesa das Índias Orientais. Para Aristóteles e Leibniz, a lista de substâncias é uma lista fechada; ninguém poderia fazer sua própria. Mas não é necessário definir substância de acordo com a natureza ou a imortalidade. Se a definimos seguindo o fio da análise da ferramenta, a substância é simplesmente essa realidade desconhecida de uma coisa que resiste a esgotar-se em qualquer percepção ou relação que ingresse. Nesse sentido, chegamos a uma imagem muito mais interessante: o mundo é entrelaçado [*laced*] com incontáveis objetos que são, ao mesmo tempo, substâncias e relações.

Em um sentido, a empresa McDonald's é uma vasta rede de empregados, infraestrutura, estoques de ingredientes, e capital de giro, nenhum dos quais redutível ao uso que o McDonald's faz deles. Em outro sentido, essa empresa é um ator unificado que tem sua própria realidade irreduzível a qualquer experiência dos consumidores ou reclamação da mídia. Podemos nos mover nos

dois sentidos e mostrar que nenhum ponto é somente substância ou só relação: há um sentido em que as batatas fritas são números inteiros, fatias discretas de unidades de comida fáceis de manipular. Mas há um outro sentido em que elas são uma vasta rede de agitados elementos químicos. Nenhum ponto da cadeia é pura substância; nenhum ponto tampouco é equipado unicamente para explicar outros. Se existe uma partícula mais ínfima, sua estrutura não serviria para explicar a realidade total de uma batata ou uma entidade corporativa mais do que estes poderiam explicá-la por sua vez. Assim como nenhum ponto da cadeia é uma substância, nenhum ponto é "matéria": o carbono pode ser matéria comparado à forma de uma batata, mas é forma comparado à matéria conhecida como quark. Cada nível da realidade parece ter uma dupla face: uma coisa real e uma fabricação que põe outras coisas em relação; uma forma que unifica seus constituintes e uma matéria a partir da qual podem-se constituir outras substâncias. Como corolário, digamos que não existe algo como uma mero acidente ou uma mera relação. Uma relação é sempre uma espécie de nova realidade que pode representar uma substância inescrutável vista de diferentes ângulos por muitas outras realidades. Não existe algo como a relação: o mundo está carregado de substâncias até o pescoço, algumas muito estranhas, outras extremamente efêmeras. Este

argumento não é o mesmo de Leibniz e Aristóteles, no sentido de que não vamos conceder a honra de catalogar como substâncias certos tipos de objetos (os circos, o cabeamento elétrico, as equipes profissionais de esporte). Tampouco é um argumento típico das ciências naturais, porque insiste no estatuto metafísico da forma mais do que no poder explicativo da matéria física. Outra maneira de apresentar o argumento seria dizer que a distinção entre qualidades primárias e secundárias, desde o meu ponto de vista, é falsa. Que as propriedades físicas de volume e de textura são mais reais do que as sensações de doce ou acidez? Não estou de acordo.

Há um terceiro aspecto do tema que me gera um pouco mais de inquietação, mas também de entusiasmo. Dissemos que uma substância nunca esgota a nenhuma outra, nunca extrai tudo da outra ao entrar em contato com ela. Mas a verdade é mais perturbadora: na realidade, as substâncias não se entram em contato umas com as outras de nenhum modo. Quando duas rochas se chocam, quais são as coisas que entram em contato? Já disse que as rochas só encontram caricaturas umas das outras, e nada mais, dado que a realidade insondável de cada uma nunca se coloca plenamente em nenhum tipo de relação. Mas isso é problemático, porque implica que, por definição, as substâncias não podem interagir. Deve existir, portanto, um terceiro termo que lhes permita comunicarem-se. Historicamente,

se conhece essa doutrina como a da causa ocasional, uma doutrina que raramente se leva a sério, ainda que tenha sido crucial tanto para a filosofia islâmica quanto para o pensamento europeu do século XVII. Se o que dissemos das substâncias está correto, então me parece que não há maneira de evitar algum tipo de teoria da causa ocasional. De todas as maneiras, o ocasionalismo está associado fortemente à ideia de que é deus que permite que as substâncias interajam. Essa doutrina possivelmente desagrada até os filósofos religiosos de nossos dias, de modo que é melhor deixar cair o termo "causa ocasional" e falar, em troca, de "causação vicária". De algum modo estranho, as substâncias devem ser capazes de afetarem-se mutuamente de uma maneira mais vicária que direta. Fazem-no por intermédio de uma substância adicional, ou existe alguma outra força no mundo que ainda não apareceu no modelo que estive tratando de descrever? Ainda não tenho a resposta.

E existe um paradoxo final que devemos mencionar. Uma substância ou ferramenta é, digamos, o que existe independentemente de todas as suas relações: o Cairo ou o Beirute como irreduzíveis a qualquer ponto de vista; o sol como irreduzível a seus efeitos benéficos em qualquer centímetro quadrado do sistema solar; e irreduzíveis, inclusive, à soma total de todas elas, respectivamente. A questão que surge de modo evidente é se consideramos possí-

veis as substâncias mais arbitrarias e estranhas, como uma que incluía a França, o planeta Marte, um par de seringas e todos os átomos de chumbo do Brasil. Nada parece me impedir de batizar esse monstro de "substância x" e pretender que realmente exista. Se alguém objetar que a substância x é irreal somente porque não tem efeitos, manifestações, ou relações com o mundo, não posso admitir tal objeção, mesmo desejando, posto que já afirmei que a eficácia externa não é precisamente a natureza da substância, que descansa sempre em si mesma, independente de todas as relações e aparições. De modo que não saberia ainda como poderíamos construir dissuasivos metafísicos para prevenir a criação de substâncias absurdas sem contradizer-nos ao empregar um critério relacional de realidade.

Deixemos aqui por hoje. Meu propósito principal era mostrar que, ainda que Heidegger seja demasiadamente lido como o herói da guerra contra a metafísica na tradição continental, sua análise da ferramenta abre a porta para um novo realismo metafísico – o mais bizarro. Meu propósito secundário era esboçar frente a vocês algumas características incomuns e desconcertantes desse realismo, que, ainda que se encontre muito longe da cultura intelectual típica da filosofia continental, pode levar essa cultura a um ressurgimento da metafísica: algum dia, dentro em breve.

Recebido: 02/02/2021
Aprovado: 12/03/2021
Publicado: 30/04/2021