

O que são ontologias pós-críticas?

What are post-critical ontologies?

Rodrigo Nunes

Professor de filosofia moderna e contemporânea na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); atualmente é pesquisador visitante na Brown University, Estados Unidos. É autor de *Organisation of the Organisationless. Collective Action After Networks* (Londres: Mute, 2014) e diversos artigos em publicações brasileiras e internacionais. Desde 2011 coordena o grupo de pesquisa Materialismos: Materialismos: Ontologia, Ciência e Política na Filosofia Contemporânea (CNPq). É coordenador do GT de Ontologias Contemporâneas da ANPOF desde sua fundação em 2015. Seu novo livro, *Beyond the Horizontal. Rethinking the Question of Organisation*, será publicado em 2019 pela editora Verso.

Email: rgnunes@yahoo.com

Submetido em: 20/07/2018

Aceito em: 20/08/2018

RESUMO

Uma questão que alguns dos protagonistas da recente “virada especulativa” na filosofia contemporânea se põem, mas não chegam a responder suficientemente, é: em que sentido podemos dizer que este retorno à filosofia especulativa não implica um retorno à metafísica dogmática? Dito de outro modo: em que sentido podemos dizer que a especulação contemporânea é *pós-crítica*? Este artigo busca explicitar as condições de resolução deste problema de maneira a delimitar o espaço de possibilidades em que se inscrevem os diversos projetos que compõem esta virada. Faze-lo, no entanto, exige questionar a narrativa dominante a respeito desta, na qual a crítica daquilo que Quentin Meillassoux chamou de “correlacionismo” ocupa um papel central. O que proponho é que a leitura que Meillassoux faz do correlacionismo, usualmente aceita como a explicação mais geral para esta virada, contém vícios de origem que acabam por obscurecer a maneira como a questão já está implicitamente respondida na prática teórica da maioria dos pensadores que dela participam. A partir do modo como estes incorporam a distinção kantiana entre conhecer e pensar, sugiro que há entre correlacionismo e virada especulativa uma continuidade maior do que se costuma imaginar -- o que não é um demérito, mas antes uma qualidade, na medida em que nos permite afirmar que estes projetos filosóficos efetivamente podem ser descritos em sua maioria como sendo *ontologias pós-críticas*.

PALAVRAS-CHAVE: *Virada especulativa; Realismo especulativo; Correlacionismo; Ontologias pós-críticas; Metafilosofia; Filosofia transcendental; Metafísica; Ontologia.*

ABSTRACT

A question that some of the protagonists of the recent 'speculative turn' in contemporary philosophy have posed but failed to fully answer is: in what sense can we say that this return to speculative philosophy does not imply a return to dogmatic metaphysics? To put it differently, in what sense can we say that contemporary philosophical speculation is post-critical? In answering this question, this article seeks to render explicit the conditions of possibility that are shared by the different philosophical projects that participate in this turn. Doing that, however, demands that we question the dominant narrative of so-called 'speculative realism', in which the critique of what Quentin Meillassoux named 'correlationism' plays a central role. What I suggest is that Meillassoux's understanding of correlationism contains problems that result in obscuring the way in which this question is already implicitly answered in the theoretical practice of other thinkers. Pointing out how these more or less openly incorporate the Kantian distinction between thinking and knowing into their work, I argue that there is a greater continuity than usually thought between correlationism and contemporary speculation, and that this is a quality rather than a demerit -- as it is precisely what allows us to describe these projects as effectively advancing post-critical ontologies.

KEYWORDS: *Speculative Turn; Speculative Realism; Correlationism; Post-critical Ontologies; Metaphilosophy; Transcendental Philosophy; Metaphysics; Ontology.*

O que busco fazer neste ensaio é descrever o espaço em que se desenvolve o retorno contemporâneo à especulação ontológica por meio de uma indagação de suas condições implícitas. Mais (ou menos) que apresentar um novo projeto a ser posto ao lado dos vários outros já existentes, procuro esclarecer de que forma tais projetos podem ser chamados de especulativos sem que isso implique um retorno à metafísica dogmática ou pré-crítica. O que me proponho a fazer é basicamente tornar explícito algo que já está implicado no pluralismo de posições especulativas que testemunhamos hoje e na maneira como estas se confrontam; no cerne desta tarefa está a questão sobre se enunciados ontológicos se referem ao *cognoscível* ou ao *pensável*, e o que segue necessariamente de como se responde a estas perguntas. Faço isto com a convicção de que a especulação contemporânea é, sim, possível, e é, sim, pós-crítica; e é justamente por esta razão que proponho chamarmos as posições que preenchem esse espaço pelo nome de *ontologias pós-críticas*. Este termo, contudo, é ao mesmo tempo descritivo e performativo, pretendendo produzir aquilo que descreve: uma consciência autorreflexiva relativa às condições de possibilidade da especulação, que parece, por vezes, perder-se numa

denegação ou *méconnaissance* do que estamos realmente fazendo ao fazer ontologia hoje. Esta confusão me parece especialmente evidente no debate que cerca aquilo que Quentin Meillassoux batizou de "correlacionismo". Neste sentido, o diagnóstico da situação contemporânea da cena filosófica desenvolvido aqui se propõe como alternativo ao de Meillassoux. Trata-se de um argumento que se posiciona a favor tanto da especulação quanto de uma certa forma de correlacionismo (ou de uma certa maneira de compreender o correlacionismo) para sugerir que vejamos o correlacionismo a ser deixado para trás não como um outro com o qual a única relação possível é a ruptura total, mas já como uma forma -- ainda que desprovida de autorreflexividade e enredada em falsa consciência -- de especulação.

1. Jamais fomos não-correlacionistas

Credita-se *Après la Finitude*, publicado por Quentin Meillassoux em 2006, por ter soado o clarim ao redor do qual um retorno à especulação ontológica na filosofia contemporânea começou a coalescer. Longe de produzir uma homogeneização de abordagens ao redor daquela do próprio Meillassoux, no entanto, a influência-chave do livro consistiu em dar um inimigo comum a uma série de projetos distintos.¹ O que tornou este inimigo visível e atribuiu-lhe um nome foi o conceito, que rapidamente viria a tornar-se *doxa*, de *correlacionismo*, cunhado por Meillassoux (2006, p. 18) para se referir a “[t]oda corrente de pensamento que sustenta o caráter intransponível da correlação entre pensamento e ser” como a única coisa à qual podemos ter acesso e que sustenta, portanto, “a *impossibilidade* de aceder através do pensamento a um ser independente do pensamento” (Meillassoux 2012, p. 2; itálico no original). Este “filosofema pós-crítico” (Meillassoux 2006, p. 21) com o qual Kant teria selado o destino da metafísica dogmática fundamentalmente sustenta que “é ingênuo acreditar que poderíamos pensar em *algo* -- mesmo uma determinação matemática do objeto -- abstraindo o fato de que somos sempre *nós* que pensamos em algo” (Ibid., p. 17; itálico no original).² A tarefa para a filosofia no presente seria, então, deixar o círculo correlacional para trás e reconquistar o “Grande Fora” que a crítica nos teria negado, seja porque isso é necessário para

¹ Cf. Harman (2011a, p. 127): “A luta contra o correlacionismo tornou-se o princípio guiador do movimento conhecido como Realismo Especulativo, cujos partidários concordam tão pouco em relação a tudo mais”.

² Em uma revisão posterior, Meillassoux (2012, p. 6, n.2) transfere a responsabilidade de Kant para Berkeley -- que inaugurou “a era da Correlação”, mas era um realista a respeito do sujeito -- e Hume, “que inaugura a forma propriamente correlacionista (uma forma cética, de fato) do ‘círculo correlacional’”.

resgatar a filosofia de seu flerte perverso com o irracionalismo religioso e/ou anticientífico, seja porque o correlacionismo esgotou-se e nada mais tem de novo a nos oferecer, seja finalmente porque as pressões externas vindas da ciência e/ou da política nos forcem a pensar para além.

Uma vez que o inimigo comum seja assim definido, é de se esperar que “todas essas [novas] filosofias rejeitem o ensinamento central da Revolução Copernicana de Kant” (Harman 2011, p. 2). Isso, por sua vez, levanta o problema metafilosófico de como elas conseguiriam recuperar o “*sentido pré-crítico da ‘especulação’* como preocupação com o Absoluto *sem deixar de levar em consideração o progresso inegável que é devido ao trabalho da crítica*” (Bryant et al. 2011a, p. 3; meu itálico). Dito de outro modo, a questão é saber como elas podem ao mesmo tempo rejeitar a crítica e ser pós-críticas, no sentido de incorporar o criticismo de alguma forma ainda a ser especificada. É esta questão, admitida como central porém raramente desenvolvida a fundo, que me interessa. Evidentemente, tudo aqui depende de como se entende o criticismo kantiano e qual se julga ser sua principal lição.

Com efeito, se lemos Kant de forma literal, como desejando operar uma limitação sobre as pretensões de conhecimento *da metafísica*, percebemos rapidamente que quase todos os autores que se associam ao tropo da superação do correlacionismo carregam uma dívida para com ele. Isso porque a ideia de Kant (2003, Bxix; itálico no original) era que “os enunciados da razão pura, especialmente se se aventuram para além de todos os limites da experiência possível, não podem ser testados por meio de qualquer experimento com seus *objetos*”, devendo portanto ser considerados como lidando com objetos que não são *conhecidos*, mas “meramente pensados”. E de fato, se perguntarmos aos autodeclarados anticorrelacionistas contemporâneos se os objetos de seus enunciados ontológicos são *cognoscíveis* ou meramente *pensáveis*, *necessários* ou apenas *possíveis*, veremos que quase invariavelmente eles nos dão os elementos para decidir pela segunda opção.

Começemos por Graham Harman. Se “a finitude não é meramente uma característica especial do conhecimento humano, mas uma característica geral da relação em todas as suas formas, inclusive da colisão de torrões inanimados de terra” (Harman 2011, p. 134), como os enunciados da ontologia não estariam também sujeitos a este princípio ontológico universal? Como “a impossibilidade de coincidência entre uma coisa e o conhecimento desta coisa” (Ibid., p. 133) não os contaminaria? A inesgotabilidade de cada objeto em relação a cada outro objeto

implica que o próprio conceito de “objeto”, bem como os conceitos de “Ser” ou “mundo” que são construídos sobre ele, devem ser um modelo simplificado de uma realidade mais profunda, fundamentalmente inacessível -- “objetos sensuais” a fazer a mediação entre o objeto real “objeto” (e “Ser”, “mundo” etc.) e o objeto real “filósofo”. “Sabemos sem saber e pensamos sem pensar, ao aludir a algo ao invés de reduzi-lo a um modelo contido dentro do pensamento” (Ibid., p. 152); se isto vale para o conhecimento empírico, tanto mais deve valer para nossas pretensões de conhecimento a priori. É natural, então, que vejamos Harman esclarecer que, na medida em que “rejeita o Realismo Dogmático/Ingênuo devido à impossibilidade de coincidência entre uma coisa e o conhecimento de tal coisa”, sua Ontologia Orientada ao Objeto “aceita a crítica kantiana” (Ibid., p. 133). Mas o que segue dessa aceitação?

De modo mais consequente, Ray Brassier (2011, p. 49) deixa claro que associar enunciados ontológicos a enunciados científicos supõe, para ele, apenas um “naturalismo metodológico” que estipula a condição epistemológica de que “explicações dos processos de concepção, representação e significado devem se abster de invocar entidades ou processos que sejam, em princípio, refratários a qualquer explicação possível fornecida pela ciência atual ou futura”. Seu propósito consiste em “reconhecer a autonomia do ‘em si mesmo’”, concedendo “a máxima (mas não, note-se, incorrigível) autoridade à representação científica do mundo, mas reconhecendo que a ciência muda seu juízo sobre o que ela diz que existe” (Ibid., p. 64). Já Iain Hamilton Grant (2011) apresenta sua *Naturphilosophie* como uma vertente da filosofia transcendental, capaz de sustentar ao mesmo tempo que a razão [*reasoning*] está contida na natureza e que a natureza está contida na razão. No entanto, “*precisamente porque o pensar começa na natureza a partir da atualidade de que o pensamento é parte*”, ela “deve opor-se à ideia de que a natureza é idêntica” a qualquer conceito de natureza (Grant 2013, p. 24; itálico no original). A natureza não pode ser idêntica com seu conceito porque “não é resultado ou consequência do uso da razão” (Ibid., p. 25). Qualquer conceito “que tenha a natureza como sujeito deve reconhecer sua parcialidade”, dado que “o julgamento de que a natureza é deste ou daquele modo é ele mesmo uma expressão da natureza em que aquele julgamento ocorre”; conceitos são “consequentes em relação à natureza da qual eles são, enquanto conceitos, expressões tardias” (Ibid.).

Já Steven Shaviro (2009, p. 48) esforça-se para ressaltar como interpretamos o construtivismo de Whitehead erroneamente se o lemos como um pré-kantiano anacrônico,

insistindo que, “para Whitehead, assim como para Kant, não existe a possibilidade de conhecer o mundo de forma não subjetiva ou extraexperencial, *sub specie aeternitatis*”. Shaviro aprova, assim, as formulações whiteheadianas sobre o pluralismo na filosofia e como nela podem conviver

esquemas rivais, inconsistentes entre si, cada um com seus próprios méritos e suas próprias falhas. (...) As categorias metafísicas não são observações dogmáticas do óbvio; elas são formulações provisórias das generalidades últimas” (Whitehead 1978, p. 8).³

Em Badiou, a dupla inscrição da matemática como linguagem ontológica por excelência, por um lado, e uma das condições acontecimentais cuja verdade a filosofia deve recuperar, por outro, abriga uma ameaça desestabilizadora permanente ao próprio discurso filosófico que equaliza ontologia e matemática. É sempre possível que uma nova verdade do discurso matemático se imponha à teoria dos conjuntos na axiomatização Zermello-Fränkel adotada por Badiou, forçando a filosofia a revisar a si mesma – incluindo, talvez, revisar a própria doutrina das quatro condições de verdade e do evento.⁴ Por último, Markus Gabriel tematiza a questão explicitamente ao escrever:

A ontologia de domínios é um campo de sentido contingente entre outros, embora ela tente tornar-se universal. Seja como for, nenhuma teoria é capaz de descartar modos alternativos de apresentação. Assim como qualquer outra teoria, a ontologia de domínios é definida por certas normas historicamente contingentes e gera seu próprio ponto cego. Nunca será possível, para qualquer teoria (para qualquer ontologia tampouco), tornar explícitos seus conteúdos e sua forma de tal modo a superar seu condicionamento. Não existe *insight* incondicional (2011, p. xxxi).

É irônico (mas, como veremos, não surpreendente) que seja Quentin Meillassoux o único a romper com o kantianismo recalcitrante de seus companheiros de viagem. Para ele, embora o círculo correlacionista seja insuperável (e, aliás, necessário no que tange as qualidades secundárias), é possível subvertê-lo desde dentro para chegar a uma “*intuição*

³ Grant (2013a) elogia Peirce e Whitehead “no contexto de como suas investigações sobre a natureza apresentam as atividades de conceptualização dela consequentes como modificações exatamente daquele processo que eles estão investigando. (...) A natureza pensada como ontogênese não pode deixar de ter como consequência que o pensamento de que a natureza é ontogenética seja [ele mesmo] consequente de uma natureza ontogenética. Se não tem esta consequência, não é um pensamento da natureza como ontogenética”.

⁴ Sobre este ponto, cf. Badiou e Tho (2007).

intelectual verdadeira do absoluto” (Meillassoux 2006, p. 111; itálico no original). Esta intuição direta do em-si, que seria dotada da certeza absoluta que falta às conceptualizações assumidamente parciais de seus colegas, é aquilo que Meillassoux chama de *princípio de factialidade*, a contingência necessária de todas as coisas.

O que se passa aqui, então? Em todos os casos acima, a finitude ou incompletude do conhecimento não é ponto de disjunção entre indagação ontológica e gnoseológica, no qual o início da segunda marcaria ao mesmo tempo a impossibilidade da primeira, mas está incluída entre os enunciados que compõem a própria ontologia. Ela não é cisão intransponível entre sujeito do conhecimento e em-si, pela qual este seria definitivamente inacessível àquele, mas uma propriedade do em-si enquanto tal, que inclui a finitude como componente da relação entre objetos em geral (como em Harman) ou como impossibilidade da apreensão total do antecedente pelo conseqüente, do necessário pelo contingente, do universal pelo singular, do eterno pelo temporal, do todo pela parte etc. A finitude é, portanto, objeto de um enunciado de primeira ordem (sobre as coisas) e não de segunda ordem (sobre como estas são conhecidas). Mas esta asserção de primeira ordem não pode deixar de rebater-se sobre si mesma, dado que o ato de fazê-la ou o indivíduo que o pratica são eles mesmos objetos no interior do campo ao qual ela se aplica (conseqüentes, contingentes, singulares, temporais etc.); ela se aplica a eles e, através deles, a si mesma. Esta recursividade ou auto-aplicação faz com que a asserção de uma finitude de primeira ordem coloque em questão não apenas a si mesma, mas os enunciados ontológicos em geral: se é verdadeira, não poderia haver um ponto de vista de lugar nenhum ou domínio de todos os domínios de onde seria possível verificar que ela é universal e necessariamente o caso. Isto, é claro, tampouco a torna falsa: não havendo posição de onde pudesse ser decidida seja como verdadeira, seja como falsa, seu status é, propriamente falando, indecidível.

Isto explicaria, então, o correlacionismo latente de todos estes anticorrelacionistas declarados, exceção feita a Meillassoux. De modo perfeitamente (pós-)kantiano, eles não apresentam seus enunciados como *cognoscíveis*, mas apenas como *pensáveis*. Eles podem oferecer todo tipo de razões pelas quais deveríamos atribuir-lhes mais poder explanatório, utilidade prática ou evocatividade estética; mas não podem oferecer qualquer tipo de prova definitiva de sua veracidade, visto que excluem a possibilidade de uma verificação que não seja ela mesma parcial.

Esta, eu pretendo argumentar, é a solução correta, bem como o motivo pelo qual estas ontologias podem ser chamadas de pós-críticas. Apontar o correlacionismo residual na especulação contemporânea não está aqui a serviço do pathos prometeico de *Après la finitude*, como se equivalesse a lançar o desafio: “mais um esforço, filósofos, se quiserem chegar ao Grande Fora!”. Pelo contrário: o que pretendo argumentar é que, se tais vertentes da especulação ontológica são pós-críticas, é *na medida* em que elas permanecem, num sentido a ser especificado, correlacionistas; que se elas permanecem correlacionistas é *porque* existe um tipo de especulação “realista” que é uma possibilidade interna do correlacionismo; e que se esta possibilidade existe é, finalmente, porque a especulação é *uma necessidade interna* do próprio correlacionismo. Em outras palavras, é como se a interpretação que Meillassoux faz do correlacionismo houvesse lhe concedido uma solidez e inexpugnabilidade que ele nunca teve, exagerando desnecessariamente o esforço exigido para supera-lo. O prometeanismo de Meillassoux, em resumo, é um heroísmo fora de lugar. Ao invés de um gesto dramático para finalmente romper o cerco do círculo correlacional, talvez baste ter a paciência de acompanhar sua circunferência para perceber que o círculo nunca se fechou de verdade.

2. Jamais fomos correlacionistas

Estamos falando, então, de um correlacionismo bastante distinto daquele de Kant, da fenomenologia ou da virada linguística, seja em método (não se começa, muito menos termina, com uma investigação sobre os limites do conhecimento), seja em forma (a correlação não exclui a ontologia, mas é incluída nela), seja em conteúdo (cada sistema terá seus próprios enunciados de primeira ordem a respeito do tipo de correlação que é dado). O que sem embargo permanece é uma fidelidade àquela que é a distinção mais fundamental do projeto crítico, qual seja, entre pensar e conhecer. Afinal, se houve um erro na metafísica dogmática que Kant pretendeu dissipar, este consistia em permitir-se passar ilegitimamente de um conceito *ser logicamente concebível* (não-contraditório) a ele determinar um objeto *existente*.⁵

⁵ “Para *conhecer* um objeto eu devo ser capaz de provar sua possibilidade, ou a partir de sua realidade atestada pela experiência, ou *a priori*, por meio da razão. No entanto, eu posso *pensar* o que eu quiser, contanto que eu não contradiga a mim mesmo, isto é, contanto que meu conceito seja um pensamento possível. Isso basta para a possibilidade do conceito, embora eu não consiga responder pela existência, na soma de todas as possibilidades, de um objeto que corresponda a ele”. (Kant 2003, Bxxvi a; itálico no original).

Quais são os requisitos formais mínimos da crítica em geral? Independentemente de quaisquer outros compromissos filosóficos, a possibilidade de criticar e revisar nosso conhecimento (isto é, os enunciados que julgamos verdadeiros) supõe necessariamente duas coisas. A primeira é a transformação do discurso que estes enunciados compõem em objeto de um discurso de segunda ordem, ou seja, a separação entre um discurso de primeira ordem e um metadiscurso que o tem por objeto. A segunda é a distinção que este discurso de segunda ordem precisa fazer entre o modo como um objeto aparece para nós (o seu ser dado em um discurso de primeira ordem) e o modo como ele seria em si mesmo; dito de outra maneira, a diferenciação entre objetividade em-si, objetiva, e objetividade para-um-conhecedor, subjetiva. Esta é, por assim dizer, a forma pura do correlacionismo: aquilo que todo correlacionista deve supor antes de dizer qualquer coisa a respeito da natureza da correlação.

Que estejamos lidando com dois discursos distintos (o conhecimento que julgamos ter e o pensamento de que este conhecimento não é necessariamente diretamente objetivo), e que seja preciso passar de um ao outro para que possamos operar a revisão de nosso conhecimento, indica que na base do correlacionismo encontra-se a ideia de que há algo de tautológico no conhecimento: dizer que somente conhecemos as coisas do modo como as conhecemos significa que, em qualquer momento dado, é impossível comparar “o mundo como ele aparece para nós” ao “mundo como ele é”, visto que qualquer “mundo como ele é” que possamos vir a ter já é um que aparece para nós. É errado, porém, acreditar que o que segue daí é que estamos para sempre solipsisticamente impedidos de acessar o em-si.⁶ O que se deve concluir é antes que, *mesmo que as coisas sejam exatamente tal como aparecem para nós, nunca podemos saber se o conhecimento que possuímos num momento dado corresponde ao em-si* -- pelo simples motivo que, assim que a distinção entre objetividade-em-si e objetividade-para-nós é estabelecida, qualquer que seja o modo em que as coisas aparecem para nós, este será sempre *para-nós*. A revisão de nosso conhecimento, mesmo se o tomamos como determinado em última instância por nossos tratos práticos e/ou teóricos com um objeto real ao qual o conhecimento se refere, somente pode ocorrer através da comparação de uma aparência com outra aparência, um conceito com outro conceito, um conhecimento com outro conhecimento --

⁶ Um erro que o próprio Kant não deixou de cometer: como observou Trendelenburg, estipular que as coisas-em-si estão fora do tempo e espaço (como a versão mais forte da filosofia transcendental apresentada na *Crítica da Razão Pura* chega a afirmar) é ultrapassar os limites da experiência possível: se o tempo e o espaço são ideais *para nós*, como poderíamos legitimamente descartar a possibilidade de que eles também sejam reais *em si mesmos*?

– e nunca diretamente do conhecimento com a coisa. Como consequência, abre-se uma lacuna entre o nosso conhecimento acerca de uma coisa e a coisa-em-si, *mas esta lacuna é ela mesma indecível*. Se podemos apenas comparar conhecimento com conhecimento, e não alcançar uma posição externa desde a qual seria possível comparar o conhecimento com a coisa, sempre existe a possibilidade de que uma experiência ulterior seja dissonante com e ponha em questão aquilo até então dado como sabido a respeito da coisa e de nossa relação com o mundo em geral. A revisão daí decorrente, caso ocorra, equivale a uma nova *decisão* a respeito desta lacuna -- uma modificação maior ou menor do discurso de primeira ordem que pode ou não implicar mudanças também para o nível do metadiscurso. Sem embargo, a retificação feita em relação ao objeto não possui outra garantia que não ela mesma. A possibilidade de que as coisas possam ser distintas daquilo que acreditamos sempre permanece, mesmo que apenas como uma suspeita que pode, em grande parte, ser tratada como não sendo merecedora de atenção intelectual séria. Crítica (a possibilidade de retificação do conhecimento) e ceticismo (a suspensão da crença no conhecimento) compartilham a mesma condição de possibilidade.

Se entendemos o correlacionismo nestes termos, vemos que, ao contrário do que afirma Meillassoux (2006, p. 158), ele não implica a negação da ideia de que “[a] verdade ou falsidade de uma lei física não é estabelecida em relação à nossa própria existência”. É verdade que, se “existimos ou não, isso não influencia sua verdade”, tal como quer o autor de *Après la finitude*; a questão é que ela somente pode existir ou ser verdadeira *para nós* sob a condição de que se torne um objeto *para-nós*. É perfeitamente concebível, e na verdade provável, que existam leis no universo físico que não figuram em nosso discurso científico presente. Elas, contudo, apenas aparecerão retrospectivamente para nós como tendo sempre já existido no dia em que se tornarem um objeto *para nós*. Com base no mesmo critério, se algum dia o nosso discurso científico concluir contra a sua existência, elas aparecerão retrospectivamente *para nós* como nunca tendo existido (ou, mais precisamente, como tendo sempre já não existido). Assim interpretado, o que o correlacionismo afirma é apenas o fato incontroversamente óbvio, porque tautológico, que somente podemos falar de um objeto que exista independentemente de nós *a partir do momento em que ele se torna um objeto para nós*.

Meillassoux confunde sistematicamente duas teses distintas, que “algo somente é *para nós* na condição de que seja para nós” e que “algo somente é na condição de que seja para nós”; em outras palavras, idealismo transcendental e idealismo subjetivo. Como é bem sabido, sua

acusação-chave contra o correlacionismo, o chamado argumento da ancestralidade, concerne a suposta incapacidade deste em pensar enunciados relativos ao tempo antes da vida ou existência humana sem submetê-los ao pensamento que os pensa no presente. Ao fazê-lo, segundo ele, o correlacionismo necessariamente submete o tempo cronológico ao lógico, anulando o verdadeiro significado destes enunciados: a afirmação de um evento cronologicamente anterior à existência de um sujeito cognoscente que pudesse correlacionar-se com ele. Na declaração “*a comunidade científica hoje acredita que o Universo teve início há 13,75 bilhões de anos*”, por exemplo, a segunda oração seria cancelada pela primeira. Para o correlacionismo, segundo Meillassoux, o enunciado ancestral “*é uma declaração verdadeira, dado que é objetiva, mas uma cujo referente não pode ter efetivamente existido tal como esta verdade a descreve*” (2006, p. 34; itálico no original). Basta evitar a confusão entre existência ôntica e existência epistêmica na qual incorre Meillassoux, contudo, para que possamos replicar que o aparecimento do universo é algo que efetivamente ocorreu há 13,75 bilhões de anos, ao menos de acordo com nossas melhores teorias científicas, mas o evento disto tornar-se um objeto de nosso conhecimento (verdadeiro *para nós*) ocorreu somente em 2010, quando o consenso científico estabilizou-se ao redor desta medida.⁷ Da mesma forma, podemos concordar com Meillassoux (2006, p. 160; itálico no original) que a *matematização* da natureza equivale a uma “*descentralização do pensamento em relação ao mundo no cerne do processo do conhecimento*”, mas observar que, tal como sugere o sufixo *-ação*, ela mesma é um processo ou evento interior à história do pensamento humano, datável a partir da revolução científica ocorrida no início da modernidade.

⁷ Sua escolha de questões de mensuração (a datação de fósseis e do próprio cosmos) como caso-limite para pensar o correlacionismo é especialmente inoportuna para os propósitos de Meillassoux. Não, *pace* Hallward (2011), porque mensurar seja uma prática humana baseada em uma convenção, já que isto não faz com que desapareça a questão relativa à realidade do mensurado. O problema está no fato de que a mensuração em geral, e os exemplos escolhidos por Meillassoux em particular, visto serem áreas altamente dependentes de um aparato instrumental, estão sujeitas a retificações constantes à medida em que aparecem novas tecnologias que oferecem maior precisão. Como tal, ela torna ainda mais saliente o beco sem saída no qual Meillassoux se coloca em relação à revisabilidade dos enunciados científicos (sobre este ponto, ver Johnston 2011). Estimativas da idade do universo variaram bastante no último século, durante o qual a constante do Hubble, a primeira medição relativamente acurada da taxa de expansão do universo, foi recalculada várias vezes. Foi somente com a descoberta da radiação cósmica de fundo em micro-ondas, na década de 1960, que foi encontrada uma forma de determinar a constante do Hubble sem a necessidade de fazer referência às distâncias das galáxias, o que implicou um aumento de precisão. Durante a última década, a medida exata mudou *literalmente* a cada dois anos, com a liberação dos dados da Sonda de Anisotropia de Micro-ondas de Wilkinson, oferecendo uma precisão ainda maior -- de forma que o número real foi revisado inclusive *depois* da publicação de *Après la finitude* (ver Grossman 2010).

Esta confusão retorna no ponto mais importante de *Après la finitude*, a demonstração de que a “própria ideia de uma diferença entre o em si-mesmo e o para-nós” depende da admissão tácita do caráter absoluto da contingência (Ibid., p. 80). É isso que o correlacionista é obrigado a supor a fim de refutar, em um debate imaginário sobre o que acontece após a morte, o argumento do idealista de que seria impossível a um indivíduo pensar a si mesmo como não existente sem cair em contradição. Segundo Meillassoux, é no momento em que argumentamos que é possível pensar a possibilidade do impensável (ainda que não o impensável em si) que tocamos em alguma coisa de absoluto: “Eu só posso pensar a mim mesmo como mortal se pensar que minha morte não requer que meu pensamento sobre ela seja efetivo” (Ibid., p.78). Acontece que apenas o mais extremo dos idealistas subjetivos poderia ver sentido na ideia de que minha morte requer a efetividade de meu pensamento *para existir*. Para refutar tal tese é preciso muito menos do que a contingência absoluta de Meillassoux; basta recusar a premissa extravagante de que um ato de pensamento seria a causa da existência ôntica do objeto (no caso, a morte). Isto feito, o paradoxo da “impossibilidade da mortalidade” demonstra não ser paradoxo algum, e podemos facilmente traçar uma simples distinção entre *pensar* a própria morte, que é possível, e *ter a experiência* dela, que não é -- pela óbvia razão que, se supomos minha morte como envolvendo a ausência de uma consciência e um aparato sensorial, falta-lhe aquilo que seria necessário para que fosse cognitivamente registrada. Ao forçar uma escolha entre o absoluto especulativo e um solipsismo extremado, Meillassoux reduz artificialmente nossas opções reais; mas, por isso mesmo, também acaba por construir sua prova do princípio de factialidade em cima da refutação da mais fraca de todas as posições às quais deseja se opor.⁸

⁸ Que Meillassoux pretenda reduzir-nos a esta opção, e que seu argumento dependa de que este seja o caso, fica claro neste trecho: “Nós podemos compreender qual é a falha no coração do correlacionismo, através da qual podemos romper suas defesas (...) Eu posso, contra o idealismo, escolher desabsolutizar o correlato: mas o preço é a absolutização da facticidade. Ou eu posso, contra a opção especulativa, escolher desabsolutizar a facticidade. (...) Mas o preço é a absolutização idealista da correlação: pois meu possível-não-ser se torna impensável a partir do momento em que se supõe que não seja mais do que o correlato de um ato de pensamento”. (Ibid., p. 81; itálico no original. Ver também Nunes 2013.) Mas para quem, fora um idealista subjetivo extremo, a possibilidade da existência ôntica de minha morte dependeria de um *ato de pensamento* meu? Não seria uma opção bem mais plausível, em vez de escolher entre o solipsismo e o Hiper-Caos, dizer que a minha *experiência* de morte é impossível (dado que não estou lá para exercitar o ato de pensamento necessário à experiência), mas que nada me impede de pensar-me como mortal segundo o raciocínio indutivo perfeitamente legítimo que me faz hipotetizar que, sendo similar a outros seres vivos na maioria dos aspectos, e sendo estes seres, tanto quanto sei, mortais, eu devo ser similar a eles também neste respeito?

Se esta confusão faz com que Meillassoux subestime a sofisticação argumentativa do correlacionismo, ele é, por outro lado, levado a superestimar sua consistência por algo que parece não perceber. Recordemos que Kant descreve o movimento que conduz ao projeto crítico como um processo indutivo no interior do qual o duplo propósito de limitar a metafísica e salvaguardar as ciências decorre de conclusões historicamente situadas: se séculos de dogmatismo falharam em colocar a metafísica no “caminho seguro de uma ciência” alcançado pela física e matemática, isto leva a concluir que, embora os enunciados destas últimas sejam possíveis, os da primeira não o são. Meillassoux faz uma observação equivalente, mas sem tirar a mesma conclusão. Se os filósofos passaram de competir sobre a “verdadeira substancialidade” a disputar qual é “a correlação mais originária” (Meillassoux 2006, p. 20), e se esta competição nos arrastou de volta ao *Kampfplatz* de sistema filosóficos concorrentes ao qual Kant pretendia se subtrair, não devemos inferir que é porque o tribunal da razão falhou em sua missão de determinar as leis conforme as quais poderíamos em definitivo estabelecer a legitimidade das pretensões do conhecimento?

Conforme espero demonstrar no restante desta seção, o problema talvez seja justamente que Meillassoux dê ao correlacionismo crédito *demais*, não de menos. Assim como o correlacionismo acreditou ter se desfeito de toda pretensão de verdade impassível de ser justificada, o anticorrelacionismo de Meillassoux supõe que o acesso ao real só pode ser reconquistado se abandonarmos o correlacionismo por completo. Isto o leva, primeiro, a conflacionar idealismo transcendental e idealismo subjetivo de tal maneira que uma resposta ao segundo possa ser apresentada como sendo uma resposta ao primeiro; e, como consequência, a formular uma versão do acesso ao real que não deixa espaço para as distinções entre pensável e cognoscível, para-nós e em-si, que são essenciais ao exercício da crítica. O que Meillassoux não percebe é que filosofia transcendental de Kant acaba por padecer do mesmo

Que a posição efetivamente disputada seja aquela do idealista subjetivo é uma crítica que também pode ser dirigida contra Brassier (2011), cujo argumento em torno da “Jóia de Stove” é ostensivamente sobre Berkeley. Já quanto a Harman (2011, p. 68), sua objeção de que o correlacionismo atua sobre uma equivocidade que confunde dois sentidos de “pensar em algo” (“torná-lo presente para a mente” e “apontar para sua realidade na medida em que ela está além de sua presença para a mente”) é impertinente no que diz respeito ao idealismo transcendental. O conceito kantiano de objeto transcendental -- a “causa puramente inteligível das aparências” (Kant 2003, A494/ B522), um “objeto=x” (Ibid., A109) -- é introduzido justamente para operar como o correlato de nossa receptividade, aquela “alguma coisa” externa à mente que a afeciona na intuição. O papel que ele preenche é, portanto, precisamente aquele de funcionar como “uma alusão a algo que pode ser real, mas que não pode se tornar totalmente presente” enquanto “alguma coisa que está fora do pensamento” (Harman 2011, p. 68).

problema de justificação que ela buscava sanar na metafísica que a precedeu. Para dizer-lo cruamente, o que o autor de *Après la Finitude* não considera é a possibilidade de que o correlacionismo, se por este nome entendemos uma abordagem filosófica que teria logrado em eliminar todo e qualquer enunciado relativo a um real que não possa ser objeto da experiência, *jamais existiu*. O círculo correlacional, como notou a primeira geração de pensadores a seguir nas pegadas de Kant, não chegou a se fechar; ele estava partido desde o início.⁹

O evento do kantianismo na história do pensamento se define segundo uma topologia e um deslocamento: da horizontalidade do *Kampfplatz*, em que os discursos metafísicos de primeira ordem competem entre si no mesmo nível, passamos ao tribunal da Razão, situado verticalmente em relação aos primeiros enquanto discurso de segunda ordem. A este metadiscurso compete fundamentar as pretensões do discurso de primeira ordem, estabelecendo as condições em que ele poder ser verificado e delimitando, assim, os limites dentro dos quais ele pode ser aceito como conhecimento. O que Meillassoux não enxerga, porém, é aquilo que Kant também deixou de ver: a necessidade de aplicar recursivamente as conclusões da filosofia transcendental a ela mesma. Tendo partido da constatação do caráter infundado dos enunciados a priori de primeira ordem, e sendo movido pela pretensão de fundá-los, o projeto crítico desagua, assim, em um discurso de segunda ordem cuja fundação é, nos seus próprios termos, igualmente incerta: se os enunciados da filosofia transcendental são sintéticos a priori, como podem eles mesmos ser possíveis? Como podemos ter conhecimento de seus objetos, se estes são as condições gerais pelas quais objetos podem ser dados ao conhecimento? Este ponto cego impede Meillassoux de perceber que aquilo que Kant logrou fazer talvez tenha sido exatamente o contrário de sua intenção: ao invés de assentar o conhecimento em bases finalmente seguras, ele apontou para a impossibilidade de uma fundamentação definitiva.¹⁰

⁹ Curiosamente, Meillassoux (2006, p. 156) afirma que, mesmo que a ciência viesse a estabelecer a sincronidade entre humanos e cosmos (uma espécie humana tão velha quanto o universo físico), o que importaria seria ainda “precisamente o fato de que ela o teria *descoberto*” -- reabrindo, assim, a questão da diacronia ou do “hiato temporal entre pensamento e ser”. O ponto cego é evidente: da mesma maneira em que a “descoberta” da América marca o momento em que ela passou a existir para os *européus*, a matematização da ciência marca o momento em que a diacronia passou a existir como possibilidade não em absoluto, mas *para nós*.

¹⁰ Este ponto cego talvez não seja de se estranhar, uma vez que o pensamento de Meillassoux também contém algumas falhas notáveis de recursividade. A principal encontra-se na asserção dogmática da “não-iterabilidade da facticidade” -- isto é, “a impossibilidade de aplicar a facticidade a ela mesma”, que é o que assegura que “*somente a facticidade não é factual*” e, assim, que “*apenas a contingência é necessária*” (Meillassoux 2006, p. 107-8, itálico)

Que Kant não foi capaz de levar a termo aquilo que se propôs a fazer foi exatamente o ponto de partida para Maïmon, Fichte, Schelling e Hegel, que repetiram em relação à *Crítica da Razão Pura* o mesmo movimento vertical, do discurso ao metadiscurso, que ele executara em relação à metafísica dogmática. A crítica depois de Kant deve ser uma *metacrítica*, e a metacrítica requer a aplicação da distinção entre em-si e para-nós à *distinção ela mesma*. Para ser inteiramente coerente, a distinção deve ser levada às suas últimas consequências, de forma que o próprio conceito de um em-si -- e em última análise também o de correlação -- devem ser partidos em dois. Devemos conceber um em-si *para-nós* e um em-si *em-si*, assim como devemos conceber uma correlação *em-si* e uma correlação *para-nós*.

Por estranho que isso possa parecer, trata-se tão-somente da aplicação recursiva da tautologia correlacionista. Se não temos acesso a um fora de nosso conhecimento com o qual este último possa ser comparado, devemos admitir que aquilo que chamamos de em-si já é um objeto (mesmo que determinado como incognoscível) *para-nós*. Da mesma forma, qualquer coisa que determinemos como nossa correlação originária é um objeto *para-nós* que não saberíamos comparar independentemente a uma correlação *em-si*. Um verdadeiro em-si, para citar aquele filósofo inesperadamente profundo que foi Donald Rumsfeld, deve ser um desconhecido desconhecido [*an unknown unknown*]; a partir do momento em que algo se torna

no original; ver também Brassier 2007, p. 89-94). Trata-se de um gesto “dogmático” no sentido de que nenhuma razão é oferecida para o mesmo, não no sentido que a palavra tem na terminologia do autor francês -- para quem o dogmatismo, sinônimo de “metafísica”, é a posição que “pretende acessar um ente necessário” ou “acessar o absoluto através do princípio de razão suficiente” (Ibid., p. 47). Aquilo que distingue a especulação do dogmatismo, então, é o abandono do princípio de razão suficiente para atingir o absoluto através da absolutização da facticidade, também chamada “princípio de irrazão”. Mesmo que concedamos esta distinção, seria possível objetar que Meillassoux a respeita apenas até chegar ao princípio de factialidade: não seria a não-iterabilidade deste exatamente a *razão suficiente* da irrazão, o *porque* da contingência ser necessária? No fim, é difícil evitar a impressão de que o Hiper-Caos, enquanto “tempo que só pode ser pensado como eterno” (Ibid., p. 84) ao mesmo tempo que necessidade absoluta da contingência, configura uma imagem negativa da substância “capaz de ser a razão de tudo, inclusive dela mesma” à qual a metafísica dogmática “deve chegar se quiser evitar uma regressão infinita ao submeter-se ao princípio de razão suficiente” (Ibid., p. 46).

Sem dúvida, Meillassoux poderia dar razões para dizer porque este não é o caso. Mas é este justamente o problema de pretender determinar objetos existentes a partir da lógica apenas: enquanto estamos nos movendo livremente pelo campo das meras possibilidades lógicas, praticamente tudo pode ser argumentado. Meu questionamento não é, naturalmente, contra a argumentação a priori em geral, que é o principal instrumento que a construção filosófica tem à sua disposição. Ele se refere ao papel que a argumentação também cumpre no desenvolvimento do conhecimento -- *mas unicamente sob a condição de que lembremos que, por ela mesma, ela nos diz o que é possível pensar, mas não o que podemos conhecer*. Diferentemente de Meillassoux, a elisão da distinção kantiana entre pensar e conhecer é o critério que utilizo para definir a metafísica dogmática. É precisamente por este motivo que Meillassoux é, para mim, o único dos autores aqui considerados de quem não poderemos dizer que pratica uma ontologia pós-crítica.

um desconhecido *conhecido*, ele já é, de alguma forma, para-nós.¹¹ O mesmo vale para a correlação. Se ela é o *nec plus ultra* originário pelo qual os objetos nos são dados, não apenas deve ser um objeto *não-cognoscível* (apenas pensável), mas, como tal, é impassível de ser comparada a algo que seria a correlação em-si. A partir do momento em que a determinamos, a determinamos como objeto *para-nós*, mesmo que este seja o objeto que corresponde ao conceito “aquilo pelo qual todos os objetos são dados para-nós”.

Se isto pode parecer ser a apoteose do correlacionismo, é na mesma medida o seu exato oposto. O que se faz ao forçar o correlacionismo até seu limite é deixar evidente que qualquer pretensão de nos fornecer um conhecimento da “correlação mais originária” está obrigada a objetivar esta correlação *como real*, hipostasiando uma correlação para-nós (pensável) como correlação em-si (conhecida) sem ser capaz de justificar este movimento. Como observa Brassier (2011, p. 64; modificado), ainda que sem extrair daí todas as consequências, mesmo um fichteano se vê obrigado a

invocar a realidade absoluta do *Tathandlung* ou ato de autoposição. [Ele] não consegue evitar ser um realista a respeito de sua própria atividade de posição. O realismo é incontornável, mesmo para o antirrealista mais teimoso.¹²

Como demonstrou Foucault (1966), a tentativa de estabelecer um conhecimento empírico das condições transcendentais sempre acaba ou por solapar ou por supor a si mesma: qual discurso poderia fundamentar o discurso que pretende delimitar as condições em que um discurso pode ser dito bem fundado? Ao identificar este problema exclusivamente com o “pensamento antropológico”, contudo, ele deixou de perceber sua amplitude integral e necessária inerência à autorreflexividade crítica. Por um lado, a recursividade da autorreferência implicada na objetificação das condições de objetificação necessariamente acaba conduzindo a uma regressão infinita: o metadiscurso de fundamentação gera seu próprio

¹¹ O Real lacaniano fornece um exemplo perfeito da representação de um desconhecido conhecido -- o conceito daquilo cuja apresentação nunca é dada, mas apenas representada como, precisamente, o que é externo à representação e a interrompe. Ele é, nesse sentido, análogo ao “objeto=x” kantiano.

¹² Ele, contudo, usa essa observação para questionar a fenomenologização antropomorfizante tradicionalmente favorecida pela filosofia continental: “A questão é porque aqueles que desejam ardentemente atribuir realidade absoluta ou incondicional às atividades da autoconsciência (ou das criaturas pensadas) parecem tão relutantes em conferir direitos existenciais iguais aos processos inconscientes, não-mentais [*mindless*] através dos quais a consciência e a mentalidade [*mindedness*] primeiramente emergiram e através dos quais serão finalmente destruídos” (Ibid.). É um argumento que me parece inatacável: já que ambas as abordagens da fenomenologização e da naturalização envolvem o recurso ao real (e não, como a anterior gostaria, apenas a última), razões devem ser fornecidas para explicar por que uma deveria ser escolhida em detrimento da outra.

ponto cego (quais condições da objetificação se aplicam à objetificação das próprias condições? há condições incognoscíveis mais profundas do que aquelas assim objetificadas?), o que demandaria um meta-metadiscorso capaz de dar conta dele, que por sua vez geraria seu próprio ponto cego e assim sucessivamente. Por outro lado, a única possibilidade de interromper esta regressão reflexiva é objetivar alguma condição como real, isto é, supor que os enunciados do discurso de segunda ordem não versam apenas sobre uma objetividade para-nós, mas alcançam efetivamente uma objetividade em-si. Em outras palavras, se não é realista sobre os objetos do discurso de primeira ordem, o correlacionista é obrigado a ser realista em relação aos objetos do discurso de segunda ordem caso não queira enredar-se numa regressão infinita; mas este realismo, por sua vez, naturalmente não poderá ser justificado. É esta condição inescapável, que Kant parece ignorar, que as ontologias pós-críticas abraçam de modo explícito, e é justamente para isso que se apoiam na distinção kantiana entre conhecer e pensar, entre aquilo que podemos asserir que *é* e aquilo que só podemos afirmar condicionalmente, *como se fosse* o caso. Seus enunciados não se apresentam como oferecendo um *conhecimento* direto do real, dado que não podem ser justificados, mas são *pensáveis como se fossem*.

Com efeito, poderíamos interpretar o recente retorno da especulação filosófica menos como um retorno do recalçado, a compensação brusca por sua interdição anterior, do que como um resultado progressivamente gestado pela necessidade encontrada pela filosofia posterior a Kant de ser mais realista sobre o sujeito do que a formalidade pura de um sujeito transcendental autônomo, pairando fora do tempo, poderia sancionar. Do século XIX até o século XX, a filosofia deparou-se cada vez mais com a necessidade de situar o sujeito no mundo, na história, em um corpo, numa espécie, numa língua, numa sociedade etc.. Isto, por sua vez, requer um compromisso com a realidade *objetiva*, e não apenas para-nós, de quaisquer dimensões heterônomas, passivas ou afetivas que supostamente assombram sua autonomia e espontaneidade (o inconsciente, a linguagem, as relações de produção, a episteme, a corporeidade...). Um realismo consistente em relação ao sujeito transcendental requer um realismo quanto a suas condições “metatranscendentais”, para tomar emprestada a cunhagem de Adrian Johnston (2013); mas este realismo, por sua vez, não pode ser fundamentado. Nesse sentido, o que estamos vendo hoje não seria mais do que a consciência emergente de que, se o que estivemos fazendo todo este tempo não era outra coisa senão especular -- isto é, lidando

com o pensável ao invés do cognoscível --, a principal razão pela qual pretendeu-se restringir a filosofia à questão do sujeito e da possibilidade de acesso ao real perdeu seu poder de persuasão. A emergência das ontologias pós-críticas corresponderia, assim, ao momento em que a especulação se torna consciente de si mesma como *pensamento* (isto é, precisamente não como conhecimento); e, igualmente, ao momento em que o correlacionismo se torna consciente de si mesmo como especulação.

A inevitabilidade de uma decisão ontológica que determina *como real* algo fora da experiência acaba por ser a verdadeira lição do correlacionismo, ainda que *malgré soi*. O que ele demonstra, por fim, é que o sonho crítico de um conhecimento filosófico finalmente bem fundamentado, *livre de especulação*, é uma quimera. Se o metadiscurso que fundamenta o discurso de primeira ordem não pode ser fundamentado, há apenas duas opções: ou bem nos remetemos infinitamente a discursos de ordem mais alta (regressão reflexiva), ou uma reflexão de terceira ordem declara o status do discurso de segunda ordem como logicamente indecível -- isto é, como algo que só pode ser decidido pragmaticamente. Neste caso, a ontologia é tanto impossível (como conhecimento) quanto inevitável (como decisão). Mas esta decisão é afirmada sempre hipoteticamente (“como se”) e testado na prática apenas de maneira indireta; ela pode ser pensada, mas é impassível de se tornar um conhecimento.

3. Somos todos construtivistas filosóficos

A ontologia ou metafísica (uso os termos intercambiavelmente aqui) “é a tentativa mais geral de compreender as coisas [*the most general attempt to make sense of things*]”, na definição minimalista de AW Moore (2012, p. 1). Esta generalidade advém “da generalidade dos conceitos que emprega, conceitos que subsumem uma ampla gama de outros conceitos e cuja aplicação é prevalente, por mais que de maneira implícita, em todo nosso pensar” (Ibid., p. 2). Em outras palavras, ela não lida com coisas encontradas na experiência, mas com as categorias mais amplas que utilizamos para relacionar e ordenar estas coisas; e também, portanto, com enunciados a propósito da ordem que há entre estas coisas, isto é, as relações mais gerais que elas mantêm entre si. Um corolário importante de definir o discurso ontológico

segundo sua generalidade e não seu conteúdo é que ele não se encontra, assim, restrito a sua associação com o vocábulo “ser” ou com qualquer dos sentidos historicamente associados a este (substância, essência, identidade, presença etc.). Quando Gabriel Tarde (1999) sugere a substituição do “ser” pelo “ter” em virtude da anterioridade deste último, é ainda com um enunciado de tipo ontológico que estamos lidando, e o mesmo valeria para um enunciado como “o ser não é”.

Como qualquer asserção em geral, os enunciados ontológicos se comprometem implicitamente com sua própria verdade; por seu grau de generalidade, eles pretendem inevitavelmente à condição de verdade a priori. Isto implica que eles automaticamente se comprometem com a existência de verdades deste tipo, o que supõe, por sua vez, que enunciados a priori sejam decidíveis. Esta é uma pretensão que não constitui problema algum nem para a religião, nem para a metafísica dogmática, ambas as quais supõem um acesso direto ao em-si (revelação, intuição intelectual) que ofereceria as condições de decidibilidade desde as quais seria possível determinar um enunciado a priori como conhecimento verdadeiro. O que acontece, porém, se uma ontologia assume explicitamente a inexistência destas condições de decidibilidade? Nos termos da teoria dos atos de fala, temos aí uma *contradição performativa*: o conteúdo do ato locucionário (aquilo que o enunciado afirma) contradiz o ato ilucionário nele implícito (o compromisso com a verdade do que é afirmado). Se afirmo, por exemplo, que “todo o conhecimento é perspectivo”, estou me comprometendo ao mesmo tempo com a universalidade e necessidade deste enunciado (ele deve ser o caso para todos os tipos ou atos de conhecimento) e com a ideia, expressa em seu conteúdo, de que não há um ponto de vista desde onde seria possível decidir se ele é ou não universal e necessariamente o caso (dado que seria impossível habitar todas as perspectivas ao mesmo tempo ou adotar um ponto de vista externo a todas elas).

O que aqueles que pretendem usar a acusação de contradição performativa como argumento definitivo contra este tipo de enunciado normalmente perdem de vista é a terceira dimensão do ato de fala: aquela que Austin (1962, p. 120; itálico no original) denomina como *perlocucionária* e que ele explica como sendo “*a obtenção de certos efeitos ao dizermos algo*”. Em outras palavras, o que escapa ao acusador é o simples fato de que uma contradição

performativa não deixa de produzir efeitos; contradizer a si mesmo ainda é *fazer algo*.¹³ Alguma coisa acontece entre outra pessoa e eu quando ela me diz “nem sempre estou certa” ou “não me siga”. Ela não está simplesmente se contradizendo, mas indiretamente me instruindo a abordar o que diz criticamente, levando em conta a possibilidade de que deseje me induzir ao erro ou que esteja equivocada. Ao mesmo tempo, que ela me previna de tal forma sugere algo de sincero e honesto a seu respeito -- mais sincero e honesto, com efeito, do que seria se, ao nunca me pedir para suspender o juízo sobre aquilo que diz, permitisse que sua influência sobre mim me fizesse considerá-la como sendo imune ao erro ou ao engano.

Da mesma forma, o efeito de um enunciado como “não existe um ponto de vista absoluto”, que naturalmente só poderia ser verificado deste um ponto de vista absoluto, é mostrar que, embora não possa ser tomado como uma verdade *cognoscível*, dado que exclui a possibilidade de sua própria verificação ou decidibilidade, ele nem por isso deixa de ser *pensável* como verdadeiro. É exatamente assim que funciona o correlacionismo residual que encontramos naquilo que estou chamando de ontologias pós-críticas.

A metafísica pré-crítica pretendia fundar a verdade do sistema de seus enunciados de primeira ordem a partir de enunciados pertencentes a este mesmo sistema, o que evidentemente só poderia resultar numa petição de princípio: para demonstrar a possibilidade de um acesso ao real desde onde seria possível julgar seus enunciados como verdadeiros a priori, ela lançava mão de argumentos que já supunham este mesmo acesso ao real. É a partir dos empiristas e de Kant que os filósofos começam a se dar conta que a verdade de um discurso de primeira ordem só poderia ser fundada por meio de um outro discurso que o tomasse por objeto. Foi em nome desta separação entre discurso e metadiscurso, precisamente, que o correlacionismo pretendeu abandonar por completo os enunciados de primeira ordem impassíveis de verificação (ontologia) em favor de um discurso de segunda ordem sobre a possibilidade do conhecimento de primeira ordem (gnoseologia), abdicando da aspiração a um em-si para ater-se unicamente ao problema da fundamentação. É a partir daí que se abre a diferença entre *conhecer* e *pensar*: os enunciados (a priori e a posteriori) cujas condições de decidibilidade são dadas nos oferecem *conhecimento*; todos os demais não oferecem conhecimento, embora sejam *pensáveis* contanto que não-contraditórios.

¹³ O maior exemplo disto na história da filosofia talvez seja a “linguagem-escada” empregada por Wittgenstein no *Tractatus*, que cancela a si mesma após conduzir o leitor pelo caminho que traçou.

O problema, como vimos, é que, dado se tratarem das condições mesmas de toda a experiência, os objetos deste discurso de segunda ordem também estão fora da experiência sensível e são, portanto, objeto de enunciados a priori que precisariam eles mesmos ser fundamentados. Eles podem estabelecer as condições de decidibilidade de enunciados de primeira ordem, mas quais são as condições de decidibilidade dos enunciados a seu respeito? Uma vez que o mesmo problema se apresentaria para cada novo nível de discurso que responder a esta pergunta, acabaríamos arrastados por uma regressão infinita. A única maneira de interromper este movimento é presumir os enunciados de segunda ordem como sendo objetivos em-si, não somente para nós; em outros termos, objetivar as condições da idealidade como sendo elas mesmas reais. Abre-se aqui, contudo, uma escolha fundamental. Devemos dizer que *conhecemos* estas condições como reais, em cujo caso estaríamos recaindo numa asserção dogmática, visto que, não sendo capazes de determinar suas condições de decidibilidade, somos obrigados a simplesmente supor nosso acesso direto ao real? Ou devemos dizer que são *pensáveis* como reais, em cujo caso assumimos que sua realidade é meramente hipotética: elas podem ser tomadas *como se* fossem reais uma vez que se aceite as premissas do sistema de enunciados a respeito, mas fora deste sistema elas são indecidíveis, já que não é possível fundamentá-las em definitivo, isto é, determinar suas condições de verificação sem recair num regresso infinito?

Parece-me claro ser esta última a opção feita pelas ontologias que chamo de pós-críticas, com a diferença que esta questão se coloca para elas não no nível metadiscursivo, mas já no interior do discurso de primeira ordem. Como na metafísica pré-crítica, sua gnoseologia está dobrada ou implicada na ontologia; as condições em que o conhecimento pode se dar são afirmadas diretamente do em-si, como condições objetivas do Ser, e não como condições subjetivas que marcariam de saída uma fronteira separando o em-si de nós. Neste sentido, também nelas haveria uma petição de princípio, visto que as condições de possibilidade do sistema seriam aquelas delineadas pelo próprio sistema. Diferentemente da metafísica pré-crítica, no entanto, esta circularidade não resulta em dogmatismo porque, ao invés de pretender estabelecer as condições de decidibilidade do sistema a partir do próprio sistema, o que elas fazem é afirmar a indecidibilidade dos enunciados ontológicos em geral.

Se observamos com atenção, cada ontologia pós-crítica contém dentro de si seu próprio tipo de correlação: a mediação de um objeto sensual entre dois objetos reais (Harman), a

expressão singular de uma Ideia problemática (Deleuze), a apreensão de um objeto qualquer por um superjeto não necessariamente humano (Whitehead/Shaviro), a posição em um campo de sentido (Gabriel), o processo temporal de fidelidade a uma Verdade eterna (Badiou), o estado atual da ciência (Brassier), a relação de consequência do pensamento em relação à natureza (Grant), a condição de habitar uma perspectiva (Viveiros de Castro)... Todos estes implicam, em última análise, a indecidibilidade dos enunciados a priori da ontologia. Quando aplicamos esta conclusão recursivamente aos próprios enunciados que conduzem a ela, obtemos uma contradição performativa: se verdadeiros, os enunciados que afirmam a indecidibilidade dos enunciados a priori são eles mesmos indecidíveis. Se são indecidíveis ou inverificáveis, isto quer dizer que são incognoscíveis: estes enunciados não são capazes de constituir *conhecimento*. Isto seria evidentemente um problema para a metafísica pré-crítica, que está comprometida com a verdade *necessária* de seus enunciados, isto é, com afirmá-los como conhecimento a priori do em-si. Às ontologias pós-críticas, contudo, basta afirmar sua verdade *hipotética*, ou seja, sua *possibilidade*; é exatamente nesta medida que podemos chamá-las “pós-críticas”. Este *downgrade modal* que as faz passarem da necessidade à possibilidade é o que lhes permite abraçar a contradição performativa como condição positiva. Não estando comprometidas em afirmar a necessidade, mas apenas a possibilidade de seus enunciados, elas estão livres para reconhecer que, embora seus enunciados, por serem a priori, aspiram à necessidade, esta necessidade é apenas *possível*. Se aceitamos as premissas do sistema em que estão inseridos, eles podem ser *pensados* como sendo necessários; mas não há nada fora do próprio sistema que pudesse assegurar sua decidibilidade, de modo que eles são em última análise indecidíveis, isto é, incognoscíveis. O que vale dizer, finalmente, que podem ser objeto de *crença* -- uma crença racional fundada na persuasividade, consistência e relevância de seus argumentos --, mas não de *conhecimento*. Neste sentido, a epígrafe de toda ontologia pós-crítica poderia ser a mesma que Gabriel Tarde pôs à frente de *Monadologie et sociologie: hypotheses fingo*.¹⁴

Assumir a contradição performativa como ponto de partida significa tornar explícito que a condição da filosofia consiste fundamentalmente em emitir enunciados sobre aquilo que

¹⁴ Ou ainda, alternativamente, o conhecido termo de isenção de responsabilidade de Freud (2011, p. 24): “O que se segue é especulação, frequentemente especulação implausível, que o leitor poderá levar em conta ou descartar segundo sua predileção”.

não pode ser conhecido ou verificado em termos absolutos, mas apenas indiretamente, através dos efeitos que decorrem de usar estes enunciados como instrumentos para interpretar o mundo e agir dentro dele. Mas talvez possamos dizer também que trata-se de escolher uma contradição performativa entre duas -- pois não seria ainda pior pretender afirmar que podemos *saber que não podemos saber*? Parafraseando a resposta de Gasché (2006: 330) às críticas de Habermas ao desconstrucionismo, podemos dizer que as ontologias pós-críticas reclamam a contradição performativa para si a tal ponto que acusa-las disto dificilmente poderia contar como um insight relevante.

É porque a filosofia, seja quando apela diretamente ao real, seja quando deseja eliminá-lo, acaba sempre por envolver uma decisão acerca do indecível, assentando-se sobre bases que não podem ser fundamentadas de maneira independente ou definitiva, que ela é obrigada a abraçar a contradição performativa como condição constitutiva. Sob um certo aspecto, poder-se-ia ver este gesto como a negação da própria crítica em geral: a asserção unilateral de um discurso que reconhece não ser capaz de oferecer razões definitivas pelas quais deveríamos aceitá-lo. É normalmente neste sentido que a acusação de contradição performativa é empregada. Mas isto ainda parece supor que seria possível oferecer razões exaustivas, que seria possível esgotar o jogo de dar e pedir razões de tal maneira que o espaço da crença fosse inteiramente colonizado pelo império da certeza. Sob outro aspecto, então, podemos ler o mesmo gesto em sentido exatamente oposto: como um reconhecimento da impossibilidade de fundamentação última cujo efeito perlocucionário é *mostrar* (no sentido wittgensteiniano) a inesgotabilidade do jogo de pedir e dar razões e, portanto, da própria crítica. Afinal, se o pensamento crítico é aquele capaz de constantemente revisar suas próprias conclusões, a crítica é, por definição, aquilo que não pode ser levado a um desfecho. Sua maior lição é aquela que aprendemos ao vê-la falhar: que, na abstração de todo conteúdo particular, existe uma operação recursiva meramente formal, sempre potencialmente por ser retomada.¹⁵ Ao tornar

¹⁵ É assim que se deve compreender a distinção feita pelo último Foucault (2001, p. 1506) entre crítica como “analítica da verdade” (que deseja fixar critérios críticos de uma vez por todas) e como “ontologia do presente” (um trabalho situado, experimental, de determinação daquilo que é contingente no que previamente pareceu necessário, da parte de para-nós naquilo antes tido como em-si etc.). Neste ponto tardio de sua trajetória, vemos Foucault retornar às questões sobre a autorreferencialidade que o ocuparam no período de “La Pensée du dehors” e *Les mots et les choses*, agora mais claramente identificados com a reflexão e a crítica em vez de serem associadas ao tema do humanismo e à figura epistêmica do Homem. Vemos este interesse claramente nesta passagem: “Se nos limitarmos a investigações e experimentos que são sempre parciais e locais, não nos arriscamos a nos deixarmos determinar por estruturas mais gerais, sobre as quais não temos nem consciência, nem controle?”. A

esta limitação constitutiva explícita, expondo a contradição performativa ao invés de encobri-la, as ontologias pós-críticas tanto nos oferecem novas maneiras de confrontar o real, que podemos avaliar segundo os efeitos práticos que produzem ou possibilitam, quanto nos recordam que são formas de *pensar* o real, não de diretamente acessá-lo. Fazendo-o, ensinam-nos também que reter a possibilidade de reativar o pensamento crítico requer um certo grau de distância em relação a quaisquer critérios substantivos que elas possam nos oferecer -- e, de modo mais geral, a quaisquer critérios substantivos a que possamos desejar subscrever.

As ontologias pós-críticas corresponderiam, portanto, a um correlacionismo em vias de tornar-se autorreflexivo: superando sua falsa consciência, compreendendo que pretender *conhecer* as condições pelas quais o dado é dado ainda é, nos seus próprios termos, hipostasiar uma correlação-para-nós em correlação-em-si -- e com isso reivindicar um conhecimento direto do em-si, cruzar o limite de seu próprio círculo correlacional. Podemos chamar de *metaceticismo* aquilo que acontece ao correlacionismo quando este se torna consciente da impossibilidade de não pôr seus próprios pressupostos, isto é, atribuir-lhes realidade. Chamamos de *construtivismo*, por sua vez, o abraçar da conclusão negativa de que não podemos *senão* especular. Ora, se a verdade do correlacionismo é o metaceticismo, segue que a verdade da filosofia é que ela literalmente não produz verdades.¹⁶ É exatamente porque não produz verdades que a filosofia é construção; e é apenas na medida em que ela é reconhecida como não produzindo verdades que seu campo se abre novamente à especulação.

Nem metaceticismo nem construtivismo são, propriamente falando, projetos filosóficos que possamos situar ao lado das diversas ontologias pós-críticas sendo desenvolvidas atualmente. O primeiro não possui nenhum conteúdo particular, mas é apenas o estado neutro em que recaímos quando reconhecemos que nossos enunciados especulativos são *possíveis* e não *necessários*, *pensáveis* e não *cognoscíveis* em nenhum sentido empiricamente significativo; ele corresponde à constatação de uma indecidibilidade. Tampouco o segundo possui um

resposta é homóloga à oferecida aqui: dado que sempre existirá um ponto cego em nossa capacidade de determinar as condições nas quais pensamos, nunca poderemos excluir a possibilidade de sermos governados por um “desconhecido desconhecido”, e a questão é, por conseguinte, indecidível. Mas precisamente porque as questões relativas aos “desconhecidos desconhecidos” não podem ser respondidas, “a experiência teórica e prática que tomamos de nossos limites e sua possível superação é sempre, em si, limitada, determinada e, assim, a ser recomeçada” -- ela exige, portanto, decisão. Cf. Foucault 2001b: 1394.

¹⁶ Esta posição, que remonta no mínimo até Bachelard, é um fio que corre pela filosofia francesa do século XX, unindo Hyppolite, Canguilhem, Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Serres and Badiou. Neste ponto, ver o debate entre Hyppolite, Canguilhem, Foucault, Badiou and Ricoeur in: Badiou et al. (2001).

conteúdo; ele designa antes o gesto que responde à indecidibilidade com uma tomada de decisão filosófica. É entre os dois, como suas condições de possibilidade, que se abre o espaço onde se inscreve a especulação filosófica contemporânea.

Mas isto não nos deixaria com o pior dos mundos possíveis -- os paroxismos céticos de um correlacionismo forte combinados com os voos delirantes da metafísica pré-crítica? Para afastar o risco de uma conclusão desse tipo, fazem-se necessárias algumas precisões a respeito da diferença entre ceticismo e metaceticismo, por um lado, e sobre os limites da construção, por outro.

Começando do começo: metaceticismo e ceticismo não são a mesma coisa. Este último é uma tese de segunda ordem sobre a impossibilidade do conhecimento de primeira ordem, ao passo que aquele é uma tese sobre a indecidibilidade dos enunciados de segunda ordem. Em outras palavras, à questão “temos ou não temos conhecimento?”, o metaceticismo responde que ela é indecidível (e como poderia deixar de ser, se respondê-la pressupõe o que precisa ser provado?). Para o metacético, o cético crê *demais*: crê *conhecer* que não há conhecimento. Pelo mesmo princípio, aos olhos do metacético todas as decisões possíveis em relação a enunciados de segunda ordem estão sancionadas – dialética, falibilista, realista ingênua, naturalista, construtivista social, mesmo a cética. Mas estão sancionadas, justamente, como *decisões*, isto é, como algo que só pode ser decidido; pensado, mas não conhecido. O metaceticismo pertence mais à metaontologia, o discurso sobre a possibilidade do discurso ontológico, que à ontologia propriamente dita, que só se inicia de fato no instante em que decisões relativas a enunciados de primeira e segunda ordem são tomadas. Ele é condição necessária para a especulação pós-crítica, mas não suficiente. Ou antes -- e é este mesmo, aliás, o sentido de assumir a contradição performativa como ponto de partida --, ele é condição de impossibilidade tornada condição de possibilidade: é a impossibilidade da ontologia (como conhecimento) que a faz possível (como construção).

Daí seguiria a conclusão de que não podemos ter conhecimento verdadeiro unicamente se entendêssemos por “conhecimento verdadeiro” uma adequação entre conceito e coisa, enunciado e mundo, que pudéssemos saber ser total e impassível de qualquer revisão futura; o que naturalmente suporia, por sua vez, a possibilidade de comparar diretamente conceito e coisa, enunciado e mundo. Felizmente, nosso envolvimento prático com o mundo não costuma exigir tanto, e temos razões perfeitamente sãs para acreditar que operamos “dentro do

verdadeiro” na maior parte do tempo. Com efeito, qualquer envolvimento de longo prazo com o mundo seria impossível se alguns “fatos” a seu respeito não se tornassem suficientemente estabilizados a ponto de poderem ser tratados como previsíveis, não-problemáticos, objetivamente verdadeiros; um ser que duvidasse de tudo todo o tempo não seria biologicamente viável. Que este conhecimento possa estabilizar-se, por outro lado, nos dá razões bastante fortes para crer que as coisas e suas relações são dotadas de consistência e regularidade suficientes para que seja possível identificar nelas padrões a partir dos quais é possível delinear projetos de ação com chances de sucesso. Assim, nossa ordinária nos fornece motivos para sermos realistas no sentido mais amplo da palavra: em relação à existência extramental do real. Por sua vez, o fato de que este processo de estabilização, filo e ontogeneticamente adquirido e em grande medida inconsciente, é condição para a viabilidade biológica de um ser qualquer, humano ou não-humano, nos dá razões para descartar o ceticismo de primeira ordem. Como argumentaram Peirce, Heidegger, Bachelard e Whitehead, para escolher três exemplos mais ou menos aleatórios, o “problema do mundo externo” é mal posto na medida em que decorre de abordarmos a experiência “como que de cabeça para baixo, pelo lado errado primeiro” (Whitehead 1978: 162). Se pensamos a cognição consciente como “um modo *fundado* de acesso ao Real” (Heidegger 2003: 246), que se ergue contra o pano de fundo de uma série de coisas sempre já supostas e das quais não saberíamos duvidar, não somente deixa de ser necessário oferecer uma prova da existência da realidade (dado que a realidade já está implicada em poder pedir provas), como um cético integral sempre se encontrará em contradição performativa.¹⁷ A dúvida, como disse Bachelard (1966, p. 56; itálico no original), nunca é “uma dúvida universal, que seria propriamente falando incomunicável, mas uma ‘*dúvida aplicada*’, uma dúvida específica (...) *especificada pelo objeto a ser conhecido*”.

A objetividade deve ser concebida, portanto, como termo de chegada, não ponto de partida. Ela é produto de um processo de objetivação através do qual a experiência opera uma limitação progressiva do número de teorias logicamente possíveis a respeito do que é o caso, excluindo aquelas que se demonstram incompatíveis com os indícios que ela nos fornece --

¹⁷ O não o impede, é claro, de produzir efeitos perlocucionários; mas esta contradição funciona na direção contrária daquela que delineamos agora há pouco: enquanto o metacético usa a impossibilidade de um conhecimento último como ponto de partida para lançar hipóteses, o cético dúvida de tudo às custas de ignorar aquilo que ele deve sempre já supor.

embora, como sugeriu Quine (1961), sempre haja mais de uma teoria compatível com os indícios disponíveis. O mundo não nos diz *o que é*, mas pode nos dizer *o que não é o caso*.

Quanto menos desafiado pela experiência, mais estabilizado um conhecimento; com mais segurança podemos, portanto, trata-lo como verdadeiro e impassível de revisão, objetivo em-si e não apenas para-nós. Ele nos aparece como *objetivamente* verdadeiro, “purificado” de qualquer elemento de construção subjetiva.¹⁸ Nos termos propostos aqui, no entanto, esta estabilização é necessariamente assintótica; ela jamais atinge seu grau máximo, nem pode tornar-se completa. Não porque, como em Kant, haja uma fronteira estática entre para-nós e em-si cuja distância final não pode ser vencida, por trás da qual o númeno opera como *focus imaginarius* para onde converge todo o conhecimento ao mesmo tempo em que encontra-se permanentemente fora de alcance. A fronteira entre para-nós e em-si é dinâmica e pode ser ela mesma objeto de revisão à medida em que modificamos nossos conhecimentos de primeira ordem. Ela nunca se esgota, contudo, porque a própria distância entre para-nós e em-si é uma que só pode ser aferida desde “dentro” de nosso próprio conhecimento; nunca chegamos a comparar o conhecimento diretamente à coisa, porque uma tal comparação é sempre já para-nós. Parafraseando o conhecido aforisma lacaniano, podemos dizer que a Verdade não é (no sentido de que a certeza absoluta da correspondência entre conceito e coisa é por definição inatingível), mas há verdades (aquilo que é, até prova em contrário, estabilizado como objetivamente verdadeiro).

Quanto à construção, compete dizer que uma filosofia cujos enunciados de primeira ordem imponham limites à autonomia subjetiva não poderia pretender reinstaurar esta autonomia no nível metafilosófico, ou estaria operando de maneira dogmática em seus próprios termos: reclamando para si algo que nega ser possível. A construção filosófica não pode, portanto, ser pensada como absolutamente livre ou não-situada; pensar é pensar sob condições.

Como no conhecimento, também no pensamento o vetor se move sempre do em-si para o para-nós; o “problema” que põe a construção em movimento deve ser entendido no proposto por Bachelard (1969, p. 59), em que “o objeto [é] sujeito do problema e o sujeito do cogito [é] consciência de um problema”. A construção se faz necessária quando algo em nossa

¹⁸ Sobre este conceito de purificação, ver Bruno Latour (1991).

experiência se desestabiliza, torna-se problemático, exige revisão; quando algo de novo submete aquilo que se tinha por conhecido e verdadeiro a uma nova luz. É então, precisamente, que pensar se torna necessário; a especulação -- isto é, “a invenção para além dos limites da experiência” (Nietzsche 1979, p. 19) -- é, portanto, uma parte essencial do processo de revisão crítica na medida em que busca definir os termos do problema e guiar-nos no processo de experimentação que ele pede. Pensamos quando somos forçados a tomar decisões, e é por isto que uma indecidibilidade de terceira ordem não conduz a um adiamento indefinido do decidir. No entanto, porque o trabalho simultâneo de crítica e construção se dá no intervalo entre aquilo que sabemos e aquilo que por hora podemos apenas começar a pensar, ele procede por aproximação, confrontando-se com o novo enquanto ainda informado pelo velho de modos que podem eventualmente tornar-se explícitos, mas tão-somente como resultado retrospectivo do processo. Ele se move do indeterminado ao por-determinar cortando uma diagonal através do determinado -- e não poderia, por este motivo, ser absolutamente autônomo.

Aquilo que o metaceticismo exclui ou cancela é o apelo a um conhecimento a priori que tornaria um sistema filosófico qualquer *conhecimento verdadeiro* por oposição a todos os demais. Segue daí que não há razões para preferir uma construção filosófica a outra fora do próprio processo de pedir e oferecer razões; e contudo, dado que estamos lidando com construções, é inevitável que haja entre elas um grau de incomensurabilidade. Uma vez que todo critério que se possa propor já supõe algumas decisões filosóficas prévias, não podem existir critérios *filosóficos* universalmente válidos para julgar uma construção melhor que outra para além de considerações formais como rigor arquitetônico e consistência lógica.

Mas isto não autoriza automaticamente todo e qualquer capricho filosófico. Se a filosofia se assume explicitamente como construção, isto a abre imediatamente à pergunta sobre o que significa que uma pretensão de verdade universal e necessária seja produzida por um ser finito situado numa historicidade cósmica, biológica, técnica, psíquica, cognitiva, linguística, social e política que o envolve e ultrapassa por todos os lados, impondo-lhe condições que ele não controla nem pode tornar inteiramente explícitas ou conscientes. É por isto que a construção filosófica não pode simplesmente ignorar o problema da finitude. Se tampouco precisa restringir-se a ele, pois também ele acaba por ser indecidível, ela será tanto mais cogente e persuasiva quanto mais for capaz de se pôr este problema como um momento em seu processo construtivo. Para além da mera engenhosidade ou sofisticação escolástica, é a capacidade de

pensar seu lugar como produto e produtora de efeitos em seu próprio tempo que pode oferecer a uma filosofia as melhores razões para justificar a adesão a seus enunciados. Estas serão tão mais fortes quanto mais ela saiba dar conta de suas condições de possibilidade no interior do discurso de sua época, oferecer vantagens pragmáticas àqueles que a ela subscrevem, propor novas respostas a problemas amplamente reconhecidos, demonstrar-se compatível ou transigente com verdades produzidas em campos como a ciência, a política e a arte, e assim por diante. Se a construção é também já uma crítica, ela não pode deixar de ser autorreflexiva.

Mas isto não nos levaria de volta justamente àquilo que se pretendia abandonar -- a questão do acesso humano ao real no centro da discussão? O tropo segundo o qual a superação do correlacionismo seria coextensiva com a superação ou descentramento do humano se baseia em duas confusões. A primeira se dá entre a questão do acesso em geral, por um lado, e o problema deste acesso tal como ele se manifesta para os humanos. Entendida de maneira geral, a questão do acesso está suposta na própria ideia de um jogo de dar e pedir razões, de um debate democrático onde todos possam em princípio ser solicitados a defender suas posições. Questionar o próprio acesso ao real e aquele que os outros alegam ter é uma possibilidade que se apresentaria, em princípio, para qualquer comunidade de seres para quem o mundo se manifeste como problema ou desafio a ser elaborado coletivamente através de um debate no qual o apelo à simples autoridade não possua valor absoluto. O único motivo pela qual tendemos a restringi-la ao “humano”, portanto, é porque é esta comunidade de debate a que presumimos estar nos reportando. A segunda confusão é, novamente, aquela entre conhecer e pensar. Nada nos impede de *pensar* enunciados ontológicos nos quais o acesso humano aparece como apenas um caso entre outros; inclusive, há bons motivos para fazê-lo. Coisa bastante distinta seria pretender *conhecer* modos de acesso dos quais não possuímos experiência em primeira pessoa, descrever *com segurança* aquilo que experimentam outros seres, dizer que *sabemos* como as coisas são para eles. Neste caso, no mesmo gesto em que criticamos o antropocentrismo em nossos atos locutórios, reproduzimos sua *hybris* e tendência à “violência metafísica” nos efeitos perlocutórios de nosso discurso. Em nome de uma suposta democracia de todas as coisas, paternalisticamente atribuímos a nós, humanos, a faculdade de habitar todos os pontos de vista, de conhecer o mundo desde todas as perspectivas. As condições que se aplicam à cognição de membros da espécie humana ou a membros de diferentes grupos humanos ao longo do tempo não podem ser conhecidas de modo

absolutamente objetivo, mas há um preço a pagar se ignoramos por completo as questões que nos colocam. Trata-se, de fato, de questões perfeitamente desimportantes no contexto geral do universo e que constituem um problema para um, e apenas um, ser dentro dele. Infelizmente, este ser somos nós.

Referências bibliográficas

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

MOORE, A. W. *The evolution of modern metaphysics. Making sense of things*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BADIOU, Alain & THO, Tzuchien. “New horizons in mathematics as a philosophical condition: an interview with Alain Badiou”. In: *Parrhesia* 3 (2007), pp. 1-11.

BADIOU, Alain *et al.* “Philosophie et vérité”. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. I Paris: Gallimard, 2001, pp. 476-92.

BACHELARD, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1966.

BRASSIER, Ray. *Nihil unbound. Enlightenment and extinction*. Basingstoke: Palgrave, 2007.

_____. “Concepts and objects”. In: BRYANT, Levi *et al.* (eds.) *The speculative turn*. Melbourne: Re:Press, 2011, pp. 45-65.

BRYANT, Levi *et al.* Preface. In: *The speculative turn*. Melbourne: Re:Press, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

_____. “What is Enlightenment?”. In: *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001, pp. 1381-1397.

_____. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: *Dits et écrits*, vol. II. Paris: Gallimard, 2001, pp. 1498-1507.

FREUD, Sigmund. “Beyond the pleasure principle”. In: *The Standard edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. XVIII. Londres: Vintage, 2001, pp. 7-64.

GABRIEL, Markus. *Transcendental ontology*. London: Continuum, 2001.

GASCHÉ, Rodolphe. *The honor of thinking. Critique, theory, philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

GRANT, Iain Hamilton. “Movements of the world: the sources of transcendental philosophy”. In: *Analecta Hermeneutica* 3 (2011), pp. 1-17.

GRANT, Iain Hamilton. "How nature comes to be thought: Schelling's paradox and the problem of location". In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, 44 (2013), pp. 24-43.

—. "Iain Hamilton Grant interview with *After Nature* blog". In: *After Nature*, 10 de abril, 2013. Disponível em: <http://afterxnature.blogspot.com.br/2013/04/iain-hamilton-grant-interview-with.html>.

GROSSMAN, Lisa. "Age of the solar system needs to be recalculated". In: *Wired*, 4 de janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.wired.com/wiredscience/2010/01/solar-system-age/>.

HALLWARD, Peter. "Anything is possible: Book Review of *After finitude* by Quentin Meillassoux". In: *Radical philosophy* 152 (2008), pp. 51-57.

HARMAN, Graham. *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

—. *The quadruple object*. Ropley: Zero Books, 2011a.

HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Oxford: Blackwell, 2003.

JOHNSTON, Adrian. "Hume's revenge: *À Dieu, Meillassoux?*". In: BRYANT, Levi et al. (eds.) *The speculative turn*. Melbourne: Re:Press, 2011, pp. 92-113.

—. *Prolegomena to Any Future Materialism. The Outcome of Contemporary French Philosophy*. Evanston: Northwestern University Press, 2013.

KANT, Immanuel. *Critique of pure reason*. Londres: Palgrave Mcmillan, 2003.

LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropology symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.

MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.

MEILLASSOUX, Quentin. "Iteration, reiteration, repetition: a speculative analysis of the meaningless sign". In: Conferência na Freie Universität Berlin, 20 de abril, 2012. Disponível em: www.spekulativ-poetik.de.

NIETZSCHE, Friedrich. "The philosopher: reflections on the struggle between art and knowledge". In: BRAZEALE, David (ed.) *Truth and philosophy. Selections from the notebooks of the 1870s*. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979, pp. 3-58.

NUNES, Rodrigo. "Ancestrality". In: ENNIS, Paul & GRATTON, Peter. *The Meillassoux Dictionary*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013.

QUINE, Willard van Orman. Two dogmas of empiricism. *From a logical point of view*. New York: Harper and Row, 1961, pp. 20-46.

SHAVIRO, Steven. *Without criteria: Kant, Whitehead, Deleuze and aesthetics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2009.

TARDE, Gabriel. *Monadologie et sociologie*. Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1999.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality. An essay in cosmology*, New York: Free Press, 1978.