

[Ensaio//;] Algumas linhas sobre Ética e Moral de uma perspectiva do realismo complexo: Rousseau, Moore e Luhmann.*A few lines on Ethics and Morals from a perspective from Complex Realism: Rousseau, Moore and Luhmann.***Otávio Souza e Rocha Dias Maciel ¹**

Universidade do Distrito Federal/Universidade de Brasília

Resumo

O artigo apresenta um projeto sobre as possibilidades de se pensar um realismo moral a partir da metafísica contemporânea. Começamos caracterizando o retorno das considerações realistas filosóficas no que se tem feito na metafísica contemporânea, especialmente depois da crítica ao correlacionismo (Meillassoux) e ao antropocentrismo (Harman e Whitehead). Em seguida apresentamos dois desafios para se pensar o realismo moral, a saber, a autenticidade da moral e a crítica à metafísica da presença. Mostraremos como Rousseau é um inusitado aliado aqui, onde seu projeto de autonomia da moral tem inspirado diversos pensadores. Evitando seguir pelos caminhos dos idealistas alemães, concluímos propondo um caminho que passará pela teoria dos sistemas de Luhmann como uma possível gramática para este projeto futuro.

Palavras-Chave: Realismo moral, Jean-Jacques Rousseau, Teoria dos Sistemas, Metafísica e ontologia, Realismo Complexo.

Abstract

The article presents a project about the possibilities of thinking about a moral realism based on contemporary metaphysics. We begin by characterizing the return of philosophical realist considerations in what has been done in contemporary metaphysics, especially after the critique of correlationism (Meillassoux) and anthropocentrism (Harman and Whitehead). Next, we present two challenges for thinking about moral realism, namely, the authenticity of morality and the critique of the metaphysics of presence. We will show how Rousseau is an unusual ally here, and his project of moral autonomy has inspired many thinkers. While we avoid following the paths of the German Idealists, we shall conclude by proposing a path that will pass through Luhmann's Systems Theory as a possible grammar for this future project.

Keywords: Moral Realism, Jean-Jacques Rousseau, Systems Theory, Metaphysics and ontology, Complex Realism.

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB). Mestre em Teoria do Direito e Direito Global pela European Academy of Legal Theory (Goethe-Frankfurt/ULB-Bruxelas). Bacharel em Filosofia e em Direito, ambos pela UnB. Professor de Filosofia e Teologia na Universidade do Distrito Federal (UnDF) e Pesquisador Colaborador Pleno do PPGFIL/UnB. Fundador e coordenador do grupo de pesquisa Assemblagem – Conexões Filosóficas e membro do GT de Ontologias Contemporâneas (ANPOF). Contato: oe.maciel@gmail.com

1 – Introdução

A proposta deste artigo é lançar as bases de um projeto maior de pesquisa que busca pensar um realismo moral a partir do legado de Jean-Jacques Rousseau. Este projeto parte de movimentos e autores da metafísica contemporânea que buscam retomar o realismo como uma orientação filosófica válida e frutífera. Centramo-nos especialmente nas diferenças trazidas pelo movimento do *Realismo Especulativo* que, desde 2006 com o lançamento do *Depois da Finitude*, de Quentin Meillassoux, têm inspirado uma nova geração de pesquisadores em metafísica, ontologia e realismos filosóficos diversos. Não obstante, a evidente ausência de obras centradas nas questões da filosofia moral e da ética, talvez pelo caráter recente do movimento, é uma carência que precisa ser endereçada. Nossa proposta é que as obras morais de Rousseau podem fornecer o caminho para começarmos a trilhar esta aventura de ideias.

Neste sentido, os caminhos aqui a serem sugeridos são de caráter notadamente experimentais. Passaremos por uma breve caracterização do realismo metafísico contemporâneo e, em seguida, veremos porque Rousseau é um personagem central para o projeto. Em seguida, tentando adumbrar as considerações vindas deste pensador, vamos encaixar o projeto na taxonomia da metaética, prática que pode ajudar a expor melhor o projeto de um ponto de vista dos adeptos da filosofia analítica. Em seguida, vamos diferenciar este projeto do que tem sido feito a partir de Immanuel Kant e os outros idealistas alemães para mostrar a unicidade e pertinência de nossa abordagem. Por fim, traçaremos um horizonte, a partir da teoria da comunicação vinda do sociólogo alemão Niklas Luhmann, para sugerir uma linguagem mais sofisticada para nossos fins.

2 – Realismo metafísico na contemporaneidade

Uma maneira breve de preender o que é o realismo metafísico na contemporaneidade, talvez, seja contrastando-o com outras posturas em relação à metafísica como área de estudo. Como o nome sugere, o *realismo* está interessado no estudo da *realidade*. Isso soaria redundante, caso não fossem as alternativas geralmente propostas na filosofia dos últimos séculos. Contrasta-se realismo, em geral, com posturas antirrealistas e com posturas irrealistas. O antirrealismo não busca negar que haja algo real, mas duvida de que este algo real seja acessível, plenamente cognoscível, ou que sejamos capazes de chegar ao que há-aí. Abordagens antirrealistas geralmente defendem posturas modelares, de tentativa-e-erro, heurísticas da “melhor solução disponível” no momento ou, recentemente, que o que há apenas existe porque foi “socialmente construído”. Já o irrealismo nega tudo isso, dizendo que as coisas, no máximo, são ficções úteis, coisas de nossa imaginação, ou até algum tipo de alucinação coletiva – e que tudo não passa de vazios, ilusões e afins.

Para nós, as posturas que defendem a suposta “morte da metafísica”, na verdade, apenas acobertam metafísicas malfeitas. Por entre seus propagadores há o compartilhamento de teses metafísicas como em quaisquer outras filosofias, embora estas sejam forçosamente irrefletidas – e, a discussão acerca de seus critérios, alcances e fundamentos, ativamente desencorajada. Uns terceirizam para a ciência a investigação sobre o que há no mundo, como se a tarefa de dizer do real se restringisse a uma tarefa de uma elite iluminada por cálculos e mecanismos bifurcados. Outros, acham que tudo que há é fruto de nossa mente, num psicologismo vulgar; ou de Nossa-Mente, como em um espiritualismo ou historicismo baratos que animaram a recente miséria metafísica de se contentar em dizer que tudo é “construção social”. Ainda outros, só veem realidade no seu correlato favorito, que correlaciona, que dá sentido, que habilita que proposições sejam verdadeiras.

Quentin Meillassoux caracteriza a nossa como a *Era do Correlacional*², na qual o que há não é tão relevante quanto o que *faz a mediação*, que dota de realidade, de relevância. Originalmente uma postura que se pensava estar instaurando uma “Revolução Copernicana”, o correlacionismo simples (ou “fraco”) em Kant é apresentado como a impossibilidade de se conhecer nada que não esteja obrigatoriamente correlacionado com o sujeito humano. No entanto, Kant admite que é possível *pensar* coisas não-correlacionadas (ainda que não as possamos *conhecer*), seja pela razão prática, pela arte, ou pelos ideais da razão e da especulação, ainda que não sejam objetos científicos propriamente dito.

No entanto, ainda há a coisa-em-si como resíduo em Kant que, infelizmente para o realismo especulativo, logo foi banida pelos idealistas alemães. Depois destes, mesmo a possibilidade de se pensar um “fora” da correlação sujeito-e-mundo foi abolido, estando todos nós presos em uma espécie de “jaula transparente”. Isso é levado a cabo se absolutizando uma correlação, tornando-a um “desde-sempre” que assombra toda possibilidade de experiência, seja ela científica, moral, artística ou o que seja. Meillassoux cria uma desconfortável lista de correlatos absolutizados que inclui os jogos de linguagem, o poder, a luta de classes, a vida, a vontade de potência, entre tantos outros³. Por um complicado argumento pela “factualidade” (facticidade da facticidade destes correlatos, e de tantos outros), Meillassoux nos urge manter a lição de que embora correlatos sejam importantes para o conhecimento, tanto eles mesmos como nós somos, em última instância, necessariamente contingentes⁴.

² Cf. Meillassoux, 2018.

³ As listas variam de acordo com as obras de Meillassoux. Para um exemplo, cf. Meillassoux, 2022, p. 55 e 56.

⁴ O argumento obviamente é bem mais intrincado e não nos cabe aqui sua exaustiva demonstração. Além da obra supracitada de Meillassoux, há muita literatura na última década acerca deste problema. Para uma apresentação mais exaustiva em língua portuguesa, cf. Maciel, 2017 (especialmente o capítulo 1); Maciel, 2019 e Maciel, 2021 (Título I, Capítulos 1 e 2).

Fundador de outra corrente dentro do realismo especulativo intitulada Ontologia Orientada a Objetos (OOO), Graham Harman concorda com o diagnóstico de Meillassoux, embora discorde das consequências retiradas dele. O francês usa a necessidade absoluta da contingência como um caminho para se pensar o hipercaos e um mundo inorgânico totalmente esvaziado de humanos, que acaba legando uma carga notadamente inumanista, ou até mesmo anti-humanista, em seus seguidores em geral. A OOO, por sua vez, concorda que *realismo* significa pensar uma realidade independentemente de ela ter que ser pensada ou percebida, mas não foca necessariamente no acesso humano. Para a OOO, o seu pressuposto começa na hipótese de trabalho de uma **ontologia plana**, onde diz-se que tudo igualmente é, embora não seja igual⁵. Neste sentido, presumir a superioridade ou a inferioridade automática dos humanos não faz sentido, visto que humanos, pedras, a Companhia das Índias Orientais e a cidade de Genebra de Rousseau *igualmente são*, mesmo que não *sejam igualmente*. Neste sentido, eliminar humanos seria um déficit de realismo, e não supostamente a sua salvaguarda. Desta maneira, Harman consegue construir um realismo que também estuda humanos como *ingredientes* de algumas das coisas existentes⁶.

3 – Críticas à Bifurcação da Natureza

Para compreendermos melhor esta manobra e suas implicações para a filosofia moral, podemos brevemente mencionar que Harman recebe e aplica a crítica à bifurcação da natureza como fora diagnosticada pelo filósofo inglês Alfred N. Whitehead. Vindo da matemática e da física, Whitehead apresenta esta crítica em seu primeiro livro majoritariamente filosófico, intitulado *O Conceito de Natureza*, publicado originalmente em 1920. Whitehead faz um longo histórico do problema desde suas origens medievais, as mudanças de paradigma entre pensadores da Revolução Científica, bem como as consequências para a física de sua época. Em um resumo simplificado, nomes como Francis Bacon buscaram estimular a redução do esquema aristotélico de quatro causas (formal, final, material, eficiente) para focar exclusivamente no estudo das causas eficientes. Não obstante, para Whitehead, o principal resultado deste reducionismo só pôde emergir com a criação de um conceito peculiar de “matéria bruta”, como algo passivo, mecânico, uniforme, totalizável por leis gerais e abstratas. Deste tipo de matéria é que se retiram os “fatos brutos”, dos quais se orgulham tanto os cientistas mecanicistas e positivistas⁷.

⁵ Fraseamento comum por entre os adeptos da OOO, sintetizado por um de seus expoentes, Ian Bogost, na simples fórmula “All things equally exist, yet they do not exist equally” (Bogost, 2012, p. 11).

⁶ Harman, 2022, p. 339.

⁷ Para o argumento completo, cf. Whitehead, 1994, Capítulo 2 – para uma apresentação detalhada, cf. Martins, 2021. Importante já observar que não se trata simplesmente de “retornar ao esquema aristotélico” que tanto a sua versão antiga como as apropriações medievais também têm vários problemas próprios. Whitehead usa este esquema explicativo porque era o utilizado na época dos autores os quais ele investigou nesta obra.

A consequência deste tipo de raciocínio – a produção de leis gerais da física entre os modernos, por exemplo – não poderia ter surgido sem um conceito de natureza que totalmente deslegitimou a possibilidade filosófica de agências da vida, das espécies, das forças geológicas e assim sucessivamente. Abolindo filosoficamente um mundo que não é redutível a humanos fazendo humanismos, a filosofia e a ciência moderna fundaram-se num conceito totalmente artificial e deficitário de Natureza que é frequentemente empregado para se justificar ecocídios e passar desastres como aquecimento global e desmatamento em massa como externalidades como “infelizes acidentes”. Que esteja claro: **não** são acidentes.

Com um conceito tão desastroso de Natureza, tentou-se separar os humanos, seres narcísicos, deste esquema totalmente mecanicista e passivo que agradou, num primeiro momento, apenas a Spinoza. Foi tarefa de praticamente todos os pensadores posteriores fazerem malabarismos teóricos para tentar entender o sucesso das ciências “naturais” e a defesa da liberdade irrestrita dos modernos europeus que desejam colonizar o mundo e dominarem seus destinos. Para tanto, inventaram outro tipo de ciência que não lida com a Natureza, espremida para dentro do artificialismo da “matéria bruta” – mas, sim, foca nos humanos em defesa de sua autonomia. Cria-se dois lados: o primeiro seria o reino determinístico de puros “fatos brutos”; o segundo, o reino da liberdade, da vontade e da participação política. Tal bifurcação é o que vai animar novas cisões típicas dos modernos, como sociedade x natureza, liberdade x necessidade, cultura x mecanicismo – além das várias gradações, dos “mais civilizados” aos “mais bárbaros”, estes, sendo mais próximos do polo da “natureza”⁸. Aqui, legitima-se e informa-se a prática de sequenciais genocídios, etnocídios e ecocídios, completando o combo de *-cídios* perpetrados pela modernidade e que seus lacaios tentam desesperadamente acobertar o fato de que estes não são acidentes, nem “impensados” acasos isolados.

Abandonar a bifurcação da natureza nos deixa duas opções mais evidentes. Podemos pensar em algum tipo de **monismo**, ou de que há apenas uma única natureza, uma única realidade, uma única forma de se ser – o que é perigosamente similar e até mesmo equivalente funcional de correlacionismos radicais. A outra opção parece ser o **pluralismo**. Dizer que coisas existem, incluindo humanos, florestas e o número 5, não significa dizer que tudo existe da mesma maneira. Melhor ainda, a saída pelo pluralismo afasta a dialética moderna, visto que não se trata de sintetizar natureza e cultura “como se” fossem suprasumidas numa unidade superior – tal saída nos leva aos monismos ou aos postulados da harmonia “por detrás das coisas” que anima sistemas inspirados em Hegel, Marx e

⁸ Já há uma extensa literatura sobre a crítica whiteheadiana e sua filosofia do processo contra a bifurcação da natureza. Para o argumento original, cf. Whitehead, 1994 (capítulo II). Este argumento é brilhantemente apresentado no artigo de Ferreira Martins (2021). Para a implicação da bifurcação na divisão entre Sociedade vs. Natureza, cf. Latour (2013).

outros⁹. O abandono da bifurcação implica que paremos de enxergar através do correlato que divide a realidade entre “humanos” e “natureza”, como se esses fossem os polos primordiais (seja para serem purificados, seja para serem dialeticamente suprassumidos). Uma forma de ver como isso opera na prática é pode ser a observação crítica de Harman à filósofa Karen Barad, cujo livro urge os humanos a se esforçarem para “encontrar o universo no meio do caminho”. A expressão em inglês de difícil tradução é “*meet halfway*”, que denota um esforço mútuo para se chegar a um meio-termo. Harman jocosamente observa:

Se continuarmos a supor que pensamento e mundo são os dois polos básicos em torno dos quais gira a realidade, não importa muito se tentamos separá-los ou combiná-los. Além disso, se alegarmos que o problema é simplesmente que o lado humano foi superenfaticado e que agora devemos “encontrar o universo no meio do caminho”, como no título do influente livro de Karen Barad, então ainda estamos aceitando os dois termos do acordo moderno, uma vez que **é filosoficamente inútil encorajar duas coisas a se encontrarem no meio do caminho se elas não forem realmente os dois pilares básicos do cosmos.** Observe que ninguém está defendendo que os répteis e a poeira “se encontrem no meio do caminho”, e o mesmo vale para música e pasta de dente (Harman, 2022, p. 332, negritos nossos).

O retorno do realismo na metafísica contemporânea se dá, largamente, por vias de um **pluralismo ontológico** no qual o que há não está sob obrigação alguma de ser percebido, de ser inteligível, de ser dominado – seja por humanos ou por quaisquer outras entidades. Humanos se tornam ingredientes entre outros. Esta é uma das maneiras de se entender a “ecologização da metafísica” que Bruno Latour propôs recentemente¹⁰. Embora os irrealistas sejam óbvios opositores a qualquer forma de realismo, o que este realismo complexo¹¹ busca combater mais especificamente são as várias formas de antirrealismo, entendidas como maneiras de propagar a soberba preponderância automática de um correlato absoluto, um modelo, algum elemento da intersubjetividade humana que ou supostamente garante, assegura ou impõe existência ao que há, ou veda qualquer pensamento e conhecimento que não lhes paguem pedágio. No entanto, distinto de algumas das formas que este realismo metafísico contemporâneo tem assumido, nossa proposta não é a de excluir humanos forçosamente, mas de pensa-los como participantes, ingredientes, coadjuvantes e até mesmo protagonistas em algumas regiões do real.

Como o público pode presumir, as discussões do realismo complexo ainda não terminaram, nem chegaram a todos os cantos da filosofia e das teorias (da arte, do direito,

⁹ Para mais informações acerca da dialética moderna, o monismo e o postulado da harmonia, cf. Hartmann, 2020.

¹⁰ Latour, 2019, p. 20 e ss.

¹¹ Este é um termo guarda-chuva que tenho cunhado nos últimos anos para arregimentar as diversas formas de realismo filosóficos que não enxergam a realidade como algo simples, direto, acessível plenamente ou dependente exclusivamente de humanos ou de suas formas intersubjetivas – ou de quaisquer entidades com imunidade ontológica. Para um exercício maior do argumento, veja Maciel, 2021.

da ciência etc.). Está claro que ainda há certo desconforto em lidar com o que há de humano por entre estes pensadores, talvez por termos acabado de encontrar uma maneira de sair do que talvez tenha sido a era mais antropocêntrica da Terra. Logo este antropocentrismo infundado, baseado numa errônea bifurcação da natureza, se degenerou na panaceia da “construção social”, onde tudo é tomado como falso ou dependente da vontade humana, cada vez mais tribalizada, individualizada, Twitter-ificada. É perfeitamente compreensível a ansiedade em evitar discutir centrados nos humanos por entre vários dos realistas contemporâneos, visto que os correlacionistas parecem cada vez mais ensandecidos na hiperincomensurabilidade entre a *suposta* liberdade absoluta do humano e a *suposta* necessidade de se purificar o que é humano face ao que não se submete a seu controle.

Não obstante, não nos acanharemos diante do desafio. Em épocas de fake news, construção social e pós-verdade, nos aliamos aos pensadores do realismo metafísico contemporâneos na luta acadêmica-política pelo retorno das considerações sofisticadas acerca do valor da verdade, da sistematicidade da ciência, da pluralidade da natureza que cada vez mais padece com (e revida contra) a arrogância moderna. Se pensar o pluralismo ontológico é tarefa desde a antiguidade grega, indiana, chinesa e ameríndia, na contemporaneidade ele nunca foi tão urgente quanto na época da catástrofe ecológica que cada vez mais se avizinha de nós.

4 – É possível pensar um realismo moral¹²? Um duplo desafio.

Pensar o realismo científico, o realismo ecológico, o realismo matemático e o realismo ontológico são necessidades filosóficas, teóricas, políticas, práticas e sociológicas. Não obstante, frente à customização da moral a depender do *trend* do Twitter/X do momento, parece ser cada vez mais necessária a reflexão sobre se é possível, a esta altura da catástrofe moderna, pensar um realismo moral. Esta postura é frequentemente associada a outros descaminhos modernos e antimodernos. Na modernidade, pensa-se realismo moral como consequência da bifurcação da natureza: ou a moral é absolutamente determinada, tal como o supostamente reino apenas mecânico e passivo da natureza; ou a moral é absolutamente apartada do mundo mecânico, sendo inteiramente propriedade do indivíduo ou da comunidade supostamente livre que impõe a si suas regras. No primeiro grupo podemos ver pensadores como Hobbes e Spinoza, onde natureza e sociedade são pensadas num monismo, numa única substância, numa única sequência de determinações fechadas e automáticas. No segundo grupo, vemos pensadores associados ao idealismo alemão e seus descendentes do marxismo na teoria crítica, ou nas formas do pensamento libertário ou anarco-capitalista.

¹² Por motivos que ficarão claros no decorrer deste artigo, empregamos ἠθικός e *mōrālis* como funcionalmente equivalentes, rejeitando a divisão comum entre autores modernos e seus descendentes atuais que atrelam ética a padrões formalizados/normatizados e a moral, por sua vez, ao juízo individual – ou divisões similares.

Não se trata aqui dizer que estes autores defendem a mesma coisa, mas que compartilham certos pré-conceitos teóricos relevantes.

Abandonar a bifurcação da natureza significa, em termos práticos para a construção de teorias acerca da ética e da moral, abandonar praticamente todas as teorias da modernidade sobre tais assuntos. Nossa proposta é que devemos conceber uma maneira de pensar a moral através de um realismo pluralista, policêntrico, poliárquico. A tarefa é deveras complexa. Se “natureza” e “sociedade” não são mais polos centrais do universo para nossa análise, vemos que tanto pedras, correntes marítimas e humanos, com suas elocubrações jurídicas, artísticas e morais, fazem parte da realidade. No entanto, segregar o humano como ingrediente daquilo que é produzido para com humanos pode soar um desafio deveras insuperável e até contraditório. Há um duplo desafio que precisamos levar em conta.

O **primeiro desafio** é o que vem das questões acerca da **autenticidade da moral**. Autores como Martin Heidegger e Emanuel Levinas têm levantado esta questão, na medida em que não há moralidade que não seja casuística – *literalmente*, que não seja caso-a-caso. Não há valor em teoria da moral que se esquivem das complexidades da aplicação, seja porque exigem sujeitos tão morais quanto impossíveis, seja porque o praticante da moral se esquiva de agir moralmente no caso concreto, no cotidiano. Heidegger centra toda sua filosofia no *Dasein* humano, neste ser que está-aí e que é a fonte e o endereço das ações morais. Ser moral é este *Dasein*-aqui sendo moral com este *Dasein*-ali. Não adianta decorar todos os exemplos da virtude da Coragem na filosofia e na literatura e, na hora de ser corajoso, se acovardar na omissão ou em regras abstratas¹³. Levinas (1987) é ainda mais explícito: a moralidade é com um Rosto, com uma Face que nos demanda, que nos intima a agir, que nos requer, que nos solicita, que nos interrompe em sua *alteridade genuína*. A temática da interrupção é tão inspiradora quanto crucial, visto que aqui a ética não é desenhada com a tarefa de se resguardar ou de se defender a liberdade individual – já dizia Levinas: “minha liberdade não tem a última palavra – eu não estou sozinho”¹⁴.

Podemos entender o desafio da autenticidade da moral como um requisito para a orientação a objetos, a casos concretos, a sistemas específicos de cada ocasião para se tomar uma decisão moral *realmente* moral. Não obstante, este requisito não vai requerer, nem pode esperar, uma solução moral única para cada único caso de cada uma das ocasiões do mundo. Fosse este o caso, a crítica cairia, ironicamente, em mais uma demanda inautêntica da moral, visto que não há possibilidade de se esperar que cada indivíduo, em cada situação, tome a única decisão inteiramente nova que seja absolutamente moral. Critérios morais como valores, expectativas afetivas, considerações jurídicas, liberdade e igualdade precisam ser

¹³ Heidegger, 2005, especialmente quando trata da temática da *Sorge* [Cuidado].

¹⁴ Levinas, 1971, p. 103 : « Ma liberté n'a pas le dernier mot, je ne suis pas seul ».

considerados também. Devemos combinar, de alguma maneira, a demanda por autenticidade com outras formas de se sofisticar a moral.

Disso surge o **segundo desafio**, proposto originalmente nas questões acerca do tempo em Heidegger, mas radicalizados por Jacques Derrida. É a **crítica à metafísica da presença**. Heidegger observou em *Ser e Tempo* que a filosofia ocidental só consegue entender o tempo a partir de uma presença eterna que possibilita um “agora” infinitamente duradouro. Associado à ontoteologia do monoteísmo judaico-cristão, a suposta presença daquela divindade absoluta asseguraria que o tempo pudesse ser instrumentalizado ou teorizado por humanos. Isso é possível porque neles haveria a presença desta divindade absoluta através da *paraousia* (a “residência do Absoluto”, a alma dada pela divindade judaico-cristã). É isso que supostamente habilitaria aos humanos a possibilidade de proferir juízos eternos, estáveis, absolutos sobre o que há. Derrida radicaliza este argumento na obra *Gramatologia* (1973), na qual ele denuncia a suposta eternidade, estaticidade e imutabilidade das leis da ciência (aqui podemos incluir, das “leis morais” também) que dependeriam de uma tática ilegítima de privilegiar uma presença absoluta que garantiria gratuitamente que o que é dito, é sobre o que há eternamente.

Vejamos claramente: os dois desafios são complementares. Não precisamos de adentrar na mitologia da “morte de Deus” dos modernos tardios para entender que os juízos morais, científicos, jurídicos, artísticos e sociológicos não dependem, necessariamente, desta ou daquela divindade absoluta. Ademais, pensar a autenticidade da moral se apresenta como um desafio árduo quando nos apercebemos das críticas do realismo especulativo às metafísicas da intersubjetividade. Se os modernos suplantaram o deus medieval por um tipo transcendental de subjetividade, parece que ainda há algo que é alvo da crítica da metafísica da presença, como se houvesse uma região da realidade onde depende-se exclusivamente a presença típica deste ou daquele humano.

Por exemplo, o humano racionalmente livre do kantismo, o humano historicamente situado do hegelianismo, o humano de consciência crítica dos marxistas-frankfurtianos, o humano como agente racional calculista dos liberais. Teorias morais baseadas nestas noções recaem na metafísica da presença, pensando que apenas na presença (mesmo que não tão “eterna” quanto a da divindade medieval) de um tipo de humanos que os juízos morais se tornam possíveis. Embora quase todos eles deem ênfase numa suposta autenticidade dos juízos morais, é apenas uma fraude da moral, na medida em que a supostamente imune à contingência padronização normativa, comportamental e agencial do polo “humano” suprime forçosamente as considerações acerca da alteridade e da autenticidade na produção de juízos e ações eticamente consideráveis.

Se a pós-verdade e o construtivismo aleatório seriam os desafios “externos” à nossa teoria a serem superados, o maior desafio “interno” para o realismo moral contemporâneo é como ser autêntico moralmente enquanto se evita recair na metafísica da presença que meramente reeditam o antropocentrismo moderno. A tarefa está posta na forma de um paradoxo operativo, na qual busca-se combinar a predominância do caso particular e a antecedência de ordenamentos, sistemas ou considerações morais prévias – ambos, contingentes, ambos instaurados a partir do complexo trânsito entre idealidade e realidade.

5 – *Incipit Rousseau*

Considerando o foi dito até agora, parece ser a filosofia moral do velho Jean-Jacques Rousseau o melhor ponto de partida, ao menos entre os modernos, para se pensar este novo projeto de um realismo moral. Sua principal intuição é a de que a **moral** precisa ser **autônoma**. Autonomia, numa filologia básica, significa dar suas próprias regras mediante seus processos próprios. Isso significa: não ser subordinada à religião, ao direito, à economia, à arte, ou a qualquer outro sistema social. Cada um deles, também, com suas regras sobre produção de regras, tal como o processo *legislativo* que regula a produção de *leis*, ou os processos e métodos *científicos* que regulam a pesquisa *científica*, e assim sucessivamente. Paralelamente, o que nos interessa é produzir juízos *morais moralmente*, sem um processo determinado por outro sistema de regras. Sem isso, o juízo não poderá ser considerado autenticamente moral. Por exemplo, agir de forma moral por medo de ir para o Inferno, ou para comprar passagem para o Céu, *não* é uma ação moral genuína na medida em que se sacrifica a autonomia da moral em nome de processos externos.

É neste sentido que, em nossa leitura, o tema da autonomia da moral a partir de Rousseau e a questão pela autenticidade são funcionalmente equivalentes. Apenas uma moral que tenha uma marcada diferenciação autônoma frente a outros sistemas, sejam sociais ou psicológicos, pode ser devidamente considerada autêntica, ao menos para o início da análise. Ordenamentos morais que tentam deduzir moralidade das leis da física, da injustificada liberdade absolutamente imune dos humanos, do cálculo econômico de utilidade, da superioridade moral supostamente inquestionável deste ou daquele tipo de humano, ou que fossem submissos a critérios de deleite estético ou de fervor religioso são, desde a origem, deslegitimados por Rousseau como fontes válidas de considerações autênticas acerca da moral.

Uma consideração acerca moral autêntica de Rousseau é, curiosamente, similar a observações funcionalmente equivalentes a Hans Kelsen. Este jurista austríaco, em busca de uma teoria pura do direito que o diferenciasse moral¹⁵, uma vez que seus processos

¹⁵ Para a diferença entre Direito e Moral, cf. Kelsen, 2006, capítulo II.

legiferantes (de “fazer” normas próprias) é diferente, ainda assim admitia que ambos podem chegar a valorações similares. Por exemplo, a valoração negativa do homicídio pode ser encontrada tanto no direito (*enquanto* um crime), tanto na religião (*enquanto* um pecado), como na moral (*enquanto* um ato imoral). A diferença e legitimidade do processo legiferante jurídico, da revelação religiosa, e da consideração moral não invalida nenhuma das outras – apenas realça que a diferença entre elas cria, inclusive, várias possibilidades de aproximação.

Enquanto Kelsen focou no sistema do direito, podemos pensar Rousseau preocupado com a autonomia da moral em seus próprios termos, atentando-se para com valores, virtudes e apresentações de raciocínios e sentires associados à constituição de fatos morais sem depender do que o direito ou a religião pensem. Importante lembrar que Rousseau jamais invalide a religião, a ciência ou a economia como disciplinas ou sistemas com regras próprias – apenas afasta que haja um trânsito automático ou gratuito entre estes sistemas.

As considerações morais de Rousseau aparecem espalhadas por suas obras. As seis *Cartas Morais* centram-se mais neste desafio, embora no famoso *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* este tema seja recorrente. No entanto, chamamos atenção para o *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, no qual Rousseau traz uma curiosa predileção pelo model organizacional de Esparta.

Shklar observa¹⁶ que esta predileção tem gerado grandes debates e até confusões entre os comentadores de Rousseau, visto que, entre os associados ao iluminismo, Atenas era geralmente o modelo ideal de organização social almejável. A ambiguidade frutífera de Rousseau é bastante interessante, sendo visto como um pensador da razão e das paixões, da paz social e da revolução jacobina. Para ele, há certa objetividade, certo *realismo moral* numa perspectiva “neo-espartana”, se pudermos assim nomear, um compartilhamento tópico moral que anima esta comunidade do futuro a ativamente proteger-se, entre outras coisas, de indivíduos que porventura viessem a cercar novamente outro pedaço de terra para “refundar” a propriedade privada. A fruição e o gozo da vida em comunidade envolveriam indivíduos moralmente autônomos com um modelo organizacional que combinava raciocínio, paixão e força morais. No entanto, se esta organização ética fosse definida externamente, a moral colapsaria novamente em modelos abstratos inautênticos – o que gera a constante necessidade da comunidade que Rousseau imagina de se defender, de se articular, de se reorganizar frente a novos desafios.

¹⁶ Shklar, 1966.

6 – Rousseau e o Idealismo Alemão

A originalidade da filosofia moral de Rousseau encantou profundamente ao velho Immanuel Kant. Em quase todos os cursos de ética, moral e filosofia do direito, é de praxe retomar a memorável celebração de Kant a Rousseau, este que seria tal como um “Newton da Moral”. Este epônimo é evocado para aludir ao fato de que Rousseau teria promovido uma verdadeira revolução nos estudos filosóficos da Moral, comparável à revolução que Newton operou nas ciências naturais. O filosofema “**tomar as rédeas da Moral**” tem sido interpretado na escolástica kantiana como um dos motivos que levaram este alemão a considerar a razão prática como distinta da razão pura, um reino totalmente novo, separado por um “abismo intransponível” das determinações naturalísticas da física ou da biologia. Embora suas considerações tenham inspirado gerações, diversos pensadores têm duvidado do sucesso do empreendimento kantiano em caracterizar a moral nestes termos. Seu centro é no homem (supostamente) livre que, a partir disso, dá a si mesmo normas morais autônomas que operam a partir de imperativos categóricos.

Não é possível aqui desenvolver a inteireza do pensamento moral kantiano, mas geralmente atribui-se às suas teorias a alcunha de **normativismo ético**. Ao invés de focar em virtudes e sentires autênticos, Kant entendeu, talvez de forma equivocada ou desviante, que a moral rousseauísta demandava uma normatização do dever-ser. A artificialidade moral do sistema kantiano foi criticada logo nos primeiros anos, onde identificava-se um radicalismo formalista que parecia sufocar a consideração moral concreta em prol de imperativos categóricos abstratos.

A solução dos idealistas alemães foi rejeitar a premissa kantiana de que a razão pura e a razão prática fossem *separadas* pelo tal “abismo intransponível”. Não obstante, ao invés de abandonar a bifurcação entre humano x natureza, o raciocínio dialético dos idealistas reitera o defeito congênito desta forma de se raciocinar ao apontar para o monismo ou para um postulado de harmonia metafísica intrínseca segundo o qual era considerado “natural” que o “humano” dominasse e subordinasse a natureza. Este seria um movimento ontologicamente assegurado pela suposta marcha da história, pela luta de classes, pelo evolucionismo social, ou quaisquer formas de historicismo comuns na segunda metade do XIX que se valem da “naturalização” do domínio humano sobre a “realidade mecânica e passiva” para operarem mais uma pilha interminável de *-cídios*.

A superação do “abismo” foi feita concebendo um sistema filosófico unificado, absolutamente identificado com alguma leitura da razão que a perceba como um Todo fechado e automovente em direção ao Absoluto. Assim como em Kant, os idealistas alemães enfatizam decididamente o “quem” vai segurar as “rédeas da moral”, apresentando uma versão da moral focada no indivíduo supostamente livre, em sua comunidade de outros

indivíduos supostamente livres, como o fundamento e o propósito da razão (pura e prática). A este cenário, os realistas especulativos contemporâneos têm se referido como “metafísica da intersubjetividade” – um cenário julgado por eles (e por nós) como insuficiente ou, até mesmo, *incorreto* para se pensar apropriadamente a questão da moral.

Há de se duvidar se Rousseau estaria satisfeito com os rumos que sua obra tomou nas mãos dos alemães. Parece que a autenticidade da moral foi diluída no correlacionismo simples kantiano (que acha que há apenas imperativos do/para o sujeito racional livre), ou no correlacionismo radical dos outros idealistas, que substituem o que há de real por um conjunto compartilhado de antropocentrismos: o progresso da história humana, a luta de classes, a ação comunicativa, a submissão ao Partido ou ao Estado – o correlato favorito fica a gosto do cliente, desde que se mantenha e se repita expressões como “somos nós que fazemos o mundo”, ou “tudo que há é humano, demasiado humano”, ou “tudo só depende de cada um de nós” etc. A inautenticidade da moral correlacionista, instaurada por uma metafísica da presença de algum destes correlatos absolutizados da intersubjetividade humana, nos leva a *rejeitar* todas estas teorias como sendo inaptas para nos fornecer qualquer tipo de objetividade para nosso realismo moral contemporâneo.

7 – O projeto do realismo moral sob considerações metaéticas

Com o *motif* da autonomia da moral que encontramos em Rousseau, podemos pensar uma moral que seja, ao mesmo tempo, autêntica e concretizada, independente da presença deste ou daquele correlato absoluto. Assim, podemos começar a pensar processos morais de se pensar a moral, ou investigar sobre a ética de se instaurar uma ética – pesquisa esta que pode ser classificada como um tipo de “**metaética**”. Nesta área de investigação, teorias morais geralmente são apresentadas em termos de valores, consequências, utilidades, agregação social e outras funções. Entre os filósofos analíticos, há a tradicional divisão entre questões acerca da cognição moral, da semântica moral e da ontologia da moral. Como veremos, parece haver uma disputa entre posturas normativistas, sejam elas kantianas ou não, e posturas aretéticas, focadas nas virtudes. Vamos agora posicionar nosso projeto em cada uma destas áreas em comparação com algumas das teorias mais empregadas.

Em termos da **cognição moral**, há grupos que defendem um naturalismo e um não-naturalismo moral. O primeiro grupo diz que a moral é cognoscível tal como leis da natureza, redutíveis a um empirismo, ou aos seus usos e utilidades sociais. Esta não é uma postura que coaduna com a orientação rousseauísta que nos anima. Realismo moral não significa esta ser uma “seção” da biologia, ou uma “consequência” do psicologismo ou do economicismo. Ao menos desde Hume e Kant há a separação entre *Is* e *Ought*, *Sein* e *Sollen*, *Ser* e *Dever-Ser*, a

qual mantemos para diferenciar realidade e idealidade. O caminho então parece nos levar a partir das obras de George Edward Moore, particularmente seu *Principia Ethica* (1922, lançado originalmente em 1903). Nesta obra, Moore defende um realismo ético não-naturalista, argumentando que é uma **falácia naturalista** reduzir o *bem* ou o *moralmente-bom* a coisas como prazer, utilidade ou outros termos. Para Moore, diferente do habitualismo de Hume, nós podemos, *sim*, conhecer fatos morais objetivamente válidos, sendo estes irreduzíveis a naturalismos como o fisicalismo, biologismo, utilitarismo ou psicologismos.

Moore chega ao ponto de defender uma noção da emergência da moral, no sentido de que o todo que emerge do raciocínio moral não é redutível às partes constitutivas, sendo metafisicamente distinto delas. Esta postura que diferencia o todo em relação à soma das partes é rastreável a Aristóteles¹⁷. Um exército, por exemplo, não é a soma de lanças, escudos e cabelos dos soldados, mas um tipo complexo de realidade que se diferencia e se nutre da interação, das associações, dos recuos e dos valores compartilhados por indivíduos concretos, suas táticas, motivações e estratégias, além de suprimentos e armaduras. Neste sentido, no que tange à semântica da moral, recebemos o *cognitivismo realista e não-naturalista* de Moore, perfeitamente conectável à crucial noção da autonomia da moral em Rousseau, visto que se buscava tecer considerações acerca do “moralmente-bom” em seus próprios termos sem ceder a reducionismos.

Não obstante às contribuições de Moore, um projeto como o nosso que se compromete com um realismo complexo da moral não pode ter apenas um único centro de consideração. Nosso comprometimento com o pluralismo ontológico nos leva para outro caminho que nos retorna a pensadores clássicos, onde a pluralidade de virtudes era um fato tão evidente e corriqueiro quanto a pluralidade dos Deuses. Certamente Aristóteles e os Estoicos poderiam ser citados aqui, mas antes mesmo destes já se pode ver este tipo de atitude em Platão. Em diálogos como *O Sofista* e o *Timeu*, por exemplo, ele defende não apenas uma pluralidade das Formas individuais, tais como a Justiça ou o Belo, mas as coloca em uma *συμπλοκή* (*symploké*), geralmente traduzido como uma “Comunidade das Formas”, na qual cada unicidade das Formas entrava num sistema que não era redutível nem aos seus componentes, nem aos seus efeitos práticos.

O que era o *ἀγαθός* platônico? Certamente não era o “Bem” das religiões abraâmicas, visto que *Agathós* é uma Forma reinante que não reina: é “Bom” quando a individualidade de cada uma das Formas é realçada, exercitada, celebrada em si e pelas outras Formas. Posto de outra maneira, é “Bom” que cada uma das Formas esteja saudável e sendo desenvolvida em sua autonomia própria: corajosos guerreiros, belos mancebos, sábios inteligentes, tenros pais, justos governantes, e assim sucessivamente. Não apenas isso, a *συμπλοκή* platônica nos

¹⁷ Cf. Livro Eta da *Metafísica* (1991, 1045a8-10).

aponta para a participação mútua que torna o esquema ainda melhor, onde é mais nobre a poderosa espartana que, forte, é também tenra e justa, e assim por diante. Mais recentemente, este pluralismo ontológico dos valores e virtudes foi resgatado pelo filósofo alemão Nicolai Hartmann, que considerava os valores como uma esfera ontológica em seu próprio direito, dedicando os três volumes da *Ética* (2011) a mostrar como a autonomia ontológica dos valores é condição para sua interação com outras esferas e regiões do Ser.

8 – Teoria da comunicação em Luhmann e o realismo moral de Rousseau

De toda sorte, está evidente que a relação entre um realismo moral depende, tanto em termos de sua cognição, de sua ontologia, e de sua semântica, da exteriorização de proposições e ações morais, éticas, referenciáveis no cotidiano. A tarefa da autenticidade e da concretude do realismo moral não poderá operar sem uma teoria da comunicação que nos doe uma gramática para articular todas estas questões de forma mais sofisticada. No entanto, como poderíamos conceber uma comunicação sem o antropocentrismo moderno? Esta pergunta simples parece ser insuperável, dado que praticamente todas as teorias da linguagem e da comunicação centram-se neste ou naquele aspecto da intersubjetividade humana como se esta fosse a sua ontologia fundamental, o “de quê” o mundo é feito. Não obstante, será que são apenas humanos que se comunicam? Será que só há comunicação se for sob os critérios da ação comunicativa ou da luta de classe? Será que toda linguagem é lógica, redutíveis a tabelinhas bem-comportadas e previsíveis?

Um breve passeio pela sociobiologia, pela ciência da computação, e até pela teoria da informação tal como empregada nos estudos da entropia de Von Neumann parece indicar, de maneira contraintuitiva, que é o antropocentrismo que parece ser, na verdade, o maior empecilho para o desenvolvimento de uma mais sofisticada ontologia da comunicação¹⁸. Derrida pode nos ajudar mais uma vez. Além da metafísica da presença, Derrida na *Gramatologia* abandona o modelo ocidental de “logocentrismo”, entendido como uma confusão entre *Logos* (que pode ser entendido como discurso ou linguagem) e certas formas de correlação entre linguagem-mundo. Teorias logocêntricas pensam que a realidade é “feita de” conceitos, tal como na correlação entre a divindade abraâmica e o “Verbo”, que enseja uma sequência de comandos do “faça-se”. Novamente, a presença ontoteologia abraâmica é o que asseguraria a submissão do Logos ao raciocínio estratégico, imperativo, normativista, impositivo, dominador – então, transplantado para a metafísica da intersubjetividade dos modernos em seu narcísico soterramento da realidade.

¹⁸ Desenvolvi recentemente uma abordagem acerca desta disciplina à luz do realismo complexo, mas uma longa exposição aqui não é o caso. Para maiores informações, cf. Maciel, 2021, especialmente o Título III. Para uma versão mais resumida, cf. Maciel, 2023, Parte I.

Derrida nos urge a pensar a linguagem como livre desta metafísica da presença, sendo a comunicação um tipo particular de realidade, de entidade, de ser, que opera por categorias próprias, numa fluidez que inibe a cristalização da linguagem numa ontologia estática. Derrida chega a considerar até a vida animal como exemplos de textos e comunicação, como mostra Maria Esther Maciel (2011) em suas análises acerca da teoria da zooliteratura. Mais interessante ainda é que Derrida concebe uma teoria da comunicação que opera na “ausência do falante”, fenômeno que ele conceitua no termo *écriture*. A “*escritura*” derridiana opera, em nossa leitura, quando a comunicação atinge este grau de autonomia ontológica, inclusive em relação tanto a quem está comunicando (a presença-falante), quanto a quem se direciona a comunicação (a presença-receptora). As cartas de Rousseau a Voltaire, por exemplo, são parte desta ontologia própria da comunicação que podemos ler hoje, toma-las de forma objetiva, inclusive na “ausência” de Rousseau e de Voltaire, ambos falecidos há séculos. No entanto, independentemente da presença, a *comunicação funciona*.

Pensar uma ontologia da comunicação livre do antropocentrismo é um desafio imenso em si. Aqui vamos nos limitar a indicar um horizonte possível: e se tomarmos um caminho vai se aproximar da Teoria dos Sistemas de matriz luhmanniana? O pluralismo sistêmico de Luhmann se conecta em diversos níveis categoriais, inclusive na ênfase da peculiaridade do fenômeno comunicacional sem ter de obrigatoriamente ceder às metafísicas das intersubjetividades. Buscamos aqui pensar a moral como um tipo de comunicação autorreferente com autonomia tanto frente ao ator moral/emissor, quanto a quem é destinada da ação moral/receptor.

Luhmann¹⁹ estrutura sua teoria da comunicação a partir de três sínteses de seleções: a seleção de informação (*Information*); seleção de com-partilhamento (*Mitteilung*); seleção de entendimento (*Verstehen*). A seleção do que será comunicado constitui uma multiplicação de sentidos orientados por um comunicante – este, genérico, que pode ser humano, uma IA, um sistema social etc., a partir de certa ordem seletiva imprimida. A segunda seleção orienta o *como* tal informação será sintetizada em seu compartilhamento, tal como meios, formas, envelopes, fontes de texto, gêneros literários – o que certamente lembra o velho lema de Marshall McLuhan “o meio é a mensagem”, se referindo à mídia, ao meio-de-compartilhamento. A terceira seleção somente se opera em *alter*, distinto do “*ego*” que orientou a informação e o tipo de “com-partilhamento”. Só há comunicação quando nem *alter*, nem *ego*, dominam inteiramente o processo comunicacional, e uma objetividade ontológica particular da comunicação é atingida²⁰. Assim, mesmo a comunicação, em Luhmann, precisa de certa autenticidade processual de sua produção com a alteridade para

¹⁹ Luhmann, 2019, p. 172 e ss.

²⁰ Para maiores informações, cf. Maciel, 2021, Título III, especialmente o Capítulo II sobre Teoria dos Sistemas e suas conexões com a ontologia do realismo complexo.

ser considerada comunicação – o que o diferencia de modelos da adequação da comunicação a certo padrão ideológico ou sociológico.

A teoria da comunicação de Luhmann abandona a dicotomia emissor/receptor e pode ser um improvável aliado para nos ajudar a compreender melhor o fenômeno do realismo moral em Rousseau. Melhor ainda, a concepção é por cada unidade de comunicação, e não a moral tal como fosse um sistema uno, fechado, absoluto. A diferenciação funcional entre moral em relação a sistemas sociais como o direito, a religião ou a economia é uma temática comum nas obras de Luhmann – diferenciação esta que pode nos ajudar a pensar certa dignidade ontológica para as comunicações morais sem que elas se esgotem em algum absoluto, ou nas experiências empíricas deste ou daquele sujeito.

Curiosamente, nossa abordagem se diferencia também da própria leitura luhmanniana do problema. Para o teórico dos sistemas, a moral não é um sistema. Em termos técnicos, isso significa que a moral não é vista como tendo conquistado fechamento operativo e abertura cognitiva. Ou seja, não tem um código binário tal como outros sistemas (direito e não-direito, escassez/abundância, sagrado/profano etc.), e, portanto, não produz programações orientadas às pressões do ambiente e/ou da organização própria interna do sistema. Isso levou Luhmann a ser um dos defensores da fragmentação e do relativismo moral durante os anos 90 até sua morte em 1998.

Não precisamos seguir o velho professor Luhmann neste aspecto particular. Novamente, Rousseau pode guiar nosso projeto de pesquisa em outras direções na medida em que a objetividade de um realismo moral é perfeitamente pensável e até mesmo desejável, visto o status da pesquisa moral e da decrepitude pós-moderna de nossos dias. De Luhmann, aqui nos interessará sua teoria da comunicação, onde articula-se uma teoria da linguagem que opera livre da metafísica da presença e do logocentrismo que Derrida outrora diagnosticara. Com esta gramática operativa, poderemos levar a cabo este importantíssimo projeto filosófico para o realismo complexo no século XXI.

Considerações Finais

A tarefa de se pensar um realismo moral em termos da metafísica contemporânea da complexidade e da contingência, acreditamos, será levada a cabo por pesquisadores e pesquisadoras do realismo complexo. O projeto fascinante que afasta a submissão da moral a este ou àquele credo político, a um tipo de religião, direito, arte ou individualismo, nunca foi tão urgente quanto o é hoje. Dito de forma resumida, o projeto se dedica a pensar a objetividade da moral sem ceder a -ismos, como naturalismo, marxismo, conservadorismo, liberalismo, biologismo, psicologismo, subjetivismo, entre tantos outros. A pesquisa é fascinante, mas, de fato, imensamente difícil, especialmente porque isso não significa dizer

que não seja importante pensar o psicológico, ou o biológico, ou o físico, mas que estas coisas não podem ser, de antemão, nem ponto de partida nem de chegada obrigatórios, como um fator de decisão a priori de antemão a qualquer problema moral.

Os dois desafios apresentados no texto se tornam duas diretivas para o realismo moral dentro da pesquisa da complexidade. Pensar uma moral autêntica é a tarefa e a guia que Rousseau oferece a todos nós que nos inspirarmos neste projeto. Para exercitarmos proposições e textos sobre esta autenticidade, empregaremos uma teoria da comunicação que não recaia na inautenticidade, nem na metafísica da presença, tal como oferecida por Luhmann. Por fim, buscamos instaurar um novo tipo de objetividade dentro do realismo complexo no que se aplica também à moral, onde a autenticidade, a autorreferência, a écriture e a concretização que combina abstração e cotidiano são as balizas deste sofisticado projeto. Entre os modernos, Rousseau é, certamente, o único que parece ter tido esta sensibilidade teórica e prática, legando-nos um arcabouço de uma filosofia da moral que se tornará cada vez mais poderoso nos desenrolares do realismo complexo no século XXI.

Referências

ARISTOTLE. **Complete Works** (Aristotle). Edited by Jonathan Barnes. Princeton: University Press, 1991.

BOGOST, Ian. **Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing**. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2012.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

HARMAN, G. A única saída ante a filosofia moderna. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v. 3, n. 2, p. 329-352, 30 dez. 2022. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/15619>. Acesso em: 06 abr. 2023.

HARTMANN, Nicolai. **Como é possível uma ontologia crítica?** Anãnsi: Revista de Filosofia, v.1, n.2, p. 159-212, 2020.

HARTMANN, Nicolai. **Ética**, 3 vol. Madrid: Encuentros, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Volume I. Petrópolis: Vozes, 2005.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os Modos de Existência: Uma Antropologia dos Modernos**. Petrópolis: Vozes, 2019.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.

ANÃNSI

LEVINAS, Emmanuel. **Totalité et Infini – Essai sur L’Extériorité**. Dordrecht : Kluwer Academic, 1971.

LUHMANN, Niklas. **Sistemas Sociais: Esboço de uma teoria geral**. Petrópolis: Vozes, 2016.

MACIEL, Maria Esther. Exercícios de zooliteratura. **ComCiência**, Campinas, n. 134, 2011. Disponível em <http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-76542011001000010&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 06 abr. 2023.

MACIEL, Otávio S.R.D. “A complexidade do realismo e a abordagem indexicalista: limites e prospectos”, trad. Rafael Ferreira Martins. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 4, n. 1, p. 231–271, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/18310>. Acesso em: 06 out. 2023.

MACIEL, Otávio S.R.D. **Primeiro Esboço de um Tratado de Metametáfísica: Introdução ao Realismo Complexo**. Thesis (PhD in Philosophy) – Graduate Program on Philosophy, University of Brasília: Brasília, 2021. Available online on Portuguese at the University’s Online Catalogue: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41938>

MACIEL, Otávio S.R.D. ‘Correlacionismo revisitado: Uma leitura heterodoxa a partir de Quentin Meillassoux’ in. VALDERIO, Francisco et.al. (orgs.). **Ceticismo, dialética e filosofia contemporânea**, Coleção ANPOF 2019. São Paulo: ANPOF, 2019.

MACIEL, Otávio S. R. D. **Meta-metáfísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI**. Dissertação (Monografia em Filosofia) – UnB. Brasília, 2017.

MARTINS, Rafael Ferreira. A Bifurcação ad Natureza: história, exemplificação, definição e crítica na filosofia Whiteheadiana, in. **RECIMA21 - Revista Científica Multidisciplinar** - ISSN 2675-6218, [S. l.], v. 2, n. 4, p. e24224, 2021. DOI: 10.47820/recima21.v2i4.224. Disponível em: <https://recima21.com.br/index.php/recima21/article/view/224>. Acesso em: 25 set. 2023.

MEILLASSOUX, Quentin. **Após a Finitude: Ensaio sobre a Necessidade da Contingência**, trad. Lucas Lazzaretti. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2022.

MEILLASSOUX, Quentin. “Iteração, reiteração, repetição - Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido”, trad. Ciro Lubliner in. **Revista Eco-Pós**, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 12–93, 2018. DOI: 10.29146/eco-pos.v21i2.20491. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/eco_pos/article/view/20491. Acesso em: 6 out. 2023.

MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Cambridge: University Press, 1922.

PLATO. **Complete Works**. Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Escritos sobre a Religião e a Moral. **Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução**, nº 2. IFCH/Unicamp, Campinas, agosto de 2002.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SHKLAR, Judith N. **Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold**. Political Science Quarterly, Vol. 81, No. 1 (Mar., 1966),

WHITEHEAD, Alfred N. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.