

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**ONDE FICA A RUE D'AUSEIL?  
A PRIMAZIA DO HORROR SOBRE A APORIA, DE LÉVINAS A LOVECRAFT**

**André Roberto Tonussi Arnaut**

**Brasília-DF**

**2013**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**ONDE FICA A RUE D'AUSEIL?**

**A PRIMAZIA DO HORROR SOBRE A APORIA, DE LÉVINAS A LOVECRAFT**

**André Roberto Tonussi Arnaut**

**Trabalho final de dissertação de  
mestrado, sob orientação do  
Prof. Dr. Hilan Bensusan.**

**Linha de pesquisa: Ética e  
Filosofia Política.**

**Brasília-2013**

## **TERMO DE APROVAÇÃO**

ANDRÉ ROBERTO TONUSSI ARNAUT

### **ONDE FICA A RUE D’AUSEIL?**

#### **A PRIMAZIA DO HORROR SOBRE A APORIA, DE LÉVINAS A LOVECRAFT**

Dissertação aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob o título “ONDE FICA A RUE D’AUSEIL? A PRIMAZIA DO HORROR SOBRE A APORIA, DE LÉVINAS A LOVECRAFT”, defendida por André Roberto Tonussi Arnaut, e aprovada em dezembro de 2013, em Brasília, Distrito Federal, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Dr. Hilan Nissior Bensusan

Orientador/UnB

---

Dr. Rodrigo Nunes

PUC-RJ

---

Dr. Wanderson Flor

UnB

---

Brasília, 16 de dezembro de 2013.

## *Agradecimentos*

A Hilan Bensusan e seu incrível faro para trilhas filosóficas interessantes; a Arielly Saldanha, pelo carinho e pelo esforço para me manter focado; a meus pais, sem a ajuda de quem esse trabalho nunca teria se concretizado; à metafilósofa Bia; a Rafael Pessoa, que me fez achar filosofia interessante; a Luciana Ferreira, pelas críticas instigantes; a Luciana Arnaut, que me ajudou a entender a Crítica da Razão Pura.

## *Resumo*

Esse trabalho trata de algumas maneiras pelas quais podemos afirmar a primazia do horror sobre a atitude filosófica, entendida como a atitude guiada pelo princípio aporético socrático “só sei que nada sei”. O foco é o horror em Lévinas e em Lovecraft, que é repensado à luz da leitura de *Cyclonopedia – complicity with anonymous materials* de Reza Negarestani. A discussão toma a forma de uma tentativa de desarticulação da máquina antropológica de Agamben, transita por J. M. Coetzee, Bruno Latour e Quentin Meillassoux e desemboca na ideia de que o amor levinasiano não é um amor a Outrem, mas ao horror, e na ideia de que a filosofia é uma saturação do sistema da *affordance* que provoca a abertura radical para o horror daquilo que está fora desse sistema.

**Palavras-chave:** Lévinas; horror; Ciclonopédia; máquina antropológica.

## *Abstract*

This work is about some ways of affirming the primacy of horror over the philosophical attitude, understood as the one guided by the Socratic “the only thing I know is that I don’t know anything”. The focus is the horror in Lévinas and in Lovecraft, which is analysed in the light of a reading of Reza Negarestani’s *Cyclonopedia – complicity with anonymous materials*. The discussion is developed as a struggle to disarticulate Agamben’s anthropological machine, passes through J. M. Coetzee, Bruno Latour and Quentin Meillassoux and arrives at the idea that levinasian love is not a love for the other, but for horror, as well as at the idea that philosophy is a saturation of the system of affordance which engenders a radical openness to the horrifying Outside.

**Key-words:** Levinas; horror; Cyclonopedia; anthropological machine.

## *Sumário*

<b>INTRODUÇÃO: NAS PORTAS DO INFERNO – O MARTÍRIO DE SÓCRATES....</b>	<b>p. 8</b>
<b>1. ABATEDOURO: O OUTRO LEVINASIANO E A MÁQUINA ANTROPOLÓGICA.....</b>	<b>p. 10</b>
<b>2. RATOS: COETZEE E O AMOR A AGENTES INFECTANTES.....</b>	<b>p. 16</b>
<b>3. ABISMOS: IRREDUCCIONISMO E APORIA.....</b>	<b>p. 25</b>
<b>4. ALIEN: MEILLASSOUX E A PRIMAZIA DO TEÓRICO SOBRE A APORIA...p.</b>	<b>37</b>
<b>5. ZUMBIS E POSSESSÕES.....</b>	<b>p. 54</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>p. 61</b>

## ***Introdução: Nas portas do inferno – o martírio de Sócrates***

Desde Sócrates e Platão, pelo menos, a filosofia é colocada em relação com o horror. As Ideias só podem ser lembradas por meio de um terrível e doloroso processo, que Sócrates compara às dores do parto. A atitude socrática aporética, sintetizada na fórmula “só sei que nada sei”, é tomada como o meio para tal parto. A suspensão de todas as crenças, a desertificação total do pensamento, é necessária para a reminiscência das Ideias. Mas é na obtenção desse deserto que reside a dor? Ou tal deserto seria apenas o ritual de exposição da carne para ser medonhamente devorada?

No fundo, toda a questão parece ser uma questão de amor. A *philia* ao saber, o verdadeiro amor segundo Sócrates, o levou à morte, em um ato extremo de recusa do mundo dos sentidos a favor do divino mundo das ideias. Nietzsche bem viu em Sócrates a decadência da cultura grega: a tensão do pensamento socrático-platônico parece estar precisamente na defesa de um monoteísmo e em todo ataque ao mundo dos sentidos que ela implica. A abertura da *philia* ao saber é portanto um fechamento ao plano da economia, isto é, ao mundo sensível, ao mundo com o qual podemos entrar em contato, pois podemos recebê-lo; ao mundo que corresponde ao plano da *oiko-nomia*, ao plano daquilo de que podemos dispor (*afford*)<sup>1</sup>. *Philo-sofia* é portanto um fechar-se ao mundo da autoconservação, da saúde e da beleza gregas. Como Nietzsche notou, Sócrates era *feio*.

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, o termo ‘*affordance*’ é usado no sentido dado a ele por Reza Negarestani (filósofo iraniano, autor do blog Hiperstition juntamente com Nick Land, e cuja obra tem provocado interesse em filósofos que se interessam pelo Realismo Especulativo de Graham Harman, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier e Quentin Meillassoux). Para deixar claro o uso que Negarestani faz da noção de *affordance* em *Cyclonopedia – complicity with anonymous materials*, traduzo aqui parte de sua longa nota destinada a explicar o termo: “O termo ‘*affordance*’ foi primeiramente cunhado pelo psicólogo americano James Jerome Gibson (baseado nos trabalhos de Ingarden, Brentano, et. al.) no contexto de seus estudos eco-cognitivos. Na obra de Gibson, ‘*affordance*’ refere-se às ‘possibilidades de ação’ inerentes em um objeto ou ambiente, independente da habilidade individual para reconhecer essas possibilidades, e vistas como traços determináveis independentemente tanto da percepção subjetiva como da objetiva enumeração científica. (...) O termo é usado aqui um sentido relacionado e de certo modo expandido. Entendemos *affordance* como uma rede econômica, distinguida pela conectividade e reciprocidade de seus elementos. Dentro de tal rede a abertura pode ser explorada como uma base para a sobrevivência, acomodação, habitação e comunicação reguladora. Os meios pelos quais uma entidade pode manter sua posição dinâmica (em um todo i.e. seu ‘endereço’ mereológico) e sobreviver em seu horizonte circundante são determinados por uma rede profundamente emaranhada de interações, conexões e participações regulativas, todas trançadas juntas por *affordabilities* mútuas entre a entidade e seu ambiente. O todo só pode

Uma outra face do monoteísmo assim se mostra, na forma de uma enigmática fuga da *totalidade* do plano da *affordance* por meio precisamente do transcendente-totalitário. Práticas de feitiçaria... Nietzsche percebeu que Sócrates, em sua feiura, era sedutor. Mesmo sendo uma figura decadente, corrompida com relação ao ideal de beleza grego, ele era capaz de tomar uma forma bela e totalitária. Com efeito, o amor ao saber sob o princípio do “só sei que nada sei” é também um princípio de sobriedade e equilíbrio, em conformidade com a tradição grega. Sócrates, mais uma vez tomando as palavras de Nietzsche, era um *impostor*.

Reza Negarestani explora as ambiguidades do monoteísmo em *Cyclonopedia*. Sobre o wahhabismo, uma vertente islâmica de nômades árabes, ele escreve:

O Wahhabismo sugere que (...) para decimar todos os ídolos, é necessário erradicar a crença ela mesma por meio da qual os ídolos são nutridos e fertilizados. Na presença da crença, a idolatria é inevitável; qualquer coisa pode ser erigida como um ídolo. Para o Wahhabismo, a crença é a Fazenda de Satã e deveria ser nivelada completamente, queimada, desfundada (*ungrounded*) e minada (*undermined*) incessantemente. A ausência ou erradicação da crença, em um giro monoteístico, torna-se o equivalente de uma campanha beligerante contra a idolatria. (NEGARESTANI, 2008, p. 139)<sup>2</sup>

E mais adiante, pela boca de um personagem:

Como é possível viver sem crença? Pergunte a um terrorista suicida wahhabi; ele o dirá que é o modo mais responsável de adorar a Deus, indistinguível de lutar e de viver. O esclarecimento do deserto (*desert enlightenment*) precisa de uma ética da guerra, não de máquinas de guerra, e a ética da guerra somente se torna real quando é praticada na pós-vida da crença. Você não pode nunca ser uma vítima se você se livra da crença. (NEGARESTANI, 2008, p. 140)<sup>3</sup>

---

sobreviver quando entidades *afford* umas às outras; cada tipo de abertura em um nível mereológico ocorre como uma função de *affordability* mútua ‘entre’ entidades. Isto é, a *affordance* não pertence exclusivamente a um polo da comunicação econômica, mas sim é distribuída entre ao menos duas entidades mereológicas: ‘estou aberto a você contanto que eu possa *afford* você’; do contrário, ou: a) você deve ser repellido ou b) atraído por meio de ser regulado e apropriado, c) você deve ser parcialmente filtrado, ou d) eu preciso apropriar eu mesmo para ‘acomodar’ você. Portanto, o plano de ser aberto a está intrinsecamente construído na base da *affordance* ou *affordability* econômica ou comunicação. Sob o regime da *affordance*, a abertura não pode escapar das regulações sobrevivencialistas e econômicas; ela funciona como o capacitador dinâmico de um Todo.(...)” (NEGARESTANI, 2008, p. 237)

<sup>2</sup> *Wahhabism suggests that (...) to decimate all idols, one must eradicate the belief itself by which idolons are nurtured and fertilized. In the presence of belief, idolatry is inevitable; everything can be erected as an idol. For Wahhabism, belief is the Farm of Satan and should be leveled entirely, scorched, ungrounded and undermined ceaselessly. The absence or eradication of belief, in a monotheistic twist, becomes the very equal of a belligerent campaign against idolatry.*

<sup>3</sup> *How is it possible to live without belief? Ask a Wahhabi suicide bomber; they'll tell you it's the most responsible way of worshipping God, indistinguishable from fighting and from living. Desert enlightenment needs an ethics of war, not war machines, and the ethics of war only becomes real when it's practiced on belief's afterlife. You can never be a victim if you get rid of belief.*

Também para Sócrates, ultrapassar todas as crenças era o caminho para a ética, dada a primazia das ideias de bem e de justiça. Não é que a ética é, como determinada leitura de Lévinas poderia afirmar, fruto da passividade; ao contrário, ela é ativa, mas uma atividade não do eu e de seu plano de sobrevivência, mas do real para fora desse plano. A ética tem subcorrentes... Ou melhor: o medonho real tem sua própria ética. Nossas éticas são apenas conspirações do real. Práticas de feitiçaria, novamente...

A feitiçaria última provém do enigma de como não ser pulverizado nesse amor à sabedoria, como modificar sua chama tendo em vista uma queima incompleta, que não recaia na lógica criacionista do plano da *affordance* por meio de uma transformação lavoisieriana.

No conto *A música de Erich Zann*, Lovecraft nos fala de um estudante de metafísica que vai morar na Rue d’Auseil em Paris. Em um apartamento vizinho, ele escuta a música de Erich Zann, que tem o poder de retorcer o espaço-tempo, o âmbito da *affordance*, a tal ponto que o estudante nunca mais pôde reencontrar a Rue d’Auseil, nem mesmo em mapas.

Como encontrar a Rue d’Auseil? Como ouvir a música de Erich Zann e o chamado de Cthulhu? Esse chamado, afinal, não seria a voz que Sócrates ouvia e que o compelia a buscar conhecer-se a si mesmo? O amor à sabedoria não seria então o amor ao horror, o amor como queima incompleta, para além do âmbito criacionista da *affordance*, o amor da vida real para além do vitalismo – isto é, o amor da (des)vida [(un)life]? E então, o “conhece-te a ti mesmo” não nos revelaria como *undead* (zumbis)? Não seríamos o monstro lovecraftiano que se descobre como tal no conto *The outsider*?

# ***1 Abatedouro: o Outro levinasiano e a máquina antropológica***

Como pensar o Outro sem com isso violentá-lo, sem reduzi-lo a um Mesmo? A questão da alteridade absoluta, foco do pensamento de Lévinas, desdobra-se em um olhar implacável sobre o pensamento ocidental. Será que a filosofia mesma já não seria uma redução do Outro ao Mesmo? E como superar a filosofia, senão pela própria filosofia? Como a separação e hierarquização entre razão e sensibilidade, entre o propriamente humano e o animal, está vinculada à atitude filosófica? E como superar essa antiquíssima violência ao Outro que é a produção do “humano” e do “animal”, que parece fundar a história mesma?

Para Lévinas, a questão da alteridade absoluta não é filosófica, se entendemos por filosofia o amor à sabedoria, o questionamento sempre possível, a busca eterna pelo saber. É de fato assim que a filosofia costuma ser entendida, ao menos na prática acadêmica universitária. Um texto filosófico é entendido, a grosso modo, como um conjunto de proposições que são passíveis de crítica pela comunidade filosófica, crítica essa que não está limitada por nada de antemão: nenhum sistema, paradigma, método, proposição, axioma, lei, consenso etc. é tal que esteja imune por princípio a essa crítica. O ceticismo então aparece como uma possibilidade intrínseca a essa prática: o “nada sei”, em um primeiro momento, parece ser a melhor maneira de descrever a atitude filosófica. É aí que, no entanto, mostra-se que ele supõe aquilo que pretende negar, o que pode ser expresso pela fórmula socrática “só sei que nada sei”. Acusado de circularidade, o ceticismo é então rejeitado. Mas aqui está o ponto importante para Lévinas. A refutação do ceticismo mostra que a prática filosófica não ocorre em um espaço privilegiado, ideal e neutro, que a legitimasse. Ao contrário, ela se dá a partir de algo que está sempre pressuposto, de um lugar. Isto é: a filosofia *se coloca*, ela é espontaneidade, começo, princípio. O princípio do jogo, da irresponsabilidade do questionamento que não se compromete com nada além de si mesmo – uma egologia, em suma. A tentativa de se pensar filosoficamente o outro então só pode ser malograda, uma vez que a própria filosofia é princípio, é um Mesmo em que o Outro é capturado.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 20, 48-54.

Mas, e se o ceticismo for pensado como a colocação em questão do lugar mesmo da filosofia? E se ele fosse algo como um vislumbre de um além do princípio, do insondável? Não importa aqui que ele mesmo, enquanto questionamento, suponha o lugar da filosofia. Pois assim só se mostra mais uma vez a espontaneidade da filosofia, que ressurge na sua própria negação. É precisamente essa *espontaneidade* que é relevante aqui, uma vez que ela significa que a filosofia não ocupa um espaço privilegiado; significa, portanto, que a filosofia pode, em um certo sentido, ser questionada.<sup>5</sup> O vislumbre do além: eis a idéia do infinito, do que escapa a qualquer princípio, do absolutamente incomensurável. Frente a isso que não é englobado em um Mesmo, frente ao Outro, não há nenhuma esquiva possível: toda esquiva teria que partir do princípio, do que se coloca a si mesmo, de modo que não há legitimação possível para não responder ao apelo do Outro, nem mesmo para limitar essa resposta. A relação com o Outro é portanto responsabilidade infinita. *Infinita*, isto é: sou *eu* e não um outro que é responsável pelo Outro, sou aliás responsável inclusive pela relação de outro com o Outro, e tudo isso sem salvação possível: ferimento, sofrimento, refém do Outro, o pão arrancado de minha boca, envelhecimento, até à morte.<sup>6</sup> A relação com o Outro portanto como *encarnação*: um novo sentido para o dualismo corpo e alma.<sup>7</sup>

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* não seria filosofia, é o que pretende Lévinas. Suas palavras não são proposições a serem submetidas à crítica pela comunidade filosófica – elas estão além do jogo da crítica. Com efeito, ao que parece, não se trata nesse livro de argumentar, de *defender* uma tese, que em última instância permaneceria sempre em aberto frente à prática filosófica. Aquilo que aí ainda aparece como problema não é mais problema filosófico. É o problema de pensar o absolutamente Outro, o que escapa infinitamente ao Mesmo e à sua egologia, portanto a significância mesma da significação, o *Dizer*, sem reduzi-lo a um *Dito*, à essência (entendida como processo de ser), ao emaranhado de significados do Mesmo, ao princípio. Pois a própria exposição de Lévinas se faz *Dito* e essência. Mas o *Dito* e a essência só surgem com o terceiro homem, frente a quem sou infinitamente responsável assim como o sou pelo Outro. No entanto, não posso responder da mesma maneira aos dois. A responsabilidade infinita é desse modo limitada pelo terceiro: só aí surgem as perguntas “O que devo fazer?”, “Como posso ser justo?”. É assim que surge a justiça, portanto a comparação, a coexistência, a reunião, a ordem, a tematização, o *Dito*, a essência. A justiça como o sentido de ser. Em outras palavras, o que ainda aparece como

---

<sup>5</sup> Idem, p. 256-266.

<sup>6</sup> Idem, p. 81-86.

<sup>7</sup> Idem, p. 111-116, 173.

problema em *Autrement qu'être* é o problema da comunidade da diferença: o fato de a exposição mesma de Lévinas fazer-se Dito e essência não significa que devemos a partir disso criticar seu pensamento, pois assim faríamos ressurgir todo o aparato filosófico; significa, ao contrário, a relação com o terceiro homem e os problemas colocados por ela. Não mais amor à sabedoria, mas sabedoria do amor: a significância, o sentido, na exposição ao Outro, na proximidade, na fraternidade. A razão na *sensibilidade*.<sup>8</sup>

Mas, será que realmente não há argumento em *Autrement qu'être*? Pois de algum modo *entendemos* que ele não deve ter argumento, uma vez que se trata de tentar pensar além da filosofia. *Como* entendemos isso? Se a razão está na sensibilidade, qual é o sentir que está envolvido quando entendemos que esse livro não deve conter argumentos? *Autrement qu'être* é um discurso *sobre* a sensibilidade, quanto a isso não há dúvida. Mas, se ele não se coloca *na* sensibilidade, o modo pelo qual entendemos que ele não deve ter argumentos não pode ser o sentir. Assim, sua ausência de argumentos estaria ainda apoiada sobre algum tipo de argumento – ele não escaparia à filosofia. O fato de Lévinas reconhecer que sua exposição se faz Dito e essência, e portanto também filosofia, o que no entanto não significaria a recuperação da filosofia, mas sim o problema da comunidade da diferença, que se insere na sensibilidade – isso não muda o que está sendo apontado aqui. Pois se entendemos isso, esse entendimento deveria ocorrer por meio da sensibilidade, o que não é possível se o discurso de Lévinas não é um discurso *na* sensibilidade.

O discurso *sobre* a sensibilidade, na medida em que não se dá no sentir, na exposição ao além do princípio, é, nesse sentido, a priori. O a priori é precisamente a negação do sentir como significância. A verdade é expulsa do sentir e do corpo, torna-se, para falar como Derrida, verdade *confessada*, a quitação de uma dívida em verdade, que está alicerçada em um cenário de pecado original: o corpo está enredado no mal e na falsidade, daí a dívida a ser quitada.

A autobiografia torna-se confissão quando o discurso sobre si não dissocia a verdade da revelação, portanto da falta, do mal e dos males. E sobretudo de uma verdade que seria devida, de uma dívida em verdade que precisaria ser quitada. (DERRIDA, 2002, p. 44)

Ao ser pensado a priori, o sentir portanto contrapõe-se a si mesmo. Esse procedimento dá origem, por assim dizer, a duas “sensibilidades”. A sensibilidade da

---

<sup>8</sup> Idem, p. 239-253.

exposição ao Outro torna-se ferimento, sofrimento, em relação à sensibilidade da fruição, do viver de, do alimentar-se, que é o corpo. Trata-se aqui precisamente da encarnação, da alma (o “Outro”) no corpo. Mas esse sofrimento deixa de ser a relação com o Outro, como pretende Lévinas, e se transforma na relação com si mesmo do pecado original. Ao se manter, contra sua vontade, no discurso filosófico, Lévinas recaptura o Outro no Mesmo da noção de uma corporeidade má e fonte de falsidade.

Surge assim em nós uma cisão: de um lado, o propriamente humano na exposição ao Outro; de outro lado, a corporeidade da fruição que se torna sofrimento na exposição ao Outro – a animalidade. Agamben fala de uma máquina antropológica da qual o homem em nossa cultura sempre foi o resultado, máquina essa que ao mesmo tempo divide e articula o animal e o humano.<sup>9</sup> Atuando por meio do pressuposto do que é o humano, ela gera uma exclusão, o não-humano, que se torna também uma inclusão, o não-humano no ser humano, inclusão essa que também é uma exclusão (o animal como o mal). Pois, o que é pressuposto, o centro da máquina, é vazio, não corresponde a nada, é o a priori no sentido acima. Ao passar por cima das heterogeneidades, das diferenças, ela produz precisamente a contradição da exclusão-inclusão e da inclusão-exclusão. Aquilo que entra nesse jogo de inclusão-exclusão, nessa zona de indeterminação e exceção, não é a vida humana nem a animal: trata-se da vida nua, que pode ser disposta, uma vez que está exposta a tal jogo.<sup>10</sup>

Pode-se dizer que no discurso de Lévinas a máquina antropológica de Agamben encontra-se em pleno funcionamento. Com efeito, a humanidade pressuposta aqui é a exposição ao Outro, que se antagoniza à pura animalidade da fruição, do corpo. O pensamento de Lévinas recria o outro dentro de nós mesmos, o animal em nós, e o violenta. Assim Lévinas não pode ver nos animais o absolutamente Outro, aquilo frente ao qual entramos na relação ética de responsabilidade infinita. O animal é o mal, o movimento identificador, incorporador, da fruição, do alimentar-se, aquilo a ser superado na “fraternidade”, no “amor”, na “Paz”. A outra face da paz levinasiana é o trabalho sanguinário da máquina antropológica.

Portanto, o Outro só pode ser pensado se pudermos desarticular a máquina antropológica que estabelece o limite entre o humano e o animal e, para isso, temos que conseguir superar o discurso filosófico, o discurso do a priori e da verdade confessada. Mas, e quanto ao entendimento disso que acabo de dizer? Não se deu pelo sentir, certamente. A busca pelo sentir, pela desarticulação dessa máquina, já supõe o discurso filosófico. A

---

<sup>9</sup> Agamben, *The open: man and animal*, p. 92.

<sup>10</sup> Idem, p. 37-38.

máquina antropológica está sempre pressuposta, ao menos em nosso modo ocidental de pensar. Como seria então possível pensar sua desarticulação?

Derrida propõe uma outra lógica do limite, a limitrofia, em que não se trata de apresentar uma antítese ao limite entre o humano e o animal. Uma tal antítese certamente recairia no discurso filosófico e na máquina antropológica. Trata-se ao contrário de *complicar* esse limite. Como se a eficácia da máquina antropológica estivesse não apenas em ela estar sempre pressuposta, mas sobretudo na simplicidade, na unilinearidade, na indivisibilidade desse limite – a máquina a pleno vapor no puro a priori que estabelece claramente e de uma vez por todas o limite, no recusar a verdade ao sentir e ao corpo, que, nunca além dessa máquina, podem no entanto dobrar, dividir, multiplicar a linha divisória: em suma, criar diferenças, heterogeneidades.

Deixemos a essa palavra [limitrofia] um sentido ao mesmo tempo amplo e estrito: o que se avizinha dos limites mas também o que alimenta, se alimenta, se mantém, se cria e se educa, se cultiva nas margens do limite. (DERRIDA, 2002, p. 57)

Mas, e nessa proposta mesma de Derrida, na proposta desse discurso sobre si, dessa autobiografia limitrófica, onde está o sentir? Estamos ainda no discurso filosófico, mesmo se propomos uma tal autobiografia:

E posso mostrar-me enfim nu ao olhar deste que eles chamam pelo nome de animal? Deveria eu mostrar-me nu quando isso me olha, esse vivente que eles chamam pelo nome comum, geral e singular, de animal? Reflito a partir daí sobre a mesma questão introduzindo nela um espelho; eu introduzo uma psique no cômodo. Onde uma certa cena autobiográfica se dispõe, é necessário uma psique, um espelho que me reflita nu dos pés à cabeça. (DERRIDA, 2002, p. 92)

O sentir talvez esteja no olhar do animal que me olha nu, e enquanto essa nudez não entra em um cenário de pecado original; isto é, enquanto ela é nudez a tal ponto que a máquina antropológica ainda não está em funcionamento. Mas, ao me ver visto pelo animal o cenário já se ergue: um “espelho” surge, um “eu”, um “animal” e o “animal em mim”. Trata-se da passagem do discurso *na* sensibilidade para o discurso filosófico, o discurso *sobre* a sensibilidade. Assim como em Lévinas, o sentir se perde no a priori e na máquina antropológica. Com a diferença que Derrida tenta desarticular a máquina pela complicação do limite que ela estabelece, pela limitrofia. Mas, se aqui já saímos do sentir, por que insistir nessa autobiografia limitrófica? É certo que a máquina antropológica e o discurso filosófico estão sempre pressupostos. Significa isso, porém, que não faz diferença se abandonamos ou

não o discurso *na* sensibilidade? Mesmo que o sentido da autobiografia limitrónica seja, em última instância, propor o discurso *na* sensibilidade, por que propô-la de *antemão*, junto com todo o cenário que ela supõe? E se antes de *propor* qualquer coisa deixássemos o discurso fazer-se na sensibilidade? Pois não é possível *propor* como desarticular a máquina sem com isso já rearticulá-la. Qualquer proposta se daria como um discurso *sobre* a sensibilidade, que sempre se articula na máquina, uma vez que ocorre alicerçado em um cenário em que o sentir e o corpo são excluídos da verdade, que se torna propriedade do a priori e do discurso filosófico.

## 2 *Ratos: Coetzee e o amor a agentes infectantes*

Trata-se então de buscar um discurso *na* sensibilidade e sem propor nada de antemão: deixar esse próprio discurso fazer-se e mostrar todo um âmbito de verdades que a máquina antropológica trabalha para negar. Não é que esse discurso nunca tenha existido no pensamento ocidental. Poetas, romancistas, artistas, defensores dos animais, loucos existem e existiram. O problema é que a máquina antropológica sempre se encarregou de tornar tal discurso inócuo, por meio da separação entre a sensibilidade (animal) e a razão (o próprio do ser humano). O discurso *na* sensibilidade dessa maneira acabou se confinando aos guetos do animal em nós, e a máquina antropológica continuou a imperar. O discurso que buscamos está aí; o que se deve tentar é fazê-lo falar contra essa máquina. Como ela atua sobre ele opondo-o ao discurso racional da filosofia e da ciência, a superação ou, pelo menos, a confusão desses limites pode contribuir para a desarticulação da máquina.

Nesse sentido, deve-se notar que o que quero dizer aqui com “sensibilidade” não é, evidentemente, algo que se opõe à faculdade da razão, separação que é produto da máquina antropológica. Também não é uma imagem verdadeira da vida, tal como ela seria quando a máquina antropológica parasse. Pois essa “vida verdadeira” também entra no cenário do pecado original de que fala Derrida, em que a verdade é confessada e em que portanto o corpo é o mal e a falsidade. Se digo “sensibilidade” é porque a máquina antropológica não foi ainda desarticulada. Uma vez que ela está sempre pressuposta, se for possível confrontar essa máquina isso ocorrerá a partir dela mesma.

Aliás, se digo “sensibilidade” é porque esse texto é *filosófico*. Esse problema não precisa aparecer em um discurso literário. Lemos uma obra de Coetzee, e quando vamos dizer nossa experiência, falamos de sensibilidade etc. Aqui acontece o mesmo que quando nos vemos vistos pelos olhos de um animal: a máquina antropológica rearticula-se. No discurso literário de Coetzee<sup>11</sup> não há sensibilidade, nem limitrofia. Toda idéia aparece sempre incorporada no falante, sempre na voz de algum personagem, como é dito em uma passagem do primeiro capítulo de *Elizabeth Costello* intitulado “Realismo”:

---

<sup>11</sup> Tratarei aqui das obras *Disgrace* e *Elizabeth Costello*.

O realismo nunca esteve confortável com idéias. Não poderia ser diferente: o realismo está embasado na idéia de que as idéias não têm nenhuma existência autônoma, podem existir apenas em coisas. Então quando ele precisa debater idéias, como aqui, o realismo é levado a inventar situações – caminhadas no campo, conversas – em que os personagens dão voz a idéias em disputa e assim em um certo sentido as incorporam. A noção de incorporação revela-se ser essencial. Em tais debates idéias não flutuam livres e de fato não podem fazê-lo: elas estão amarradas aos falantes por quem elas são enunciadas, e geradas pela matriz de interesses individuais a partir da qual seus falantes agem no mundo. (COETZEE, 2004, p. 9, trad. minha)

Devemos notar aqui que se trata do *primeiro* capítulo de *Elizabeth Costello*, romance que narra a história de uma escritora em idade avançada que dá uma série de palestras, em que literatura e ética (sobretudo ética animal) são pensadas de modo entrelaçado. Curiosamente, nessa passagem a idéia não está incorporada, não é colocada na boca de nenhum personagem. Abruptamente, a narrativa é suspensa e essa observação teórica é inserida no texto. Um discurso do mesmo tipo é encontrado logo nos dois primeiros parágrafos do livro, em que se fala que antes de tudo há o problema do “aberto”, isto é, “como nos levar de onde estamos, que é, até agora, lugar nenhum, para as margens distantes.”<sup>12</sup> Logo no início da obra, Coetzee explicita nessas passagens o motivo de se fazer literatura, isto é, levar-nos “às margens distantes”, tirar-nos do lugar onde estamos, da idéia (nesse sentido, “lugar nenhum”). A literatura deve pensar o “real”; em outras palavras: tirar-nos do a priori do discurso filosófico e da máquina antropológica. Com efeito, nesse capítulo, a escritora Elizabeth Costello dá, em uma cerimônia de premiação, uma palestra intitulada “O que é Realismo?”, em que é trazido à baila o conto *Um relatório para uma academia*, de Kafka, em que um macaco profere um discurso para uma sociedade culta. Como a narrativa é um monólogo, nos diz Costello, não podemos ter uma visão de fora, não podemos saber o que realmente acontece nessa história: “se é sobre um homem falando para homens ou um macaco falando para macacos ou um macaco falando para homens ou um homem falando para macacos [...] ou até mesmo um papagaio falando para papagaios”.<sup>13</sup> Não há aí nenhuma “idéia autônoma”, nenhum a priori, nenhuma máquina antropológica. “As palavras na página não mais se levantarão e serão contadas, cada uma a proclamar “eu significo o que significo!”<sup>14</sup> Nem as palavras “homem” e “macaco”, “homem” e “animal”.

Por que, nas duas passagens mencionadas anteriormente, Coetzee não coloca as idéias na boca de nenhum personagem? Coetzee está aqui explicitando que, por detrás de seu

---

<sup>12</sup> Idem, p. 1, trad. minha.

<sup>13</sup> Idem, p. 19, trad. minha.

<sup>14</sup> Idem, p. 19, trad. minha.

modo de fazer literatura, há uma motivação: chegar “às margens distantes”, não pensar a partir da “idéia autônoma”, superar a máquina antropológica e o discurso filosófico. Motivação essa que, no entanto, é ela mesma filosófica, uma vez que não é entendida por meio do sentir, uma vez que é um a priori, um discurso *sobre* a sensibilidade. Se essa idéia aparecesse no livro apenas incorporada em personagens, esse a priori estaria sendo ocultado. Assim, a situação “real” de que há um a priori seria mascarada e um “idealismo” perpassaria toda a obra. O primeiro passo de um realismo autêntico é reconhecer sua idealidade. O que quer dizer: a máquina antropológica só pode ser confrontada se reconhecemos que estamos dentro dela. Mas há pelo menos dois modos de se estar dentro da máquina: como peça e como vírus. O discurso filosófico coloca-se dentro da máquina como peça, ele a faz trabalhar. Assim, por exemplo, a noção de autobiografia limitrónica de Derrida já é um trabalho da máquina, já é um a priori que se diferencia do sentir, uma razão que se diferencia da sensibilidade, já é a produção do humano e do animal. O discurso literário de Coetzee apenas reconhece que por detrás dele há uma filosofia, apenas reconhece que está dentro da máquina. Ele não a ajuda em seu trabalho, nenhum conceito é *retirado* dele, as idéias estão sempre incorporadas. A única idéia não incorporada não é nenhuma produção da máquina, mas a própria máquina. A literatura de Coetzee é vírus – dentro da máquina, mas contra sua produção de idéias autônomas.

Mas, quando Coetzee *descreve* a máquina antropológica em termos de “idéia” e “realismo”, não há uma proposta de desarticulação implícita nessa descrição? Pois, se se trata do problema das idéias autônomas e de como se fazer uma literatura autenticamente realista, o caminho para a desarticulação da máquina já está pré-delineado. Assim, parece que não haveria uma diferença essencial entre o discurso literário de Coetzee e o discurso de Derrida: ambos propõem algo e, portanto, seriam tipos de discurso filosófico, rearticuladores da máquina. No entanto, as duas passagens mencionadas fazem parte do romance *Elizabeth Costello* - não estão escritas em um texto à parte, ou em um prefácio. Isso significa que não se trata de proposições, teses ou argumentos, que não se trata de discurso filosófico. Com efeito, inseridas em um romance, tais passagens não têm nenhuma pretensão de verdade filosófica. Assim, ao que parece, Coetzee consegue confrontar a máquina sem com isso rearticulá-la, consegue estar dentro dela sem trabalhar para ela. Seu único momento filosófico seria o reconhecimento da máquina, ao contrário do discurso de Derrida, em que a noção de autobiografia limitrónica já rearticula a máquina.

Será que não poderíamos partir diretamente do sentir, da nudez frente a um animal, e, sem passar pela filosofia, produzir o discurso *na* sensibilidade? Talvez esse seja o caso da personagem Lucy, de *Disgrace*. Lucy vive em um pequeno pedaço de terra no Cabo Leste, África do Sul, onde oferece hospedagem e abrigo para cães, e, além disso, presta serviço voluntário em uma clínica veterinária. Quando recebe a visita de seu pai, David, que não vê nos animais indivíduos que precisem de atenção e cuidado especial, Lucy simplesmente se recusa a apresentar qualquer razão para convencer David do contrário. Quando ela sugere que David ajude na clínica, sua única observação é: “Quanto a seus motivos, David, posso lhe assegurar, os animais na clínica não os indagarão. Eles não perguntarão e não se importarão”.<sup>15</sup> Os animais não se interessam pelas razões. Se se trata de desarticular a máquina antropológica, por que a necessidade de razões, se os animais não se importam? Buscar razões é rearticular a máquina, é recolocar o humano no centro. Mas nem mesmo de máquina antropológica ou de algo similar Lucy fala. A máquina antropológica poderia ainda ser um argumento, e é aqui que o discurso de Lucy distingue-se do de *Elizabeth Costello*. Pois, como vimos, esse romance não escapa do momento filosófico de reconhecimento da máquina antropológica. Seria o discurso de Lucy o mais profundo e radical rompimento com essa máquina, precisamente por não ser, na verdade, sequer um rompimento com a máquina, por se colocar além dela, por ser completamente intraduzível para esse texto filosófico que escrevo? Mas, ao se colocar além da máquina, seu discurso não consegue *confrontá-la*. E a questão é que a máquina antropológica existe, nem que seja apenas como um modo de discurso. Parece que aqui está a chave para o problema: a máquina é um modo de discurso e, portanto, para superá-la é preciso um discurso que possa *coexistir* com ela e assim confrontá-la. Isso, um discurso que esteja *além* dela não pode fazer. É preciso, então, que a máquina antropológica seja *reconhecida* para que ela possa ser confrontada e superada. Além da máquina, o discurso de Lucy torna-se inócuo: não a confrontará e se tornará, para a máquina, por exemplo, “loucura”.

Há, portanto, uma dupla exigência para a desarticulação da máquina antropológica: reconhecê-la, mas não fazê-la trabalhar. Essa dupla exigência é o tema do último capítulo de *Elizabeth Costello*, intitulado “No portão”. Nesse capítulo, Costello está em um lugar que aparenta ser uma cidade italiana, com o objetivo de passar por um portão. Para isso, ela precisa preencher uma declaração sobre quais são suas crenças, e então passar por um tribunal que julgará se lhe será permitido passar pelo portão. Costello pede para o guardião do portão

---

<sup>15</sup> Coetzee, *Disgrace*, p. 77, trad. minha.

mostrar-lhe brevemente o que há do outro lado. Ela então se surpreende: não era o que esperava, “uma luz tão brilhante que os sentidos terrenos ficariam atordoados por ela”.<sup>16</sup> O que está do outro lado nada mais é do que uma luz meramente brilhante, não algo de uma outra ordem. Costello está em algo como um purgatório, em uma cidade que parece tirada de uma ópera bufa, em que todos parecem ser atores, mas com uma lacuna entre eles e as partes que interpretam, “entre o mundo que é dado para ela ver e o que aquele mundo representa”<sup>17</sup>

Por que uma declaração sobre quais são suas crenças? Aqui Coetzee desenvolve a idéia não incorporada que aparece no primeiro capítulo, isto é, a motivação mesma de sua literatura, o reconhecimento da máquina antropológica. Para passar pelo portão, para chegar às margens distantes, para desarticular a máquina antropológica, Costello precisa ter alguma crença: ela precisa reconhecer a máquina antropológica, a idéia não incorporada que está por detrás de sua própria literatura. Mas isso tem que ser feito sem fazer a máquina trabalhar – nesse sentido, Costello não pode ter nenhuma crença, isto é, nenhuma idéia autônoma, nenhum a priori. Trata-se da dupla exigência para a desarticulação da máquina. Costello então tenta explicar para o tribunal porque ela não pode ter crenças. Crenças são um obstáculo, uma resistência ao trabalho de escritora, de “secretária do invisível”. “Uma secretária deveria meramente estar de prontidão, a esperar pelo chamado”.<sup>18</sup> Mas ela também não é uma incrédula (*unbeliever*): “Incredulidade é uma crença. Uma descrente (*disbeliever*), se vocês aceitarem a distinção, embora às vezes eu sinta que a descrença torna-se um credo também”.<sup>19</sup> Isto é: torna-se o ponto de partida, o a priori filosófico de sua literatura. Coetzee está tentando aqui radicalizar ao máximo o discurso literário, tentando ver até que limite podemos tentar desvinculá-lo do discurso filosófico. Poderia haver um discurso literário sem crenças? Como isso seria possível, se incredulidade e descrença também se tornam credos? E como confrontar a máquina antropológica se, sem crenças, não conseguimos identificá-la?

Em sua segunda audiência frente a esse tribunal filosófico, Costello tenta superar esse problema: “Acredito naquilo que não se preocupa (*bother*) em acreditar em mim”.<sup>20</sup> Aqui o realismo tenta fazer seu derradeiro movimento contra o idealismo subjacente a ele. Uma literatura realista não o é por nenhum princípio, crença, filosofia, idéia autônoma – ao contrário, ela trata do real precisamente por ser uma atenção àquilo que escapa, ultrapassa

---

<sup>16</sup> Coetzee, *Elizabeth Costello*, p. 196, trad. minha.

<sup>17</sup> Idem, p. 209, trad. minha.

<sup>18</sup> Idem, p. 200, trad. minha.

<sup>19</sup> Idem, p. 201, trad. minha.

<sup>20</sup> Idem, p. 218, trad. minha.

minhas crenças: ao que não se preocupa em acreditar em mim. Costello, portanto, acredita nos sapos que habitam o rio que passa pelo lugar onde viveu sua infância. Ora, então não seria a vida aquilo em que Costello acredita? “*If you like*”, responde ela.<sup>21</sup> Sim, talvez nesse sentido específico se poderia dizer que é nisso que ela acredita. Mas então Costello é indagada se ela mudou de opinião com relação à primeira audiência, em que ela afirmou ser uma secretária do invisível, para quem crenças são um obstáculo ao trabalho.<sup>22</sup> E, nesse momento, surge aqui o mesmo cenário que surge quando Derrida vê-se visto nu por um animal: o espelho, a psique introduzida no cômodo, um “Eu”, o “animal”, o “animal em mim” – a animalidade de meu corpo que me enreda na falsidade e no mal, e a verdade confessada. A máquina antropológica a trabalhar. Pois Costello aceitou, com reservas, que sua crença naquilo que não se preocupa em acreditar nela, que sua crença no absolutamente Outro pudesse ser chamada de uma crença na vida. Mas, ao ser perguntada se mudou de opinião, ela *se vê vista* pelo animal, da mesma maneira que Derrida, e assim a máquina antropológica rearticula-se. Costello não pode concordar com isso. “Você fala por você mesmo?”, pergunta seu interrogador. “Sim. Não, enfaticamente não. Sim e não. Ambos”.<sup>23</sup>

Os pressupostos do tribunal *filosófico* evidenciam-se. A filosofia só é possível enquanto tentativa de se confessar a verdade, enquanto razão distinguida da sensibilidade, enquanto a recusa de toda verdade ao sentir. Idéia autônoma, em suma. Ter que cumprir frente a um tribunal a dupla exigência de ter e não ter crença para que se possa passar pelo portão, para que se possa desarticular a máquina e pensar o Outro, a ética, por meio da literatura: *isso mesmo* já é a máquina se rearticulando, trabalhando. E o que é esse texto mesmo que escrevo, senão um tribunal desse tipo? No entanto, há uma diferença fundamental entre esse meu tribunal e o de *Elizabeth Costello*. Coetzee coloca o tribunal filosófico como algo fantástico, onírico, que contrasta com o realismo dos capítulos anteriores. Pois estamos aqui no âmbito do a priori de sua literatura, da idéia não incorporada; nesse sentido, do irreal. Dessa maneira, Coetzee não só inscreve a filosofia no discurso literário, mas também em um discurso literário *fantástico*. Contrastada com o real do olhar do completamente Outro, a filosofia mostra-se como pura ficção. Porém, se coloco as coisas nesses termos, isto é, em um discurso filosófico, parece que esse tipo de discurso ainda está na base do discurso literário. A inscrição que Coetzee efetua do discurso filosófico no discurso literário não é traduzível para o discurso filosófico. Ao realizar essa inscrição, Coetzee confronta o discurso filosófico retirando sua

---

<sup>21</sup> Idem, p. 219, trad. minha.

<sup>22</sup> Idem, p. 220, trad. minha.

<sup>23</sup> Idem, p. 221, trad. minha.

presumida autonomia. Se a própria motivação de sua literatura é filosófica, a filosofia no entanto já seria literatura, e literatura fantástica. Fantasia que não é alegoria nem mito, porque é *cômica*: uma ópera-bufa, o riso perante o ridículo tribunal composto por criaturas retiradas de Grandville<sup>24</sup> que se arrogam o poder de decidir quem passará por um pomposo portão.

Rir da filosofia – a aí nos leva a radicalidade da confrontação de Coetzee à máquina antropológica. Embora dentro da máquina, seu discurso procura não fazê-la funcionar; um vírus que inscreve o discurso filosófico na literatura cômica e fantástica. Não confrontar a verdade confessada com outra confissão, mas com o *riso* – eis como Coetzee tenta interromper o funcionamento da máquina, isto é, a produção da *seriedade*, da razão separada e acima da sensibilidade, do humano que violenta o animal dentro e fora de si.

Mas eis que o riso se depara com o horror. Se o ético vem antes do aporético, então não há esquivas possíveis não só frente aos rostos dos humanos. Uma questão incômoda espreita a ética animal: se tenho responsabilidades éticas com relação a bovinos, cães, gatos, por que não teria com relação a ratos, baratas, ou até mesmo bactérias e vírus? A suspensão do discurso de Costello frente ao tribunal da filosofia funciona também nesse caso. Muito provavelmente o leitor do capítulo “No portão” tende a imaginar que o pano de fundo da situação diz respeito a animais com um certo grau de proximidade do humano, ou seres vivos que têm alta importância ecológica. Talvez se imagine o fitoplâncton, mas não uma *Yersinia pestis*; um gato, mas não o rato que ele comeu. Mas a decisão entre esse ou aquele ser (vivo?) já retoma um âmbito estranho à situação e que por si só já a distorce: a filosofia e sua fábrica de aporias. O outro frente ao qual não temos defesas legítimas, frente ao qual estamos expostos, radicalmente próximos – enfim, o outro cuja relação entre ele e eu é o amor levinasiano, esse outro não pode receber nem a mínima pré-determinação da *affordability*. Ele é radicalmente externo a ela. O outro é o *inaffordable*, aquilo cuja alteridade consiste precisamente em ser impossível de ser disposto pelo sistema – aquilo que o destrói, como nota Reza Negarestani em *Cyclonopedia*, ao falar sobre a abertura radical:

A abertura radical (...) subverte a lógica da capacidade desde dentro. (...) A abertura não é o desejo antropomórfico de ser aberto, é o ser aberto eventuado pelo ato de abrir-se. Ser massacrado, lacerado, quebrado e deixado aberto – tal é a reação corporal de sujeitos ao ato radical de abrir. (NEGARESTANI, 2008, p. 199)<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Idem, p. 198.

<sup>25</sup> *Radical openness (...) subverts the logic of capacity from within. (...) Openness is not the anthropomorphic desire to be open, it is the being opened eventuated by the act of opening itself. To be butchered, lacerated, cracked and laid open – such is the corporeal reaction of subjects to the radical act of opening.*

Sem o invólucro da filosofia, tornada ópera-bufa, o sistema é exposto ao *inaffordable*. É como se a ética animal estivesse sendo forjada pelos *outsiders* do sistema da lógica da capacidade, em uma conspiração para se tornarem *insiders* e darem início a um banquete medonho. No posfácio de *Elizabeth Costello*, é tal banquete que nos é apresentado. Trata-se de uma carta a Francis Bacon, escrita pela esposa de Lord Chandos, personagem da fictícia “Carta de Lord Chandos a Lord Bacon” escrita por Hugo Von Hofmannsthal. *Uma carta a Francis Bacon* – Francis Bacon, o filósofo inglês do século XVII, que “é conhecido por mais do que qualquer outro homem selecionar suas palavras e colocá-las em lugar e construir seus julgamentos como um arquiteto constrói uma parede com tijolos”.<sup>26</sup> Tais paredes são o que Lady Chandos deseja, pois seu sistema da *affordance*, assim como o de seu marido, colapsou. Não há mais chão para que nada possa ser disposto: “como um viajante eu ando em um moinho, escuro e sem uso, e sinto de repente os soalhos, podres com a umidade, abrirem caminho sob meus pés e me afundarem nas águas correntes do moinho”. O *inaffordable outside* avança sem compaixão pela abertura radical: “eu vivo com ratos e cães e besouros rastejando através de mim dia e noite, afogando e arfando, arranhando-me, puxando-me, instando-me cada vez mais profundamente à revelação”. O amor levinasiano (afinal, trata-se aqui de amor, como vemos na carta de Lord Chandos: “Essas bobas e em alguns casos inanimadas criaturas vêm em minha direção com tal completude, tal presença de amor, que não há nada no campo do meu entusiástico olhar que não tenha vida”) é um amor por aquilo que corrói o sistema, um amor por agentes infectantes: “é como um contágio, dizendo uma coisa sempre por outra (*como um contágio*, eu digo: mal posso evitar dizer: *uma praga de ratos*, pois ratos estão por toda parte ao nosso redor nesses dias)”. O cenário é de açougue (“apenas para *almas extremas* pode ter sido destinado viver assim”), o colapso total da *affordance*. De modo que tal abertura radical permite a invasão destruidora até mesmo de entidades ficcionais (“houve um tempo (...) em que ele contemplaria como que enfeitado pinturas de sereias e dríades, ansiando para entrar em seus corpos nus e reluzentes”) e de palavras (“de corpo e alma ele fala comigo, em um falar sem discurso; contra mim, corpo e alma, ele pressiona o que são não mais palavras, mas espadas flamejantes”). Poderíamos acrescentar que o amor levinasiano, portanto, seria também uma abertura radical a tudo que já existiu, ou existirá, ou poderá existir, ou mesmo não poderá existir – uma abertura ao infinito.

*Seguindo tal caminho, parece portanto que o discurso filosófico (tético e aporético) de Lévinas pode pensar o colapso do sistema da affordance (ou melhor: pode desencadear o*

---

<sup>26</sup> Idem, p. 230. Trad. minha.

*colapso do sistema da affordance, inclusive do pensamento) e desarticular a máquina antropológica. A atitude de Costello diante do tribunal da filosofia não seria uma atitude hiper-filosófica? Ou, nos termos de Lévinas, cética? O ascetismo extremo do a priori aporético, sua obsessiva higiene, não seria um atrativo para ratos?*

*Em outras palavras, o discurso sobre a sensibilidade, o a priori e a aporia filosóficas talvez sejam uma saturação do sistema da affordance por meio de um exagerado fechar-se para o Fora, como se a corrosão do sistema nele gerasse um processo de hipercicatrização, culminando em seu arrebentar-se. Destruir a affordance da máquina antropológica desde dentro, portanto, talvez seja algo que possa ser conseguido fazendo-a trabalhar excessivamente.*

### 3 *Abismos: irreducionismo e aporia*

Vejamos, no entanto, como o a priori e a aporia relacionam-se por meio da tentativa filosófica de superar o a priori. Talvez assim possamos explorar melhor a questão do Fora e da abertura radical, uma vez que, ao que parece, a priori e aporia estão ligados tanto ao sistema da affordance quanto ao seu colapso. Procuremos, pois, a título de experimento, pensar sem a priori.<sup>27</sup>

Como disse acima, quando dizemos que o discurso filosófico é inscrito na literatura, que a filosofia é ficção, recuperamos o discurso filosófico. Pois isso é dito a partir de uma distinção entre a ficção e a não-ficção, entre o “imaginário” e o “real”. Também como já foi dito, o discurso literário de Coetzee não precisa se comprometer com essa distinção: ela só aparece quando é feita a transposição para o discurso filosófico. Pois bem. Mas o problema é dissolvido dessa maneira? Sim, se fôssemos capazes de transmigrar para o discurso literário como se o discurso filosófico, o a priori, a máquina antropológica, nunca tivessem existido – o que não é o caso. Assim, a alternativa de Coetzee para a desarticulação da máquina parece supor que o discurso literário pode ser praticado de modo puro, sem se emaranhar ao filosófico; ou então que seu discurso está dentro da máquina, mas como vírus. *Como* esse vírus poderia atuar contra essa máquina, corroendo pelas entranhas a filosofia e o a priori? E como podemos responder a essa questão sem rearticularmos a máquina por meio da filosofia?

O que acontece quando tentamos abandonar o a priori, quando procuramos não reduzir nada a nada? Bruno Latour tenta responder a isso em *Irreductions*, partindo do que ele chama de princípio de irredutibilidade: “Nada é, por si mesmo, nem redutível nem irredutível a nada mais.”<sup>28</sup> Esse princípio “é um príncipe que não governa, já que isso seria uma auto-contradição.”<sup>29</sup> À primeira vista, pode parecer curioso que o princípio de irredutibilidade afirme que nada é por si mesmo irredutível a nada mais. Mas a irredutibilidade por si mesmo implicaria a separação entre razão e força, a existência de dois âmbitos, e portanto a redução:

---

<sup>27</sup> Certamente, podemos distinguir entre o a priori transcendente – que é o ponto em discussão aqui – e o transcendental. Mas, será que no fundo toda a questão não deriva de que, na verdade, o transcendental é um transcendente?...

<sup>28</sup> Latour, *Irreductions*, p. 158. Tradução minha.

<sup>29</sup> Idem, p. 158. Tradução minha.

no caso, a redução da força à razão, pois algo que em si mesmo fosse irreduzível a outro seria o que é por si mesmo e não por outros, não por resistir a testes de força. Aliás, “o que não é nem redutível nem irreduzível deve ser testado, contado e medido. Não há outro modo.”<sup>30</sup> Desse modo, real é o que resiste a testes de força. E essa resistência não ocorre por si mesmo, por uma força própria, mas por outros, por alianças. A única maneira de uma força (ou enteléquia, ou fraqueza) intensificar-se é por meio de alianças. E, assim, ela fala pelas outras. Como nada é em si mesmo nem redutível nem irreduzível a nada mais, não há equivalentes, apenas traduções.<sup>31</sup> E é dessa maneira que ocorre a redução por meio da associação de enteléquias. A redução tem seu preço: para que uma enteléquia possa deixar de ser local, é necessário que se pague os custos do transporte – precisa-se de alianças e negociações.

Assim, não há diferença entre o “real” e o “irreal”, entre o “real” e o “imaginário”. O que há são respostas diferentes a testes de força, aqueles que resistem por muito tempo e outros que não; isto é, aqueles que sabem fazer alianças e os que não.<sup>32</sup> Latour teria então uma alternativa mais radical do que a de Coetzee para a superação do a priori e a desarticulação da máquina antropológica? Pois, ao que parece, estaríamos diante de uma completa superação do a priori, por meio da aplicação do princípio de irreduzibilidade. Mas, o que significa aplicar esse princípio, se ele deve ser “um príncipe que não governa” para que não caiamos em uma auto-contradição? Quando o aplicamos, não estamos reduzindo? Latour reconhece que há aí uma redução<sup>33</sup>, mas não há contradição, pois trata-se de dois modos de falar consistentes: um que mostra os custos de transporte, as alianças, as negociações, o trabalho que é preciso para dominar; e um outro, que não. A aplicação do princípio de irreduzibilidade é portanto uma redução, mas que mostra os custos de transporte. No entanto, mostrar que não há uma auto-contradição não parece ser aqui uma saída possível. Pois, se não há contradição, há consistência *lógica*. E o próprio Latour nos mostra como a lógica é tradução: uma sentença vem depois da outra e então uma terceira diz que elas são idênticas, de modo que a segunda é usada no lugar da primeira, e então uma quinta afirma que a segunda e uma quarta são idênticas e assim por diante. Assim, “uma sentença é *deslocada* enquanto finge não ter se movido, e *traduzida* enquanto finge ter continuado fiel.”<sup>34</sup> A lógica, portanto, também tem seus custos de transporte. Desse modo, ou o princípio de irreduzibilidade se contradiz e é também uma redução sem mostrar os custos de transporte, ou

---

<sup>30</sup> Idem, p. 158. Tradução minha.

<sup>31</sup> Idem, p. 162.

<sup>32</sup> Idem, p. 159.

<sup>33</sup> Idem, p. 191.

<sup>34</sup> Idem, p. 176. Tradução minha.

ele não se contradiz, e então sua aplicação é não mostrar os custos de transporte da lógica, o que nos recoloca no reducionismo, no a priori. Mas pode-se argumentar que, uma vez que a aplicação do princípio de irreducibilidade é mostrar os custos de transporte, ela mostra os custos da própria consistência lógica do princípio. No entanto, o problema não pode ser resolvido assim. Pois isso seria ainda manter-se na consistência lógica, já que seria manter-se fiel ao princípio. Os custos de transporte não estariam sendo mostrados, porém em outro nível.

Aliás, parece que o problema com *Irreductions* é precisamente não levar em conta essa diferença de níveis. A aplicação do princípio de irreducibilidade, por ser uma tentativa de se abandonar o a priori, não pode ser um novo uso dele. O nível metafilosófico não pode ser pensado filosoficamente. A redução efetuada pelo princípio de irreducibilidade precisa de uma abordagem que explicita a natureza desse segundo nível. Caso contrário, toda escada que usarmos para atingir esse outro nível, para abandonar a filosofia, ficará presa em nossos pés e nos fará cair.

Em *Les différents modes d'existence*, Étienne Souriau percebeu claramente a necessidade dessa distinção de níveis. Partindo da questão sobre se há várias maneiras de existir, Souriau realiza uma crítica da concepção extensiva de existência, segundo a qual algo existe ou não, e não há graus de existência. E, quase sempre, as teorias filosóficas que pensam graus intensivos de existência o fazem a partir “de um efeito de perspectiva que os situa entre modos diferentes. Eles são relativos, não à *existência pura* (em um gênero dado) mas à ordem da *existência comparada*”.<sup>35</sup> Se forem tomados cada um à parte fora dessa relação com outro plano de existência, esses graus aparecem no modo extensivo. Mas, é necessário sempre referir a existência a outro plano? Uma inversão de perspectiva sempre aparece como possível. Tomando como exemplo a filosofia de Descartes, o eu que duvida e portanto é imperfeito não precisa estar referido à idéia de perfeição. Se este eu não é perfeito como Deus, sua fraqueza ou o que quer que seja que o torne imperfeito é seu, ele é essa fraqueza tal qual ela é nela mesma.<sup>36</sup> Eis a existência pura, não referida a um outro plano de existência. As variações de um ser em direção ao seu máximo de presença são portanto anafóricas, em que intervêm vários modos puros de existência. Se procurarmos aproximar Souriau de Latour, podemos ver aqui as alianças entre enteléquias. Mas é aqui também que aparece a diferença crucial entre os dois. Essa experiência anafórica, para Souriau, é de segundo grau com relação

---

<sup>35</sup> Souriau, *Les différents modes d'existence*, p. 98. Tradução minha.

<sup>36</sup> Idem, p. 104.

à existência pura<sup>37</sup>, de modo que os problemas do segundo grau não podem ser tratados como problemas de existência, e devem sofrer a intervenção da noção de *sobre-existência* (*surexistence*).

Tratar problemas de alianças como problemas de enteléquias é não levar em conta que a noção mesma de enteléquia depende de alianças (e negociações, traduções, reduções). Desse modo, privilegia-se uma determinada aliança, precisamente aquela da qual depende essa noção de enteléquia. É o que ocorre quando Latour afirma que o princípio de irreduzibilidade é uma redução que mostra os custos de transporte: a aliança que é tal redução é pensada em termos das enteléquias, das forças que precisaram ser arregimentadas para efetuar a redução. Pode-se argumentar que a noção mesma de aliança já traz com ela a noção de enteléquia, de modo que não faria sentido querer pensá-la de outra maneira. Mas isso só ratificaria o erro de Latour, ao caracterizar o segundo grau em termos do primeiro. É assim que o princípio de irreduzibilidade fecha-se em si mesmo e torna-se um a priori. Pois dessa maneira tanto as alianças metafisológicas do princípio de irreduzibilidade como as alianças filosóficas são pensadas em termos de enteléquias. As enteléquias e sua lógica tornam-se portanto o a priori que mantém *Irreductions* dentro da filosofia.

Mas, como disse, parece que a noção mesma de aliança já implica a noção de enteléquia, o que significa que se mantivermos essa noção o a priori das enteléquias sempre reaparecerá. Souriau, ao contrário, enfatiza a separação de níveis por meio da noção de *sobre-existência*. Uma vez feita a crítica à concepção extensiva de existência, Souriau tenta elencar os modos específicos de existência, a partir de uma abordagem que procura o existente na sua existência pura e não na comparada.<sup>38</sup> Dessa maneira, o modo de existência do fenômeno é o manifesto e não a manifestação, não algo que tem atrás dele o estável, o subsistente.<sup>39</sup> Buscar o subsistente atrás dos fenômenos é tomar sua existência pura como existência comparada. Mas a existência do fenômeno não exclui a possibilidade de *outros modos*. Assim, Souriau aplica o mesmo método para pensar o modo de existência do psíquico e do corporal, do imaginário, do possível, do virtual. No entanto, um inventário exaustivo dos modos de existência não é possível: “Imagine, para se ter uma idéia, o que puderam ser os primeiros esboços da existência espiritual, para o homem, quando nem a moral, nem o pensamento religioso, nem a filosofia não forneciam ainda, não distinguiam e não concretizavam os

---

<sup>37</sup> Idem, p. 109.

<sup>38</sup> Idem, cap. 3.

<sup>39</sup> Idem, p. 113.

elementos dessa vida.”<sup>40</sup> Quando, em um primeiro momento, pretendemos enumerar os modos de existência, deixamos de fora o desconhecido, o ainda não inventado. Não se trata, portanto, de constatar quais são os modos de existência, mas de conquistá-los, de modo que um quadro completo deles não é possível. Além disso, embora cada modo tomado à parte possa dialeticamente chamar um outro modo determinado, aquele tomado como origem é arbitrário – o que significa: os modos de existência são *contingentes*; tomado em si mesmo, nenhum deles é privilegiado, todos são iguais.

[...] É bem verdade que tal ou tal obra a fazer se realizará melhor, como em seu meio favorável, em escultura do que em pintura, em bronze do que em mármore, ou do que na terra, etc. Casos de espécie [...]. Mas isso não criará de modo nenhum um primado geral do bronze sobre o mármore ou sobre a terra. Assim, tal obra humana se fará melhor no sonho do que na ação, tal outra melhor na ação do que no sonho. Tal realidade se instaurará melhor no espiritual do que no corporal. Mas acreditaremos que o espiritual vale mais que o corporal? Imediatamente nos lembraremos que é tal fato sublime – o sacrifício da vida – que exige um corpo; e que o verbo pode ganhar em grandeza ao se ter feito carne; porque tal obra exige a carne. (SOURIAU, 2009, p. 162)

Não é possível, portanto, uma unificação totalizante que feche em um discurso finito os modos de existência. Mas ainda há a possibilidade de uma unificação por meio de uma dialética única da existência, que seja válida para todos os seus modos e que não elimine a diversidade dos pontos de partida. A unidade teórica de uma tal dialética leva-nos aos problemas de segundo grau com relação ao plano da existência:<sup>41</sup> se essa passagem a um outro nível não é feita, e ainda falamos em existência no âmbito dessa dialética unificadora, o problema da unificação permanece intocado, pois teríamos então uma variação anafórica que *incluiria* o modo de existência que se pretende unificador. A unificação que é a variação anafórica não deve, portanto, ser pensada como existência. A diferença de níveis mostra-se necessária – o problema de uma dialética única da existência é um problema que evoca o problema da *sobre-existência*.

O problema da sobre-existência é mal colocado quando pensado a partir de uma confusão entre o ôntico e o existencial.<sup>42</sup> A unificação que é a sobre-existência não ocorre dentro de um mesmo modo de existência – ela é plurimodal. Quando pensamos a unificação em um mesmo modo de existência, estamos no âmbito do ôntico, e tal unificação é totalizante: “[...] para a parte, conquistar esse existir junto é ver reportado ao ser global

---

<sup>40</sup> Idem, p. 161. Tradução minha.

<sup>41</sup> Idem, p. 163-164.

<sup>42</sup> Idem, § 90.

instaurado esse existir a si somente que a parte cede”.<sup>43</sup> Comungar (*communier*) com os outros não implica a mudança de modo.<sup>44</sup> Já a unificação plurimodal não reporta ao ser global o existir da parte, o modo de existência da parte não é transposto para o todo; ou, se quisermos falar como Latour, não se reduz nada a nada mais. Assim, a unificação plurimodal não é uma simples reunião, adição, comunhão de tal e tal modo, pois dessa maneira a diversidade de modos seria eliminada pelo prevalectimento de um único, que coloca lado a lado e mesmifica os diferentes modos de existência: concebida assim, a unificação dos modos de existência é confundida com a unificação ôntica, em que o modo de existência da parte é transposto para o todo. A unificação plurimodal é portanto uma “ realidade outra e nova sobrepassando a pluralidade existencial, sobre cada plano da qual a existência, entretanto, é levada a cabo completamente.”<sup>45</sup>

A sobre-existência também não deve ser pensada como valor,<sup>46</sup> o que parece acontecer quando a concebemos como alianças latourianas. As alianças são o meio de as forças se intensificarem e se tornarem mais reais, por aumentarem sua capacidade de resistir. Assim, as enteléquias são pensadas em uma razão inversa com relação ao aumento de realidade: em si mesmas, elas são fraquezas. As alianças são portanto uma maneira de se afastar das enteléquias enquanto tais, isto é, das fraquezas. Nas palavras de Souriau: “[...] ir em direção a esse estatuto de realidade superior não é afastar-se da existência?”<sup>47</sup> Isto é: dessa maneira perdemos a plurimodalidade existencial. Estamos aqui no cerne da relação entre existência e sobre-existência: a sobre-existência, por estar em outro nível que o da existência, pode prescindir de seus diferentes modos? Mas “é essa polifonia que coloca o problema da sobre-existência, se mais ela não faz: se ela não coloca a sobre-existência mesma.”<sup>48</sup> Ao pensar apenas as enteléquias que querem aumentar sua força, Latour passa ao largo das fraquezas, isto é, das enteléquias mesmas; perde-se, assim, a plurimodalidade existencial – perde-se tudo. O princípio de irreducibilidade, desdobrado em alianças e testes de força, recupera o modo de pensar redutor – e sem pagar os custos de transporte. Ou, para sair dos termos latourianos, já que “custos de transporte” já implica alianças e testes de força: recupera a ordem da existência comparada e do a priori. Latour parece notar esse problema quando diz que ele só tratará das enteléquias que querem ficar mais fortes, e que as outras

---

<sup>43</sup> Idem, p. 166. Tradução minha.

<sup>44</sup> Idem, p. 165.

<sup>45</sup> Idem, p. 168. Tradução minha.

<sup>46</sup> Idem, § 92-98.

<sup>47</sup> Idem, p. 175. Tradução minha.

<sup>48</sup> Idem, p. 175. Tradução minha.

precisam mais de poetas do que de filósofos.<sup>49</sup> Mas, pode a ontologia abrir mão do que os poetas diriam dessas enteléquias? Talvez toda a diferença entre *Irreductions* e *Les différents modes d'existence* se encontre na resposta a essa pergunta.

Com efeito, por desviar o foco das fraquezas e da plurimodalidade existencial, a “dialética da existência” pensada em termos de alianças, de intensificação das forças, é entendida como o desdobrar-se de uma lógica, a lógica do princípio de irreducibilidade. Pois, uma vez perdida a plurimodalidade, torna-se possível pensar tal dialética como uma lógica que se auto-alimenta, que se fecha em si mesma, já que é imune à desestabilização por novos modos de existência. Assim, toda a ontologia pode ser construída por meio da aplicação da lógica das enteléquias, que dessa maneira é um a priori que tudo engloba: até mesmo quando Latour esboça uma crítica ao princípio de irreducibilidade<sup>50</sup>, ele o faz por meio de sua própria lógica – que ganha portanto o estatuto de imutável, indestrutível, eterna; o velho *arché* do pensamento ocidental. Essa lógica interna das enteléquias significa também a confusão de níveis, uma vez que assim os problemas de segundo nível são pensados dentro dessa lógica, isto é, dentro do primeiro nível constituído pelas enteléquias. Poderíamos ainda dizer que há em *Irreductions* a confusão entre o ôntico e o existencial mostrada acima, uma vez que, pensado dentro da lógica das enteléquias, o segundo nível é entendido como simples reunião, em que um modo específico de existência é transposto para o todo.

Mas, e toda essa caracterização negativa da sobre-existência feita por Souriau? Não seria ela também uma lógica? Não estaríamos aqui também envoltos em um a priori? Certamente. Com a diferença crucial de que a lógica negativa da sobre-existência mantém a possibilidade de sua autodestruição, ao manter a plurimodalidade existencial. As fraquezas que não querem se fortalecer e que, segundo Latour, precisam mais de poetas do que de filósofos, não são excluídas da ontologia de Souriau. As portas são mantidas abertas para elas, as indigentes, para que possam entrar e *anarquizar* toda lógica, toda unificação da dialética da existência. É nesse sentido que tal unificação é hipotética.<sup>51</sup> A sobre-existência é uma unificação, mas uma unificação não unificada.<sup>52</sup> Inúmeras unificações são possíveis, pois os modos de existência são arbitrários e contingentes (cf. acima). Novos modos podem ser *inventados*, *criados*, e com eles novas unificações, novas sobre-existências: a sobre-existência é fluida. Não mais a recusa de tudo frente a um a priori, não mais a navalha de Ockam

---

<sup>49</sup> Latour, *Irreductions*, p. 167.

<sup>50</sup> Idem, p. 190-191.

<sup>51</sup> Souriau, *Les différents modes d'existence*, p. 164.

<sup>52</sup> Idem, § 105.

passada sobre a rica, a infinita gama de modos existenciais – talvez, não mais a máquina antropológica a recriar incessantemente a corporeidade enredada no erro. E isso não por um apelo a uma miraculosa transmigração para fora dessa máquina, mas a partir dela mesma! Uma lógica autodestrutiva, um vírus dentro da máquina – eis a caracterização negativa da sobre-existência.

No entanto, a sobre-existência não pode ser caracterizada apenas negativamente. Uma lógica auto-destrutiva ainda é tão somente uma lógica. A sobre-existência enquanto tal, sua caracterização positiva, ainda permanece problemática. Se nos atemos apenas à sua caracterização negativa, é possível que a pensemos como algo a instaurar, como algo ainda enigmático, talvez em certo sentido ideal; mas então a sobre-existência passa a ser concebida como um modo específico de existência, precisamente como enigma.<sup>53</sup> Aqui estamos no cerne da separação entre pensamento e realidade: a lógica negativa da sobre-existência nada nos garante sobre sua realidade, de maneira que poderíamos ainda estar apenas no âmbito do pensamento (e portanto do a priori, da máquina antropológica). Isso no entanto supõe uma determinada noção de pensamento, de realidade e de verdade: aquela fundada na exterioridade do objeto, que o torna portanto incomparável ao pensamento pelo próprio pensamento.<sup>54</sup> Mas, não importa qual seja a noção de pensamento que tomamos, a idéia de verdade sempre evoca “essa realidade sobre-existencial que uniria e coordenaria ao mesmo tempo aquilo que existe no modo em que se faz meu pensamento, e no modo (diferente, por hipótese) do objeto.”<sup>55</sup> No nível existencial, teríamos aqui a correspondência entre dois modos de existência, mas não como semelhança (pois assim retomariamos a existência comparada), e sim como resposta de um a outro. Quando nos perguntamos *como* ocorre essa resposta, passamos ao nível da sobre-existência. E, portanto, a dupla pensamento-objeto não deve ser tratada como uma simples reunião, já que assim ocorreria a confusão entre o ôntico e o existencial mencionada acima, de maneira que o modo de existência da parte seria transposto para o todo – mais especificamente, o modo de existência do pensamento se tornaria esse modo englobante, e o objeto se tornaria exterior ao pensamento e impossível de ser comparado ao pensamento por ele mesmo.<sup>56</sup> A sobre-existência não é englobada pelo pensamento, ela é realidade – eis sua caracterização positiva. E não uma realidade transcendente e inacessível ao pensamento:

---

<sup>53</sup> Idem, p. 187.

<sup>54</sup> Idem, p. 188.

<sup>55</sup> Idem, p. 188. Tradução minha.

<sup>56</sup> Idem, p. 188-189.

[...] a realização prática, concreta, efetiva, de problemas como aqueles do conhecimento ou da verdade testemunham uma tal passagem pela dimensão da sobre-existência. É o fato de agir ou de padecer (*pâtir*), conforme à realidade (mesmo problemática) desse sobre-existencial que é, não sua projeção sobre o existencial em espelho e por enigma, mas sua experiência. (SOURIAU, 2009, p. 189)

Portanto, não se trata de caracterizar a sobre-existência somente a partir de uma lógica negativa. Essa caracterização puramente negativa só é possível se já partimos de uma confusão entre o ôntico e o existencial, que transpõe o modo de existência do pensamento para o todo. A sobre-existência é real, é experienciada, é padecida. Aliás, é precisamente essa caracterização positiva da sobre-existência que garantiria a autodestrutibilidade da lógica da dialética existencial. Com efeito, sem essa positividade a autodestrutibilidade de tal lógica permaneceria como uma exigência interna dela mesma, o que nos manteria presos em seu a priori. Ela está sujeita à autodestruição porque está aberta à sua desestabilização por novos modos de existência, cuja dialética constitui a sobre-existência. No entanto, se a positividade da sobre-existência é resultado da distinção entre o ôntico e o existencial, não seria ela mesma uma exigência interna dessa lógica negativa? Simplesmente dizer que essa pergunta já testemunha uma passagem pela dimensão da sobre-existência parece não ser suficiente, pois essa passagem também seria fruto da lógica negativa que distingue o ôntico do existencial. Será que de fato padecemos e experienciamos a sobre-existência, ou será que acreditamos fazê-lo em decorrência de tal lógica? Será que a noção de sobre-existência de fato significa a possibilidade de autodestruição do a priori e da máquina antropológica, ou será que por meio dela apenas fingimos fazê-lo?

O que haveria na noção intensiva de existência para que sua lógica seja diferente da lógica da sobre-existência? Analisemos essa questão mantendo a suposição da aproximação entre a noção intensiva de existência e as enteléquias latourianas. As enteléquias são antes de tudo fraquezas, pois nada é o que é por si mesmo e sim por outros. Uma enteléquia não pode se unir a uma outra sem que haja uma terceira enteléquia que torne isso possível, pois ela não é capaz de nada por si mesma e sim por outros. Claramente, trata-se aqui de um holismo, pois do contrário teríamos uma regressão ao infinito. As enteléquias estão portanto desde sempre em alianças entre si, de modo que, embora no fundo fraquezas, elas são desde sempre forças. Se não reduzimos nada a nada mais, chegamos à conclusão de que, embora entre duas forças

haja uma outra, não há *nada* entre as forças enquanto tais. E, portanto, “nada é, por si mesmo, o mesmo que ou diferente de nada mais. Isto é, não há equivalentes, somente traduções”<sup>57</sup>

Se há identidades entre agentes, é porque elas foram construídas a grandes custas. Se há equivalências, é porque elas foram construídas a partir de fragmentos com muita labuta e suor, e porque elas são mantidas à força. Se há trocas, essas são sempre desiguais e custam uma fortuna para serem estabelecidas e mantidas. (...) Não há nada entre forças incomensuráveis e irreduzíveis: nenhum éter, nenhuma instantaneidade. (...) temos que nos acostumar a respirar na ausência do éter. A coisa de que falo é rara, dispersa, e em sua maior parte vazia. Encontros, saturações e plenitudes são incomuns e dispersos, como cidades grandes no mapa de um país. (LATOURE, 1993, p. 162)<sup>58</sup>

O que há na existência intensiva, nas enteléquias, que não há na sobre-existência ou nas alianças ou redes enquanto tais, é o vazio. É claro que Latour quer aqui apenas negar que haja algo, não pretendendo afirmar a positividade do vazio. Mas, dizer que há vazio (concebido positivamente) entre duas forças incomensuráveis não é fazer uma redução. As reduções só são possíveis a custo de alianças, e o vazio é precisamente a ausência de tais alianças. Se alianças rigidamente estabelecidas podem resistir a testes de força, isto é, podem ser reais, podem formar composições sólidas de difícil dissolução, a unidade composicional do sólido deve estar em certo sentido imersa no vazio, dispersas, devem ser fragmentárias, poeira. Como a lógica para Latour só é possível a custo da construção de “estradas” que levem das premissas para as conclusões, ou que possam manter a identidade de significado de uma proposição, não há lógica nos domínios da poeira dispersa, ou, pelo menos, eles têm sua própria lógica. A lógica da sobre-existência, portanto, é a lógica do sólido, do fundamento, do chão, da arquitetura, da habitação, da casa, do familiar, da luz que ilumina as superfícies, do que pode ser disposto, da *affordance*; a da existência intensiva, por sua vez, é a lógica do estranho, de xeno-partículas, enterrar e desenterrar, da exumação, da hostilidade do deserto, do que não pode ser disposto, do Fora, do que não se fixa, do que vêm de longe, da escuridão de uma tempestade de areia. Fugimos dos horrores do deserto e esquecemos sua lógica. Negarestani nos proporciona uma metafísica da poeira (*dust*) na *Cyclonopedia*:

Xero-dados, ou poeira, pululam corpos planetários como o fluxo primeiro de dados ou a Mãe de todos os fluxos de dados no sistema solar. Cada partícula de poeira carrega consigo uma visão única de matéria, movimento, coletividade, interação, afeto, diferenciação, composição e escuridão infinita – uma base de dados

---

<sup>57</sup> Latour, *Irreductions*, p. 162

<sup>58</sup> *If there are identities between actants, this is because they have been constructed at great expense. If there are equivalences, this is because they have been built out of bits and pieces with much toil and sweat, and because they are maintained by force. If there are exchanges, these are always unequal and cost a fortune both to establish and to maintain. (...) There is nothing between incommensurable and irreducible forces: no ether, no instantaneity. (...) we have to get used to breathing in the absence of the ether. The stuff of which I speak is rare, dispersed, and mostly empty. Gatherings, saturations, and plenitudes are uncommon and dispersed, like large towns on the map of a country.*

cristalizada ou um roteiro (*plot*) pronto para combinar e reagir, para ser narrado em e através de algo. Não há nenhuma linha de narração mais concreta que um fluxo de partículas de poeira. Poeira interestelar estava envolvida na formação de estrelas e corpos planetários. A Terra como um discípulo rebelde do Sol é bombardeada com partículas de poeira desde dentro e desde fora. (NEGARESTANI, 2008, p. 88)<sup>59</sup>

Assim como para Latour uma entelúquia encontra-se desde sempre em alianças, em redes, e por isso são desde sempre forças, atores (*actants*), para a *Cyclonopedia* cada partícula de poeira já é uma legião. Porém, a poeira está, por assim dizer, a meio caminho entre o sólido e o vazio. É essa nuance que Latour não percebe. Dizer que as entelúquias estão desde sempre em redes, não significa dizer que essas redes são sólidas. É fácil esquecer a poeira; afinal, quem se preocuparia com a poeirinha no canto dessa página? Estamos preocupados com chãos e, de preferência, bem limpos.

O chão de *Irreductions* é o a priori que é retomado, o reducionismo de seu irreducionismo. Para Latour, não há equivalentes, apenas traduções. E traduzir é trair. Há portanto furos por todos os lados por todas as narrativas, buracos que são tampados com um enorme custo. Porém, parece que a única maneira de não se retomar o reducionismo nesse ponto é pensar positivamente o vazio desses furos. A poeira pode ser obtida pelo processo de exumação (*ex-humus*), de retirar do sólido. A lógica do sólido é a da arquitetura, do tempo cronológico do antes e depois, da fundação ao telhado. Compondo-se, no entanto, por assim dizer, sobre o vazio (o abismo), o sólido (o arquitetado) pode ser exumado, isto é, ele guarda relíquias, *outsiders* que se tornaram *insiders*, o Fora do sistema da *affordance* como um *insider*, “a oscilação entre o doméstico e o estrangeiro empacotados em um objeto”.<sup>60</sup> *Outsiders* ao sistema da *affordance* liberados como bactérias liberadas de esporos.

Para a poeira, o despertar é traduzido como do-pó-ao-pó (*dust-to-dust*) (liberando o que já foi cristalizado na partícula de poeira). O despertar do *insider* xenoquímico camuflado na composição durante a degeneração em poeira – do pó ao pó (*from Dust to Dust*) – é o que faz da poeira uma verdadeira Abominação, um clandestino sujeito e objeto do despertar, tanto o culto como a multidão adormecida. (NEGARESTANI, 2008, p. 91)<sup>61</sup>

---

<sup>59</sup> *Xero-data, or dust, swarms planetary bodies as the primal flux of data or the Mother of all Data-streams in the Solar system. Each particle of dust carries with it a unique vision of matter, movement, collectivity, interaction, affect, differentiation, composition and infinite darkness – a crystallized data-base or a plot ready to combine and react, to be narrated on and through something. There is no line of narration more concrete than a stream of dust particles. Interstellar dust was involved in the formation of stars and planetary bodies. Earth as a rebel disciple of the Sun is shelled with dust particles from within and without.*

<sup>60</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>61</sup> *For dust, awakening is translated as dust-to-dust (releasing what has already been crystallized in the dust particle). The awakening of the xeno-chemical insider camouflaged within the composition during the degeneration into dust – from Dust to Dust – is what makes dust a true Abomination, an undercover subject and object of the awakening, both the cult and the quiescent slumbering crowd.*

A poeira e os atores latourianos são semelhantes em sua multiplicidade e heterogeneidade narrativas (“o melhor que pode ser feito entre agentes é traduzir um no outro”<sup>62</sup>). Porém, enquanto para Latour um ator fala por outros em nome deles, em uma tradução que é uma traição, para a *Cyclonopedia* isso nada mais seria do que uma composição sólida, que portanto pode ser pulverizada, exumando-se relíquias. A poeira enquanto xenopartícula, enquanto ela mesma uma relíquia, um insider, por essa cumplicidade com materiais anônimos do *Outside*, não faz parte da tetrasomia do criacionismo clássico (água, terra, fogo e ar). Ela não forma portanto um Todo sólido estável, mas um Todo esburacado ((*hole complex* – os parênteses dando a conotação de um “todo degenerativo” [todo=whole]). Tais buracos são “furos de roteiro”, porém no sentido positivo. As narrativas do (*hole complex* portanto não são interconectadas por um ator que fala por outros e assim cria, a grandes custos, a consistência e a homogeneidade. A heterogeneidade e inconsistência das narrativas são preservadas no (*hole complex* por meio da noção de interconexão por lubrificação. As narrativas são, assim, lubrificadas por entidades do *Outside*, os agentes nematoides/oleosos que esburacam o sólido e criam os furos de roteiro.<sup>63</sup> Não há portanto a necessidade latouriana de pensar as narrativas por meio de uma redução (só que dessa vez pagando os custos de transporte); as narrativas são, antes, lubrificadas por líquidos abomináveis do *Outside*. Tais exumados, por não estarem contidos no tempo cronológico são o antigo-sem-tradição<sup>64</sup> do qual não podemos dispor, e que portanto não podemos pensar, uma vez que não é acessível à abertura da *affordance*. Sua *outsideness* consiste precisamente em exceder qualquer transcendental da *affordance*. O antigo-sem-tradição corrói, dilacera, destroça o pensamento e seu sistema. A relação com ele é portanto de *possessão*, e não, *teórica*, não de tradução, transporte etc.

A destruição da máquina antropológica não como o tornar-se animal, mas como o tornar-se pútrido, zumbi...

---

<sup>62</sup> Latour, *Irreductions*, p. 162.

<sup>63</sup> Negarestani, *Cyclonopedia*, p. 44-45.

<sup>64</sup> Idem, notas 4 e 5.

## 4 *Alien: Meillassoux e a primazia do teórico sobre a aporia*

Mas, não seria possível traçar uma distinção entre o a priori filosófico, rearticulador da máquina antropológica, e o a priori da contingência, tratado na discussão anterior sobre Latour e Souriau? Mesmo se tal a priori recaia nesse caso no a priori do qual queremos escapar, será que não estaríamos indo rápido demais se já concluíssemos a partir daí que todo a priori é uma rearticulação dessa máquina? E se houvesse um a priori da contingência que pudesse engendrar um pensamento que não fosse mais uma forma do privilégio da Ideia, do humano; que fosse tal que nos permitiria então, talvez, começar a desdizer Lévinas e sua ética da má consciência, da corporeidade como o mal – em suma, do humano *contra* o animal? *A priori* - o que significa que tal pensamento seria nesse sentido *teórico*, o que nos faria rever o caminho inicialmente esboçado para desdizer Lévinas, uma vez que esse vinha se delineando como um esforço de se tirar toda filosofia, todo a priori e todo o teórico do pensamento levinasiano.

Quentin Meillassoux, em *Après la finitude*, tenta nos apresentar tal tipo de pensamento, como solução para os problemas da ancestralidade e do fideísmo. Isto é: para o problema de como se pensar o arqui-fóssil, aquilo que nos remete a um tempo antes do surgimento da vida no universo; e para o problema de uma suposta incapacidade da razão pensar o absoluto, o que propiciaria um reavivamento do religioso como meio para se pensá-lo.<sup>65</sup> Trata-se, portanto, precisamente das questões do não-humano e da derrocada do teórico, centrais nessa tentativa de se desdizer Lévinas.

Pensar o ancestral exige que um absoluto seja pensável<sup>66</sup>, pois ele é em si e não para nós. No entanto, segundo Meillassoux, desde Kant a filosofia manteve-se presa à correlação, isto é, à “ideia segundo a qual apenas temos acesso à correlação do pensamento e do ser, e nunca a um desses termos tomados isoladamente.”<sup>67</sup> Todo o esforço da filosofia desde então tem sido no sentido de pensar a correlação mais originária, abandonando-se portanto a busca pré-Crítica pela substancialidade verdadeira.<sup>68</sup> Para Meillassoux, portanto, a filosofia pós-

---

<sup>65</sup> Meillassoux, *Après la finitude*, p. 38 e 62.

<sup>66</sup> Idem, p. 70.

<sup>67</sup> Idem, p. 18. Trad. minha.

<sup>68</sup> Idem, p. 20.

kantiana não é capaz de pensar o ancestral, uma vez que, ao se restringir à correlação *pensamento/ser*, não pode pensar um tempo antes do surgimento dos seres pensantes.

Meillassoux aceita a crítica kantiana à filosofia dogmática: toda demonstração que vise estabelecer a necessidade absoluta de um ente é ilegítima.<sup>69</sup> A tentativa de se quebrar o círculo correlacional deve ser feita, assim, desde dentro da correlação. Mas que absoluto seria então possível pensar, se a correlação não desqualifica somente o absoluto dogmático, mas também qualquer absoluto, uma vez que pensar o absoluto é pensar o absoluto *para nós*?<sup>70</sup>

Uma primeira maneira de se responder à restrição do correlacionismo foi procurar na própria correlação o absoluto.<sup>71</sup> No entanto, tais tentativas fracassaram frente àquilo que Meillassoux chama de o segundo princípio do correlacionismo: a facticidade do correlato. Assim como a correlação era aplicada contra a absolutização de entes na metafísica pré-kantiana, da mesma maneira ela se aplica à sua absolutização: não há necessidade no correlato. Mas aqui, para Meillassoux, já está traçado o caminho para se pensar o absoluto, não mais dogmático, nem correlacional, mas “especulativo”. Trata-se de encontrar, sob a facticidade, uma verdade ontológica.<sup>72</sup>

Mas, como seria isso possível, se a facticidade parece significar não um saber a respeito da coisa, mas apenas a incapacidade do pensamento de atingir a razão de ser de algo? Não se estaria aqui a confundir facticidade com contingência?<sup>73</sup> Será que a facticidade não se restringe à finitude do pensamento, à impossibilidade de ele atingir o em-si? Aqui estamos diante de um ponto crucial para nosso problema central. Pois, a filosofia, no sentido em que a vimos tratando, isto é, como verdade sempre futura, amada, como questionamento sempre possível, como o aporético, parece poder ser caracterizada precisamente como a finitude do pensamento. Nesse sentido, o que Meillassoux está a fazer quando procura pensar absolutos, senão romper com a aporia, com a *filosofia*? Um rompimento que não é, está claro, um rompimento com o teórico, como no caso de Lévinas e do fideísmo, mas sim que o mantém sob uma nova forma: a da especulação. Mostrar que a facticidade significa precisamente o contrário da finitude do pensamento, mostrar que com ela pensamos absolutos – eis, talvez, o caminho para o não-filosófico e, ao mesmo tempo, para o não-humano.

---

<sup>69</sup> Idem, p. 70.

<sup>70</sup> Idem, p. 70.

<sup>71</sup> Idem, p. 71.

<sup>72</sup> Idem, p. 72.

<sup>73</sup> Idem, p. 73.

Vejamos então o argumento *especulativo* de Meillassoux.<sup>74</sup> A respeito, por exemplo, da questão sobre o que acontece após a morte, um filósofo dogmático cristão afirma ter demonstrado que nossa existência continua após a morte; um filósofo dogmático ateu, por sua vez, afirma ter demonstrado o contrário, isto é, que com a morte nos tornamos um puro nada. Para o correlacionista, as duas posições são igualmente lícitas, pois a teoria é incapaz de nos fazer privilegiar uma sobre a outra; desse modo, as duas são desqualificadas. Para o idealista subjetivo, no entanto, eu posso apenas me pensar como existente, e assim não posso deixar de existir. Para o correlacionista refutar a tese do idealista subjetivo, ele precisa afirmar que as três posições são igualmente pensáveis; isto é, é preciso que eu me pense como desprovido de razão de ser. Para o correlacionista “agnóstico”, portanto, as três posições são absolutistas, pois pretendem que haja uma razão necessária que implique um desses estados.

Para o “filósofo” especulativo, a posição do correlacionista só é possível se ele pode *pensar* o poder-ser-outro: se o estado após a morte é impensável, a possibilidade do impensável não o é. Mas essa possibilidade não pode ser pensada como um correlato do pensamento, pois nesse caso a tese idealista seria retomada. Portanto, trata-se de um possível *absoluto*. Tentemos elucidar esse ponto. O que se está negando é que essa possibilidade possa ser talvez real, talvez um correlato do pensamento. Pois essa última alternativa não é possível, se não quisermos aceitar a tese do idealista subjetivo. Aparentemente, estamos aqui diante de um mau argumento, uma vez que não aceitar a tese idealista estaria sendo confundido com não aceitar sua possibilidade. Mas a possibilidade do idealismo só pode ser admitida pelo correlacionista agnóstico se antes ele admite a possibilidade do impensável, possibilidade essa que não pode ser um correlato do pensamento, precisamente por ser possibilidade do que escapa à correlação; desse modo, quando o correlacionista agnóstico afirma a possibilidade da tese idealista, ele faz o contrário do que ele diz – ou seja, ele nega sua possibilidade. Mas, o correlacionista agnóstico poderia contra-argumentar: a possibilidade da possibilidade do impensável ser um correlato do pensamento na verdade mantém o impensável como possível; por que então excluir a possibilidade do idealismo a partir da possibilidade do impensável? No entanto, a posição aporética do correlacionista agnóstico nada mais é do que o círculo correlacional, que ele defende supondo precisamente o contrário, isto é, a possibilidade do que escapa à correlação. É como se, ao afirmar a facticidade da correlação, ele se recusasse a sair dela, como se ela fosse necessária. Talvez o correlacionista agnóstico consiga ir longe o suficiente para admitir a facticidade de uma correlação qualquer, mas não da correlação

---

<sup>74</sup> Idem, p. 75-79.

enquanto tal. Mas, o que é tomar a correlação enquanto tal como necessária, senão uma forma de *dogmatismo*?

Assim, a confusão parece antes se dar na própria crítica ao argumento, e diz respeito a como entendemos a possibilidade do idealismo. O idealismo não pode ser considerado possível (de modo consistente) pelo correlacionista agnóstico, mas ainda é possível do ponto de vista dogmático. É por isso que Meillassoux faz seu argumento depender de uma *decisão*: ele só é válido se não quisermos ser idealistas subjetivos, isto é, dogmáticos.<sup>75</sup> É importante salientar aqui que aquilo que está sendo caracterizado como dogmatismo é precisamente o aporético: a posição inconsistente do correlacionista agnóstico já é dogmática ao *dizer* que tanto o idealismo subjetivo como a posição especulativa são possíveis. Pois ele só pode afirmar isso de modo inconsistente, isto é, negando seu próprio procedimento correlacionista. A verdade do correlacionismo é a especulação; quando ele a nega, nega o seu modo mesmo de proceder, tornando-se dogmatismo ao se fechar no círculo correlacional, na aporia.

A contra-argumentação do correlacionista agnóstico pode ser colocada em termos da distinção entre possível de ignorância e possível absoluto. Assim, será que o poder-ser-outro que o correlacionista agnóstico pensa não é um possível de ignorância, ao invés de um possível absoluto? Como o “filósofo” especulativo responderia a isso?

Você pode então muito bem distinguir o possível de ignorância do possível absoluto. Permanece que essa distinção repousará sempre sobre o mesmo argumento: é porque se pode pensar que é absolutamente possível que o em si seja outro que o dado, que o que eu acredito ser realmente possível não é talvez realmente possível. (MEILLASSOUX, 2006, p. 80)

Aqui, novamente, o argumento de Meillassoux não parece ser bom. Com efeito, parece que o que era para ser demonstrado, isto é, que o procedimento do correlacionista agnóstico depende do possível absoluto, já é tomado como sabido: a distinção correlacionista entre possível de ignorância e possível absoluto só é possível porque se pode pensar que é *absolutamente possível* que o em si seja outro que o dado. Mas, por que *isso* é o caso, permaneceria sem resposta. Toda a questão, no fundo, parece dizer respeito a como compreender a facticidade. O erro do correlacionista agnóstico é o de confundi-la com a finitude do pensamento, com sua incapacidade de atingir o em-si. A finitude do pensamento, no entanto, supõe todo um cenário, que pode ser descrito como sendo o cenário da máquina antropológica. Se esse cenário permanece uma possibilidade, uma defesa de que ele é o caso

---

<sup>75</sup> Idem, p. 81.

não resistiria à crítica correlacionista. A finitude do pensamento é uma concepção dogmática, enquanto que a facticidade é crítica. A facticidade já é a falha no círculo correlacionista, um saber do absoluto poder-ser-outro, da necessidade da contingência. O possível de ignorância não pode ser, portanto, o meio pelo qual funciona a crítica correlacionista que fique atenta à diferença entre facticidade e finitude do pensamento. Por isso, como afirma Meillassoux, a distinção entre o possível de ignorância e o possível absoluto só pode ser traçada pelo correlacionista já supondo o possível absoluto.

Necessidade da contingência: não mais a necessidade de um ente, como no dogmatismo da metafísica pré-kantiana, mas a absoluta impossibilidade de um ente necessário. Contra o metafísico princípio da razão, o especulativo princípio da irrazão: “nada tem razão de ser e de continuar tal como é, tudo deve sem razão poder não ser e/ou poder ser outro que ele é.”<sup>76</sup> Eis um saber *absoluto*, no sentido de um saber sobre o em-si. A neutralidade em que a filosofia *sempre* se colocou, a do questionamento sempre possível; a sobriedade por excelência, que com Kant ganhou a forma da incognoscibilidade da coisa-em-si, da impossibilidade de se pensar além da correlação, revela-se enfim como dogmática. “Na filosofia não há dogmas” – eis um dogma. E talvez o dogma, o mais pernicioso de todos, por ser a sintaxe mesma da aporia, da ausência de dogmas (como veremos mais à frente no capítulo sobre François Laruelle). Conhecer a coisa-em-si – até pouquíssimo tempo, uma bobagem deixada de lado há mais de duzentos anos – é a verdadeira sobriedade, o ápice do procedimento crítico de expurgar os dogmas do pensamento.

Meillassoux começa então a exploração desse terreno inteiramente novo para o pensamento ocidental; não apenas novo, mas não-humano, estranho – o Outro não mais como o outro ser humano com em Lévinas, mas sim como *alien...* Quais são as primeiras coisas que podemos saber sobre a coisa-em-si?<sup>77</sup> Em primeiro lugar, podemos saber que há uma coisa em si, pois do contrário recairíamos no círculo correlacional. Além disso, podemos saber (aliás, esses dois saberes sobre a coisa-em-si são, segundo Meillassoux, “demonstrados como absolutamente verdadeiros pelo princípio da irrazão”) que a coisa-em-si é não-contraditória, pois se ela fosse contraditória, seria necessária.<sup>78</sup> Também a partir do princípio da irrazão,

---

<sup>76</sup> Idem, p. 82. Trad. minha.

<sup>77</sup> Idem, p. 91-106.

<sup>78</sup> Idem, p. 91.

Meillassoux também pretende saber como absolutamente verdadeiro que o em-si é o “Hipercaos” e Tempo.<sup>79</sup>

Mas, será que podemos simplesmente abandonar o círculo correlacional e começar a conhecer o em-si, como faz Meillassoux? Se esse círculo é quebrado desde *dentro*, será que não levamos nenhum vestígio dele para o pensamento do “absoluto”? Qual é a relação entre o em-si e a correlação? Em *Après la finitude*, Meillassoux parece ignorar esse problema. Além disso, qual é a relação entre o em-si e o empírico e o conhecimento científico? Pois uma das motivações centrais da obra é o problema de como se pensar o ancestral, problema esse que surge a partir de conhecimentos científicos sobre aquilo que Meillassoux chama de arqui-fóssil. Como nota Adrian Johnston, se a concepção mesma de “em-si” é dependente da ciência, como explicar que o em-si é o Hipercaos, que parece ser radicalmente diferente da noção de natureza que subjaz aos procedimentos científicos?<sup>80</sup> Nesse ponto específico, Meillassoux procura manter o Hipercaos coerente com a prática científica ao criticar a ideia de que a contingência implica mudanças frequentes<sup>81</sup>, bem como ao propor a matemática como modelo para se pensar o não-humano.<sup>82</sup> Mas ainda permanece o problema de se esclarecer como o pensamento científico, que certamente não se baseia no “absolutamente verdadeiro” princípio da irrazão, pode legitimamente nos fornecer a noção de em-si. Ademais, o problema humeano da indução, a partir do qual segundo Meillassoux surge o correlacionismo, uma vez que faz transparecer o dogmatismo da ideia da necessidade de um ente, é um problema que surge em conexão com a natureza limitada da experiência humana.<sup>83</sup> Desse modo, o “em-si” de Meillassoux parece ser dependente do empírico, não só no âmbito da ciência, mas também no experiencial.

Vale a pena nos determos um pouco na análise que Johnston faz de Hume contra Meillassoux.<sup>84</sup> O problema da indução leva Hume a uma confrontação entre duas alternativas: a do ceticismo extremo, racional mas irrazoável, que inclui o idealismo absoluto; e a alternativa irracional (pois não demonstrável pela pura razão filosófica) mas razoável de um ceticismo atenuado, segundo o qual a mente está instintivamente sintonizada com o mundo, porém de um modo não-dogmático, que mantém sempre a possibilidade da revisão do conhecimento. E a escolha de Hume, aos moldes de uma aposta pascaliana, é pela segunda.

---

<sup>79</sup> Idem, p. 87-88.

<sup>80</sup> Adrian Johnston, *Hume's revenge: à Dieu, Meillassoux?* In *The speculative turn*, p. 102.

<sup>81</sup> Meillassoux, *Après la finitude*, p. 129.

<sup>82</sup> Idem, cap. 5.

<sup>83</sup> Adrian Johnston, *Hume's revenge: à Dieu, Meillassoux?* In *The speculative turn*, p. 102.

<sup>84</sup> Idem, p. 99.

Assim como Meillassoux, Hume quer também sair do aporético e vê também nele um dogmatismo, ao chamá-lo de irrazoável, embora racional; isto é, um jogo *interno* da razão, um fechar-se sobre si mesma, um círculo.<sup>85</sup> Johnston, no entanto, vê nesse procedimento de Hume uma tentativa de fugir da ontologização (realizada por Meillassoux) do problema epistemológico da finitude da experiência humana, incapaz de descobrir a razão de ser dos entes. Mas, se o idealismo absoluto é uma forma do ceticismo extremo, então a ontologização da qual Hume quer fugir é a da correlação, assim como Meillassoux. Mas a alternativa escolhida por Hume, a do ceticismo atenuado, escapa realmente à aporia correlacional? Limitar-se simplesmente a apostar na sintonia da mente com o mundo, aposta essa “irracional”, não é um reconhecimento profundo da *finitude do pensamento*? E, portanto, nos termos em que vimos tratando o problema, uma posição dogmático-aporética?

Assim, a caracterização que Johnston faz do pensamento de Meillassoux como irrazoável embora racional parece aplicar-se antes a Hume. Não é Meillassoux que ainda pensa pré-kantianamente por meio de voos da razão para além de qualquer experiência possível.<sup>86</sup> É, ao contrário, a leitura epistemologizante de Kant que nos mantém presos ao dogma da aporia, ao círculo correlacional. Afinal, não é a finitude do pensamento o dogma *ontológico* por trás da epistemologia?

Portanto, para se criticar Meillassoux não se pode simplesmente recuperar o círculo correlacional, isto é, reafirmar dogmaticamente a finitude do pensamento. E é precisamente o que faz a crítica de Johnston, e também a de Alberto Toscano<sup>87</sup>, ao propor contra o realismo especulativo um materialismo marxista coerente com as práticas científicas e com a epistemologia kantiana. No entanto, permaneceria para Meillassoux o problema de explicar a relação entre o empírico e o absoluto, ou entre o em-si e o círculo correlacional. Intimamente ligada a esse problema, há uma outra estratégia para se criticar Meillassoux: a de mostrar que não precisamos pensar a partir da correlação; com efeito, toda a argumentação de Meillassoux depende de que pensemos como correlacionistas que se atentem à facticidade da correlação. Destruir o círculo correlacional desde *dentro* acarreta o problema dos vestígios desse círculo no em-si, de maneira que o absoluto talvez seja pensado mais apropriadamente se antes cuidarmos para não entrar no círculo. Essa parece ser a estratégia seguida por seus colegas

---

<sup>85</sup> Idem, p. 98.

<sup>86</sup> Idem, p. 109-110.

<sup>87</sup> Alberto Toscano, *Against speculation, or, a critique of the critique of critique: a remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti)* In *The speculative turn*, p. 84-91.

fundadores do “movimento” realista especulativo: Ray Brassier, Iain Hamilton Grant e Graham Harman.

Brassier, em *Concepts and objects*<sup>88</sup>, ataca explicitamente a afirmação de Meillassoux de que a correlação deve ser destruída desde dentro.<sup>89</sup> Estaria o correlacionismo apoiado em um argumento tão forte que não nos deixaria senão essa opção? Afinal, qual é o argumento correlacionista? Ao responder a essa pergunta, Brassier acha compreensível a afirmação de David Stove de que “é um argumento tão ruim que é difícil de imaginar alguém influenciado por ele.”<sup>90</sup> O argumento correlacionista seria a forma falaciosa a seguir, cuja premissa aliás é tautológica e poderia colocada na forma compactada “não se pode conceber algo sem concebê-lo”: “Você não pode experienciar/ perceber/ conceber/ representar/ referir-se a coisas a menos que as condições necessárias da experiência/ percepção/ concepção/ representação/ referência sejam estabelecidas. Portanto, você não pode experienciar/ perceber/ conceber/ representar/ referir-se às coisas-em-si-mesmas.”<sup>91</sup>

Onde estaria então a necessidade de se superar o correlacionismo a partir dele mesmo? Por que só haveria, como quer Meillassoux, as alternativas de ser “dogmático” e a de pensar a partir da correlação? Aliás, se o correlacionismo está apoiado em uma falácia, não seria ele mesmo e portanto o realismo especulativo obtido a partir dele – dogmáticos? Em *Concepts and objects*, Brassier aponta o caminho que o realismo deve tomar, contra o realismo especulativo de Meillassoux. Trata-se de um realismo transcendental, em que se propõe, contra o colapso da epistemologia na ontologia efetuado pelo correlacionismo (por meio do abandono da noção de “coisa-em-si”)<sup>92</sup>, uma junção entre metafísica e epistemologia, que é marcada

[...] pela intersecção de duas linhas: a linha epistemológica que divide a sapiência da sciência e a linha metafísica que distingue a realidade do conceito da realidade do objeto. Kant nos ensinou a discernir a primeira linha. Mas seus herdeiros correlacionistas em seguida sublinharam sua significância às custas da linha metafísica. A ocultação da última, seguindo a liquidação do em-si, marca o escorregão correlacionista da sobriedade epistemológica para a incontinência ontológica. (BRASSIER, 2011, p. 49, trad. minha)

Como Brassier nota, Meillassoux afirma que não se pode derrotar o correlacionismo simplesmente colocando uma realidade não-colocada, uma vez que o status de não-colocada

<sup>88</sup> In *The speculative turn*, p. 47-65.

<sup>89</sup> Idem, p. 60.

<sup>90</sup> Citado em *Concepts and objects*, p. 59. Trad. minha.

<sup>91</sup> Idem, p. 59. Trad. minha.

<sup>92</sup> Idem, p. 54.

dessa realidade é contradito pelo ato de pensar por meio do qual alguém a coloca.<sup>93</sup> Isso seria, para Meillassoux, recair no dogmatismo. Será que Meillassoux está a aplicar aqui o argumento falacioso do correlacionismo? Ou não seria, antes, o colocar mesmo da realidade não-colocada mais uma faceta da falácia correlacionista?

Aliás, pode-se criticar Meillassoux vinculando seu pensamento a tal falácia? Seu projeto de destruir a correlação a partir dela mesma parte da noção de *facticidade* da correlação; aquilo que Brassier toma pelo argumento correlacionista na verdade só serve para caracterizar o pensamento correlacionista que não atenta para a facticidade da correlação. E não há dúvidas de que *não* é esse tipo de pensamento que Meillassoux considera forte o suficiente para só admitir uma destruição a partir de sua própria aplicação. Como vimos, o *círculo* correlacional só pode persistir enquanto dogmatismo e, além disso, a aporia é uma forma que esse círculo toma. Meillassoux certamente não teria problemas para concordar com a posição de Brassier a respeito do que ele coloca como o “argumento correlacionista” – é precisamente dele que Meillassoux quer desvencilhar o pensamento.

Agora quanto à crítica de Meillassoux à tentativa de se superar o correlacionismo por meio da colocação de uma realidade não-colocada: a crítica de Meillassoux é feita a partir de dentro do correlacionismo apenas na medida em que é dependente da noção de facticidade. Portanto, apontar a contradição em colocar a realidade não-colocada não deve ser visto como uma defesa do aporético, e portanto do círculo correlacional, que ignora a facticidade; ao contrário, deve-se ver aqui precisamente a crítica ao aporético. Mas, como? *Simplemente colocar* uma realidade não-colocada é diferente de *refutar* o correlacionismo, de maneira que nada mais é do que um modo de afirmação da aporia, algo como “não podemos saber se a coisa-em-si existe; portanto, vamos postulá-la.” Mas, ao se proceder dessa forma, o em-si deixa de ser em-si e passa funcionar ainda dentro da lógica do círculo correlacional da aporia. É nesse sentido que o ato de pensar por meio do qual a realidade não-colocada é colocada já contradiz seu status de não-colocada.

A questão passa a ser então sobre a coerência do realismo transcendental de Brassier, uma vez que, seguindo seu pensamento, por um lado a aporia do círculo correlacional apoia-se em uma falácia e, por outro, devemos *partir* da distinção entre realidade do conceito e realidade do objeto (isto é: devemos nos manter presos à aporia). E assim começamos a entender melhor qual é a força do correlacionismo, e por que segundo Meillassoux só

---

<sup>93</sup> Idem, p. 90.

podemos destruí-lo se descobrirmos uma falha dentro dele, uma verdade ontológica escondida no seu funcionamento. Essa força nada tem a ver com a forma falaciosa de sua argumentação; o correlacionismo não é forte enquanto tese, mas enquanto o maquinário mesmo de destruição de teses – enquanto *filosofia*. A dificuldade de destruí-lo decorre da dificuldade de se encontrar um outro meio de destruição; isto é, o problema é o de como não simplesmente substituir uma correlação por outra. Haveria algum meio de se reconstituir o processo de formação do aporético, para que pudéssemos evitar nossa entrada nele? Meillassoux parece fazer isso em seu tratamento do “problema de Hume”. O que Hume teria notado, e *a priori*, seria a ausência de razão de ser para todo ente, bem como a ausência de razão para que ele permaneça tal como é. *A posteriori*, com a ilusão de necessidade da permanência provocada pela experiência, a verdade ontológica do princípio de irrazão degenera-se no problema *epistemológico* da indução.<sup>94</sup> Isto é: o que era um *saber* torna-se deficiência da nossa capacidade de conhecer, finitude do pensamento e da experiência, aporia, filosofia.

Assim, tentar limitar a demonstração de Meillassoux do princípio de irrazão à sua dependência do fato de querermos ser correlacionistas (que atentem para a facticidade), e assim mostrar que o “em-si” na verdade é relativo à correlação, é passar muito rapidamente por esses pontos levantados. Vejamos por que. O saber especulativo vem antes do aparato filosófico, e de tal modo que não é um “já-saber” ou algo como a mera colocação da realidade do objeto. Ao contrário, é um saber obtido de modo *a priori* e pela razão, o que evita a recaída no aporético, o que acontece tanto com Brassier, quanto quando o “já-saber” ou o “já-aí” é usado como transcendental na tentativa de se manter na imanência – ou seja, como veremos no próximo capítulo, quando é usado na sintaxe mesma da aporia. Em Meillassoux há portanto uma sintonia entre o pensamento e o mundo, mas tal que não é simplesmente postulada, nem um esforço de se evitar o transcendente, uma vez que tal esforço é correlacionista e aporético (o transcendente visto como “demais” para o limitado conhecimento humano). Pode-se dizer que essa sintonia é precisamente a do pensamento com o transcendente, o não-humano – abandonar a aporia é abandonar o projeto filosófico de crítica do transcendente.

Mas, se é assim, haveria mesmo vestígios de círculo correlacional no absoluto de Meillassoux? Vimos acima que o círculo depende do absoluto, surgindo quando o ontológico degenera-se no epistemológico. Mas, por que o inverso seria também verdadeiro? Talvez se queira defender que o em-si depende não do círculo entendido como aporia, mas da noção

---

<sup>94</sup> Cf. Meillassoux, *Après la finitude*, p. 112.

*correlacionista* de facticidade: uma vez que não precisamos aceitar que para não sermos idealistas precisamos ser correlacionistas, o absoluto de Meillassoux na verdade não teria nada de absoluto. Mas uma tal crítica precisa defrontar-se com pelo menos dois problemas: primeiro – como criticar a tese especulativa, sem que para isso se necessite da articulação do próprio aparato correlacionista?; e segundo – o ponto chave da argumentação de Meillassoux parece ser antes a noção de facticidade do que a de correlação, de modo que talvez não haja entre elas o vínculo que se imagina. Pois se pode, talvez, dizer que é fático que uma noção esteja atrelada à outra. Assim, a vinculação entre o correlacionismo e o princípio de irrazão parece ser muito mais retórica (embora com um efeito contrário ao desejado) do que essencial ao argumento de Meillassoux. Desse modo, a falha no correlacionismo seria melhor entendida como a degeneração do ontológico no epistemológico, como a constituição do aparato filosófico, ao invés da facticidade *da correlação*. Portanto, para ser procedente, uma crítica a Meillassoux deve procurar atacar a noção de facticidade, ou ao menos como ela aparece na leitura que ele faz de Hume.

E quanto ao problema da relação do experiencial com o em-si, apontado por Johnston? Será que agora já podemos resolvê-lo? Como vimos, segundo Meillassoux, Hume descobre um *a priori racional*, de modo que o experiencial não é sua condição. O experiencial é condição para que a verdade ontológica se degenera no problema da indução. Assim, com efeito, o *problema* de Hume surge da experiência, mas não é do problema que o absoluto é obtido. Parece que o mesmo tipo de solução poderia ser apresentada para o problema da relação do experimental, sob a forma do ancestral, com o absoluto. Pois Meillassoux parte do *problema* da ancestralidade, isto é, do choque entre o correlacionismo e o conhecimento científico sobre o arqueofóssil. Em outros termos, o problema levantado por Meillassoux é, no fundo, a respeito da incapacidade da aporia filosófica de dar conta de tais resultados científicos. Mas, além de pré-aporético, o absoluto é também pré-científico, se considerarmos que a ciência só surge da ilusão da necessidade de permanência do ente (por sua vez engendrada pela experiência). Portanto, o absoluto é anterior a tal problemática, de modo que não pode dela depender. Pode-se tomar a questão da ancestralidade como apenas mostrando a fraqueza tanto do correlacionismo quanto da ciência. Com efeito, se por um lado o correlacionismo não consegue pensar o ancestral, por outro a ciência não consegue lidar com as restrições do círculo correlacional. A argumentação de Meillassoux não depende de que aceitemos, contra a tese correlacionista, o conhecimento científico sobre o arqueofóssil; o essencial aqui é a tentativa de se chegar a um pensamento em que esse conflito não ocorra – e,

como para ser pensável, o ancestral exige que um absoluto seja pensável<sup>95</sup>, a estratégia passa a ser então buscar tal absoluto.

Dizíamos que se o absoluto de Meillassoux na verdade é relativo a algo, esse algo deve ser a noção de facticidade tal como ela é depreendida de Hume; é ela o ponto fraco do pensamento de Meillassoux. Com efeito, seu realismo especulativo depende de que acreditemos no a priori humeano, como se o “princípio de irrazão” tivesse surgido *ex nihilo*, sem nenhum pressuposto, sem um cenário por trás. Entretanto, *Après la finitude* tem sem dúvida o mérito de apontar o foco da discussão realista: o abandono da aporia filosófica, caracterizada como círculo correlacional e dogmatismo idealista. É portanto a partir da conquista desse foco que vamos analisar a crítica que Graham Harman faz a Meillassoux em *On the undermining of objects: Grant, Bruno and Radical Philosophy*.<sup>96</sup>

A questão pode ser colocada da seguinte maneira: será que o “a priori humeano” não é na verdade mais uma forma do aporético? E, se sim, será que Meillassoux não estaria fazendo a coisa-em-si submeter-se à aporia? O que pode ser uma posição interessante, se considerarmos que uma das maneiras de se quebrar o aporético é pensar o real mesmo como aporético. Por enquanto, não trataremos dessa alternativa. Pensaremos apenas se a crítica de Harman pode nos mostrar que o “princípio de irrazão” ainda mantém Meillassoux preso ao círculo correlacional.

Para Harman, quase todas as filosofias que se pretendem “radicais” procuram eliminar os objetos, isto é, as “entidades unificadas com qualidades específicas que são autônomas com relação a nós e entre si”.<sup>97</sup> Podemos classificar as críticas aos objetos em dois tipos: aquele em que se procura mostrar que os objetos são derivados de algo mais profundo (“*undermining of objects*”); e aquele em que se afirma o contrário, isto é, que os objetos são profundos demais para serem verdade, uma vez que são “ficções inúteis comparados com o que é verdadeiramente evidente neles – quer isso sejam qualidades, eventos, ações, efeitos, ou o caráter de ser dado ao acesso humano”<sup>98</sup> (“*overmining of objects*”). Meillassoux, segundo Harman, é aquele entre os quatro fundadores do movimento realista especulativo que seria mais abertamente simpático ao “*overmining*”, de modo que para ele o correlacionismo (“o caráter de ser dado ao acesso humano”) só pode ser radicalizado desde dentro.<sup>99</sup> Já vimos que

---

<sup>95</sup> Idem, p. 70.

<sup>96</sup> In *The speculative turn*, p. 21-40.

<sup>97</sup> Idem, p. 22. Trad. minha.

<sup>98</sup> Idem, p. 24. Trad. minha.

<sup>99</sup> Idem, p. 25.

em Meillassoux não é tanto o correlacionismo que é visto com tal força, mas sim a noção de facticidade que ele retira de Hume. Mas eis que Harman também classifica Hume como “*overminer*”: “(...) ele [o *overmining*] é visto ainda mais claramente na amplamente aceita teoria do “pacote de qualidades” de Hume, em que o objeto é um mero pseudônimo de conjunto para uma série de impressões e ideias genuínas.”<sup>100</sup>

Harman vê *underminers* e *overminers* como herdeiros, respectivamente, do ocasionalismo e do empirismo<sup>101</sup>, embora ambas as posições sejam decorrentes do problema do ocasionalismo.<sup>102</sup> O que Harman chama de ocasionalismo é a doutrina de que para duas coisas se relacionarem entre si é preciso Deus como mediador; e/ou a doutrina de que Deus precisa recriar o universo a cada instante, uma vez que os momentos também precisam de Deus para se relacionarem entre si.<sup>103</sup> Os *underminers* concordam com os ocasionalistas em que nada se resume às suas relações, com a diferença de que para os *underminers* os objetos individuais não têm uma forma própria, mas sim são derivados de algo mais profundo, por exemplo, a matéria. Os objetos são “*undermined*” por um princípio global subjacente a todos eles como uma maneira de se resolver o problema ocasionalista sem a ideia de Deus. Mas essa maneira de resolver o problema é, segundo Harman, por *fiat*, assim como a solução ocasionalista por meio de Deus. Já para os *overminers*, como vimos, os objetos não são vistos como superficiais demais, mas, ao contrário, como profundos demais, como ficções inúteis. Desse modo, o *overminer* Hume parte do mesmo problema ocasionalista de Malebranche, mas defende que as coisas estão conectadas pelo hábito e mantém em dúvida se elas são independentes de suas relações, isto é, entidades com poderes causais.<sup>104</sup>

Assim, a facticidade transformada em contingência por Meillassoux, por segundo ele estar fora do círculo correlacional, de modo que, como defendemos acima, diferiria da finitude do pensamento, da aporia filosófica – essa facticidade parece recair no aporético. Mas, agora, uma aporia a respeito dos objetos, que acaba por eliminá-los como ficções inúteis. É importante notar que essa crítica a Meillassoux não está simplesmente rearticulando o aparato filosófico da aporia, o que acontece quando tentamos pensar o poder-ser-outro como um possível de ignorância. A questão é apenas que o “saber” da necessidade da contingência, o “a priori” humeano, na verdade *ainda* seria aporia. Meillassoux não teria conseguido

---

<sup>100</sup> Idem, p. 24-25. Trad. minha.

<sup>101</sup> Idem, p. 39.

<sup>102</sup> Idem, p. 37.

<sup>103</sup> Idem, p. 37.

<sup>104</sup> Idem, p. 38.

cumprir sua própria exigência, a saber, sair do dogma do aporético. Com efeito, há muito por trás do “a priori” humeano, o que podemos perceber a partir da noção mesma de facticidade, agora estendida para além de seu viés humeano. Afinal, por que não seria fático o modo mesmo de se entender a facticidade? E isso sem realizar a operação meillassouxiana de dizer que isso nada mais é do que afirmar a facticidade humeana. Pois podemos aceitar que assim reafirmamos a facticidade, mas de modo algum *a noção de facticidade que ele retira de Hume*.

Mas do que dissemos antes<sup>105</sup> não se seguiria que os “objetos” só se constituiriam com a ilusão de necessidade da permanência, oriunda da experiência? E assim, a aporia com relação aos objetos não surgiria somente nesse segundo momento, já como dogmatismo da finitude do pensamento? Parece, portanto, que o a priori humeano poderia ser concebido de modo independente do *overmining*, bastando para isso uma atenção a essa ilusão da experiência. Dessa maneira, não precisaríamos recair no aporético: ele não seria nada mais do que o resultado dessa ilusão. O ponto parece ser onde deve se dar o rompimento com o aporético: no abandono do projeto de eliminação dos objetos (Harman) ou na originariedade de um saber da contingência, que seria anterior à constituição mesma dos objetos, bem como anterior à própria aporia a respeito dos objetos (Meillassoux). No entanto, como vimos, Meillassoux chega a esse “saber” por meio da facticidade humeana, que é sem-objetos; mas, uma vez que não precisamos nos ater a essa noção da facticidade, será que não haveria uma mais radical, que fosse uma facticidade-com-objetos? Como decidir qual facticidade é a mais radical? Haveria um vínculo entre a noção mesma de facticidade e a de objetos?

O que acontece quando radicalizamos a noção de facticidade? O mais fundamental parece ser que as perguntas mesmas tornam-se fáticas. Para François Laruelle<sup>106</sup>, a filosofia só funciona a partir da “decisão filosófica”, que a vincula ao viés Greco-ocidental, que pode ser resumido na pergunta: “como pensar os contrários?”. E parece ser precisamente essa a pergunta também de Meillassoux. Com efeito, seu pensamento segue a linha que começa no dogmático e transcendente “tudo é um”, passa pela tentativa da filosofia transcendental (correlacionismo) de se manter na imanência do aporético, que, ao se mostrar como mais um “tudo é um”, pode desembocar, via facticidade, no pensamento especulativo da multiplicidade do Hipercaos. Frente ao precívél, a pergunta Greco-ocidental foi “como o ente pode ser e deixar de ser, como pensar os contrários de seu ser e de seu não-ser?”; e a ela a resposta quase

---

<sup>105</sup> Cf. p. 33 e 34 acima.

<sup>106</sup> François Laruelle, *Philosophies of difference*, p. 16.

sempre foi um *undermining* ou um *overmining*, uma redução da realidade a um “único *radix*”.<sup>107</sup> Aristóteles, para Harman, foi no entanto, em certa medida, uma exceção:

Aristóteles foi o primeiro filósofo na Grécia antiga a perceber que as substâncias não precisam ser permanentes para contar como substâncias. Mas Descartes, Spinoza e Leibniz todos mais ou menos seguem Bruno na suposição de que substancial significa “indestrutível”, uma visão que não vejo nenhuma razão para aceitar.” (HARMAN, 2011, p. 33, trad. minha)

Assim, se o *overmining* e o *undermining* estão ligados à “decisão filosófica” de Laruelle, então talvez sua facticidade pode estar vinculada à possibilidade de uma orientação a objetos (ou de uma “filosofia orientada a objetos”, como a recomendada por Harman). Além disso, a desvinculação realizada por Aristóteles entre a substância e a necessidade da permanência também torna possível que facticidade e objetos andem juntos. Por fim, se pensarmos a facticidade como finitude heideggeriana, também poderíamos pensar o ente sem que ele se resuma às suas relações.<sup>108</sup> Com efeito, a finitude, enquanto distinção irreduzível entre o ser presente e o ser em si<sup>109</sup>, a partir da conquista heideggeriana daquilo que é mais originário: escapa à negação dialética por meio do mais originário nada nadificante; não é finitude *do pensamento*; e não é recaptada pela mediação, pois é a finitude na mediação mesma – como Laruelle nota, a mediação hegeliana levada a sério.<sup>110</sup> Dessa maneira, segundo Laruelle, Heidegger pode não recuar frente ao real<sup>111</sup>, que, ao menos a princípio, poderíamos aproximar dos objetos de Harman. Discutiremos mais a fundo essas questões mais à frente; no momento, o que importa é explicitar o posto que pudemos, ao que parece, conquistar com a discussão sobre Meillassoux e Harman: *a facticidade: 1) quebra a aporia filosófica, 2) ultrapassa a noção de facticidade humeana e 3) pode, a princípio, estar vinculada a uma orientação a objetos.*

Os objetos, com efeito, parecem ser aquilo que deve ser pensado se quisermos pensar o real para além da aporia filosófica, que teria tomado a forma ou de um *overmining* ou de um *undermining*. Mas seguindo a linha da facticidade, e da facticidade da pergunta mesma, como poderemos mantê-la se nos atermos aos objetos, ou seja, a essas entidades autônomas “com relação a nós e entre si”? O que seria tratar um substrato como fático? Harman parece se dar por satisfeito com o substrato ser destrutível; mas, se essa destruição não se reduz a uma

---

<sup>107</sup> Graham Harman, *On the undermining of objects: Grant, Bruno and Radical Philosophy*, p. 24.

<sup>108</sup> François Laruelle, *Philosophies of difference*, p. 83 e 99.

<sup>109</sup> Idem, p. 40.

<sup>110</sup> Idem, p. 88.

<sup>111</sup> Idem, p. 99.

decomposição, se algo se perde aí, então esse algo pode ser fático? O que parece estar em jogo aqui é a questão de se um atualismo do objeto pode ser mantido junto com a sua facticidade, ou se, ao contrário, a facticidade exige que passemos a pensar em termos de potências. Mas o atualismo do objeto parece implicar, como nota Iain Hamilton Grant<sup>112</sup>, que seu substrato, embora perecível, é algo que não pode ser “minado” (*mined*). Se ele não pode ser *mined* então ele está desvinculado de sua gênese, de modo que, mesmo temporários, os substratos congelam o mundo em sua atualidade:

O problema é [...] que substâncias particulares que se auto-limitam envolvem a tese de um irredutível atualismo do objeto que rejeita qualquer prospecto de um “dever do ser”, no interesse de um universo cuja atualidade é eternamente o que e como é. É isso porque se ele não envolve tal hipótese, então a questão do que está envolvido em substâncias particulares abre-se para a sua gênese. Se o universo atual envolve gênese, então de modo nenhum os objetos presentemente atuais esgotam o universo”. (GRANT, 2011, p. 43, trad. minha)

Assim, Grant pode voltar contra Harman a mesma crítica que recebeu dele.<sup>113</sup> O substrato resolve a questão simplesmente por *fiat*, isto é, dogmaticamente, na contramão do que se esperaria de um pensamento que se guie pela facticidade. No mínimo, seria possível dizer de Harman que a hipótese do atualismo do objeto, da qual dependeria a orientação a objetos, é fática. A posição de Harman significa um abandono da anterioridade da substância com relação aos objetos (o que seria um *undermining*), mas não da profundidade.<sup>114</sup> E é desse modo que Grant explicita a diferença de sua posição. Harman parte de uma concepção de atualidade que Grant chama de o modelo da profundidade, em que há algo que não pode ser *mined*, sejam objetos ou um único substrato (*ground*) do qual todos emergem; já Grant concebe a atualidade por meio do que ele chama de o modelo genético, em que a profundidade é regional com relação à anterioridade.<sup>115</sup>

Grant, ao que parece, portanto, dá mais um passo na radicalização da facticidade, por meio de sua noção de matéria sem substrato. Guiar-se por ela significa abandonar a profundidade e aprender a lição da geologia: “as linhas de dependência serial, estrato [geológico] sobre estrato, não repousam sobre nada, mas são os registros de ações antecedentes na produção de consequentes.”<sup>116</sup> O real é portanto deslocado da atualidade para a potência: não mais a realidade do substrato, mas a da anterioridade, que é sempre o domínio

---

<sup>112</sup> Iain Hamilton Grant, *Mining conditions: a response to Harman* In *The speculative turn*, p. 45.

<sup>113</sup> Idem, p. 42.

<sup>114</sup> Idem, p. 45.

<sup>115</sup> Idem, p. 41.

<sup>116</sup> Idem, p. 44. Trad. minha.

da produção.<sup>117</sup> E Grant ainda procura não recair no aporético, por meio de um esforço para se manter na facticidade da pergunta: a geologia mesma possui condições físicas de sua ideação (por exemplo, metástase meteorológica, complexificação química, especiação, neurogonia, pesquisa esclarecida). E do mesmo modo – a filosofia. É assim que Grant procura criticar Meillassoux. A necessidade da contingência deve ser tratada não como o real; ao contrário, deve-se perguntar o que necessita a contingência na natureza<sup>118</sup>, isto é, o real é acessado pelo critério de antecedência, que nos mostra a facticidade da pergunta mesma. Existe uma física do realismo especulativo meillassouxiano que tornou, para ele, a contingência necessária; mas esse tornar-se necessário é, ele mesmo, fático.

Mas agora voltemos à crítica de Harman a Grant. Grant, dizia Harman, “resolve” o problema do ocasionalismo por *fiat*. Pelo que vimos, parece que Harman o faz; mas, e Grant? Se sua matéria é sem substrato, não há um *fiat* do mesmo grau que em Harman – mas: nenhum? Poderiam as próprias *relações* de antecedência serem *mined*? E, se sim, não se estaria no fundo simplesmente reafirmando tais relações? Pode-se não transformar essas relações em transcendência dogmática? E a que custo? Será que isso não seria possível apenas se o materialismo de Grant repetisse a sintaxe da aporia de Laruelle? Ou seja: será que, embora a facticidade da pergunta tenha sido pensada, não faltou algo para que se pudesse passar para o lado de lá? Pois talvez a aporia da aporia, embora permita um breve vislumbre do real, não seja suficiente para se quebrar o círculo...

A *polêmica* entre Harman e Grant, aliás, talvez já seja um indício de que eles não ultrapassaram o aporético. Ultrapassar a aporia talvez não deva ser concebido como um *acessar* o seu Fora, mas sim como um ser *devorado* pelo Fora. Afinal, o que se trata aqui é de pensar a abertura radical do sistema da *affordance*. O sistema da *affordance* é uma abertura para o que se pode dispor, e um fechamento para o que o destroça.<sup>119</sup> A abertura radical portanto só pode ocorrer como a destruição desse fechar-se e portanto do sistema. Meillassoux, por colocar a teoria em relação de primazia sobre o aporético, pensa a ultrapassagem da aporia como um acesso (teórico) ao seu fora. Esse acesso teórico ao Fora pode se dar como a teoria da necessidade da contingência, do Hipercaos, do *inaffordable*, de uma vida própria do real, ou melhor de uma (des)vida do real, pois fora do plano da sobrevivência (plano da *affordance*); no entanto, tudo isso é uma teoria sobre o fechamento da

---

<sup>117</sup> Idem, p. 45.

<sup>118</sup> Iain Hamilton Grant, *Does nature stay what-it-is?: Dynamics and the antecedence criterion*. In: *The speculative turn*, p. 67.

<sup>119</sup> Negarestani, *Cyclonopedia*, p. 206.

*affordance* ao *Outside* radical. Meillassoux não acessa com a teoria o *Outside*, mas apenas as barreiras do fechamento do sistema da *affordance*. O *Outside* em Meillassoux é portanto *alien*, distante, sideral. A abertura radical seria então – parir o alien? E – não seria esse o significado da maiêutica socrática?...

## 5 *Zumbis e possessões*

*"If memory holes are channels for trafficking data and retrieval from the other side, then each human or subjective attempt to recall involves an invocation of, or a stepping into the memories of, an outsider". (Negarestani, 2008, p. 68)*

O horror em Lévinas toma duas formas: o Há e o Outro ser humano. O Há é pré-originário, vem antes da *arché* e da construção da habitação por meio do alimentar-se, do viver de... do eu. (Com efeito, a intencionalidade em Lévinas é recuada da consciência de para o viver de). O Há é portanto a exposição do eu ao abismo da ausência absoluta de habitação (inclusive de um solo, para simplesmente estar). É a escuridão, pois a luz supõe a superfície iluminada. Frente ao há, o eu é pura vulnerabilidade, na iminência constante de ser pulverizado. O início do alimentar-se do eu, da construção da habitação, se dá por meio do tatear. As adjacências do há tornam-se então superfícies. Com uma superfície, uma casa já pode ser construída; porém, se se quer edificar uma habitação que não seja uma casa simples, um castelo talvez, deve-se ir para além da superfície, talvez até a crosta, até a *arché*. O tatear deve dar lugar então ao minerar. Assim o eu desdobra o seu alimentar-se, seu processo de identificação, de incorporação das adjacências do Há.

Lévinas identifica a formação do sólido (superfícies, crostas) com o alimentar-se, com a fruição do eu. O Há é portanto até certo ponto passivo frente ao eu. A resistência que ele lhe opõe é apenas uma resistência finita; uma simples negatividade, que é portanto dialeticamente englobada em um Mesmo. O Há não é assim suficientemente outro, suficientemente terrível. Afinal, o Há é habitável pelo eu, ele possui uma hospitalidade mínima. E isso porque, ao que parece, o Há não tem linguagem. O Há não se opõe infinitamente ao eu, pois não é capaz de dizer "Tu não me matarás", não é capaz da função apologética da linguagem no rosto do outro ser humano. Frente a tal apelo do rosto do Outro, não há esquivas possíveis para o eu: o eu pode violentar e ignorar o outro, mas o que ele não pode é legitimar tal atitude sem que o rosto do outro permaneça sendo uma inconsistência

infinita, um "furo de roteiro" com relação ao sistema legitimador. O eu só pode na habitação, e a alteridade infinita do apelo do outro está para além da habitação.<sup>120</sup>

Mas, se o Há não se opõe infinitamente ao eu, se ele aceita servir de alimentação para o eu, será que isso já é suficiente para concluirmos que o Há é um Mesmo? Já está claro o que significa "alimentar-se"? Não seria ingênuo conceber o alimento como objeto da fruição, da felicidade do eu? Não seria isso antes um antropocentrismo, que concebe o real como um éden de regozijos para o homem e o animal?

O Há é a primeira forma do horror em Lévinas. Mas, que horror é esse, que se abre pacificamente à fruição do eu? O eu entra em contato com as adjacências do Há; seu fundo, portanto, sempre permanece na obscuridade. Portanto, como se pode afirmar que aquilo de que o eu vive é simples e puro alimento? O Há é a hostilidade não humana; como pode ele ser tão hospitaleiro? Como confiar em sua escuridão fundamental?

Lévinas parece aqui ignorar completamente a possibilidade de traição do Há. O Há, porém, é precisamente o não confiável por excelência. Quando eu se alimenta, o que o Há injeta nele? Esse alimento não estaria – envenenado?

Por que sem uma habitação o Há destroçaria o eu? A noção levinasiana de Há não é vitalista, ou seja, não se trata aqui de vida *que vive*. A vida não vive, e é por isso que a função "identificadora" do eu é necessária para a habitação, para sobreviver. A vida é uma (des)vida (*unlife*).<sup>121</sup> E é dessa *unlife* que o eu se alimenta. A função identificadora do eu seria então fruição, felicidade, saúde, harmonia de si com o ambiente; ou, antes, uma horrenda fábrica de monstros, a partir do esforço constante em organizar a *unlife*? Isto é: um processo leproso de hipercicatrização? Uma vez que o viver de se alimenta da *unlife*, não se borrariam assim as fronteiras de vida e morte, de modo que esses monstros seriam – *zumbis (the undead)*? E nossas habitações, casas e castelos, não seriam assombradas pelo horror do Há?

Mas, curiosamente, mesmo com tal noção de Há, Lévinas parece manter-se preso a um vitalismo ao conceber o viver de como fruição, como vida que vive, que se afirma. E aqui a máquina antropológica se revelaria em seu pensamento. A fruição é a animalidade do processo identificador, enquanto que a exposição a Outrem, frente a cujo apelo de "Tu não me matarás" não há esquivas possíveis para o eu, é o propriamente humano. No entanto, para Lévinas o núcleo duro do eu está exatamente nessa exposição, uma vez que sou

---

<sup>120</sup> Cf. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, II.

<sup>121</sup> Cf. Negarestani, *Cyclonopedia*, A good meal.

necessariamente eu e não um outro que sou apelado pelo rosto de Outrem (pois não há esquiva possível para tal apelo). Em seu núcleo, então, o eu é a exposição ao horror do rosto de Outrem, sofrimento, obsessão e – *possessão* e *envelhecimento* (cf. cap 1). Em seu núcleo, o eu é *unlife*.

Assim, em Lévinas a *unlife* do Há parece ser ignorada e transposta para o rosto de Outrem. Por mais que o Há seja a horrível escuridão e seus alimentos estejam envenenados, ele é, de fato, habitável. Nele podemos viver, mesmo que como monstros disformes, mesmo que em casas mal-assombradas, e mesmo que essa vida seja no fundo des-vida. É horrível, mas poderia ser pior. O horror absoluto está no abismo, na impossibilidade de qualquer chão, ou melhor, no constante desfazimento de todo chão, em um cair que não é constante, mas que se repete a todo instante (pois um cair constante não seria tão terrível, uma vez que só seria uma ao invés de milhões de quedas). O apelo do rosto de Outrem, a relação de *possessão* entre eu e Outrem, a encarnação mesma, a alma que possui o corpo e que nele devora o viver de, levando-o ao envelhecimento e à morte – isso não seria tal abismo?

O rosto de Outrem dessa maneira também significa para o eu um retorno ao Há, uma vez que seu processo identificador é impossibilitado. Aqui devemos nos perguntar qual a relação entre o rosto de Outrem e o Há. Pois, além desse “retorno” ao Há por meio do rosto de Outrem, a *unlife* está tanto no Há como no núcleo duro do eu. Será que Lévinas compreendeu mesmo mal a *unlife* do Há? Ou será que existe uma conexão profunda entre o rosto de Outrem e o Há?

O eu sem defesas frente ao horror do Há seria, como Lévinas bem notou, completamente destroçado. A sobrevivência do eu depende daquilo que seu tatear pode dispor (*afford*), o que dá origem assim ao plano econômico da habitação e do alimentar-se. O que não pode ser disposto, a escuridão e o horror do Há, torna-se então, para o eu, o Fora (*outside*). Esse Fora, no entanto, dessa maneira fica fechado ao eu por meio de seu zelo paranoide em sobreviver e seu plano do econômico, sua abertura em sua *affordability*. O horror do Há é portanto o fechado para o eu. Nesse sentido, sua alteridade é alien – e é aí que está o sentido da habitação: ela se forma na medida em que o horror torna-se alienígena, uma impossibilidade para a abertura da *affordability*. O horror torna-se sideral, estelar, *não* terreno. Portanto, ele é tal que é englobado no Mesmo da negação. Por isso, o Há para Lévinas ainda é um Mesmo.

O alien no entanto tornou-se um *insider* no momento mesmo em que o eu começou a alimentar-se e a construir sua habitação. Seu alimento é poeira sideral; sua casa, como toda composição, é construída sobre abismos. Os Antigos (*The Old Ones*) lovecraftianos (cf. *The call of Cthulhu*) vieram das estrelas e estão mortos, porém sonhando, nos abismos terrenos. Há portanto uma conspiração telúrica contra a alteridade transcendente (no sentido de ontoteológica) do alien, em direção a uma imanência entre os horrores infernais e os siderais. “A afirmação nietzscheana nunca pretendeu apoiar a liberação ou mesmo ser sobre a abertura. Era uma invocação do *outside*, em sua exterioridade ao humano e mesmo à abertura humana (que inclui desejos de se abrir para o *outside*)”.<sup>122</sup>

Lévinas mesmo reconhece que, no fundo, aqui se trata da afirmação nietzscheana: “Nietzsche não é o sopro excepcional para fazer ressoar esse além?”<sup>123</sup> A invocação dos Antigos dá-se pela afirmação, cujo nível inicial é no entanto o da *affordance*, a afirmação que subjaz ao processo identificador do eu:

A afirmação está inicialmente envolvida com a manipulação das fronteiras (de sistemas) cujo maquinário está baseado em transformar a abertura em uma instância da *affordability*, tornando a abertura econômica uma economia da sobrevivência. A abertura econômica não é sobre o quanto alguém pode estar aberto para o *outside*, mas sobre o quanto alguém pode *afford* o *outside*. (NEGARESTANI, 2008, p. 197)<sup>124</sup>

Mas essa ligação da afirmação com a sobrevivência se dá apenas no nível tático. No nível estratégico, a sobrevivência torna-se um veículo pandêmico, uma vez que a saúde do eu só é possível pela ingestão de agentes infectantes provenientes do Há. Quanto maior a paranoia hipocondríaca, quanto maior a tentativa de se organizar o caos do Há no todo consistente da habitação, maior o número de dobras de processos cicatrizatórios que procuram preencher os “furos de roteiro” do Há. Tal processo pode continuar até o sobrecarregamento do sistema, até que a capacidade de *affordance* esgote-se. O sistema então é destruído pelos *insiders*, pelos hospedeiros que vieram das estranhezas siderais. Com efeito, o Fora permanece fechado para a abertura da *affordance*, porém nesse fechar-se mesmo os *outsiders*

---

<sup>122</sup> Idem, 197.

<sup>123</sup> Lévinas, *Humanismo do outro homem*, p. 78, nota 6.

<sup>124</sup> *Affirmation is initially involved with the manipulation of the boundaries (of systems) whose machinery is based on transforming openness into a instance of affordability, turning economic openness into a survival economy. Economical openness is not about how much one can be open to the outside, but how much one can afford the outside.*

infiltram-se e tornam-se *insiders*. Os Antigos são portanto invocados quando nos tornamos presas para sua voracidade.<sup>125</sup>

Mas, o que está por trás desse processo cicatrizatório, dessa busca pela sobrevivência a qualquer custo? A paranoia de sobrevivência é uma paranoia do aumento da *affordability*. A *affordability* é maior quanto maior for a capacidade do sistema em lidar com os influxos do Há. Quanto mais insensível então for o sistema, mais ele poderá receber tais influxos. A hipercicatrização portanto ocorre portanto como uma dessensibilização leproide.<sup>126</sup> O melhor processo identificador é portanto um processo neutralizador. Partir do princípio do questionamento sem limites, não aceitar nada definitivamente, poder tomar várias formas, ser capaz de uma hipercamuflagem – em uma palavra, niilismo – não seria isso tudo o pré-requisito para um tal sistema? Não deixar nada entrar de fato, para que assim se possa deslizar no plano da economia, fechar todos os poros – *aporia, filosofia*. Ironicamente, no entanto, a *pureza* buscada pela filosofia, ao fechar todos os poros, paradoxalmente cria milhões deles, pois isso só pode ser feito por meio de inúmeras convoluções para se preencherem os poros, os furos, furos de roteiro.

Segundo François Laruelle (cf. Laruelle, *Philosophies of difference*), a filosofia é caracterizada por uma de-cisão, em que o Um (Imanência radical) é cindido por meio precisamente da busca do acesso à imanência, que toma a forma da busca do transcendental filosófico. Essa busca pelo transcendental entra em relação com o “empírico”, com a finitude, que sempre revela o transcendental como um transcendente ontoteológico. Essa relação é o que Laruelle chama de “paralelismo empírico-transcendental”; paralelismo, pois desse modo o empírico e o transcendental nunca se encontram. O que as filosofias da diferença do século XX fazem (Heidegger, Deleuze e Derrida) é precisamente descrever tal funcionamento da filosofia. Assim, Heidegger, segundo Laruelle, percebe a finitude radical do ser e a torna um transcendental; ou seja, precisamente a de-cisão filosófica laruelliana, porém sem ver que é disso que se trata. Heidegger chega ao limite da filosofia, mas se atém a ele. Mantém-se, portanto, preso ao viés Greco-ocidental.<sup>127</sup>

Derrida procura uma alternativa ao discurso Greco-ocidental totalizante (o “tudo é um” da filosofia) no viés judaico da alteridade levinasiana. Porém, não aceita a infinitude da alteridade levinasiana, uma vez que ela só pode ser pensada como um correlato da totalidade

---

<sup>125</sup> Idem, p. 215.

<sup>126</sup> Idem, p. 190-191.

<sup>127</sup> Laruelle, *Philosophies of difference*, caps. 3 e 4.

grega (cf. Derrida, *Violence et métaphysique*). Assim, radicalizando a finitude heideggeriana do ser para o discurso mesmo, Derrida procura explorar essa fraqueza do discurso, em cujos furos encontra-se a *différance*. No entanto, sob o risco de cadaverização da *différance*, Derrida acredita ser possível evitar tal destruição da *différance* por meio da afirmação nietzscheana. Laruelle, no entanto, pensa que a afirmação nietzscheana sequer é capaz de conceber a finitude heideggeriana, mantendo-se ainda presa a uma filosofia infinitista da diferença.<sup>128</sup>

A *Cyclonopedia* tem uma opinião diferente sobre a afirmação nietzscheana, como vimos acima. Se é assim, o apelo de Derrida à afirmação nietzscheana seria o bater-se contra o muro da filosofia, a claustrofobia de um grito pelo *Outside* radical. A higiene filosófica atinge aí o seu cúmulo: a aporia dá origem a um milhão de poros de uma massa convoluta por conta de inúmeros processos de hipercicatrização.

Como afirmação nietzscheana, o amor levinasiano não é um amor a Outrem, mas ao *Outside*. Como cúmulo da filosofia enquanto aporia, como radicalização do ceticismo, como *higiene*, o amor levinasiano é também um meio de não ser exterminado pelo *Outside*, de se obter uma combustão incompleta: e eis aqui o viés da feitiçaria do oriente médio, que, segundo a *Cyclonopedia*, consiste precisamente em injetar minorias no esquema totalizante monoteísta por meio de um *double-dealing*, em criar um ciclone, uma espiral de retro-alimentação a partir da interação da força totalizante com as forças históricas (no sentido de Deleuze e Guattari). Ou seja: nem sucumbir à totalidade, nem ser despedaçado no *Outside* radical. Pelo jeito, tais forças históricas, que nada mais são do que o amor ao horror, conseguiram penetrar não só no monoteísmo, mas também na filosofia... Afinal, talvez não seja por acaso que a filosofia como aporia começa com o monoteísmo socrático-platônico e seu amor ao “mundo verdadeiro”, ao *Outside*... – ao horror.

No conto *The outsider*<sup>129</sup>, Lovecraft nos fala de alguém que sempre viveu em um isolamento absoluto, em um castelo (uma habitação levinasiana extrema?) coberto pelas copas de árvores altíssimas. Sua memória era repleta de lapsos. Ele decide então subir uma torre perto do castelo. No alto, ele descobre que na verdade ele estava embaixo, saindo do chão (abismo?). Chega então a uma cidade que não lhe parece de todo estranha e avista uma reunião, uma celebração de pessoas (um ritual?). Ao se aproximar, todos fogem, aterrorizados. Então ele pode ver em um espelho a inominável monstruosidade que ele é.

---

<sup>128</sup> Idem, cap. 5.

<sup>129</sup> Lovecraft, *Tales*, p. 8-14.

Sendo a filosofia uma paradoxal produção frenética de furos de roteiro, de poros por meio da aporia, ela é, nessa medida, não só uma produção de isolamento, mas uma produção de lapsos de memória (*memory gaps*): o filósofo, como Sócrates e Platão notaram, é aquele que percebe que não sabe, portanto que não se lembra – o filósofo é aquele tomado por *memory gaps*. Esses furos, no entanto, são feitos por medonhos vermes do *Outside*, como vimos anteriormente. O esquecimento do filósofo é portanto a invocação das memórias de um *outsider*, do zumbi entre a vida e a (des)vida, desfigurado por processos hipercicatrizatórios e, por meio da feitiçaria dos antigos, capaz de viver a intensidade inominável do amor enquanto queima incompleta: “(...) eu não estava triste, pois eu odiara o antigo castelo e as árvores. Agora cavalgo com os espíritos zombeteiros e amigáveis no vento da noite, e brinco de dia em meio às catacumbas de Nephren-Ka(...)”.

## *Referências*

- AGAMBEN, G. **The open**. Stanford: Stanford University, 2004.
- BRASSIER, R. **Nihil unbound – enlightenment and extinction**. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Concepts and objects**. *In*: The speculative turn. Melbourne: re.press, 2011. p. 47-65.
- COETZEE, J.M. **Disgrace**. London: Vintage, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Elizabeth Costello**. London: Vintage, 2004.
- DERRIDA, J. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Violence et métaphysique**. *In*: L'écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 117-228.
- GRANT, I. **Does nature stay what-it-is?: Dynamics and the antecedence criterion**. *In*: The speculative turn. Melbourne: re.press, 2011. p. 66-83.
- \_\_\_\_\_. **Mining conditions: a response to Harman**. *In*: The speculative turn. Melbourne: re.press, 2011. p. 41-46.
- HARMAN, G. **On the undermining of objects: Grant, Bruno and Radical Philosophy**. *In*: The speculative turn. Melbourne: re.press, 2011. p. 21-40.
- LARUELLE, F. **Philosophies of difference – a critical introduction to non-philosophy**. London: Continuum, 2010.
- LATOUR, B. **Irreductions**. *In*: The pasteurization of France. Cambridge MA: Harvard University Press, 1993.
- LÉVINAS, E. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**. Le Livre de Poche, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LOVECRAFT, H. **Tales**. New York: The Library Of America, 2009.
- MEILLASSOUX, Q. **Après la finitude – essai sur la nécessité de la contingence**. Paris: Seuil, 2006.

NEGARESTANI, R. **Cyclonopedia – complicity with anonymous materials.**  
Melbourne: re.press, 2008.

SOURIAU, E. **Les différents modes d'existence.** Paris: Presses Universitaires de  
France, 2009.