

NATUREZAS DO PLURALISMO E O REALISMO COMPLEXO

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel¹

Resumo: Este artigo visa apresentar um andamento do projeto “Naturezas do Pluralismo” como um dos primeiros desdobramentos do Realismo Complexo. Propomos pensá-lo em investigações que articulam o pluralismo material, o pluralismo categorial e o pluralismo cultural como constitutivos da própria complexidade do tipo de realismo que buscamos defender. Esta ideia perpassa uma leitura metafilosófica da metametafísica que articula uma particular teoria da comunicação e do Espírito/*Geist* para se fundamentar uma Filosofia Global que, trazendo críticas aos algoritmos operacionais da modernidade, opera no sentido de fechar o parêntese da modernidade. Com isso, podemos repensar a metafísica para o realismo complexo, aqui pensada como maximamente geral e que, não obstante, deixa lugar para outras metafísicas não como mera cordialidade, mas como necessidade de abertura cognitiva e operativa para se refletir sobre diferenças.

Palavras-Chave: Realismo Complexo. Metafísica e Ontologia. Metafilosofia. Metametafísica.

Abstract: This paper aims to present the ongoing “Natures of Pluralism” project as one of the first developments of Complex Realism. We propose to think about said project through investigations that articulate material pluralism, categorical pluralism and cultural pluralism as constitutive of the very complexity of the type of realism that we seek to propose. This idea permeates a metaphilosophical reading of metametaphysics that articulates a particular theory of communication and Spirit/*Geist* to ground a Global Philosophy which, assembling criticisms to the operational algorithms of modernity, operates towards closing the parenthesis of modernity. With this, we can rethink metaphysics for Complex Realism in a way that is thought of as maximally general and, yet, leaves room for other metaphysics not as mere cordiality, but as a need for cognitive and operational openness to reflect on differences.

Keywords: Complex Realism. Metaphysics and Ontology. Metaphilosophy. Metametaphysics.

¹ Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB). Mestre em Teoria do Direito e Direito Global pela European Academy of Legal Theory (Goethe-Frankfurt/ULB-Bruxelas). Bacharel em Filosofia e em Direito, ambos pela UnB. Professor de Filosofia e Teologia na Universidade do Distrito Federal (UnDF) e Pesquisador Colaborador Pleno do PPGFIL/UnB. Fundador e coordenador da rede de pesquisas Assemblagem – Conexões Filosóficas e membro dos GTs de Ontologias Contemporâneas e de Filosofia Oriental da ANPOF. Contato: oe.maciel@gmail.com. Agradeço especialmente a Shajara Néehilan Bensusan, Matheus Barbosa, Josuan Vicenzi, Rafaela Silva Borges e Bernardo Bento, além de outros revisores anônimos, pelas valiosas contribuições para ampliações deste artigo e para futuros trabalhos.

Introdução: Projeto de Pesquisa “Naturezas do Pluralismo”

Pensar movimentos filosóficos não é uma tarefa fácil. Frequentemente somos vencidos pela correnteza e acabamos dando mais vida a termos como “racionalismo”, “idealismo” ou “aristotelismo” do que a autores, obras, conflitos e alianças. Na literatura pedagógica da filosofia, não são raras as vezes em que se comenta que Marx não era marxista, ou que Platão não era platonista – mas os rótulos acabam cumprindo algum tipo de papel didático ou biblioteconômico. Pensar uma nova etiqueta, ou talvez uma nova estante de livros com o título “Realismo Complexo”, parece apenas dar vazão a este estado de coisas, pelo menos num primeiro momento. Neste sentido, pode ser mais interessante ao nosso público de leitores não começar com uma definição dicionarista do termo em questão. Os movimentos dos conceitos que se desdobram, se diferenciam, se desdiferenciam, se conectam e se escondem – isso é o que é mais relevante para a *intuição* do que é Realismo Complexo.

Os termos utilizados certamente já marcam posições importantes, ainda que não possamos cobrir tudo neste artigo. Talvez, ao invés de partirmos para as distinções comparativas, por exemplo, entre realismo e antirrealismo, seria mais intuitivo tentar *preender* o que se quer investigar sob esta terminologia. Tentar entender o que é “real” provavelmente nunca teve tanto impacto e ensinou tanta responsabilidade quanto em épocas de catástrofes climáticas cada vez mais presentes, *fake news*, pandemias, negacionismo científico, e a massificação das insurgências de irracionalidades, fanatismos e fundamentalismos. Embora, nestes discursos, a “verdade” e o “real” apareçam laureadas de convicções avassaladoras, há menos questionamentos filosóficos acerca do que isso queira dizer – ou, melhor, menos questionamentos filosóficos *realistas complexos* acerca do que isso queira dizer. Ademais, “quem” e “como” pode dizer do real, debate infundável que transcendeu as universidades e se atolou no Twitter/X e redes similares, ainda ronda a prática filosófica de nossos tempos.

O primeiro ponto de agenciamento do Realismo Complexo é o *abandono do quietismo filosófico*, atitude antimetafísica que se esquiva de dizer algo do real, da natureza, do mundo, da verdade. Esta atitude, não raro, não apenas força a ausência de tomada de posições no pensador, como também estimula atitudes de ignorância (no sentido de se fazer a opção por ignorar), geralmente por falsa modéstia ou por indolência intelectual. O Realismo Complexo é também um abandono das respostas fáceis, geralmente mediadas num jogo de cartas políticas que envolvem ódio, excesso de boa vontade e proliferação de pontos-cegos de todos os envolvidos. O ponto do Realismo Complexo não é (mais *uma!*) desconstrução de cada um destes fatores, mas deslocar o chamariz de sentires para outros tipos de momentos além da

disputa de qual antropocentrismo é o mais *cool*. Nossa intenção não é tanto entrar nas *perguntas* destes debates, mas de entender que até a *formulação das próprias perguntas* acaba sendo um fator que também contribui para o tempo profundamente destrutivo no qual estamos.

O projeto “**Naturezas do Pluralismo**”² surgiu em 2021, poucos meses após a defesa de minha tese de doutoramento, intitulada “Primeiro Esboço de um Tratado de Metametáfísica: Uma Introdução ao Realismo Complexo” (doravante “PETM”, Maciel, 2021a), sob orientação do professor Shajara Néehilan Bensusan no PPGFIL/UnB. Sugerí este projeto para Shajara no intuito de me tornar Pesquisador Colaborador Pleno sob sua supervisão. Esta escolha se deu não apenas devido às óbvias influências dele na maneira como pensei e construí a tese, mas especialmente pelo seu permanente compromisso em pensar o trânsito entre ontologia e política, visível em seu macroprojeto da “Metáfísica dos Outros”³. A conexão das investigações sobre realismo, complexidade, metafísica dos outros – bem como seus impactos políticos e éticos, é a intuição fundamental por trás da “Filosofia Global” que discutiremos ao final deste artigo.

Pensar a *metafísica de se fazer metafísicas* tem sido o caminho disciplinar ou institucionalizado escolhido no referido PETM. O termo utilizado tem sido “**metametáfísica**”. Ele não indica uma instância superior decisória, mas uma disciplina que tenta encontrar maneiras de transitar entre metafísicas diferentes e fazer seleções informadas. Antes de mais nada, foquemos um pouco mais no plural empregado. Um dos pais fundadores desta disciplina, Willard von Quine, ressaltava que não se pode tentar colocar dois ou mais sistemas metafísicos para dialogar e tentar chegar em algumas soluções sem um comprometimento ontológico com o pluralismo. Por exemplo, para contrastar platonismo, aristotelismo e estoicismo, a presunção operativa inicial é que são posturas *distintas e possíveis* em seu próprio direito. Podemos avançar mais ainda, e dizer que não apenas posturas “dentro” da Filosofia, mas outras também “fora”, dizem algo sobre o real: o Direito diz algo sobre o real, a Arte também, Religiões também, a Economia também. O trânsito entre sistemas e a tentativa de se pensar um território para além de colecionarmos diferenças é a tarefa político-investigativa do Realismo Complexo. Conforme apresentamos no citado projeto:

Pensar o real, bem como suas implicações ontológicas, políticas e científicas, envolverá uma disputa que não ocorrerá sob o mesmo teto que a maioria dos outros embates, visto que o compromisso

² Cf. Maciel, 2021b.

³ Bensusan, 2021 (particularmente capítulo 2).

investigativo com o pluralismo é uma **rejeição da totalidade como ponto de partida obrigatório, ou ponto de chegada desejável**. A proposta de nosso projeto de pesquisa é continuar a investigação acerca das naturezas do pluralismo e na miríade de sistemas, doutrinas, apostas ou tentativas de se pensar e se sentir o que há a partir de uma visão plural do que existe, tal como os perspectivismos, o Realismo Complexo, a metafísica dos outros, formas de relatividade e virtualidade. (Maciel, 2021b, p. 2, **negrito adicionado posteriormente**).

Para elaborarmos melhor como este projeto contribui para o Realismo Complexo (RC), começaremos com uma investigação prévia sobre um conceito operativo de filosofia que é empregado na maioria dos trabalhos do RC. Com isso, podemos entender a renovação da metafísica como área de pesquisa e de novas propostas, carro-chefe da metametafísica como disciplina acadêmica. Ambas são importantes para uma melhor compreensão da crítica do RC ao discurso filosófico da modernidade e para que o papel do pluralismo seja mais esclarecido. Removendo alguns impedimentos de fala, como dizia Latour, no que tange à filosofia da linguagem do RC, poderemos finalmente abordar como uma “filosofia global” pode ser trabalhada a partir destas perspectivas.

1. Um Conceito de Filosofia

A depender de sua resposta sobre “o que é a filosofia?”, muito pode ser intuído a partir do que se afirma e do que se aquieta. A figura do sábio, do estudioso, do profeta e do estrategista parecem se misturar com a figura do filósofo em várias ocasiões, ainda que em variados graus de prevalência. Conta-se no Ocidente que a palavra provavelmente teve origem em Pitágoras ou entre os pitagóricos para tentar emplacar certa modéstia de que não se era “sábio”, mas que se era um *amigo-amante* da sabedoria⁴. Ainda assim, a construção de pensamentos éticos, políticos, críticos e metafísicos certamente faz do filósofo um tipo esquisito de sábio, seja do estudioso contumaz, seja do construtor incansável, seja do amante voraz e *connoisseur* da erótica, seja do zangadiço crítico performático.

⁴ Cada vez mais há quem defenda que esta expressão tenha surgido originalmente entre os egípcios, especialmente no *Livro de Thoth*, onde a expressão *mr-rḥ* (/mer-rekh/) pode ser traduzida como “aquele-que-ama-o-conhecimento”. Pitágoras, que estudou no Egito e admirava imensamente a cultura local, pode ter traduzido e divulgado o termo entre os helenos. A notícia com esta informação pode ser encontrada no blog da APA (American Philosophical Association). Cf. Herbjørnsrud, 2018.

Esta imagem não é o suficiente. Frequentemente a *definição da filosofia*, embora não raro se esbarre em relatos de personalidades humanas memoráveis, parece dizer sobre algo ainda mais crucial – sobre a *legitimidade de se fazer filosofia*. Antes mesmo de defini-la, parece que a disputa acerca de quem, onde e quando se é legítimo fazer filosofia pode se tornar extremamente acirrada e destrutiva. Aqui aparecem os tabeliões e suas certidões de nascimento da filosofia como fundamento-desculpa para a exclusão-inclusão, ou para outros truques dos caprichos da política da vez. A filosofia no tabelionato parece ter que prestar contas de sua origem para se colocar no direito das sucessões, das heranças, dos legados autoimpostos por supostos ancestrais legítimos. Aqueles arroubados no início totalitário de uma autoproclamada divindade monoteísta advogam um início *ex nihilo*, um “milagre” ou um “contexto social” do qual, sendo *causa sui*, brota do nada a filosofia legítima. Aqui entram em cena não apenas as teses do “Milagre Grego”, mas quaisquer outros ofícios e notas de outros tabeliões que queiram empregar este truque de autolegitimação.

Esta não é nossa estratégia. Modifiquemos a pergunta. Sim, se o relógio quebrado do *mainstream* filosófico do século XX acertou em algo, foi em defender que a chave talvez apareça via filosofia da linguagem – não obstante, esta ideia aqui será algo totalmente alienígena aos confortos corriqueiros daquela gente. O subterrâneo metafísico para a Teoria da Comunicação e da Linguagem no Realismo Complexo é demasiado intrincado, mas talvez seja suficiente fixar algumas teses fundamentais:

- 1) A primeira, ou talvez a zero, é a que a comunicação faz parte de um agrupamento ou **cluster categorial próprio**, irreduzível a objetos, redes, sistemas, formas, preensões. Na prática e no vulgo, isso significa que a comunicação tem uma espécie de “vida própria” que, embora seja ecologicamente conectada com outras categorias metafísicas, não se reduz nem a elas, nem aos usos que fazem dela.
 - Chamamos de Categoria Sétima – ou de [柒] – para simbolizar o desdobramento desde quenotipos, indexicais, símbolos até a emergência da comunicação social⁵.

⁵ Para mais sobre este tópico, cf. Maciel, 2021a, Título II, Capítulo II (§3); e, também, a inteireza do Título III (Teoria da Comunicação e da Linguagem). Um resumo destas pode ser encontrado nas primeiras seções de Maciel, 2023. Um avaliador sugeriu que fosse empregado um “apelido” das categorias, como *Comunicação* ou *Linguagem*,

- 2) Outro ponto fundamental é a **generalização ontológica da comunicação**. Ela não se reduz a sentenças verbais proferidas por humanos. Mesmo o pessoal do século passado tinha percebido a importância de atos ilocucionários e perlocucionários para além do meramente “enunciar sentenças claras e distintas” do cartesianismo vulgar. Ainda assim é insuficiente. Pensar através das paralinguagens como a oculésica (movimentos dos olhos), proxêmica (distância entre comunicantes), cinésica (linguagem facial, corporal, gestual), háptica (tato/toque) já amplia bastante nosso escopo. Ainda mais, é também necessário lidar com as comunicações interobjetivas e entre não-humanos como também colocando em operação a Categoria Sétima, visto que estes existentes não apenas empregam paralinguagens em sua organização social, como também chegam a desenvolver verdadeiras linguagens, desde cães, golfinhos e leões até mesmo em organismos como fungos e plantas. Obviamente não vamos conversar com um champignon, mas o estudo das linguagens não-humanas também é uma área de investigação na Teoria da Linguagem e Comunicação do RC.
- 3) Qualquer contato nesta Categoria Sétima opera primariamente intuições retas, de um comunicante para algo fora do comunicante. Este “fora” não raramente envolve outros observadores, *ainda que tais sejam inespecíficos*: seja um discurso para multidões, seja a marcação territorial via hormônios que alguns animais operam. Tais exemplos demonstram que esta categoria não precisa logicamente de um (01) endereçado, até porque a inespecificidade também é parte constitutiva dos fenômenos comunicacionais. Isso também significa que esta categoria está operativamente orientada primariamente para **usos pragmáticos**, sendo a presença ou a ausência da consciência humana algo absolutamente desnecessário para a operacionalização de sua lógica interna⁶.
- 4) “Algo identificar algo” (um espaço, um momento, um predador, um aliado, um alimento) é o basilar – mesmo sem *saber* ou sem *ter ciência* acerca do que é exatamente este *outro* fora do algo-observador. Chamamos isso no PETM de *encapsulamento quenotípico*, quando *qualquer coisa* é destacada de arredores. Este

para facilitar para os leitores. Não obstante, esta estratégia de as enumerar é proposital para deslocar o senso de familiaridade no leitor, um esforço peculiar em uma construção atípica, porém bastante fecunda.

⁶ Sem dúvidas esta é a principal influência de Bergson (1999) no Realismo Complexo. Esta ideia também pode ser inferida em Hartmann (2019), embora seus críticos o acusem de não ter feito uma “Filosofia da Linguagem”, com F e L maiúsculos, como entraria na moda após a sua morte prematura em 1950. Que fique claro que, seja para Bergson, Hartmann ou para nós, humanos são *um caso* do emprego de comunicações sociais, e não O Caso a ser considerado paradigmático para os outros.

encapsulamento permite a *indexicalização*, operada com termos como *aqui*, *agora*, *eu-você*, *lá* etc.

- A palavra quenotipo é empregada por Quentin Meillassoux⁷, inspirado em C.S. Peirce, para designar signos vazios de sentido [κενός – vazio, em grego] que, portanto, seriam irreduzíveis ao dualismo conceito/objeto e se prestam para dinâmicas de iteração, repetição e reiteração.
- “*Algos*” quenotipicamente encapsulados, tornados indexicalizados (ou seja, repetíveis, iteráveis e reiteráveis) paulatinamente permitem a emergência de símbolos, maneiras de uso dos símbolos e transferências simbólicas. (Fundamentando o item 3 desta seção). Uma vez que *qualquer* observador que comunique opera isso, fundamenta-se também o item 2.

5) Os modos de usos dos símbolos, dos indexicais e dos quenotipos entre comunicantes permitem a emergência de padrões compartilháveis, com vagueza e especificidade suficientes, para a *referência simbólica*. Regras, momentos, tipos, classificações e orientações acerca da referência simbólica fazem lentamente emergir padrões linguísticos.

5.1) É neste nível que símbolos e referentes podem ser selecionados com maior vagueza-especificidade a depender do uso. Esta primeira síntese no nível comunicacional é chamada de *Informação* na Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann. Seleciona-se também a maneira, a fonte, o pacote, o tipo de mensagem que será utilizada para se disponibilizar a informação – esta segunda síntese seleciona formas de *Com-Partilhamento*. Lembrando que a presença/ausência de interlocutor direto é totalmente irrelevante para se pensar a generalização categorial da comunicação, que perfeitamente também opera com endereçamentos inespecíficos (item 2).

5.2) A terceira síntese entre informação e com-partilhamento somente e exclusivamente se dá na **alteridade**, ou seja, com outrem (seja específico, ou não). Esta terceira síntese é chamada de *Compreensão*. Quem compreende um texto “Cuidado, Cão Bravo” hoje, ou “*Cave Canem*” em Pompéia Antiga, não precisa estar vivo nem agora, nem em Pompéia Antiga. A partir disto, Luhmann procede ao “isolamento específico do social”: a sociedade não é “feita de”

⁷ Cf. Meillassoux, 2018, p. 70 e ss. Cf. também Maciel, PETM, Título I, Capítulo 1, §10.

peças ou de pedras ou de lajotas em mosaico alertando sobre os perigos de câes raivosos – para Luhmann, e para nós, a sociedade é “feita de” comunicação social, na qual vagueza-especificidade de uma unidade comunicacional complexa e emergente se torna um ‘átomo’ dentre outros do estrato da realidade chamado Espírito [*Geist*], ou “Ambiente Sociocultural” – entre outros termos similares⁸. Isso significa que apenas comunicações com **alteridade contingente** poderão ser “sociais” neste termo inespecífico (o que certamente é uma tautologia, para nós). Ademais, isso realça o **caráter multiplicativo da comunicação**, visto que observadores distintos vão sintetizar múltiplas compreensões de uma mesma unidade comunicacional.

Que fique claro que a necessidade da alteridade contingente é um requisito categorial, formal em certa medida – visto que não se requer *esta* ou *aquela* alteridade em específico (fosse assim, não seria *contingente*). No entanto, a abertura da comunicação genuinamente “social” para o outro, para a alteridade, torna disponível para a multiplicação a unidade entre as duas sínteses anteriormente mencionadas, a de Informação e a de Compartilhamento. Isso *adiciona* complexidade (ou a *multiplica?*), não a inibe. Por exemplo, podemos lidar com cartas de amor entre Pedro Abelardo e Heloísa – comunicações obviamente com endereçamento específico mútuo, mas, a partir de observações de segunda ordem (observar a observação de outrem), novas sínteses de compreensão podem ser operadas, multiplicando a forma “Cartas de Abelardo e Heloísa” para quantas sínteses forem possíveis. Aqui aparecem questões sobre como lidar eticamente com estas comunicações, colocando em evidência que questões de Análise Categorial na metafísica também animam questionamentos éticos pertinentes.

A esta teoria da comunicação podemos acrescentar ainda outra categoria básica do RC, a Preensão (Cat. 4 ou [肆]). Dentre as formas de preensões, a intuição reta, na leitura de Nicolai Hartmann⁹, é uma das mais básicas: pensar acerca de coisas, objetos, pessoas, animais,

⁸ Foi observado por um avaliador que esta tese precisaria ser esclarecida para evitar incorrerem na interpretação idealista. Que fique claro que a Categoria Sétima é apenas uma de Nove categorias do Realismo Complexo, e há outros estratos da realidade que podem empregar a comunicação – embora apenas o Espírito/Sociocultural seja efetivamente “feito de” comunicação. Neste sentido, cf. Hartmann, 2019; Luhmann, 2016a; e Maciel, *PETM*, Preâmbulo, §4).

⁹ Para mais sobre Hartmann e sua influência no Realismo Complexo, cf. Maciel, 2020; e, no *PETM*, ao longo do Título 1, Capítulos 2 e 3 especialmente. Sobre intuição reta e oblíqua, cf. Hartmann, 2019, p. 174 e ss.

ideias, números, tal como, graficamente, fosse uma linha reta entre algo externo até o ponto-cego de origem da observação. A intuição oblíqua, segundo o mesmo autor, aparece quando tentamos pensar o pensamento, refletir sobre a reflexão, questionar o questionamento, e assim sucessivamente. Este é o **enlace da autorreferência** – o qual toda e qualquer comunicação social também é capaz de engendrar. Neste sentido, qualquer observador pode se questionar acerca de sua existência, acerca da vida e da morte, acerca de fenômenos naturais, acerca de formas de estratégia contra predadores, acerca de melhores maneiras de se aliar. Assim, quando qualquer comunicação sobre estas comunicações começar a pensar sobre si, sobre seus limites, alcances, possibilidades de mudança, importâncias de permanências, e assim sucessivamente, temos um *raciocínio filosófico*.

Com este breve resumo temos *gramática* para agora entender melhor o que o Realismo Complexo quer dizer com filosofia. Outrora escrevi que:

Proponho que se pense a filosofia não como o exclusivo discurso especializado acerca da tradição greco-germânica cristianizada, mas como uma **capacidade generalizada de reflexão acerca do pensamento**. Numa caracterização bem primária, seres pensam acerca das coisas, e os seres que conseguem um caráter autorreflexivo deste pensamento atingem um raciocínio que pode ser classificado como filosófico. Evolutivamente, a **especialização comunicativa** e a **diferenciação funcional** originaram outros sistemas, como a ciência ou o direito, mas em todos há uma verve filosófica de seus preceitos, princípios e metas, que interagem com novas formas de produzir técnicas ou alcançar objetivos diversos. Nesta forma de pensar, a filosofia não é “de cima para baixo”, um idealismo A ou B que se impõe e o mundo se adapta. Aqui, a **filosofia é uma capacidade reflexiva da comunicação autorreferenciada** que produz múltiplos juízos, análises e/ou problemas, que serão (ou não) organizados desta ou daquela maneira a posteriori pelas contingências sociais difusas e/ou de outros sistemas. (Maciel, 2017, p. 23-24).

Ademais, vinda da comunicação social, que só emerge a partir de *tantas* confluências, a filosofia no Realismo Complexo não é intuída como algo vindo “do nada”:

A Filosofia não precisa “inventar” o seu material. Ela trabalha a partir de outras comunicações e categorias, desde o senso comum até às categorias elaboradas pelas Teorias dos sistemas sociais, como a arte, a ciência, o direito, a economia etc. A interação é de mão-dupla. "Se a teoria é orientada por um código específico que lida com tipos específicos de comunicação e de agenciamento, o que é a filosofia?"

Será a comunicação da comunicação, a reflexão acerca desta comunicação de segunda ordem, esta forma de pensar o pensamento, de organizar a organização, de entender o entendimento. **A filosofia pode surgir a partir de qualquer coletivo, visto que não existem amarras de quem está autorizado a fazer filosofia.** Fazer filosofia é, neste sentido, já bastante abstrato, mas faz-se abstração de abstrações quotidianas, mundanas, para pensar não apenas uma ideia do “para além disso aqui”, mas também para retornar ao “isso aqui”. (Maciel, 2021a, p. 148, destaques nossos posteriormente adicionados).

Daqui surge um verdadeiro **excedente comunicacional** que comunica sobre e a partir dele mesmo, requisito mínimo para se começar a sedimentar o estrato espiritual/sociocultural da realidade. Chame de filosofia da natureza, filosofia política, filosofia da existência – o rótulo não é tão relevante quanto entender o desdobramento categorial da Categoria Sétima desde o encapsulamento quenotípico até o enlace de autorreferência que cria condições exaptativas¹⁰ da comunicação comunicar sobre a comunicação ela mesma. Não existe ciência, teoria, sociedades – nem filosofia – sem este cenário. E, o que é mais importante, **isso mostra que a filosofia não é propriedade de ninguém.**

Neste sentido, para o Realismo Complexo, a filosofia ter ou não ter graus sistemáticos de sofisticação, ou acidez crítica específica, ou capacidade de iluminar os indivíduos para cá ou para lá (ou para o *além*), são fatores absolutamente contingentes, secundários e irrelevantes para a caracterização de algo como “filosofia”. Em vizinhanças filosóficas com Quentin Meillassoux e Markus Gabriel¹¹, há aqui uma **necessidade desta contingência** para se caracterizar algo como filosofia. A supressão forçosa da contingência caracteriza tal discurso como político-ideológico ou político-doutrinário, e sua ânsia narcisista precisa ser ativamente repelida para fora do território do Realismo Complexo.

¹⁰ Um avaliador pediu uma definição deste termo. **Exaptação** é um mecanismo evolutivo cunhado pela paleontóloga alemã Elizabeth Vrba, que também pode ser chamado de “*avanços pré-adaptativos*”. O nome *exaptação* é melhor, pois a ideia é justamente estruturas ou contextos criados, geralmente via abundância e associações, que permite o aparecimento de conexões não planejadas anteriormente, mas que se tornaram possível. Por exemplo, a redação deste artigo veio a partir de condições exaptativas que transformaram a rede elétrica em algo abundante, disponível para a emergência de máquinas digitais (e, eventualmente, de meu notebook com o qual escrevo agora).

¹¹ Meillassoux, 2022; Gabriel, 2016.

2. Relatividade, Assemblagem e Limites da Autorreferência

Com um conceito realista complexo de filosofia, temos tecnologia de inteligência espiritual o suficiente para uma abertura filosófica que talvez nunca antes foi vista ou operada. Retornaremos a isso no item §6 com mais detalhes, mas acreditamos que agora o potencial do Realismo Complexo de pensar uma metametáfísica como filosofia global talvez já tenha apontado no horizonte. Sem qualquer presunção de identidade final ou inicial, as diferenças agora podem se aliar, se conectar, se auxiliar, se predar, se potencializar. Antes de prosseguirmos, vamos antecipar dois pontos: a relatividade para a assemblagem, e a relação entre autorreferência e ponto-cego das observações.

O primeiro faz referência à quarta categoria de explicação do esquema de Alfred N. Whitehead, chamada de **princípio de relatividade**¹². Para facilitar, pensemos em um objeto razoavelmente duradouro, como uma pedra ou uma árvore. Na Filosofia do Organismo de Whitehead, este objeto duradouro [*enduring object*] tem uma real constituição interna a partir de um nexu ou de uma associação particular tanto de seus elementos mais basilares, como de formas de definitude que “encapsulam” e distinguem algo de outro algo – e o *como* isso acontece ajuda a realçar a unidade (duradoura, ainda que não-permanente) do objeto.

Esta descrição é a conjunção dos princípios do processo e do princípio ontológico em sua filosofia. Não obstante, o “o quê” que é constituído e identificado pode ser empregado para além de sua internalidade em *outros* tipos de tornar-se, de movimentos, de relações *para além de si mesmo*, inclusive de formas totalmente imprevistas. Esta é a “relatividade” à qual Whitehead faz referência aqui, pois uma mesma pedra pode se tornar um peso para papeis na minha mesa, ou se tornar um sustentáculo consagrado para um altar religioso. A relatividade é um princípio metafísico geral, e tudo que há pode entrar em outros tipos de tornar-se¹³. Isso se assemelha ao fato de que a comunicação não precisa da especificidade de um (01) interlocutor endereçado para ser considerada comunicação (vide §1, item 3). A relatividade, como se aplica também a entes comunicacionais; e realça a independência de contexto ou de endereçamento como componentes obrigatórias e restritivas. A supressão da relatividade viola o item 5.2 no §1,

¹² Cf. Whitehead, 1978, p. 22, cat. IV.

¹³ A filosofia hindu traz analogicamente a teoria do मधु [*Madhu*, “mel”], de que tudo pode ser visto como resultado de um universo de tantas coisas e, também, pode servir de alimento para praticamente tudo no cosmos. Cf. nos *Vedas*, os Upanishades Bṛhadāraṇyaka e Kāṭha.

suprimindo a alteridade contingente como terceira síntese para se multiplicar unidades comunicacionais de Informação e Com-Partilhamento.

Uma breve pausa: dizer que algo só pode ser necessariamente em um contexto é uma coisa; dizer que algo depende de algum contexto é algo diferente. No primeiro há um acoplamento estrito, irrevogável, intransferível, inamovível, absoluto, imutável – *algo não tão relevante* para propósitos macroscópicos do Realismo Complexo. No segundo, temos um acoplamento amplo, onde ontologia e processo não são erroneamente tomados como inibidores do princípio de relatividade¹⁴. Obviamente, os meios de acesso às comunicações modificam compreensões e sínteses, mas o emprego de algo não reduz ou exaure aquilo que é empregado. Nestes termos, preendidas via Realismo Complexo, as várias filosofias e suas teses, escolas, movimentos, autores, sábios, profetas, poetas e outros contribuintes podem ser assemblados, reunidos, alocados em várias situações. Esta não é uma carta branca para a ideia do “tudo pode”, visto que todo movimento de **assemblagem** opera seleções que são valorativamente orientadas – portanto, também avaliáveis e revisáveis em termos de uma teoria ética autóctone e em construção.

O segundo ponto a ser realçado é que **toda autorreferência parte de um ponto-cego**. Isso não é necessariamente um “defeito”, já lembrava o olho que não vê a si mesmo na mística de Wittgenstein. Luhmann brinca com esse dito com a popular brincadeira de crianças alemãs “Eu vejo o que você não vê” – que nos países americanos se chama algo como “eu espio com meu olhinho”. Nesta brincadeira, duas ou mais crianças se reúnem ao redor da pessoa que identifica um objeto e as outras crianças devem tentar adivinhar qual objeto é a partir de dicas. Seja a criança que identificou o objeto, seja as que estão jogando o jogo, todas são observadoras que partem do ponto-cego de suas próprias formas de definitude para interagir com o mundo. Isso ilustra o fato de que noções como *percepção* e *capacidade comunicacional* de quaisquer observadores são sempre limitadas tanto fisicamente como conceitualmente.

A ideia de “transparência” ou de “presença absoluta para si” não passa de ilusão de idealistas e de convertidos. Isso se conecta com a noção de *recuo* na ontologia orientada a objetos, que também parte da crítica heideggeriana (e um pouco derridiana) à metafísica da presença. Mas, diferentemente de Heidegger e Harman, para outros de nós no RC isso não é um bloqueio absoluto que inevitavelmente se descamba para algum quietismo. Para Luhmann,

¹⁴ Para mais sobre acoplamentos amplos e estritos na teoria de Luhmann e no Realismo Complexo, cf. Maciel, 2021a, p. 231.

este ponto-cego vem de uma forma de diferença que instaura a si como a diferença entre sistema/ambiente. Uma vez que esta é uma definição muito básica, novas diferenças terão de ser operacionalizadas para que um sistema consiga não apenas ter agenciamento no mundo, mas também criar situações de auto-observação contingente. O lema da principal estratégia é tentar “tornar observável o inobservável”¹⁵, tarefa fundamental de qualquer sistema que, desde seus trabalhos internos operativamente fechados, busca configurar maneiras de abertura cognitiva para com o que lhe circunda. Isso não é nem garantia de transparência (seja agora, seja “um dia...”), nem o abraço à resignação – é apenas uma proliferação de diferenças, sem compromisso com conhecimento (ou ignorância) total.

Além disso, na Teoria dos Sistemas de Luhmann, e recebemos esta estratégia, há a *observação de segunda ordem*: observa-se observações. Esta observação de segunda ordem também não é imune a pontos-cegos, mas pode ver o que outro não vê, ao menos em algum ângulo adicional, ou sob referenciais teóricos mais complexos. Neste raciocínio, alguém poderia presumir que quantidade vs. qualidade seria a solução, pois uma miríade de descrições de uma observação seria “melhor” ou com “menos pontos-cegos”, certo? Errado! O Realismo Complexo não é uma teoria do “tudo pode”, nem do amontoamento de opiniões e *likes*. Toda observação de segunda ordem só opera a partir do que Robert Richardson Sears e Talcott Parsons chamavam de **Teorema da Dupla Contingência**¹⁶. Este teorema surgiu com o primeiro, na psicologia: Sears mostrou que um sistema A não consegue reproduzir a complexidade do sistema B em sua integralidade – e *vice-versa*. A psicoterapia, por exemplo, é um claro caso de observação de segunda ordem, uma vez que não reduz, nem exaure, nem esgota a complexidade – nem do paciente, nem do terapeuta. Isso é tanto o caso que o processo psicoterapêutico pode se estender indefinidamente por anos e anos sem esgotar a interação. Parsons, orientador de Luhmann, generalizou para quaisquer sistemas, inclusive sistemas sociais: *nenhum* sistema consegue reproduzir a complexidade de outro em si, e vice-versa. Não tem privilégio de *ego* sobre *alter*, nem de *alter* sobre *ego* como pontos-de-vista necessariamente superiores ou inferiores na horizontalidade da dupla contingência.

¹⁵ Luhmann, 2016b, p. 294. À bi-implicação entre fechamento operativo e abertura cognitiva como necessidades lógicas de qualquer sistema autopoietico Luhmann nomeia de “Gödelização”.

¹⁶ Cf. Luhmann, 2016a, capítulo 3; e Maciel, PETM, Título III, Capítulo 2, p. 363 e ss.

A relatividade, a autorreferência e a dupla contingência trazem consequências importantes para o Realismo Complexo, as quais podemos sintetizar em uma **Teoria Geral da Assemblagem Filosófica**:

- Não existe nem observador, nem alteridade imunes à relatividade, à dupla contingência, às limitações intrínsecas do ponto-cego constitutivo de todas as suas observações;
- Há uma ancoragem ético-metafísica dupla na descrição, prescrição e relação com todos os sistemas: 1) a descrição da autorreferência do sistema observado, por um lado; e 2) a observação de pontos-cegos através da inserção de contrastes diferentes daqueles do sistema observado. O limite desta operação é duplo: pela forma das duas definitudes que estão neste processo; e das categorias específicas de ambas as diferenças de produzirem mais diferenças no mundo;
- Tentar substituir as categorias internas de um sistema por quaisquer outras externas, ou irromper o processo autopoietico do sistema para reduções externas, configura-se como *corrupção sistêmica*. Os resultados mais comuns são da ordem da alopoiese do sistema, ou uma autopoiese defeituosa, colonizada, subserviente, parasitada; a depender do grau de violência súbita ou do nível de degradação, a mutilação, a morte ou a dissolução do sistema também pode acontecer.
- À inevitabilidade da autorreferência de escolas, movimentos, e até mesmo de culturas inteiras, contrasta-se a permanente possibilidade de observações de segunda ordem e de infinitas iterações da dupla contingência.

Aqui conquistamos mais uma noção preliminar para o que o Realismo Complexo entende por “filosofia global”: certamente não é a filosofia que “reúne tudo”, mas aquela que desdobra e assembla relatividade e dupla contingência de várias formas de autorreferência sem se deixar seduzir pelo caráter centrípeto e expansivo das autorreferências das várias filosofias e teorias e culturas. Seguimos aqui a lição de Luhmann, que dizia que:

A experiência da diferença é condição da possibilidade de aquisição e processamento de informação. Pode haver, ponto por ponto, correspondências entre conceito e realidade, como entre o conceito de sentido e o fenômeno do sentido, sem o que não poderia existir o mundo humano. **Mas decisivo é que a ciência,** ao formar sistemas, ultrapasse tais correspondências ponto por ponto; que ela não se restrinja a copiar, imitar, refletir, representar, mas que **organize as experiências da diferença e, com isso, também a aquisição de informação e desenvolva complexidade própria adequada para essa organização.** Nesse processo, deve-se garantir a referência à realidade; mas, por outro lado, **a ciência, e especialmente a sociologia [e a filosofia], também não pode se deixar enganar pela realidade** (Luhmann, 2016a, p. 14, negritos e colchetes nossos).

3. Investigação em Metafísica

Com um conceito realista complexo de filosofia e algumas observações sobre relatividade, autorreferência e dupla contingência, podemos agora voltar nossa atenção para o escopo geral do projeto *Naturezas do Pluralismo*. O tipo de pergunta que este projeto se faz é notadamente na área da **metafísica**. Poucas palavras são tão mal interpretadas de forma exageradamente caricata, ou ridiculamente reduzidas quanto essa. Aqui a tomamos como um direcionamento necessário, mas como uma *área de pesquisa na filosofia*. Se há botânica e zoologia na biologia, há metafísica, ética e outras disciplinas filosóficas – áreas de investigação em seu próprio direito. A metafísica investiga identidade, diferença, unidade-multiplicidade, modos de ser (ontológicos e lógicos), espaço, tempo, natureza, cosmos, mudança, permanência, processo, entre outros tipos categoriais que operam tanto abstrações como tipos de concretude.

Não há por que “metafísica” ser algo obrigatoriamente dissonante desta caracterização geral. É óbvio que zoologia não é apenas “antropologia física” – por que é que metafísica deveria se resumir a humanos fazendo humanices? A confusão entre metafísica e antropologia deve ser energeticamente rechaçada do Realismo Complexo – no entanto, a *aliança* entre estas é uma das melhores conquistas das últimas décadas. Não porque humanos são os mais importantes ou porque se almeja alguma corretude política de verniz, mas porque, pela teoria geral da assemblagem, várias formas de relatividades, autorreferências e dupla contingências prosperam desta aliança, trazendo muitas informações e noções para se sofisticar a metafísica.

Também é comum, especialmente nas tradições soterradas pelas teologias abraâmicas, confundir-se metafísica com a teologia apologética de algum deus. Esta não é a proposta do Realismo Complexo. Teologias podem ser estudadas pela metafísica, mas também

o podem a ontologia, a epistemologia, a ética, entre outras disciplinas filosóficas. Não há nenhuma preponderância de nenhuma destas na medida em que a metafísica é, em termos de conteúdo, indiferente a este ou àquele deus, a esta ou àquela lista de normas etc. O contrário é bem mais perigoso: reduzir-se a metafísica a uma ou a outra disciplina destas já implica supressão da capacidade *infinitamente indiferente* da metafísica de poder refletir acerca de processos, mudanças, identidades, diferenças etc., de todas as áreas de investigação e de seus conteúdos.

O que estamos fazendo aqui, em termos de Realismo Complexo, pode ser coletado sob o índice *Metametafísica* – ou, a metafísica de como se fazer metafísica, algo certamente com certo sabor kantiano de diretrizes para “metafísicas futuras”. Para nos aproximarmos da maneira Realista Complexa de lidar com a metametafísica, pode ser útil o recurso a uma visão que é próxima, ainda que distinta da nossa, enunciada na **Dupla Tarefa de Tsing-Bensusan**¹⁷: 1) oferecer uma abordagem maximamente geral da realidade na melhor de nossas habilidades; e 2) deixar espaço para *outras* abordagens. Embora Bensusan trate esta Dupla Tarefa como um paradoxo, acreditamos que, pela leitura realista complexa do que é filosofia através da assemblagem, da relatividade e dupla contingência, conseguimos criar ao menos uma gramática mínima, ou talvez um território metafísico básico, para que nossa perspectiva possa prosperar sem ter de se ater primariamente à noção de paradoxo¹⁸.

Esta diferença da Dupla Tarefa de Tsing-Bensusan talvez seja bem sutil, mas marca posições um pouco distintas. No PETM, à época de sua redação, acrescentei uma terceira tarefa: “buscar instaurar, exercer, avaliar e reformular condições para uma diplomacia metafísica, orientada pelas garantias constitucionais deste Tratado, com o propósito da ecologização”¹⁹. Esta tarefa, na verdade, acaba por configurar algo distinto do que foi proposto por Tsing-Bensusan, mas certamente são propostas vizinhas. Primeiramente, a ênfase de outrora na “diplomacia” pode ser um pouco enganadora, visto que não se trata de uma aceitação genérica de posições “inimigas” na procura de soluções comuns. A metáfora, em seu valor, trazia em si

¹⁷ O professor Hilan apresentou esta *Dupla Tarefa* originalmente em Bensusan, 2017; retomando esta fórmula em Bensusan, 2021, p. 81. Cf. também Tsing, 2015.

¹⁸ Isso claramente não significa que paradoxos são desimportantes, ou que o RC quer se propor como imune a eles, ou que nós os ignoramos por completo. Há um espaço tradicionalmente alocado dentro do Realismo Complexo no qual os paradoxos prosperam, a saber, na ontologia social descritiva de sistemas sociais. Por exemplo, o sistema do direito opera o paradoxo de ter que dizer algo sobre Direito e sobre Não-Direito, mas as condições e desdobramentos disso vão para várias direções interessantes. Não obstante, certamente outras abordagens paradoxais são possíveis.

¹⁹ Maciel, 2021a, p. 139.

a ideia de representação de uma nação, do *falar em nome de*, de tentar trazer benefícios, ainda que com concessões. Em segundo lugar, o que mais me chamava atenção à época eram estas “garantias constitucionais”, num sentido luhmanniano de expectativas contrafactuais, resistentes à frustração, e que se doam para guiar novas produções de normas num sistema jurídico, por exemplo. A imagem do *Tratado* foi escolhida neste sentido, de uma carta de princípios e preceitos metametafísicos que ajudassem a guiar novas produções metafísicas.

Antes de mais nada, algumas palavras a mais sobre o que entendemos como a leitura do Realismo Complexo sobre a Metametafísica, ainda que o tópico obviamente não possa ser inteiramente resolvido aqui. Em primeiro lugar, não se trata de uma instância “meta-meta”, algo decisório e fundamentador, um começo necessário ou um gabarito final. Embora algo nesta linha seja visível em Quine, que nunca abandonou suas pretensões da “meta-meta”-linguagem que conseguisse decidir “de uma vez por todas” se Platão ou Aristóteles estavam certos, esta *não é* a nossa perspectiva.

Se uma intuição genérica de metametafísica pode ser aqui esboçada, ela combina trabalhos tardios de Rudolf Carnap e Bruno Latour. Carnap pensava em termos de **engenharia conceitual**, da criação de ferramentas conceituais melhores, ou lógicas mais abrangentes. Latour, por sua vez, introduz a ideia de **infralinguagem**, que não “decide” seu conteúdo necessariamente, mas que consegue transitar entre redes e modos de existência distintos. Combinando ambos, a ideia de uma metametafísica como uma instância de investigação, arbitragem, sugestões, trânsito e estabelecimento de razões e justificações entre sistemas metafísicos diferentes, estamos próximos do Realismo Complexo.

Ou seja, é uma área de investigação de segunda ordem (metafísica das metafísicas), não é uma “unidade” doutrinária determinística. Obviamente o RC traz direcionamentos da pesquisa, mas nem toda metametafísica está obrigada a terminantemente ter de seguir o que aqui se prescreve. Não obstante, o compromisso com um pluralismo metafísico precisa participar de ambos: 1) o RC, pelas razões internas de seu funcionamento; 2) a metametafísica, pois a pressuposição operativa de sistemas diferentes e possíveis é literalmente o seu ponto de partida – mesmo que não seja o ponto de chegada de todos nesta disciplina, tais como as visões quineanas (estas que, também, não são obrigatórias).

Neste sentido, esperamos que tenha ficado claro que falar em metametafísica no RC não significa uma instância total decisória, pois é uma *área de investigação*, não um gabarito fechado. Neste sentido, as críticas que revolvem em torno da caricatura “meta-meta-meta” perdem o sentido operativo caso o público esteja disposto a diferenciar área de pesquisa e

panfleto doutrinário²⁰. Também não se aplica aqui receios sobre um regresso infinito, uma vez que a observação de observações continua sendo uma operação de segunda ordem (tal como fizemos aqui, observado as observações de Quine e as de Carnap-Latour).

Com estas considerações em mente, podemos fazer agora três observações sobre as consequências importantes da leitura do Realismo Complexo sobre a Metametáfisica: o abandono do monismo/dualismo das filosofias do “Grande Todo”; a consideração da diferença como constituinte da realidade e não algo a ser varrido para debaixo do tapete de alguma (meta)identidade transcendente ou subjacente; e o reforço do papel central da alteridade.

3.1 Abandono do Monismo e do Dualismo.

O primeiro talvez seja o mais peculiar para olhos ocidentais e advaitas. Não é incomum várias filosofias dualistas gozarem de privilégios, como também de serem contantes alvos de críticas. No entanto, quando a crítica ao dualismo vai ser empregada, não raramente se pensa a unificação dos dois termos tomados como opostos polares em uma única unidade. Assim, em vários povos do mundo encontra-se filosofias oscilando entre o dualismo e o monismo metafísicos. O que acontece se abandonarmos este raciocínio?

Ao invés de pressupor uma identidade “por trás” das coisas que esgote as diferenças, podemos pensar diferenças entre diferenças diferentes. Destas, padrões, repetições, iterações, reiterações podem contingentemente surgir, mas são secundários na ordem do conhecimento. Este raciocínio é “**absolutório**” (não “absoluto”), na terminologia de Quentin Meillassoux: o *primo* absolutório, que vem *antes*, é a intuição acerca da necessidade absoluta da contingência. O que vem *depois*, portanto *deutero* absolutório, é entender figuras, processos, formas e sistemas que contingentemente podem emergir – mas, agora que emergiram, são algo com encapsulamento quenotípico suficiente para serem tratados como uma forma de diferença em seu próprio direito²¹.

²⁰ Vários exemplos podem ser dados nesta distinção, como a diferença entre Teoria da Evolução, como uma área de pesquisa dentro da biologia, e o “evolucionismo” de positivistas, marxistas, utilitaristas e similares, que transformam meia dúzia de preceitos em doutrinas inquestionáveis, atitude anticientífica e ideológica. Quem consegue intuir a diferença entre Mecânica Quântica e charlatões vendendo “colchões quânticos da cura” não terá dificuldade em ver nosso ponto.

²¹ Meillassoux, 2018, p. 59 e ss. Obviamente é um “antes/depois” ontológico, não de cronômetros. Embora Heidegger pareça creditar esta noção de anterioridade ontológica (e não meramente um *a priori* epistemológico kantiano) a Husserl, ao menos desde Platão este já era um raciocínio comum.

Se há uma forma de diferença {X}, uma {P} e uma {蛛}, temos três diferenças diferentes. O trânsito entre elas não precisa ser sobre uma “metaidentidade” por trás de cada uma – especialmente porque o máximo que se conseguiria é indicar, em termos de primoabsolutório, a “contingência absoluta”, sem nenhuma especificidade decididamente relevante. Apenas o processo e a ontologia de cada tornam cada uma destas diferenças algo em seus próprios termos no enlace de autorreferência – diferenças estas dispostas contingentemente para a relatividade com, por exemplo, outras formas como {W} e {α}. O trânsito entre diferenças diferentes, sem pressupor identidade entre elas, é a operação categorial que nomeamos de **metadiferença**²².

O Realismo Complexo trata este trânsito entre diferenças-diferentes como um desdobramento do **Princípio das Irreduções** de Bruno Latour²³, que afirma que nada é redutível ou irreduzível a nada – se o for, demanda-se trabalho ontológico de conexão, desconexão, alianças, arregimentação etc. Desta maneira, colocar diferenças lado a lado para propor algo que as transcenda ou que as congregue é algo que *dá trabalho*, e que é bastante *custoso, dispendioso* metafisicamente. O sucesso da conexão não suprassume a diferença – visto que este sucesso só se mantém por forças, arranjos e arregimentações extremamente particulares *enquanto* elas operam e *através* delas.

Aqui pode-se intuir, preender, perceber o pluralismo como única alternativa filosoficamente viável entre dualismo vs. monismo. Esta frase pode soar paradoxal, mas que fique claro que não é “O Pluralismo”, mas uma orientação ao plural – na medida em que “quantos” serão os termos básicos é, *de antemão*, irrelevante. Serão os quinze modos de existência de Latour, as oito categorias da existência de Whitehead, ou as seis (ou sete) categorias do Vaiśeṣika? Em termos de planejamento metametafísico do Realismo Complexo, a resposta é *nenhum* destes *de antemão*, *alguns* destes e outros mais – a *depende* do avanço da pesquisa e do *tipo* de abordagem. Não há como chegar numa solução *prévia* que ignore redes, sistemas, estudos, experiências, lógicas e afins. As listas podem ser revistas, repensadas, descartadas, retrabalhadas, visto que numa filosofia pluralista não há padrão absoluto de correição – o que significa tanto *múltiplos modos de veridicção* como também *múltiplos modos*

²² Cf. Maciel, 2021a, p. 140. Niklas Luhmann (2016a, p. 26) contrastava este modo de proceder com a filosofia hegeliana, que buscava a (meta)identidade entre identidade e diferença – a saber, uma identidade mais fundamental ou primal que suprassumisse diferenças em direção ao Absoluto. Luhmann e nós, ao contrário, vamos de diferenças a diferenças-diferentes, sem pressuposição de identidade e sem ponto de partida/de chegada em absoluto nenhum.

²³ Latour, 1998, Parte I, item 1.1.1.

de erro. Melhoramento e decaimento se tornam gradientes plausíveis a depender de variáveis do caso concreto, sem nenhum trânsito garantido entre elas. Por exemplo, o que é jurídico não necessariamente é sagrado; o que é artístico não necessariamente é econômico etc. Whitehead observou que:

De uma forma ou de outra, algumas coisas dão errado. *A noção de correção do pior para o melhor, ou a noção de decaimento do melhor para o pior*, entram na nossa compreensão da natureza das coisas. **É uma tentação para os filósofos que eles devessem tecer um conto de fadas de ajuste de fatores, e então, como apêndice, introduzem a noção de frustração como um aspecto secundário.** Eu sugiro que esta é a crítica a ser feita aos idealismos monistas do século XIX, e até mesmo àquele do grande Spinoza. Seria de fato inacreditável que o Absoluto, assim como concebido na filosofia monista, devesse envolver confusão acerca de seus próprios detalhes. (Whitehead, 1968, p. 50, destaques adicionados posteriormente)²⁴.

É nesta direção que podemos, finalmente, abordar algumas das críticas às filosofias do “Grande Todo”. Outrora escrevemos que:

Pensar sobre o real parece ser pensar sobre o Todo. Pelo menos nos últimos séculos na tradição ocidental este tem sido o caso explícita- ou tacitamente. Dizer sobre o que é real não era dizer algo sobre um outro cuja localidade informava algo interessante sobre este ente – dizer sobre o real era entendido como uma assertiva sistemática, sobre um sistema total do que há e que, este caso aqui, local, indexical, seria mero exemplo ou efeito de superfície menos relevante do que o Todo “por trás” das coisas. **Parece que há uma duplicação do real entre o local e o Total:** a realidade local, indexicada, seria apenas uma realidade de “segunda-mão”, enquanto a realidade Total, imune a indexicais, seria o “verdadeiro real”. Esta confusa duplicação da realidade parece ser a chave para compreendermos bem os limites da formulação de problema por parte da maioria da tradição filosófica ocidental – bem como começarmos a traçar novos caminhos a partir de novas formulações de perguntas e direcionamentos distintos. (Maciel, 2021b, p. 2-3)

Esta duplicação tem ganhado vários nomes, especialmente a crítica à *bifurcação da natureza* na tradição de Whitehead, e a crítica à *ontotaxonomia* na Ontologia Orientada a Objetos. A primeira considera dois regimes de realidade absolutamente distintos: haveria uma

²⁴ Tradução nossa publicada em Maciel, 2021a, p. 246.

realidade mecânica, determinada por leis eternas e imutáveis que regulam uma matéria totalmente passiva e sem agência; e uma segunda realidade, livre, valorativa, agenciadora e liberta de mecanicismos²⁵. Sem muitas surpresas, esta bifurcação da natureza está na base da radicalização da cisão entre “A Natureza” vs. “A Sociedade”, tal como diagnosticada por Bruno Latour²⁶ e outros. Graham Harman revisita esta noção sob a crítica à ontotaxonomia: a ideia de que há dois pilares básicos da existência, a saber, 1) nós, humanos; e 2) todo o resto. Harman é bastante direto:

A rejeição da ontotaxonomia é a única saída ante a filosofia moderna. Se evitarmos essa taxonomia, escapamos; se a retermos, permaneceremos presos em um modernismo cada vez mais exausto. *Se continuarmos a supor que pensamento e mundo são os dois polos básicos em torno dos quais gira a realidade, não importa muito se tentamos separá-los ou combiná-los.* Além disso, se alegarmos que o problema é simplesmente que o lado humano foi superenfatuado e que agora devemos “encontrar o universo no meio do caminho”, como no título do influente livro de Karen Barad, então ainda estamos aceitando os dois termos do acordo moderno, **uma vez que é filosoficamente inútil encorajar duas coisas a se encontrarem no meio do caminho se elas não forem realmente os dois pilares básicos do cosmos.** Observe que ninguém está defendendo que os répteis e a poeira “se encontrem no meio do caminho”, e o mesmo vale para música e pasta de dente. (Harman, 2021, p. 331-332, destaques acrescentados posteriormente).

Nesta toada, parece-nos ainda mais claro que a opção pelo pluralismo (não como uma *quantidade* fixa, mas como qualitativamente e indiferentemente aberto à pesquisa) é a solução axiologicamente *melhor* para a metametáfísica do Realismo Complexo. Abandonamos a noção de que deve haver um “Grande Todo” tanto como ponto de partida obrigatório, como um ponto de chegada necessário, uma vez que abertura, vagueza, indiferença e especificidade também prosperam no nosso Território.

Isso nos ajuda a retroativamente organizar o algoritmo de seleção para o Realismo Complexo. Uma pergunta plausível seria que uma metametáfísica com este tipo de abertura para a “metáfísica dos outros” deveria, necessariamente, ser “qualquer coisa/tudo pode”. Isso não poderia ser mais distante da verdade. Uma analogia com o aparente paradoxo da tolerância pode ser esclarecedora: a aparência vem da pergunta “tudo-pode” sobre se

²⁵ Cf. Whitehead, 1994, capítulo 2. Para uma ótima resenha explicativa e com exemplos da história da física, cf. Martins, 2021.

²⁶ Cf. Latour, 2013.

devemos tolerar os intolerantes. Popper²⁷ mesmo já dissolve este aparente paradoxo, na medida em que quem utiliza a intolerância para suprimir, inibir, aniquilar ou eliminar tolerâncias diferentes não deve ser tomado como tolerante, nem admitido em sociedades que tentam fazer da tolerância um valor operativo. Esta útil analogia nos reconecta com as noções de princípios e preceitos fundamentais do *Tratado* para prover critérios de acesso e de seleção para exclusão de certas posições²⁸.

Sem este valor operativo fundamental, a abertura se torna sabotagem autodestrutiva – e, até mesmo, exercício de tolice. Assim, ainda que posturas monistas e dualistas possam existir no horizonte ecológico para além de um ecossistema pluralista, não há dúvidas quanto ao caráter de vã autossabotagem que incorreríamos caso os “outros” que tomam como valor operativo a supressão da pluralidade como bandeira, como externalidade aceitável, e/ou como retroalimentação de proselitismo, encontrassem por aqui lugar para semear metástases. É exatamente neste sentido que o pluralismo metafísico fertiliza certos valores de ontologia política, onde a necessidade da contingência e o direito de egressão às situações de violência metafísica sejam geradores de valores fundamentais no Realismo Complexo²⁹.

3.2 Chão de Fábrica da Diferença.

Comentamos já acerca da metadiferença – o que talvez seja mais importante agora é ressaltar que ela é o “chão de fábrica” do que tomamos como partida. Uma diferença entre algo e seu fora; e o trânsito entre várias diferenças diferentes nos aponta para uma noção peculiar de *assimetria* nas relações:

Já sabemos que diferença é, ela mesma, frente ao seu fora. Reduz a realidade para agir nela, lidar com ela, trabalhar nela. A redução de complexidade operada por cada diferença nos dá um panorama metametafísico da **complexidade como assimetria**. Se vamos de

²⁷ Popper, 2013, p. 581.

²⁸ Não temos espaço para explorar tudo isso em detalhes, obviamente. A leitura do PETM pode se revelar desafiadora, embora bastante frutífera neste aspecto. Para uma abordagem resumida, cf. Maciel, 2023.

²⁹ Após uma revisão deste artigo me recordei de um ensaio publicado na *Anãnsi: Revista de Filosofia*, onde busco explorar a possibilidade de um Realismo Complexo para a Moral a partir de uma combinação um pouco inusual de autores: Jean-Jacques Rousseau, George E. Moore e Niklas Luhmann. Especialmente quanto ao primeiro destes, me chamou atenção o fato de que a comunidade pós-sociedade decadente estaria sempre alerta contra novos “espertalhões” que tentassem sorratamente (ou não) refundar a sociedade civil e todos os males que Rousseau denunciava, ativamente se defendendo contra a autossabotagem de se permitir uma comunidade livre na qual valesse “qualquer coisa”. Cf. Maciel, 2024.

uma diferença para outra diferença, e o correlato de base é uma diferença que, ela mesma, produz diferenças como operações cognitivas para constituição de suas metodologias, direcionamentos e avaliações, faz-se metafísica e faz-se metametáfísica dentro da realidade, criando novas e novas dobras na realidade. **Neste cenário, não há absolutamente nenhuma presunção de simetria ou reciprocidade** – quando acontecerem, também em contingência, seus princípios e sentires conceituais serão até mesmo tão estudados quanto admirados, além de afetivamente orientados. (Maciel, 2021a, p. 140, itálico posterior)

Esta assimetria é fruto de todas as noções que apresentamos aqui, não apenas da diferença entre diferenças “simples”, mas também da diferença entre quaisquer sistemas que, diferenciando-se, não podem reproduzir a diferença do outro em si (vide Teorema da Dupla Contingência). O que queremos dizer com a metáfora do “chão de fábrica” é que todas as conexões, desconexões, associações, lutas, negociações etc., acontecem neste patamar. É aqui onde diferença serão arregimentadas, conectadas, afastadas, e assim sucessivamente. É isso que chamamos, a partir de Latour, de **trabalho ontológico**, do dispêndio de energia, tempo, planejamento, intencionalidades, tempos, etc. Neste cenário, não há associação já logicamente “pronta”, visto que a própria manutenção de conexões é um processo trabalhoso e desafiador. Átomos não caem no vazio, como queria o velho Epicuro: forças extraordinariamente fortes como a interação fraca e forte dos núcleos atômicos atuam para assegurar uma unidade de um átomo. Caso estas forças cedam, ou sejam separadas por forças maiores, o resultado é literalmente nuclear.

Esta abordagem permite ver o real como o local privilegiado do trabalho ontológico, onde nenhuma conexão ou “contexto” é presumido – caso existam, precisam ser criados, arregimentados, mantidos. Esta categoria explicativa conecta a ideia de “*Fábrica do Mundo Real*” de Nicolai Hartmann (1939) com a intuição primária na *Teoria do Ator-Rede* de Latour. Ambos, libertos do “Grande Todo”, não há mais presunção de totalidade que fundamente, explique ou determine o que há: toda fundamentação, explicação ou determinação precisam ser referidas ao que há. Sem dúvidas é uma leitura também aproximável da ideia de Whitehead (1978, p. 24), de que apenas as entidades atuais, objetos duradouros e outras combinações das categorias de existência são as razões para as coisas: encontrar *razões* para algo é perguntar

“quem” (num sentido metafisicamente amplo) realizou tal ação, como o fez, seus motivos, intenções e/ou regularidades³⁰.

Uma consequência importante disso não é apenas o abandono do “Grande Todo” como ponto de partida ou ponto de chegada obrigatórios, mas a invalidação do emprego de teorias do “contexto” ou da “identidade” como algo automático, sem esforços, sem trabalho, sem deslocamentos, sem dispêndio de energia etc. Latour rejeitava explicações do famoso “contexto social” por mascararem o trabalho ontológico sobre o “o que” que mantêm conexões e afastamentos em operação. Ele acreditava que sociólogos (e filósofos, acrescentemos) parecem místicos ao acreditarem numa “força social” que mantêm todas as coisas com coisa alguma, sem esforço nenhum³¹.

Neste sentido, não há nenhuma defesa metafisicamente válida para a igualdade, para simetria, ou para a reciprocidade. Cada uma delas deverá pagar o custo de sua existência (que é temporária, processual, extremamente custosa e decididamente local/regional). Sendo a diferença entre diferenças (metadiferença) o estado-de-coisas neste chão de fábrica, aproximar ou afastar diferenças, objetos, corpos, sistemas etc., dá trabalho, e não há nada de garantido, justo, automático, injusto, fatalista ou terrível nisso. Simplesmente, é o que há-aí, e é onde todos os jogos políticos de agregação e de desconexão de actantes deverá começar.

Vejamos agora uma técnica importante. Tomemos uma diferença qualquer chamada aqui de $\{X\}$. A maneira como $\{X\}$ se relaciona com seus arredores se abre a partir de seu ponto-cego assimétrico. Em seus arredores há também outras diferenças, $\{Y\}$, $\{n\}$ etc., cada uma também a partir de seus pontos-cegos assimétricos. Mais além: a diferença $[\{X\} . \{Y\}]$ não é a mesma entre $[\{X\} . \{n\}]$. Mesmo que $\{X\}$ se repita, a maneira como esta se abre para diferenças-diferentes não é exatamente a mesma. Ademais, os termos não são intercambiáveis: $\{X\}$ não preende $\{Y\}$ da mesma maneira que $\{Y\}$ preende $\{X\}$. Aqui vemos que, além de termos afastado um “Grande Todo”, não há argumentos válidos no Realismo Complexo para se sustentar um “Grande Fora” que coleta todos os “Foras”, visto que nem mesmo relações binomiais minúsculas são simétricas.

³⁰ Certamente há um sabor monadológico nesta abordagem. Evitaremos entrar em mais detalhes devido ao caráter bastante intrincado do que tem sido chamado de “monadologias pós-Leibnizianas”, mas para uma breve referência, cf. Maciel, 2023, p. 119 e ss.

³¹ Latour, 2012, p. 107. O original em inglês faz o trocadilho: “*hold every thing with, literally, no thing*”.

Ademais, a categoria de explicação *irreversibilidade relacional*, fruto do Princípio da Irredução, da metadiferença, e da assimetria, traz consigo o corolário do afastamento da teoria da “relação universal”, de que as relações “reduzem” os termos que entram nelas. Temos algo completamente diferente, visto que relações são multiplicadas a depender das diferenças, objetos, corpos e sistemas que podem, a partir de seus pontos-cegos assimétricos, entrar em relações completamente diferentes. O resultado disso é que diferenças diferentes não enxergam a diferença uma da outra da mesma maneira. Ambas podem lucrar com isso, podem ter prejuízos, podem se predar, podem se aliar, podem se ignorar. É daqui que se iniciam os trabalhos ontológicos de agregação, afastamento, negociações etc.

Uma posição metafisicamente diferente é a do chamado “relacionismo”, que defende que diferenças, corpos, objetos, sistemas etc., são realidades de segunda mão, consequências e resultados de relações universais previamente estabelecidas em algum plano de pré-indivuação ou algo do tipo. Discordamos completamente de posições neste espectro. Para o Realismo Complexo, nenhuma destas relações pode ser compreendida sem levar em consideração as diferenças diferentes que *entram* numa relação, sem lançar mão de um gabarito universal pré-existente ou um ponto de chegada obrigatório. Assim, desconsiderando objetos, corpos, substâncias, sistemas, ou quaisquer unidades que *são antes, durante e depois* das relações, o relacionismo acaba sendo uma opção antirrealista, num sentido vulgar, de falar sobre a relação entre coisas tomadas como inexistentes ou de “segunda mão”. Nossa posição, ao contrário, multiplica complexidades: devemos levar a sério não somente as diferenças {X} e {Y}, por exemplo, mas também as transfinitas combinações relacionais com outras diferenças-diferentes em seus arredores.

Frequentemente e erroneamente colocado como um campeão do relacionismo, foi o próprio Whitehead quem observou a mesquinha desta posição. Na obra *Adventures of Ideas*, ele nos recorda de Platão e Einstein, para os quais uma coisa entra em relação com outras – esta relação obviamente pode modificar a coisa, *mas a coisa também modifica a relação*³². Assim, não é uma teoria geral das relações: mesmo as relações whiteheadianas são completamente concretas e absolutamente indexicalizadas – “esta relação *aqui*” – que pode cessar ou modificar as partes, mas também é alterada por elas *de forma totalmente assimétrica*. Esta diferença fundamental é também empregada por Graham Harman para explicar o **excedente de realidade**

³² Cf. Whitehead, 1933, capítulo IX, especialmente as últimas seções. Para mais críticas ao rótulo de Whitehead como “relacionista” (inclusive aquelas proferidas por Graham Harman), cf. Maciel, 2019.

de qualquer objeto entrando em relação: o objeto não é esgotado nem exaurido nem composto por relações, podendo tanto *entrar* como se *recuar* delas³³ – bem como as modificar de formas imprevistas.

3.3 Alteridade.

Finalmente, podemos entender melhor o papel central da alteridade no Realismo Complexo. Certamente não se trata de uma alteridade exclusivamente entre humanos ou entre entes vivos. Um tema comum na OOO que adotamos é falar sobre a “dignidade dos objetos” – que podem entrar, recuar, modificar relações, visto que “são” antes, durante e depois de surgirem as relações específicas. Obviamente o antropomorfismo ácido e infantil dos Modernos deve imaginar que pensar a dignidade de uma pedra é figurar rocha usando uma cartola e um monóculo – o que apenas evidencia o nível rasteiro de falta de imaginação e de capacidade de autocritica deles. Aqui cabe, ao contrário, *alocar a alteridade como uma propriedade metafísica emergente entre interobjetividade e assimetria*.

Alteridade aqui se torna um mote metafísico e ético, simultaneamente, quando compreendemos bem as noções aqui apresentadas de dupla contingência, limites da autorreferência, assimetria, interobjetividade e afins. Alteridade envolverá não apenas tolerância ou respeito ativo, mas também embarca em noções de interrupção de si e de hospitalidade³⁴, que reduzem a suposta “atividade” do ego para uma autocontenção e para uma decisiva “customização” de se atender às necessidades de outrem sob as boas capacidades de si. Esta é uma tarefa infinita, e a hospitalidade jamais tem um término totalmente claro (*não é hotelaria!*). Ademais, não existe genuína hospitalidade sem uma orientação a objetos, a sistemas, a corpos que não sejam jamais reduzidos a meros roteiros previamente estabelecidos. Somente uma leitura realista complexa da assimetria tem *chance de ter chances* de atender à alteridade ética.

Pense agora em uma metafísica da alteridade para além da interação inter-humanos, ou até mesmo para além da ecologia entre vivos. Respeitar a dupla contingência, a forma da diferença, os tempos de cada sistema, a abertura e o fechamento de cada um deles, as tentativas

³³ A literatura sobre o recuo [*withdrawal*] do objeto é ubíqua pelas obras da OOO. Cf., por exemplo, Harman, 2023, capítulo 3.

³⁴ Fartas referências à centralidade ética da interrupção e da hospitalidade em Bensusan, 2021.

de acoplamento e de recuo etc., são aspectos generalizáveis congruentemente para toda a metafísica do Realismo Complexo. Abandonar metafísicas supressivas (sejam elas as monistas, as dualistas, ou as “antimetafísicas”) entra na lógica da interrupção, de cessar projetos totalitários e coloniais (ou seja, geralmente modernos) que visam suprassumir diferenças em prol de alguma identidade, ignorando os custos de transação, de redução e de irredução, de alianças e de formação (e deformação) de redes. Assim, para um bom projeto de Realismo Complexo em suas considerações não apenas metafísicas, porém éticas e sistêmicas, devemos partir para uma crítica ao discurso filosófico da modernidade.

4 Crítica ao Discurso Filosófico da Modernidade

O público deve ter se atentado para o fato de que apenas agora vamos começar a criticar de forma mais detida o Discurso Filosófico da Modernidade (DFM). Precisávamos, de antemão, consolidar um escopo metafísico-valorativo minimamente o suficiente para que nossas avaliações não caíssem na mesma bem-intencionada e politicamente importante latomia interminável sobre as práticas terríveis dos modernos. Embora seja de relevância informativa para lutas políticas contra os modernos, a crítica à modernidade não é nem de longe suficientemente coberta com estas estratégias. Nossa atitude para com a modernidade é que sua filosofia é tão hedionda quanto insuficientemente pobre para a complexidade. Carrega a simplicidade conectiva de seus axiomas de forma tão promovida à autossuficiência que se torna indistinguível da lógica fechada das teorias da conspiração. Tudo faz sentido, tudo está sob um interesse maior por trás, tudo está ligado em tudo, tudo está com inteligibilidade garantida – assim funcionam os conspiracionistas, os monogâmicos traídos e os modernos.

Acredito que fazer mais um relatório de genocídios, ecocídios e etnocídios não é o suficiente para entender o porquê que estes e outros *-cídios* aconteceram, acontecem e continuarão a acontecer em nome da modernidade. Em um artigo que será publicado este ano (ou talvez em 2025) pela revista *Religions* em Basel (Suíça), rastreio três algoritmos para fazer funcionar a modernidade: a **Bifurcação da Natureza**, o **Trabalho de Purificação** e o **Impulso de Aceleração**. Assim, “modernidade” não é aqui um período histórico com datas de começo e fim como nos livrinhos didáticos de história, mas uma *forma ontológica social de existir e de interferir no que há* que evolui ao redor destes três algoritmos operativos.

A crítica à **Bifurcação** já foi apresentada nas seções anteriores, e agora veremos como ela se conecta diretamente com o segundo algoritmo. Deixemos claro que a “purificação”

aqui não é tão genérica quanto a busca de se “purificar” o mundo de infiéis, ou daqueles do espectro político dos quais se discorda; ou de “purificar” a alma de um mundo decadente etc. O *Trabalho de Purificação* é uma obsessão moderna em manter separado Natureza vs. Cultura. A primeira é vista como o reino do passivo, do mecânico, do obediente a leis fixas, totalmente determinado, de pura extensão/pura “matéria”. Para o moderno, pertencer a uma natureza conceitualmente constituída desta maneira o aterroriza profundamente, visto que ele vê a si mesmo como o dono de seu próprio nariz (e do nariz de tantos outros). Qualquer explicação “natural” que coíba a suposta liberdade absoluta da “cultura” é ativamente rechaçada e marcada para as mais virulentas críticas.

As próprias perguntas de pesquisa guiam este tipo de “raciocínio crítico” partem do pressuposto metafisicamente assegurado pelo DFM de que “natureza” só pode ser investigada se tomada como um sistema total, fechado, mecânico, passivo etc. Modernos se revezam criticando a reificação, a fetichização, a biologização, entre outros nomes, para ativamente tentarem manter a Bifurcação operacionalizada³⁵. A noção de que há agência externa aos humanos, ou que os humanos não sejam tão metafisicamente relevantes assim (ou até mesmo cosmicamente irrelevantes), é algo a ser combatido implacavelmente no DFM pelos vários cantos do espectro de suas posições possíveis.

Latour chama atenção que, ao contrário do *discurso* moderno, a *prática* moderna é bem distinta. Ele observa que, como numa dessas inversões malignas de Ivan Illich, que o povo mais obcecado pela purificação foi o que mais produziu híbridos entre natureza-e-cultura. Donna Haraway³⁶ cunha o termo naturezicultura [*natureculture*], sem hífen, para realçar essa peculiar característica de proliferação de conexões a despeito do *discurso* ser outro. Carl Sagan, por sua vez, observava que, para uma sociedade tão absolutamente dependente de tecnologia, estatisticamente quase ninguém sabe como as tecnologias funcionam, e sua autonomia ontológica é sempre reduzida a algo como O Capital, ou A Sociedade, ou qualquer outra conversa purificadora, que reúne automaticamente “todas as coisas com coisa nenhuma”

³⁵ Um revisor anônimo questionou sobre qual seria a diferença entre as críticas do RC e do DFM em relação a coisas como “biologização” ou “reificação”. Não há tanto espaço para desenvolver o raciocínio, mas uma melhor pergunta seria “em nome do quê” tanto o RC quanto o DFM fazem tais críticas. Para estes, a defesa é da Bifurcação e da Purificação; para o RC, o raciocínio vem do princípio das irreduções e da assimetria, bem como da irreduzibilidade a um único regime discursivo ou operativo que supostamente deteria o monopólio da produção do sentido e/ou da realidade como tal. Enquanto o DFM procura uma reserva de mercado de imunidade metafísica, o RC critica tais termos como propagadores de reducionismos que não consideraram seriamente a metadiferença, a assimetria, o pluralismo, e assim em diante.

³⁶ Cf. Latour, 2013; Haraway, 2021. Embora seja relativamente elucidador, no RC não empregamos muito este termo de Haraway na mesma linha da crítica de Graham Harman à ontotaxonomia (vide §3.1).

(lembrando do “*every thing with no thing*” de Latour). Dos modernos, abandonamos o *discurso* sobre a purificação, mas nos interessa bastante o que acaba por ser *praticado*: a proliferação desses “híbridos”. No entanto, o que faremos com isso ficará para trabalhos futuros.

O terceiro algoritmo é o *Impulso de Aceleração*. Este algoritmo é executado por aqueles modernos que não apenas confiam, como *desejam*, as teleologias embutidas tanto na Bifurcação como na Purificação. Suas queixas não são a estes dois algoritmos em si, mas à *velocidade* com a qual a modernidade os executa. Aceitando as perguntas da modernidade (seja dos ortodoxos, seja dos críticos), professam o credo na irreversibilidade, na inevitabilidade, e em outros dispositivos similares da antropologia de religiões messiânicas. O ponto deste terceiro algoritmo não é, de forma alguma, abandonar a lógica dos *-cídios* modernos, mas de acelerar a mística da mecanização absoluta da natureza e da purificação total do humano face ao natural sob folclores da inevitabilidade, da irreversibilidade, da inerente desejabilidade da modernidade. Perceba que os *-cídios* não povoam estes pensamentos como “infelizes acidentes” ou meras “tristes, porém, necessárias externalidades”: a metástase da modernidade é sua proposta, sua meta, seu desejo, seu messias.

Ademais, deve ser observado com clareza que a aceleração da modernidade não é novidade de entorpecidos geeks ocultistas, mas um processo vivido de forma implacável por todos os coletivos de alguma maneira, dentro e fora do Atlântico Norte. A competição para acelerar a soberania nacionalista, por exemplo, na disputa entre holandeses e britânicos para *ultrapassar* os ibéricos, gerou o maior genocídio em massa da história humana, acompanhado do etnocídio generalizado e do ecocídio permanente no qual ainda estamos situados – processo chamado de *colonização*. Este impulso não é uma “novidade” pós-industrial, mas vem de processos cuidadosamente racionalizados a partir de resultados retroativamente avaliados como mais rápidos para a modernização do mundo³⁷.

³⁷ Um revisor anônimo perguntou acerca de exemplos deste processo. Como me referi ao caso holandês e britânico, um exemplo pode ser encontrado na obra de Harman de 2016 intitulada *Immaterialism*. Nesta obra, ele mostra como a colonização holandesa se transformou completamente após a racionalização dos vários *-cídios* modernos a partir do *Discurso sobre o Estado da Índia*, de 1614, proferido pelo Governador-Geral Jan Pieterszoon Coen. Este *Discurso* é uma das peças cruciais para a modernidade, instrumentalizando o genocídio e o ecocídio de forma tão “natural”, inevitável e abismalmente horrenda que faz Hitler parecer um moderado. Caso não tivesse sido aceito pela Companhia das Índias Orientais holandesa, os *-cídios* seriam apenas “externalidades infelizes”. Não obstante, eles se tornam política pública racionalizada (aceitável e operacionalizável) pela Companhia para acelerar seu domínio total em sua área de atuação. Outros exemplos, ainda mais anteriores e “pré-modernos”, podem ser vistos na disputa para aceleração do etnocídio em virtude do expansionismo de religiões monoteístas, cujos avanços envolveram poderio militar, conversão forçosa em massa, genocídios generalizados e esvaziamento da alteridade. Quem conquistasse mais rápido certamente asseguraria a vitória do seu credo, espalhado a ferro,

O que é mais importante de se observar é que colonização e todos os *-cídios*, escravizações e tantos outros processos aconteceram não *a despeito da* modernidade – mas como *consequência* lógico-operativa da aceleração da bifurcação e da purificação. Mais uma vez, não se trata de um infeliz acaso, mas, sim, uma série de materialidades bem articuladas e externalidades tomadas como aceitáveis. Massacres e conversões religiosas forçadas, destruição de ecossistemas inteiros e escravização não foram meros incidentes de percurso, mas ações racionalizadas, institucionalizadas e sancionadas pelo Discurso Filosófico da Modernidade. Este processo foi aplicado tanto às populações colonizadas oficialmente, como também às populações locais do Atlântico Norte, destruindo seus próprios mundos-da-vida como exemplos da vocação moderna para o extermínio³⁸.

Se nossa pesquisa realista complexa tem compromisso com diferenças, pluralismo e possibilidades de novas alianças, a filosofia da modernidade se mostra tão perniciosa quanto obtusa. No entanto, que não se confunda isso com uma medíocre rejeição total de quaisquer filosofias do Atlântico Norte. Vários pensadores e pensadoras desta região também se insurgem contra os algoritmos da modernidade, e seria um grande desperdício de experiência e de expertise ter de reinventar todas as rodas. O que temos é um cenário onde vários tipos de analistas críticos e de propositores podem contribuir para a crítica ao DFM, sem hierarquização de legitimidades *ad hominem*. Afinal de contas, para uma empreitada tão gigantesca como a de se criar um território do Realismo Complexo, quem contribuir para a compreensão e o abandono dos algoritmos modernos, bem como contribuir para pensar a pluralidade, será bem-vindo.

5. Pluralismo sob a óptica do Realismo Complexo

O Realismo Complexo talvez agora já possa ser melhor compreendido não como uma teoria fechada, mas um tipo de inteligência espiritual que opera seleções, conexões e desconexões a partir de certos preceitos fundamentais. Já comentamos alguns deles, como o princípio das irreduções, a noção de metadiferença e de diferença como assimetria “de base”

fogo e peste durante séculos. A relação entre modernidade e monoteísmo, embora tenhamos aludido aqui, ainda é um tópico a ser explorado, mas certamente há origens daquela nesta.

³⁸ Devo estes *insights* a autores como Dussel, 1993; Mignolo e Walsh, 2018; e, especialmente, ao imaterialismo de Graham Harman (2016). Exemplos internos às populações do Atlântico Norte podem ser encontrados em Maciel, 2021a, p. 11, especialmente nas cruzadas contra os povos das religiões tradicionais dentro da Europa, a conversão em massa e o genocídio dos não-cristãos, as políticas de cercamento já diagnosticadas por Marx, além da destruição por séculos de “bruxas” e da Inquisição. Para a conexão entre a crítica de Meillassoux ao correlacionismo e as críticas pós/decoloniais, cf. Maciel, 2021a, Título I, Capítulos 1, 2 e 4.

no chão de fábrica do que há. Essas ideias não apenas operam na investigação RC do que há, mas também podem ser referenciadas a sistemas filosóficos, assemblagens filosóficas, culturas filosóficas bastante diferentes. Daqui ensejaremos o pluralismo na perspectiva do estudo das filosofias globais.

5.1 Diferença e Pluralismo Material

A ideia de diferença como chão de fábrica pode parecer não tanto diferente assim. Não obstante, precisamos avaliar um pouco melhor esta ideia e ver se ela foi levada tão a sério. Não é incomum pensar a diferença em relação ao seu suposto par categorial, a identidade. Assim, a presunção por trás do raciocínio comum da diferença é que há alguma identidade, antes, durante ou depois da diferença; ou, no mínimo, algum tipo de autoidentidade do Todo original, o que quer que isso queira dizer. Seja do *Uno pré-divisão* de Badiou ou Laruelle, a unidade primordial perdida ou desejada; seja o *mono-théos* de alguns, quase todos lidam com a diferença como uma espécie de pecado, injustiça, heresia, desvio, blasfêmia, derivativo de segunda-mão, e outras qualificações negativas, visto que o pólo positivo é reservado para a identidade, para a igualdade, para a não-diferença. No instinto já patenteadado de rebeldia clichê, o deficitário raciocínio dialético dos modernos, pobre de alternativas, só conseguia conceber uma subversão: a blasfêmia é o que é *cool*, a heresia é o que é legal, a injustiça contra um sistema injusto é que é a saída, e assim sucessivamente.

Certamente isso dá frutos interessantes, mas é demasiado simplista para o paladar do RC. Como um exercício de raciocínio para os habituados com a dialética, propomos algumas intuições básicas que podem ajudar a pensar a diferença realista complexa. Ao invés de pensar diferença *em relação a* algo, pense diferença, apenas. De um ponto de partida da diferença, podemos conceber não apenas intensidades, mas também a diferença qualitativa, tal como a diferença entre uma música e uma espiga de milho. Podemos ainda conceber maneiras de nos aproximarmos da diferença a depender do grau gnoseológico desejado para certa experiência. Quando dizemos “por favor, me dê um copo de água?”, não especificamos *este* ou *aquele* copo de água: aqui, o indexical é irrelevante, apenas o quentotipo importa no primeiro momento. Daqui o quentotipo pode ser indexicalizado: “encapsulamos” algo do que “há” para que este algo entre em movimento, não sendo necessário qual “o quê” *especificamente* está lá dentro deste encapsulamento, desde que apresente conformação a certas diretrizes básicas (vide §1, item 1.4).

Outra maneira de se entender a diferença no RC é pensar a identidade como um caso de diferença negligenciável. Aqui o critério é relacional, como no pareamento *identidade e diferença*, mas obviamente há um *plot twist* interessante: a identidade vem “depois” na ordem ontológica das coisas. Aqui há um peso pragmático, no sentido do uso de experiências interobjetivas. Por exemplo, quando o contraste aplicado é a economia doméstica cotidiana, podemos dizer que R\$ 10,040043, R\$ 10,04 e R\$ 10 são três diferenças negligenciáveis. Certamente são números que se tornam vastamente diferentes a depender de outros contrastes – mas **o contraste não determina as diferenças contrastantes**, ele ajuda na percepção operativa de identidades *enquanto* diferenças negligenciáveis.

Este raciocínio vale especialmente para seres ideais (como lógica ou matemática), mas também para a maioria dos seres físicos inorgânicos. Com a emergência de seres orgânicos, a diferença se torna mais complexa, aliando-se a outro par categorial: dentro/fora. Todo sistema orgânico opera sua própria diferença no cruzamento do interno ao externo e vice-versa, criando condições internas de interações com o ambiente (seja ele “em geral”, seja ele com outros seres específicos). Aqui já começamos com camadas e camadas de diferenças, e o termo começa a ser categorialmente fungível com categorias como *objeto, corpo, sistema*.

Aqui, visto em termos de *Big Picture*, temos um tecido do que “há” que vai sendo constituído por diferenças assimétricas irreduzíveis umas às outras – mas que, por causa disso, podem se aliar, se conectar, se desconectar, se predarem, se assemblarem. Ou seja, o Realismo Complexo não é uma filosofia do “tudo pode”, visto que cada diferença já carrega em si seus limites, seus recuos, suas conexões. Este é o chão de fábrica ao qual nos referíamos, e ele nos aponta para algumas ideias básicas. A primeira é a de **metadiferença**, de que podemos pensar agora um segundo nível de diferenças entre diferenças (mantendo a irreduzibilidade de cada uma delas num primeiro plano). O segundo é que agora temos uma “história de origem” para uma intuição geral da **contingência**: seja na diferença entre diferenças, seja no que emerge delas, seja no que pode ser e/ou não-ser, temos justificção ontológica para pensarmos o que é a contingência como *categoria*. Certamente podemos pensar categorialmente em outros tipos de contingência, mas este nos basta por agora.

Finalmente estamos em condições de pensar melhor o pluralismo de um ponto de vista do Realismo Complexo. O pluralismo pode ser pensado pelo menos de duas maneiras, ou via duas camadas categoriais distintas. Primeiro, como chão de fábrica, como esse tecido do que há que é “feito de” diferenças assimétricas, já indica o pluralismo “de base”, ou talvez uma

materialidade primeva da diferença³⁹. Embora “matéria” seja um termo bem complicado, a intuição geral típica no ocidente aqui pode ser útil: matéria como algo que é *formado*, com+*formado*, de+*formado*, in+*formado*, que é categorialmente pareado com as *formas de definitude*. Essa materialidade é “primeva” apenas na ordem da análise categorial ontológica, visto que forma e matéria no existente sempre aparecem indistintamente antes da investigação. Veja que esta intuição de *matéria*, no Realismo Complexo, *não é pura* extensão, pura quantidade, puro mecanismo, pura passividade, mas é completamente diferente: *plena de complexidades*, indomável, arredia, encantadora. Ainda assim, este é apenas o primeiro passo.

5.2 *Symploké e Pluralismo Categorial*

Aparecerá aqui também um outro tipo de pluralismo. Se o primeiro, de base, poderia ser chamado de pluralismo material, temos agora um pluralismo formal – ou, melhor, **pluralismo categorial**. Não passaria de autossabotagem caso começássemos o Realismo Complexo pelo pluralismo material e chegássemos em mais uma forma monotônica, monotéista, monista (e/ou dualista) de teoria categorial. No entanto, a teoria do pluralismo categorial não existe para “não fazer feio”, ou por simples critério de coerência performática. A pluralidade de modos de existência, com múltiplos modos de veridicção e de possibilidades de erro, demanda uma ontologia formal que seja complexa e sofisticada para se lidar com a complexidade do que há. Sem um “Grande Todo” para correremos para debaixo da saia, a lida com o que há vai envolver uma estratégia multipolar, policategorial e complexa que, mesmo assim, não vai esgotar a contingência do que há. Aqui já temos algumas das categorias básicas de nosso Realismo Complexo: a complexidade e contingência [cat. 1]; a noção de diferença e formas de definitude [cat. 3]; e o *cluster* da comunicação [cat. 7].

Não nos importa muito no momento uma lista de categorias⁴⁰, mas de entender especialmente a pluralidade ontológica envolvida na construção da **Análise Categorial** do

³⁹ Um revisor do artigo pediu para que eu elaborasse um pouco mais a crítica aos reducionismos que fazemos em nossos trabalhos e esta intuição de “materialidade primeva”. Ela é primeva no sentido de primeira, primordial na ordem ontológica das coisas – isso não significa nem a mais completa, nem a mais importante. Uma semente é primeva em relação à árvore, mas não posso colher mangas de uma semente. O primevo, no sentido que empregamos aqui, não significa de mais relevante – até porque o que é relevante dependerá de outras diferenças, como o contraste da economia doméstica quotidiana no caso de variações de 10 ou 10.004 reais. Certamente, no primevo, são diferentes, mas quando o contraste entra em cena, elas deixam de *fazer a diferença*. Assim, há mais para ser feito do que meramente permaneceremos no primevo.

⁴⁰ Uma apresentação sumária pode ser encontrada em Maciel, 2023, p-144-145.

Realismo Complexo como subdisciplina metodológica. A ideia talvez possa ser melhor rastreada não na listagem de Aristóteles, mas, sim, na Teoria dos Gêneros platônicos no *Sofista*, *Parmênides*, *Timeu*, entre outros diálogos. Trabalhando com seis grandes gêneros, a saber, Movimento, Repouso, Identidade, Diferença, Ser e Logos, o que mais nos interessa agora não é a *lista*, mas a ideia de que cada um destes gêneros *participa* uns dos outros sem sacrifício de distinção; em medida similar, que as Formas/Ideias *participam* também uma das outras sem se perderem na relação.

Observe que tal “participação” não é a simples *methexis* de diálogos como o *Ménon*. Neste, havia um “vertical”, de um punhado de madeira ser organizado para participar da Forma “Cadeira”, imitando-a; ou tendo o seu construtor passado pela reminiscência da Cadeira-em-si ao construir cadeiras-cópias no concreto. Não obstante, no *Sofista* (252c e ss.), a participação é “horizontal”, *entre* os Gêneros, *entre* as Formas, *entre* as Ideias. Este fenômeno recebe o nome específico de *Symploké* [συμπλοκή]. O que é especial nesta teoria é que ela pode ser bem elucidada com a diferença entre mono- e politeísmo. Entre os Doze Olímpianos, por exemplo, certamente há vários tipos de entrelaçamentos específicos entre eles, como a tríade Zeus-Poseidon-Hades, mas há dinâmicas específicas também entre Apolo e Dionísio, entre Ares e Afrodite, e vários outros. O que é especialmente crucial é que **nenhuma das diferenças envolvidas na *symploké* é anulada, suprassumida, cancelada**: é exatamente na manutenção da dignidade de cada forma de diferença que a *symploké* pode emergir.

Mais um exemplo platônico: a ideia de Bem. Monoteístas e outros com sede de totalização obviamente pensam que esta ideia é associada ao deus deles. Não obstante, isso não é apenas uma apropriação cultural mesquinha, como também uma severa incompreensão da *symploké*. Pense em Formas individuais, como Justiça, Coragem ou Beleza. Ser belo não significa ser justo; ser corajoso não significa ser belo; ser justo não significa ser corajoso etc. Não obstante, a Beleza ser Bela, a Justiça ser Justa, a Coragem ser Corajosa **em entrelaçamento** é o que aponta para o florescimento da Ideia de Bem: o que é Bom é o florescimento de cada uma destas diferenças irreduzíveis, mas que produz belas belezas, justas justiça etc. em entrelaçamento mútuo tal como uma “comunidade de ideias” [ἐπικοινωνία]. Ou seja, o Bem só floresce porque há pluralidade das Formas individuais irreduzíveis, e o entrelaçamento entre

elas faz emergir a Forma do Bem sem cancelamento, suprassunção e afins. Assim, o Bem não é “metaidentidade”, mas é uma *diferença emergente*.⁴¹

Este raciocínio ajuda a entender o pluralismo categorial e sua relação íntima com a forma de Realismo Complexo que defendemos. Há um pensador praticamente esquecido, a despeito de sua imponente estatura filosófica na primeira metade do século XX: Nicolai Hartmann⁴², outro entusiasta de Platão e fundador da Análise Categorial como disciplina filosófica própria. Talvez um dos poucos pensadores abertamente pluralistas, sem a ideia de um “sistema total” que reunisse todos os elementos sem nenhuma inconsistência ou vagueza, Hartmann introduziu uma noção extremamente importante para nós: a ideia de que uma filosofia via categorias *não pode* ser um sistema fechado. Parece que categorias geralmente são pensadas para se “esgotar” o objeto ou a possibilidade de estudo sobre o objeto, como se vê nos clássicos sistemas estáticos de Aristóteles e de Kant – ou mesmo no esquema categorial estoico pré-Panécio. Certamente Hegel imprimiu movimento em seu sistema categorial, mas permanece comprometido com o monoteísmo/monismo totalizador, o qual achava ser sua vantagem. Panécio de Rodes e Posidônio de Apameia, por vias bem distintas, também imprimiram movimento no esquema categorial estoico, abandonando a totalidade e o eterno retorno típico dos primeiros mestres desta escola, mas a complexidade e a contingência multiplicaram-se e o projeto lógico, metafísico e cosmológico dos estoicos acabou estagnando (especialmente depois da apropriação romana do estoicismo, que o reduziu a temas éticos sem avanços significativos nas outras áreas da filosofia).

A comparação entre Hartmann e outro grande herói do Panteão do Realismo Complexo, Whitehead, é bastante frutífera⁴³. Ambos são conhecidos pela sua pluralidade categorial e por sistemas abertos, experimentais, plurais e abertos à revisão, expansão, modificação. Whitehead cria um sistema de quarenta e cinco categorias, sendo oito delas só para lidar com modos diferentes de existências⁴⁴. Mesmo assim, a capacidade categorial de Hartmann é ainda mais incrível. A primeira diferença é que não há *número fechado*, sejam 9, 10 ou 45: seu *complexo categorial* é pensado como *expansivo* e *interminável*. Não apenas isso, ele cria divisões bastante instrutivas, como aquela entre seres ideais (como os da lógica e da

⁴¹ Nicolai Hartmann trabalha vários exemplos de *symploké* e de “comunidade das Ideias” ao longo da parte 3 de seu texto “Como é possível uma ontologia crítica?” (2020).

⁴² Para uma apresentação sumária sobre Hartmann, cf. Maciel, 2020.

⁴³ Para mais, cf. Bar-On, 1987 e Mohanti, 1957. Cf. também Maciel, PETM, Título I, Capítulo 3.

⁴⁴ Whitehead, 1978, capítulo 2 da Parte 1.

matemática) e seres reais estratificados (físicos, orgânicos, psíquicos, espirituais), além de várias regionalizações categoriais. Por exemplo, dentro do espírito/*Geist*, há o espírito pessoal (personalidade do indivíduo); o espírito objetivo (linguagem, cultura, instituições etc.); e o espírito objetivado, objetos criados via espírito (objetos de arte, por exemplo). Cada nível ou tipo com um complexo categorial bastante específico – e, além disso, algumas poucas “metacategorias”, como categorias sobre categorias⁴⁵.

Não é o caso de entrar em detalhes sobre nenhum deles. Aqui, a pluralidade é multiplicada do material ao formal-categorial – e, reversamente, generalizada do formal-categorial ao material. Por exemplo, embora haja uma multiplicidade imensa de objetos do dia a dia, a categoria sexta (que lida com objetos) consegue generalizar características, prever mudanças ou até mesmo comportamentos e, em pesquisas inspiradas nela, podemos trazer uma ontocartografia de relações atuais, possíveis, conexões, desconexões e assim sucessivamente. Um não é mais importante que o outro: o pluralismo material informa em termos de conteúdo o que o pluralismo formal-categorial trabalha; e este pode incidir e reincidir no material com novos direcionamentos, propostas e, até mesmo, deixando-o em paz quando for o caso.

Em termos de metodologia, o mais importante ainda é a perene intuição de que não existe necessidade ontológica alguma de se cancelar, suprassumir ou algo similar em nome de identidade alguma. Nosso Realismo Complexo funciona perfeitamente prevenido destas estratégias modernas. E, mais ainda, não precisamos *escolher* uma ou duas abordagens, mas encontrar maneiras de as conectar e até mesmo de transformá-las em algo diferente é muito mais interessante. Neste sentido, não nos importa, de antemão, para começo da investigação, *quantos* serão os termos categoriais fundamentais – isso é uma meta da investigação, não o seu ponto de partida. Sobre isso comentei em outra oportunidade:

Platão (*O Sofista*, 245c e ss.) outrora já identificara a dificuldade de se começar a pesquisa sobre o que há através da quantificação, da numeração, do estabelecimento de um, dois ou quantos forem “polos primários”, “pilares”, “forças fundamentais”, ou equivalentes funcionais. Se novas teorias do Todo não são tão atraentes como soluções para a bifurcação; e se teorias que quantificam o que há em novos polos absolutamente distintos são armadilhas de estancamento da realidade, o pluralismo ontológico se torna a saída mais elegante para nosso

⁴⁵ Hartmann trabalhou nisso sua vida inteira, especialmente na quadrilogia *Ontologia* e no *O Problema do Ser Espiritual*. Nas obras de Hartmann aqui citadas (2019 e 2020) há uma introdução a este tipo de pesquisa. Em breve, pela *Anãnsi: Revista de Filosofia*, uma tradução sobre a introdução metodológica à pesquisa da Análise Categorial, tradução inédita de Hartmann, será publicada.

projeto de pesquisa. *Aqui vê-se com mais clareza o pluralismo não apenas como uma opção metodológica, mas como um compromisso fundamentado, orientado pelos resultados e direcionamentos de nossa pesquisa em andamento.* (Maciel, 2021b, p. 4, itálico posterior).

6 Uma filosofia global?

Finalmente podemos pensar como tudo isso nos leva para uma filosofia “global”. O nome certamente não é dos melhores, dada a tal globalização, mundialização e outros termos reminiscentes de colonizações e imperialismos, desde o Império Britânico até a cadeia de produção da Nike ou do McDonald’s. Mas já asseguro ao público que não se trata disso – talvez seja tão diferente que o que pensamos ser global hoje seja algo rigorosamente distinto do senso comum. Há outros nomes que talvez ajudem a nos aproximar da intuição categorial, tais como o *Earthbound*, terrestre ou terráqueo dos inspirados pela Hipótese Gaia de Lovelock – mas talvez isso seja muito astronomicamente restritivo. Talvez uma leitura diferente sobre cosmopolítica⁴⁶ seja uma boa via. Retornando a Latour, há dois filosofemas em seu projeto dos *Modos de Existência* que podem nos guiar: primeiro, a ideia de **fechar o “parêntese da modernidade”**; em segundo, a noção de **“ecologização da metafísica”**.

Para pensar como o Realismo Complexo recebe e revoluciona com estes motes retomemos a comunicação. Neste artigo apresentamos brevemente a Categoria Sétima (cat. 7 ou [柒]), onde vimos emergir a **comunicação** como uma categoria da existência em seu direito próprio, como a unidade básica do estrato da realidade que chamamos de sociedade ou Espírito/*Geist*. Aqui não existe disputa entre linguagem “natural”, linguagem intrassistêmica e/ou linguagem “artificial”, visto que diferenciação funcional é uma força motriz do Realismo Complexo – por exemplo, cada tipo de sistema social (direito, ciência, arte, educação etc.) possui um tipo de comunicação funcionalmente orientada que não exaure a **linguagem ordinária/natural**. No *Modos de Existência*, Latour fala que a linguagem natural é fluida, dinâmica, retoma a si mesma, portanto, “para dizer a verdade – para dizer *as verdades* [no plural]

⁴⁶ Um avaliador pediu para que eu esclarecesse este ponto. Para não nos delongarmos, não focamos na figura do bem-aventurado cosmopolita moderno, turista do mundo, conhecedor de superficialidades culturais do exotismo do outro, e supostamente tolerante. Ao lado de Andrea Vidal e Hilan Bensusan, vemos “El cosmos como un ágora y los procedimientos políticos como respuestas a las personas del presente, pero también a los no-natos inciertos, a los cadáveres, a las hienas, a los ciclos planetarios, al guano, a la vicuña, al petróleo, a las proteínas, a los líquenes, a las cordilleras y a la flor del guaco en primavera”. Ademais, “La cosmopolítica es una idea que congrega la idea de la coexistencia con el no-humano y la idea de una polis, un hábitat, una habitación. No es así la búsqueda de una doctrina, sino un campo de negociaciones” (Vidal e Bensusan, 2021, p. 1).

– não falta nada à linguagem natural”⁴⁷. Assim, a linguagem natural é tão aliada quanto a sofisticação cultural ou intrassistêmica para se pensar o senso de *global* do Realismo Complexo. A propósito, para Latour novamente, este fenômeno o ajudou a conceber uma **infralinguagem**: “algo que não possui outro sentido além de permitir o deslocamento de um quadro de referência a outro”⁴⁸. Coloquemos isso em nosso campo de visão por agora.

Aqui podemos fazer um corte significativo: vindo 1) da Teoria dos Sistemas de Luhmann, para o Realismo Complexo o “**social**” é o adjetivo referente ao estrato da realidade chamado de sociocultural ou espiritual – e ele é “feito de” comunicação. Tudo que é composto de algo além disso está *fora* da sociedade: uma pedra, um buraco negro, eu e você, uma centopeia. Lembramos dos outros estratos da realidade, o físico, o orgânico e o psíquico: a partir destes, o “social” ou espiritual emerge como um tipo específico de realidade exaptativa que não é “total”. Um estrato da realidade não “totaliza”, mas cria uma regionalização ontológica com categorias, necessidades, contingências, conexões e desconexões específicas⁴⁹. Agora, vindo 2) de Latour, recebemos o filosofema de que o social é “raro” – ou, talvez, menos comum do que à primeira vista, uma vez que montar redes, associações, congregações e arregimentações dá muito trabalho, demanda muito dispêndio de energia – e, mais ainda, para manter tantas coisas agregadas. Nesta leitura, o social não é “automático”, muito menos totalizado neste ou naquele ideologismo, nesta ou naquela história, neste ou naquele Absoluto da vez.

A intuição agora pode ser alcançada: **Mundo** é o que constitui, resiste, provê e abarca objetos, sistemas e redes indistintamente por estrato de realidade. É apenas uma abstração intuitiva – mas não deixa de ser um poderoso chamariz para sentires, tal como a coleção de coleções, sociedade de sociedades, e assim sucessivamente. Note que há uma abertura constitutiva na intuição categorial de mundo, visto que não há totalização de condições, de origem, de futuro, de ritmo etc., – assemblagem de assemblagens, apenas.

⁴⁷ Latour, 2019, p. 139, colchetes nossos.

⁴⁸ Latour, 2012, p. 53.

⁴⁹ Um revisor pediu para esclarecer sobre a questão entre objetos e estratos. A visão de Nicolai Hartmann que adotamos e retribuímos aqui no Realismo Complexo é a de que os objetos já são complexos em seu direito próprio, articulando sistematicamente categorias e elementos de um ou de mais estratos da realidade. O “truque” da estratificação vem a partir do que gosto de chamar de “centrífuga ontológica”, um procedimento da Análise Categorial que pega um ente, tal como o ser humano, e o “centrífuga” para o aparecimento de várias camadas de densidades categoriais diferentes. *Somos também* água e íons de potássio e sódio; *somos também* metabolismo orgânico e autopoiese sistêmica; *somos também* interioridade psíquica; *somos também* linguagem, cultura etc. Esta estratificação não substitui o sistema de um ser humano enquanto uma tal unidade própria, mas é uma estratégia de análise categorial deste sistema para ajudar a visualizar como e em que medida estes estratos, irreduzíveis uns aos outros, são agenciados pelo sistema investigado. Esta análise é universalizável para quaisquer objetos, corpos, sistemas, sendo uma das principais metodologias da ontologia de Hartmann que adentra nosso Realismo Complexo.

“Mundo, então, é uma ideia bastante genérica para arregimentar alguns tipos de sentires conceituais *sem uma pretensão de totalização*”. Ademais, “mundo é *uma* região da realidade onde acontece o trabalho, seja de criação, predação, resistência, criação e, até mesmo, de satisfação”⁵⁰, é algo congruentemente generalizado por tudo que há. Chamemos esta intuição de “Mundo para o Realismo Complexo” de M^{RC} , com notação também [捨].

Global é o complexo de comunicações e trabalhos que agencie M^{RC} ou que não atente contra a intuição categorial M^{RC} . Faz parentesco com a planetaridade de Gayatri Spivak, com a geologia biosférica de Vladimir Vernadsky, entre outros – mas que o público entenda que o espaço intuído aqui não é necessariamente da Terr. É uma categoria perfeitamente aplicável a mundos possíveis e espécies inteiramente não-humanas dentro e fora do planeta. Ademais, assemblar assemblagens não é uma simples coletânea aleatória, visto que o compromisso metametafísico com o pluralismo ontológico é o que respalda categorias da existência tão diferentes no Realismo Complexo, desde formas da diferença, passando por entidades atuais, objetos, corpos, sistemas, redes, até complexidade, contingência e caos. O trânsito entre elas não é garantido nem automático, e o trabalho mesmo entre as categorias já traz a exuberância da abordagem realista complexa.

Se no contexto próximo da ética e da política o “global” pode ser útil, certamente lido em outras áreas é uma verdadeira metafísica maximamente geral que não apenas procura deixar espaço para os outros, mas que *necessita* dos outros para que seu espaço seja proliferado. Aqui, certamente a influência da Dupla Tarefa de Tsing-Bensusan é percebida, mesmo que sigamos por outros caminhos. É neste afã que o pluralismo do Realismo Complexo se torna não apenas ontológico, mas opera a “abertura de espírito” à qual Latour outrora se referia para lidar com outros tipos de culturas. Antes, durante e depois dos parênteses da modernidade, há uma multiplicidade de coletivos humanos e inteligências espirituais (“socioculturais”) que operam sem a totalização ontológica do *mono-* (-teísmo, -ismo etc.). Aqui fica explícito que os valores engendrados no Realismo Complexo respondem a demandas internas de abertura cognitiva e de sofisticação do agenciamento – e não o contrário: o algoritmo seletivo do Realismo Complexo não se abre a “qualquer coisa/tudo pode”, mas seleciona produtivamente mesmo o seu *global*.

⁵⁰ Maciel, 2021a, p. xxxi, itálicos posteriores.

Seguir os atores, seguir os sistemas, seguir os objetos: eis um chamariz comum de uma ontognoseologia global do Realismo Complexo; ao lado do chamariz de, transitando entre diferenças, conseguirmos produzir *metadiferenças* e, também, *indistinções*. Pensar uma ontognoseologia global vai demandar do Realismo Complexo um tipo de *universalidade subsistente*. Algo mais próximo de disposição do que de direcionamento, no sentido da possibilidade de ser empregado, estudado, ignorado, sentido, retrabalhado. (Maciel, 2021a, p. 107).

Neste sentido, a universalidade das filosofias do Realismo Complexo pode encontrar seu nicho de trabalho, desde a filosofia da matemática até a astrobiologia, desde a teoria do direito até a arqueologia sumeriana – onde humanos, não-humanos, entes formais e ideais, sistemas e corpos podem proliferar suas interações entre conexões e desconexões para muito além do modernamente pensável. Aqui, certamente, não falamos de mundo, de global e de metafísica como o velho *Umwelt* dos fenomenólogos e suas crias, uma vez que decididamente não se trata da estruturação e familiaridade com sentido ao “nosso” redor, ao “nosso” horizonte de sentidos e afins. O Realismo Complexo engloba o esquisito, o sem sentido, o totalmente fora do meu mundo, do seu mundo, do mundo humano presente, passado e futuro – além do bizarro, do fascinante, dos universos não-humanos, do contraintuitivo e do inesperado – enfim, do sem limite nas conformidades e confortos dos humanos.

Geertz já pensava como chave metodológica importante o “deslocar o senso de familiaridade”⁵¹: esta tarefa é também cumprida aqui no Realismo Complexo quando compreendemos que não há um “metassistema” que “opera o Mundo” – sendo um tal filosofema não mais do que uma concretude mal-alocada, o motor de todo totalitarismo, fundamentalismo e ideologismos possíveis. Neste sentido que o Realismo Complexo não busca um ecumenismo vazio do monoteísmo predatório, nem mesmo um assembleísmo performático da ONU: não basta “somar” culturas, mas investigar o tipo de interno/externo produzido; as concreções categoriais sobre pluralidade, caos, existências etc.; e, além de tudo, entender o que não é transformado em preensões positivas para cada uma delas. Isso indica que da forma da diferença às metadiferenças, todo sistema tem limites – inclusive o nosso – e entender limites e intuir que no Fora há algo muito mais constitutivo do que parece inicialmente, é um valor ético-ontológico crucial para o Realismo Complexo. Todo sistema opera reduções, todo ente

⁵¹ Geertz, 2008, p. 10.

articula apenas alguns elementos e categorias, em todo fora (sem um “Grande Fora”) há pluralidades.

Assim, **só será global um pensamento que não opera o mundo como totalização** – será global uma filosofia que preenda o mundo de **forma oblíqua**, como um **horizonte de disposições**, de responsabilidades, de resistências, de possibilidades. É global a filosofia que vê o mundo como **complexidade indeterminada**, uma apreensão vaga, mas que, ainda assim, orienta tanto uma abertura desavergonhada para temas e formas de abordagem, como também o exercício prudente de, até mesmo, certa humildade e limitação. (Maciel, 2021a, p. xxxiii, negritos posteriores).

CONCLUSÃO

Fizemos um longo caminho até aqui. Aquela intuição geral sobre metametafísica do realismo como caminho para o pluralismo ontológico agora parece ter sido bem sedimentada. Sendo a filosofia uma capacidade social, por falta de expressão melhor, de refletir sobre a reflexão e outros enlaces de autorreferência, seus alcances e origens se tornam universais. Justamente por não ter *conteúdo* universal que ela pode ser *realista-complexamente universal*, e o estudo da filosofia pode ser apreendido universalmente em uma multiplicação de matrizes de diferenças. Estas não são “qualquer coisa”, visto que cada diferença já opera certas seleções, ignora algumas coisas, não sabe sobre outras: opera-se não a despeito de, mas *por causa* de pontos-cegos que são irredutíveis.

Deste chão de fábrica da diferença pode-se refletir sobre a reflexão que acontece na emergência de padrões, de desvios similares, de valorações assintoticamente convergentes, entre tantas outras. Este “pluralismo material” é o que faz a massa, a matéria, o “sobre o quê” quaisquer realistas complexos podem filosofar. Do pluralismo material, chegamos ao pluralismo categorial. Esta estratégia já estava sendo operada neste artigo com termos como princípio das irreduções, metadiferença, a necessidade da alteridade, assimetria e a metafísica dos outros, entre vários outros temas. Especialmente emerge o pluralismo categorial a partir dos limites da autorreferência e dos pontos-cegos, mas também da necessidade da alteridade para se pensar qualquer tipo de comunicação social que seja.

A partir destes pontos chegamos não apenas ao fechamento dos parênteses da modernidade, mas podemos ver com mais clareza o porquê disto. “O discurso filosófico da

modernidade apresenta-se como globalizado, que preencheu os “espaços em branco” do mundo”. Não obstante “esta já é uma estratégia *não-global*, do nosso ponto de vista: saber que não existem “espaços em branco” já é o começo de uma filosofia global”⁵². Dos três algoritmos da modernidade que trouxemos, a Bifurcação da Natureza, o Trabalho de Purificação e o Impulso pela Aceleração, o “para onde” todos apontam é um lugar: a homogeneização do passado, do presente e do futuro. Uma história única, com uma única direção final, com um futuro totalizado nesta ou naquela condição que mais agrada ao moderno da vez.

Exercemos aqui nosso direito de egressão, de apostasia, de fechar estes parênteses: “Uma filosofia global não vai emergir inventando mais desculpas para a renovação carismática da modernidade e para outras metametafísicas da supressão, muito menos acelerando estas doutrinas sob a dogmática repetição incontestada de suas pulsões”⁵³. Certamente modernos têm um lugar à mesa, mas deixam de ser donos do jogo. Ou, talvez outra metáfora, o moderno se torna aquele intragável parente inebriado com suas próprias “vitórias” na vida “bem vivida” que lhe renderam destrutiva fama, três divórcios e quatro pontes de safena. Seria seguro deixar este tio-moderno dirigir para a segurança dele, de nós, e dos transeuntes que nada têm a ver com este histriônico personagem? Brincadeiras à parte, aqui o público pode intuir nossa queda ou preferência por coletivos não-modernos, especialmente os antigos (que operaram sem ter de obedecer ao mono- da vez):

A complexificação de nossa metafísica é herdeira da filosofia global dos antigos-contemporâneos, sejam eles ameríndios, gregos, chineses e tantos outros. É herdeira de um tipo de pensamento que pré-data, sobrevive e descarta a inteligência moderna como sendo tão *perversa* quanto *insuficiente*. O que fazemos é estabelecer necessidades contingentes, onde a suficiência das contingências, seus modos de operação que incluem reduções, predação e alianças, se tornam a matéria-prima da suremática. Com o fechamento do parêntese da modernidade, no abandono desta e outras metametafísicas da supressão, começamos a ver como a miríade de sistemas, objetos, redes e tantas outras categorias da existência já traçam horizontes de objetividade e de ecologização. Ambas são forças axiológicas e ontológicas orientadoras de todo o Realismo Complexo. (Maciel, 2021a, p. 310, negritos posteriores).

⁵² Maciel, 2021a, p. 11.

⁵³ Maciel, 2021a, p. xxxii.

Temos pluralidades materiais, categoriais e culturais. Nenhuma é mais ou menos importante: fatos, interesses, investigações, conexões e desconexões vão sendo produzidas, processualmente e experimentalmente, sem totalização nem na partida, nem homogeneização de chegada. Concluimos este artigo com uma proposta que pode soar polêmica, que é entender o estrato espiritual como tanto parte da realidade como o físico e o orgânico: excedendo ao humano como apenas uma instanciação particular. É daqui que aparece a noção particular ao Realismo Complexo da desantropologização do Espírito/*Geist*. Não porque humanos não tenham Espírito, mas porque, pela definição do RC, o Espírito é “feito de” comunicação social. Não sendo esta exclusiva ou reduzível a humanos fazendo humanices, esta intuição de *Geist* vai para além da comunicação antropocêntrica ou antropomórfica se transforma em uma nova visão sobre o que há no estrato espiritual. E, de forma retroativamente peculiar, é aqui humanos podem encontrar seu lugar específico, ainda que não exclusivo, no mosaico assimétrico da existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAR-ON, Abraham Zvie. **The Categories and the Principle of Coherence: Whitehead's Theory of Categories in Historical Perspective**. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
- BENSUSAN, Hilan. **Indexicalism: The Metaphysics of Paradox**. Edinburgh: University Press, 2021.
- BENSUSAN, Hilan. '*A metafísica paradoxal dos outros*' in. **No Borders Metaphysics**, 2017. Disponível em: <http://anarchai.blogspot.com/2017/09/a-metafisica-paradoxal-dos-outros.html>.
- BERGSON, Henri. **Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DUSSEL, Enrique. **1492 O Encobrimento do Outro – A origem do “mito da Modernidade”**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- GABRIEL, Markus. **O sentido da existência: para um novo realismo ontológico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: Cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HARMAN, Graham. **O Objeto Quádruplo: uma metafísica das coisas depois de Heidegger**; trad. Thiago Pinho, rev. Phillip Villani e Otávio Maciel. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2023.
- HARMAN, Graham. “*A única saída ante a filosofia moderna*”, trad. Otávio S.R.D. Maciel in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 3, n. 2, p. 329–352, 2022. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/15619>. Acesso em: 20 maio. 2024.
- HARMAN, Graham. **Immaterialism: Objects and Social Theory**. Cambridge: Polity Press, 2016.
- HARTMANN, Nicolai. ‘*Como é possível uma ontologia crítica?*’ in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v.1, n.2, p. 159-212, 2020.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontology: Laying the Foundations**. Transl. by Keith R. Peterson. Boston: De Gruyter, 2019.
- HARTMANN, Nicolai. **Ontologie: Der Aufbau der realen Welt**. Berlin: De Gruyter, 1939.
- HERBJØRNSRUD, Dag. “*The Radical Philosophy of Egypt: Forget God and Family, Write!*” in. **Blog of the American Philosophical Association**, 2018. Disponível online: <https://blog.apaonline.org/2018/12/17/the-radical-philosophy-of-egypt-forget-god-and-family-write/>
- LATOUR, Bruno. **Investigação sobre os Modos de Existência – Uma antropologia dos Modernos**. Trad. Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2013.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Salvador, Bauru: EUFBA & EDUSC, 2012.
- LATOUR, Bruno. **The Pasteurization of France / Irreductions**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

- LUHMANN, Niklas. **Sistemas Sociais: Esboço de uma teoria geral**. Trad. Antonio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior, Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016a.
- LUHMANN, Niklas. **O Direito da Sociedade**. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2016b.
- MACIEL, Otávio S.R.D. *Algumas linhas sobre Ética e Moral de uma perspectiva do Realismo Complexo: Rousseau, Moore e Luhmann*. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 111–130, 2024.
- MACIEL, Otávio S.R.D. *Algumas Linhas de Realismo Complexo: preceitos, duplo horizonte e isonomia epistêmica. Das Questões*, [S. l.], v. 17, n. 1, 2023.
- MACIEL, Otávio S.R.D. **Primeiro Esboço de um Tratado de Metametáfísica: Introdução ao Realismo Complexo**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, University of Brasília: Brasília, 2021a. [PETM]. Disponível no Repositório da BCE/UnB: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/41938>
- MACIEL, Otávio S.R.D. **Naturezas do Pluralismo**. Projeto de Pesquisa apresentado para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, publicado no Academia.edu, 2021b. Disponível online: https://www.academia.edu/119197084/Naturezas_do_Pluralismo_Projeto_de_Pesquisa
- MACIEL, Otávio S. R. D. ‘*Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann*’ in. **Anãnsi: Revista de Filosofia**, v. 1, n. 2, p. 131-158, 30 dez. 2020.
- Maciel, Otávio S. R. D. **A Case for the Primacy of the Ontological Principle**. *Open Philosophy* 2 (1):324-346, 2019.
- MACIEL, Otávio S. R. D. **Meta-metáfísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI**. Dissertação (Monografia em Filosofia) – UnB. Brasília, 2017.
- MARTINS, Rafael Ferreira. “*A bifurcação da natureza: história, exemplificação, definição e crítica na filosofia Whiteheadiana*” in. **RECIMA21: Revista Científica Multidisciplinar**, v. 2, n. 4, p. 1-15, 2021.

- MEILLASSOUX, Quentin. **Após a Finitude: Ensaio sobre a Necessidade da Contingência**. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2022.
- MEILLASSOUX, Quentin. ‘*Iteração, reiteração, repetição - Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido*’ in. **Revista Eco-Pós**, 21(2), 12–93, 2018.
- MIGNOLO, Walter & WALSH, Catherine. **On Decoloniality – Concepts, Analytics, Praxis**. Durham: Duke University Press, 2018.
- MOHANTI, Jitendra Nath. **Nicolai Hartmann and Alfred North Whitehead: A Study in Recent Platonism**. Calcutá: Progressive Publishers, 1957.
- PLATÃO. ‘*O Sofista*’ in. **Diálogos**, volume I. São Paulo: Edipro, 2019.
- POPPER, Karl. **The Open Society and its Enemies**. Princeton: University Press, 2013.
- TSING, Anna Lowenhaupt. **The mushroom at the end of the world: on the possibility of life in capitalist ruins**. Princeton: University Press, 2015.
- VIDAL, Andrea; BENSUSAN, Hilan. *Editorial: Primavera Cosmopolítica* in. **Das Questões**, [S. l.], v. 8, n. 2, 2021. DOI: 10.26512/dasquestoes.v8i2.37678. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/37678>. Acesso em: 16 dez. 2024.
- WHITEHEAD, Alfred N. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- WHITEHEAD, Alfred N. **Process and Reality – an essay in cosmology**. New York: The Free Press, 1978
- WHITEHEAD, Alfred N. **Modes of Thought**. New York: The Free Press, 1968.
- WHITEHEAD, Alfred N. **Adventures of Ideas**. New York: The Free Press, 1933.