

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Bruno Domenico Nicolai Cecchini

**QUENTIN MEILLASSOUX E A CRÍTICA AO CORRELACIONISMO**

Belo Horizonte

2022

Bruno Domenico Nicolai Cecchini

**QUENTIN MEILLASSOUX E A CRÍTICA AO CORRELACIONISMO**

**Versão Final**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Orientador: Daniel Pucciarelli

Belo Horizonte

2022

100	Cecchini, Bruno Domenico Nicolai.
C387q	Quentin Meillassoux e a crítica ao correlacionismo
2022	[manuscrito] / Bruno Domenico Nicolai Cecchini. - 2022. 169 f. Orientador: Daniel Oliveira Pucciarelli.
	 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Inclui bibliografia
	 1.Filosofia – Teses. 2. Materialismo - Teses 3.Ontologia - Teses.4.Metafísica - Teses. 4. Meillassoux, Quentin, 1967- I. Pucciarelli, Daniel. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

## FOLHA DE APROVAÇÃO

### QUENTIN MEILLASSOUX E A CRÍTICA AO CORRELACIONISMO

**BRUNO DOMÊNICO NICOLAI CECCHINI**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 20 de abril de 2022, pela banca constituída pelos membros:

Prof. Daniel Oliveira Pucciarelli - Orientador (UEMG)

Prof. Walter Romero Menon Junior (UFMG)

Prof. Jean-Pierre Cardoso Caron (UFRJ)

Belo Horizonte, 20 de abril de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Daniel Pucciarelli, Usuário Externo**, em 25/04/2022, às 16:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



Documento assinado eletronicamente por **Walter Romero Menon Junior, Coordenador(a) de curso de pós-graduação**, em 29/04/2022, às 12:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



Documento assinado eletronicamente por **Jean-Pierre Cardoso Caron, Usuário Externo**, em 10/05/2022, às 11:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1394329** e o código CRC **38633638**.

*Ao leitor.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao CNPq, agradeço a bolsa, imprescindível para a finalização desta dissertação.

Ao meu orientador, agradeço a paciência e a presteza.

Ao conclave, agradeço a proximidade, mesmo na distância.

Aos colegas, agradeço todas interlocuções.

À FAFICH, pela formação.

À família, o amor e suporte.

“As coisas. Que tristes são as coisas, consideradas sem ênfase.”  
(Carlos Drummond de Andrade, A Rosa do Povo, 1945)

## Resumo

O materialismo especulativo de Quentin Meillassoux teve uma ótima repercussão no cenário filosófico dos primeiros anos do século XXI não apenas por sua ambição de recuperar o pensamento “metafísico” em um contexto “pós-metafísico”, mas também pela engenhosidade de construir seu inimigo: a Correlação, que basicamente designa a hegemonia das filosofias pós-kantianas, formulando-a como uma vertente filosófica unida em sua essência correlacional. É a partir da crítica ao pensamento correlacional que Meillassoux erige seu sistema filosófico. Todavia, se ampla foi a repercussão do seu trabalho, não menos ampla foi a gama das críticas investidas na rejeição de seu materialismo especulativo e seu diagnóstico sobre o estado de esgotamento em que a filosofia se encontra com a predominância daquilo que ele chama de correlação nas filosofias após Kant. Esta dissertação tem o objetivo de enfrentar as críticas que incidem tanto sobre o diagnóstico quanto sobre o projeto filosófico de Meillassoux – que estão intimamente relacionadas. Para isso será efetuada uma unificação conceitual do sistema filosófico a fim de resolver as ambiguidades identificadas como origem das críticas.

Palavras-chave: Materialismo especulativo; ontologia; metafísica.

## **Abstract**

Quentin Meillassoux's speculative materialism had an ample repercussion in the philosophical milieu in the first years of the 21st century, not the least for its ambition to reclaim 'metaphysical' thought in a 'post-metaphysical' context, but also for the ingeniousness of construing its enemy: Correlation, which basically designates the hegemony of post-kantian philosophies, formulating it as a diverse philosophical lineage, albeit united in its correlational essence. It is from the critique of correlational thought that Meillassoux constructs his metaphysical system. If the repercussion was ample, then no less ample were the plethora of critiques towards a rejection of his speculative materialism and his diagnosis concerning the staleness in which philosophy finds itself with the predominance of what he calls the correlation in post-kantian philosophies. This dissertation is intent on dealing with the critiques which fall either on Meillassoux's diagnostic or his philosophical project — both being intertwined. For this sake it will be made a conceptual unification of his philosophical system as a means to deal with the ambiguities identified as the origin of the critiques.

Keywords: Speculative Materialism, Ontology, Metaphysics

## LISTA DE ABREVIACOES

*AF* = MEILLASSOUX, Q. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. Trad. Ray Brassier. Londres: Continuum, 2008.

*IRR* = MEILLASSOUX, Q. "Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning". In: AVANESSIAN, A.; MALIK, S. *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism*. Londres e Nova York: Bloomsbury, 2016, pp. 117-197.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO</b>	<b>13</b>
<b>2. CONCEITOS</b>	<b>16</b>
<b>2.1 Após a Finitude</b>	<b>16</b>
2.1.1 Realismo ingênuo ou metafísica dogmática	19
2.1.2 A composição do correlacionismo	21
2.1.3 O modelo fraco do correlacionismo	24
2.1.4 Metafísica subjetiva e idealismo especulativo	26
2.1.5 O modelo forte do correlacionismo	27
<b>2.2 Críticas</b>	<b>32</b>
2.2.1 Crítica de Nunes: subestimação do correlacionismo	33
2.2.2 Crítica de Nunes: superestimação do correlacionismo	37
2.2.3 Ray Brassier e a falácia da gema	38
2.2.4 Crítica à generalização conceitual	42
<b>2.3 Reelaboração conceitual</b>	<b>44</b>
2.3.1 Metafísica, especulação e absoluto	45
2.3.2 Correlação: filosofias correlacionistas e correlacionais	46
2.3.3 Subjetalismo	50
2.3.4 Facticidade correlacional	53
2.3.5 Era da Correlação	55
<b>2.4 Respostas</b>	<b>57</b>
2.4.1 Resposta ao potencial especulativo da correlação	59
2.4.2 Resposta à redução e generalização das filosofias correlacionais	60
2.4.3 Resposta à superestimação e subestimação do correlacionismo	60
<b>3. SINTOMAS DO ESGOTAMENTO DA ERA DA CORRELAÇÃO</b>	<b>64</b>
<b>3.1 O problema do arquefóssil</b>	<b>64</b>
3.1.1 Arquefóssil enquanto sintoma do esgotamento da filosofia na Era da Correlação	72
<b>3.2 Fideísmo</b>	<b>75</b>
3.2.1 O problema do fideísmo na Era da Correlação	78
3.2.2 Fideísmo enquanto sintoma do esgotamento da filosofia na Era da Correlação	84
<b>4. PROJETO FILOSÓFICO DE MEILLASSOUX COMO RESPOSTA PARA OS PROBLEMAS FILOSÓFICOS DA ERA DA CORRELAÇÃO</b>	<b>87</b>

<b>4.1 Como superar a Era da Correlação?</b>	<b>88</b>
4.1.1 Escolha pelo materialismo especulativo	89
4.1.2 Hipercaos (ou a contingência absoluta)	91
4.1.3 Figuras	93
4.1.4 Problema de Hume	97
<b>4.2 Neomaterialismo</b>	<b>104</b>
4.2.1 Materialismo e antirreducionismo	107
4.2.2 Um real fissurado	113
4.2.3 Materialismo especulativo como solução para o esgotamento da filosofia na Era da Correlação	115
<b>5. CONTRASTE CRÍTICO E RESPOSTAS</b>	<b>121</b>
<b>5.1 Hipercaos e Ciência</b>	<b>121</b>
5.1.1 Trivialização do problema do arquefóssil	122
5.1.2 Primazia do tempo	124
5.1.3 Problema da sucessão	126
5.1.4 Objeção da perspectiva transcendental	130
5.1.5 Desarmonia entre o alcance ôntico das ciências e o campo ontológico da filosofia	132
5.1.6 Primazia da matemática	133
5.1.7 Descompasso entre ciência e Hipercaos	136
5.1.8 Incompatibilidade da separação entre ciência e filosofia com qualquer materialismo	138
<b>5.2 Intuição Intelectual</b>	<b>140</b>
5.2.1 Retorno do fideísmo na intuição intelectual	140
5.2.2 Definições e justificativas para a intuição intelectual	142
5.2.3 Autorreferencialidade do princípio de factialidade	145
5.2.4 Retorno do argumento da gema	147
5.2.5 Primazia do aspecto subjetivo na intuição intelectual	149
5.2.6 Mito do dado e a intuição intelectual	150
5.2.7 Intuição intelectual como intuição dianoética	152
<b>5.3 Confusão entre pensamento e ser</b>	<b>157</b>
5.3.1 Ambiguidade dos termos na relação entre Hipercaos e ciência e na intuição intelectual	158
5.3.2 Esclarecimento do termo “pensamento”	160
<b>6. CONCLUSÃO</b>	<b>162</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>166</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O projeto filosófico de Quentin Meillassoux procura oferecer um diagnóstico do que ele considera ser o atual estado de esgotamento do quadro hegemônico da filosofia pós-kantiana. Sua obra repercute no cenário filosófico atual porque, a partir de uma leitura específica da história da filosofia, ele consegue identificar a fonte desse esgotamento, e ainda, levantando seu próprio sistema filosófico, fornece armas para enfrentá-la.

Como indícios desse esgotamento, o filósofo francês associa dois problemas a esse quadro categorial hegemônico da filosofia pós-kantiana: que ela é incapaz de lidar de maneira apropriada com certas consequências do discurso científico (problema do arque-fóssil); e que seu *modus operandi*, ao criticar o acesso da razão ao absoluto, promove o enfraquecimento do discurso racional abrindo espaço para discursos proto-religiosos (fideísmo).

A parte propositiva de seu projeto filosófico se dá a partir do momento em que ele procura erigir sistematicamente um modo de escapar desse esgotamento, o qual simultaneamente almeja solucionar ambos os problemas que causam esse suposto estado de esgotamento da filosofia atual. Em específico, esta dissertação procura defender Meillassoux contra os diversos críticos – tanto seu diagnóstico do estado da filosofia quanto seu projeto filosófico.

Em um primeiro momento desta dissertação realizar-se-á uma verificação conceitual almejando unificar e padronizar o vocabulário filosófico do autor de *Após a Finitude*, considerando que este sofre algumas reformulações ao longo dos anos conforme o filósofo expande o projeto levado a cabo de maneira ainda incompleta em seu primeiro livro, *Após a Finitude*, em seminários e artigos.

Os críticos deram bastante atenção à construção da constelação conceitual de Meillassoux entorno daquilo que ele chama de Era da Correlação. Parte do primeiro capítulo desta dissertação é ainda dedicada à análise dessas diversas críticas à construção conceitual do filósofo e dos corolários de suas respectivas reformulações, e, ainda neste primeiro momento, são tratadas as revisões conceituais que procuram desarmar algumas das acusações dos críticos, ao propor uma nova perspectiva sobre seus próprios conceitos.

Após a apresentação e unificação dos conceitos efetivadas no primeiro capítulo desta dissertação, o caminho se abre para a compreensão dos problemas que as chamadas filosofias correlacionais engendram, isto é, os problemas que induziram Meillassoux a identificar o estado da filosofia contemporânea dentro desse quadro hegemônico pós-kantiano como um esta-

do de esgotamento: arque-fóssil e o fideísmo. Tais são o foco da análise do segundo capítulo, principalmente no que concerne à relação entre o que o autor francês nomeou de Era da Correlação e o esgotamento da filosofia, em meio desta Era da Correlação.

A partir da compreensão do diagnóstico de Meillassoux entorno do problema do arque-fóssil e do fideísmo, será possível passar para a próxima etapa de seu projeto filosófico, alvo da investigação do terceiro capítulo desta dissertação, que tem como objeto de estudo a construção de seu sistema, que tem como um de seus propósitos principais sanar a filosofia dos limites da Era da Correlação: um materialismo especulativo que recupera a noção robusta de sistema filosófico aos moldes de Hegel ou Descartes, mas que não configura um retorno ao pensamento correlacional, nem metafísico nem idealista.

O materialismo especulativo de Meillassoux almeja reestabelecer a possibilidade de um conhecimento do absoluto – compreendendo o absoluto como aquilo que é radicalmente independente do sujeito. Para isso ele tenta recuperar a distinção entre qualidades primárias e secundárias fundando-a em um princípio que sustentará o seu sistema: o Hipercaos, que é, em poucas palavras, a formulação de um princípio segundo o qual não existe razão para as coisas serem como são.

O núcleo do projeto filosófico do autor francês está na tese de que toda realidade determinada pode ser outra, sem qualquer razão. Defende-se ainda, em paralelo, a possibilidade de especulação sobre tal contingência absoluta – o Hipercaos – como cerne ontológico do real. O resto do seu projeto filosófico resume-se em, a partir dessa contingência absoluta, deduzir certas Figuras. Meillassoux quer “derivar do princípio da factualidade (necessidade da contingência) algumas Figuras a título de invariantes absolutas da variância máxima concedida a toda entidade”. (MEILLASSOUX, 2018, p. 38).

As figuras, ao lado do Hipercaos, servirão como propulsão para o seu materialismo especulativo na medida em que procuram solucionar os problemas que engendram o esgotamento da Era da Correlação, legitimando tanto a ciência quanto a filosofia em suas respectivas esferas de conhecimento, e, também, combatendo o fideísmo.

Certamente o Hipercaos não é um princípio autoevidente. Como acontece sua colocação como um princípio, então? O processo de acesso ao absoluto Hipercaos é nomeado por Meillassoux de intuição intelectual, uma palavra já cheia de conotações na tradição filosófica moderna. Esta escolha, inevitavelmente associada com o idealismo alemão, engendrou alguns problemas para seu projeto que tenta fugir completamente de qualquer forma de idealismo,

problemas que serão, assim como outras críticas a respeito de seu trabalho, abordadas no último capítulo deste trabalho.

Sumariamente, esta dissertação tem o objetivo de defender o sistema elaborado pelo filósofo dos seus críticos, e, para isso, por mais que as críticas sejam diversas e acusem tanto o diagnóstico quanto o projeto de Meillassoux como solução para este diagnóstico de diferentes ângulos, ao longo desta dissertação será perseguida a hipótese de que a maioria dos críticos acaba por incidir em um mesmo ponto, a saber, a ambiguidade dos termos que Meillassoux emprega ao longo de sua obra. É tanto para dissolver essa ambiguidade quanto para responder aos críticos que a dissertação toma esta sua forma.

É importante salientar que, para o autor a

determinação contextual das palavras empregadas pode fazer as coisas mais claras: ‘pensar o pensamento como o absoluto’ obviamente significa pensar (no sentido restrito, o de uma capacidade demonstrativa) o pensamento (como a subjetividade em um sentido amplo) como o absoluto. É sobre um movimento do texto, e não sobre um dicionário de conceitos, que a cobrança da univocidade de sentido algumas vezes cai. (*IRR*, p. 191, em nota)

O esforço desta dissertação é, portanto, através da construção desse contexto unificado das obras de Meillassoux, enfrentar as diversas críticas que foram lançadas contra seu diagnóstico e projeto.

## 2. CONCEITOS

Berkeley e o criticismo kantiano são marcos de um longo e duradouro processo de desabsolutização das capacidades do pensamento. Essa é a caracterização que Meillassoux utiliza para construir o seu oponente filosófico, o qual servirá de pedra de toque para a sua própria posição: o materialismo especulativo.

O presente capítulo analisará as delimitações que o filósofo emprega acerca desse oponente. Começando na primeira seção, com sua principal obra, *Após a Finitude*, serão introduzidos os conceitos que foram utilizados por Meillassoux no desenvolvimento do que ele nomeará “Era da Correlação”. A segunda seção investigará as críticas às demarcações que o autor faz acerca de seu oponente, ao passo que na terceira seção serão analisadas as mudanças em sua constelação conceitual, verificando em que medida o autor soluciona os problemas levantados pelas críticas miradas à sua conceitualização.

### 2.1 Após a Finitude

As mais variadas formas de filosofia após Kant – se não todas – quando não são diretamente variações de um realismo ingênuo ou um retorno à metafísica dogmática pré-crítica, trazem consigo esse tema da impossibilidade de pensar algo fora de uma relação com o sujeito, e com isso perpetuam uma espécie de filosofia da correlação. Isto permite-nos afirmar, acompanhando as teses de Meillassoux, que a filosofia herdeira de um legado kantiano decretou a incapacidade do pensamento de pensar algo fora de si mesmo, a incapacidade de se pensar fora da *correlação*.

“Correlação” é um termo muito importante para o projeto e diagnóstico de Meillassoux: “Por ‘correlação’ nós compreendemos a ideia segunda a qual nós só temos acesso à correlação entre pensamento e ser, nunca a qualquer um dos termos considerados separadamente” (*AF*, p. 5).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Essa é uma passagem muito citada por vários comentadores, porém, separada do contexto da obra pode ser fonte de interpretações errôneas acerca do significado de correlação devido sua composição por termos filosoficamente bastante abrangentes como *acesso*, *pensamento*, *ser*. *In nuce* essa definição de correlação contém em sua ambiguidade grande parte dos problemas que são tratados diretamente por esta dissertação. Pode-se afirmar que um dos esforços do presente texto é torná-la menos ambígua.

O oponente é nomeado “correlacionismo”, caracterizando toda forma de pensamento que insiste na impossibilidade de superação da correlação, ou seja, o correlacionismo abarca toda e qualquer filosofia que é incapaz de pensar algo além – ou fora – do entrelaçamento entre ser e pensamento, isto é, inapta a pensar um ser que não seja mediado pelo pensamento, e vice-versa.

O retorno ao dogmatismo metafísico pré-crítico é uma opção que está impedida desde Kant para a tradição filosófica e, por isso, durante muito tempo na história da filosofia, restava como única opção a adesão ao criticismo, isto é, a adesão ao pensamento correlacional, porque a outra via – a de uma metafísica dogmática – já fora desmantelada pelo legado kantiano.

Meillassoux (2011), em entrevista, afirma que a necessidade do termo correlacionismo advém diretamente do fato de o termo “idealismo” ser por demais carregado de ambiguidades e que vários correlacionistas negariam veementemente serem relacionados com qualquer forma de idealismo. Com esse termo ele intentava formular uma *tabula rasa* onde essas diversas correntes não conseguiriam associar o termo “correlacionismo” com o peso que o termo “idealismo” carrega.

Corroborando essa posição, Meillassoux (2007), em palestra<sup>2</sup>, enfatiza a escolha de designar o oponente contemporâneo de qualquer realismo como correlacionismo porque desejava “evitar o ‘desfile’ da filosofia transcendental e da fenomenologia contra a acusação do idealismo” (MEILLASSOUX, 2007, p. 408). Sua decisão, paralelamente, emprega esse conceito generalista com o intuito de ressaltar aquilo que as posições correlacionais sustentam em comum:

que a exterioridade que eles elaboram é essencialmente relativa [...] Nenhum objeto, nem ser, nem evento, ou lei está sempre-já correlacionado com um ponto de vista, um acesso subjetivo – essa é a tese de qualquer correlacionismo. (MEILLASSOUX, 2007, p. 409)

---

<sup>2</sup> Palestra ministrada no evento seminal que deu nome ao movimento do realismo especulativo, posteriormente publicada na revista *Collapse*. Ressalta-se que Meillassoux não se considera como um integrante do movimento, assunto que será abordado futuramente.

Graham Harman (2011) nota que o projeto correlacionista em voga tende a acabar com a discussão “realismo contra idealismo” classificando-a como uma disputa sem valor na medida em que ocupa um lugar apartado dela.

Nesta discussão o realismo defenderá o acesso a uma realidade independente do humano e, no entanto, é acompanhado sempre pela inconsistência de pensar aquilo que não é pensamento; enquanto o idealismo defende que toda realidade provém do elemento humano. O correlacionismo, em termos introdutórios, se posicionará como meio termo<sup>3</sup> entre os polos, defendendo uma realidade dependente do humano e um humano dependente da realidade.

Nesse movimento fica clara a *sutileza* do correlacionismo – porque prende toda a discussão dentro da correlação – como Ray Brassier definiu:

[o correlacionismo] nunca nega que nossos pensamentos ou sentenças *almejam uma* ou *pretendem* realidades independentes da mente ou independentes da linguagem; ele meramente estipula que essa dimensão aparentemente independente permanece internamente relacionada com o pensamento e linguagem. (BRASSIER, 2007, p. 51, ênfase do autor).

Uma sutileza que continuamente atrai para o campo correlacional qualquer discussão que pretende acessar algo fora da correlação. Meillassoux, todavia, não é tão ingênuo a ponto de generalizar toda uma múltipla tradição apenas sob o jugo generalista do correlacionismo. Ele especificará as diversas formas do pensamento correlacional e Harman propõe um nome para essa gradação de posições filosóficas: “Espectro de Meillassoux”<sup>4</sup>

1. Realismo ingênuo/dogmático: ‘As coisas-em-si existem, e são cognoscíveis’.

---

3 Harman alega pela compreensão do correlacionismo como um meio termo na contenda ‘realismo contra idealismo’, repetindo diversas vezes em seu livro que na posição correlacionista, “nós não podemos pensar o mundo separado dos humanos, nem os humanos separados do mundo, mas somente esses dois polos” (HARMAN, 2011, p. 13). Enquanto isso pode valer como verdade para o correlacionismo, não permanece verdadeiro para todos os conceitos envolvidos na categorização de Meillassoux das filosofias correlacionais.

4 Contra o “Espectro de Meillassoux” objeta-se que existem muito mais posições intermediárias do que as que estão presentes no espectro. Harman responde que mesmo que mais variantes fossem consideradas e incluídas no espectro isso “não provaria que a nuance adicionada é relevante para o argumento de Meillassoux [...] Ele não está tentando escrever uma enciclopédia de todas as possíveis filosofias, e só está tentando desenvolver uma específica posição filosófica e distingui-la de seus vizinhos” (HARMAN, 2011, p. 15).

2. Correlacionismo fraco: ‘As coisas-em-si existem. Elas não são cognoscíveis, mas ao menos são pensáveis’.

3/4. Correlacionismo forte / Correlacionismo muito forte: ‘As coisas-em-si são incognoscíveis e impensáveis. Em suma, elas são sem significado. Mas isso não quer dizer que elas não existem’.

5. Idealismo Absoluto: ‘As coisas-em-si são incognoscíveis e também completamente impensáveis. Em resumo, elas são sem significado. E isso significa que sua existência é impossível’. (HARMAN, 2011, p. 23)<sup>5</sup>

### 2.1.1 Realismo ingênuo ou metafísica dogmática

Para compreender exatamente os conceitos de Meillassoux envolvidos com a correlação é preciso apresentar primeiramente seu contraste com aquilo que ela supera, a metafísica (e, com ela, também o realismo ingênuo). Um realismo ingênuo pode ser compreendido como “qualquer realismo incapaz de refutar o círculo correlacionista” (MEILLASSOUX, 2008b, p. 8) e a metafísica pode ser introduzida como um modo de pensamento que se pretende capaz de acessar uma realidade independente do humano.

Meillassoux identifica uma noção de necessidade comum a todas as metafísicas dogmáticas, que ele chama de “necessidade real”, isto é, o “registro ontológico da necessidade que afirma que tal e tal entidade (ou *res* determinada) existe necessariamente” (AF, p. 32). “Dogmático” é um termo que diz respeito à presença dessa necessidade real onde “alguma entidade determinada – deve necessariamente ser” (ibid.). Nestes termos, a definição de “metafísica” da qual o autor se vale pode ser explicitada na compreensão de “como a metafísica culmina no argumento ontológico” (ibid.).

O argumento ontológico põe um ser necessário ‘por excelência’ na medida em que a essência desse ser fornece a razão para sua existência – é porque a essência de Deus é ser perfeito que ele deve necessariamente existir (AF, p. 33, ênfase do autor).

---

<sup>5</sup> O correlacionismo forte é a posição que Harman identifica com aquela da qual o sistema de Meillassoux emergirá. Meillassoux elabora sobre dois aspectos dessa posição, um classificatório que subdivide o correlacionismo forte em dois, e outro, como verdadeiramente o ponto de partida de seu sistema filosófico. Esse segundo aspecto não será abordado nessa seção em detalhes, mas tem seu lugar no próximo capítulo. Ressalta-se que este trabalho não considera textualmente a introdução e a conclusão desta dissertação como “capítulos”, então, por exemplo, o próximo capítulo será referenciado como segundo capítulo.

A metafísica, por sua vez, realiza-se no argumento ontológico porque através dele, ela consegue acessar um absoluto independente do sujeito. No entanto, ele está inevitavelmente atrelado com a suposição do princípio de razão suficiente. Um princípio que afirma que para tudo que existe, existe também uma razão para ser como é, uma causa, um motivo, um princípio.

Conquanto supõe-se uma essência que fornece a razão para a existência, deve-se presumir, no pano de fundo, que para tudo há uma causa, da mesma forma que a essência divina causa sua própria existência. Ou seja, presume-se o princípio de razão suficiente onde tudo necessariamente exige uma causa para ser como é.

Peter Hallward afirma que o “alvo da crítica à metafísica de Meillassoux é o princípio de razão leibniziano” (HALLWARD, 2011, p. 138), e não o argumento ontológico *per se*. Todavia, o princípio de razão suficiente configura uma regressão eterna na busca de razões e causas, a não ser pela suposição de uma entidade que é causa de si mesma, uma entidade absolutamente necessária, e nesse sentido é mais provável que o autor francês os conceba como um conjunto.

Por esse ângulo fica claro que o argumento ontológico e o princípio de razão suficiente complementam-se e sua justaposição resulta na metafísica clássica que é composta tanto pela (1) suposição de uma entidade absolutamente necessária e pela (2) adoção do princípio de razão suficiente. A conjunção dos dois aspectos pode ser nomeada de *necessidade metafísica*<sup>6</sup>. Tanto a metafísica dogmática quanto a necessidade metafísica de um ente primeiro foram superadas na filosofia crítica de Kant. Um marco fundamental na história da filosofia, mas também fundamental para Meillassoux na medida que é neste ponto em que se consolida a predominância da correlação na filosofia.

Superar a metafísica clássica implica que “(a) a relação mundo-humano fica no centro da filosofia, já que nós não podemos pensar algo sem pensá-lo, e (b) todo saber é finito, incapaz de compreender a realidade por si mesma.” (HARMAN, 2011, p. 132). Na seção seguinte será analisado esse movimento na filosofia que começou como crítica à metafísica dogmática e realismo ingênuo, nomeado de correlacionismo.

---

6 Dessa crítica à necessidade metafísica, como Hallward destaca, Meillassoux infere que “não existe nenhuma causa ou razão para nada ser do jeito que é” (HALLWARD, 2011, p. 138), um movimento que ocupará um lugar central dentro de seu projeto filosófico. No capítulo seguinte ficará claro como essa alegação da inexistência da razão de Meillassoux – que parte desta crítica à metafísica, difere-se substancialmente do substrato crítico à metafísica de Hume e Kant, o qual alega não uma total ausência de necessidade, mas ceticamente: a impossibilidade de conhecer as razões necessárias para a realidade ser como é (e no caso de Kant, a realidade fora de sua relação com o sujeito).

### 2.1.2 A composição do correlacionismo

Meillassoux percebe dois argumentos intrínsecos ao correlacionismo: a) círculo correlacional e b) passo de dança correlacionista.

(a) O primeiro, o círculo correlacional, representa o argumento segundo o qual “não se pode pensar o em-si sem entrar num círculo vicioso, e assim, imediatamente contradizendo a si mesmo”. (AF, p. 5). O autor dá o exemplo do idealismo subjetivo de Berkeley para esse círculo vicioso que deixa seus rastros na filosofia atual.

O argumento idealista de Berkeley<sup>7</sup> realça que o pensamento pensa o próprio pensamento de um objeto, e não objetos em si. Se nosso acesso aos objetos se dá sempre através do pensamento, e é através dele que é possível conceber os objetos existindo independente do pensamento, o pensamento é condição de possibilidade para a existência de tais objetos.

Seria impossível conceber objetos independentes do pensamento sem cair em contradição, na tese de Berkeley, pois estar-se-ia pensando um não-pensamento, algo não pensado. Para Berkeley é o pensamento de um objeto que o concebe enquanto existente. O pensamento, nesse sentido particular, precede a existência do próprio objeto.

Eis um simples formato do círculo vicioso da correlação: pensar o não-pensamento é impossível, pois o que pensa é sempre o pensamento. Resta ao pensamento, para acessar a realidade independente dele, assumir de forma racional a correlação – uma correlação que servirá de elo entre pensamento e mundo –, aceitando como primordial a relação entre pensar e o pensar da coisa como condição de possibilidade para a própria coisa.

O filósofo nota que o círculo correlacionista, enquanto produto da crítica à metafísica<sup>8</sup> e da crítica de entidades que são causa de si mesmas (como se fossem independentes do pen-

---

7 A seguir encontra-se uma passagem do próprio Berkeley em que apresenta o círculo vicioso da correlação: “Mas – dir-me-eis – nada mais fácil do que imaginar, por exemplo, árvores em um parque, ou livros em uma estante e ninguém para percebê-los. Respondo que na verdade não é difícil; mas que é isso senão formardes no espírito certas ideias a que dais nome de livros e árvores, omitindo ao mesmo tempo formar idéia daquilo que os percebe? Mas não pensais vós mesmos neles durante esse tempo? Isto, portanto, nada importa ao caso. Só mostra que podeis formar ideias no vosso espírito, mas não que os objetos do vosso pensamento existam fora do espírito. Para contestá-lo é necessário que os concebais existentes e não pensados, o que evidentemente repugna. Ao esforçarmo-nos no máximo para conceber a existência de corpos externos, contemplamos sempre e somente as nossas próprias ideias. Mas como o espírito não se conhece a si mesmo, ilude-se crendo conceber corpos existentes e não pensados ou fora do espírito embora ao mesmo tempo sejam por ele apreendidos ou existam nele. Uma breve atenção mostra a verdade evidente do que fica dito e desnecessita a insistência em demonstrar a inexistência da substância material.” (BERKELEY, 1973, p. 23)

8 Harman nota que o modelo fraco de correlacionismo não é de todo diferente daquilo que ele critica, a metafísica dogmática. A semelhança de ambos está no fato de que – *no correlacionismo fraco* – “faz sentido falar de coisas fora do pensamento” (HARMAN, 2011, p. 132), mesmo que tais coisas sejam inacessíveis ao conhecimento.

samento), “desmascara a circularidade viciosa inerente em qualquer tentativa de absolutização.” (AF, p. 31). Porque qualquer tentativa de absolutização – e principalmente as materialistas –, se encontrará na difícil posição de se supor pensar o não-pensamento.

(b) O segundo argumento contido no pensamento correlacionista é o passo de dança correlacionista, o qual em linhas gerais afirma que

seria ingênuo pensar o sujeito e o objeto como duas entidades subsistindo separadamente as quais a relação só é subsequentemente adicionada a elas. Pelo contrário, a relação é em algum sentido primária: o mundo só é mundo na medida em que aparece para mim como mundo, e o si só é si na medida em que está cara a cara com o mundo, aquilo para o qual o mundo revela a si mesmo. (HUNEMAN, P. & KULICH, E. p. 22. apud. AF, p. 5)

É possível encontrar o passo de dança correlacionista em um adágio comum da história da filosofia: a passagem da pergunta, o que é “x” – uma pergunta que busca conhecer imediatamente a substância, a coisa em-si – para a pergunta: como é possível conhecer “x” ou qual a condição de possibilidade para o conhecimento de algo – uma pergunta que não mais investiga a essência das coisas, mas a essência do conhecimento do sujeito sobre as coisas, necessariamente amarrando o polo do sujeito com o objeto.

Meillassoux observa que nessa transição da história da filosofia “a questão não é mais ‘qual é o substrato mais adequado?’ mas ‘qual é a correlação mais adequada?’” (AF, p. 6). Assim, resumidamente, o autor coloca que o passo de dança correlacionista nada mais é que “a crença na primazia da relação sobre os termos relacionados; uma crença no poder constitutivo da relação recíproca” (AF, p. 5).

O filósofo compara o passo de dança do correlacionismo com uma jaula transparente (termo encontrado na obra *Dire le Monde* (1997) de Francis Wolff). Por mais que se consiga acessar uma exterioridade, é sempre um *acesso* a partir do confinamento da correlação, e no mesmo sentido, pela via contrária, também se trata de um *acesso* ao sujeito, porém nunca diretamente, e sim através do ponto de vista da exterioridade.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Todavia, não é possível afirmar que a predominância da correlação se equaliza com uma predominância das filosofias *representacionais*, ressalta Meillassoux: “o fato de que a correlação domina a filosofia contemporânea não implica de modo algum a dominância das filosofias da representação. É possível criticá-las em nome de uma correlação mais originária entre pensamento e ser. E, de fato, as críticas da representação não sinalizaram uma quebra com a correlação, isto é, um simples retorno ao dogmatismo” (AF, pp. 7-8)

Os polos da correlação estão sempre codependentes. Meillassoux enfatizará que o lado de fora dessa jaula transparente é um fora *enclausurado*, um fora que está sempre em relação, e relativo ao dentro. Com a crítica e, conseqüentemente, com o abandono da metafísica dogmática

os filósofos perderam o *Grande Fora*, o exterior *absoluto* dos pensadores pré-críticos: o fora que não era relativo a nós, o qual era dado como indiferente para sua própria doação para ser o que é, existindo em si mesmo independente do que estamos pensando dele ou não; o fora em que o pensamento podia explorar com o sentimento legítimo de estar em território estrangeiro – de estar completamente em outro lugar. (*AF*, p. 7)<sup>10</sup>

Isso significa afirmar que com a crítica à metafísica clássica, aquela investigação ingênua sobre a natureza independente do sujeito cessa, e com a crítica à razão, ela é substituída pela investigação sobre a natureza *dependente* do sujeito, os fenômenos.

O argumento epistemológico de Kant sobre a impossibilidade de se conhecer a coisa-em-si é uma boa forma de apresentar o quadro geral do passo de dança correlacionista – mesmo Kant não tendo efetivamente dado tal passo – pois ele barra a possibilidade de conhecimento do fora absoluto na medida em que o conhecimento é sempre a aplicação das categorias do entendimento nos fenômenos da experiência sensível. Enquanto a experiência sensível já está sempre enquadrada dentro das formas puras da intuição, ela já se encontra presa dentro da jaula transparente, e já está enclausurada no sujeito transcendental.

No entanto, o que falta propriamente nesse argumento kantiano, próprio ao passo de dança correlacionista, é o enfoque dado à manifesta relação entre os membros da correlação, isto é, em Kant falta que a relação – ou melhor, correlação – seja aquilo de principal, primeiro, fundamental, e necessário, absoluto para a subsistência de ambos os polos da relação, que, em Kant, são: sujeito transcendental e coisa-em-si.

A correlação, no passo de dança correlacionista, é posta como princípio absoluto e necessário. Nesse sentido, quando Kant estabelece a pensabilidade e ao mesmo tempo a incognoscibilidade da coisa-em-si, significa admitir algo ontologicamente fora da correlação, colocando a correlação apenas como um fundamento epistemológico, e não ontológico.

---

<sup>10</sup> Meillassoux está compreendendo doação aqui como condição de possibilidade

Por isso, o passo de dança correlacionista não é ulteriormente dado em Kant. Em Hegel, por sua vez, sim, o passo de dança está presente em seu sistema filosófico no momento que ele, em uma primeira aproximação, equivale o fenômeno e a coisa-em-si na correlação, tornando-a o próprio limite, pensável e cognoscível, epistemológico e ontológico, e assim, tornando-a fundamental, essencial, primária e absoluta.

Entretanto, seria uma extrema generalização alguém pensar poder enquadrar as diversas filosofias que existiram após Kant no conceito guarda-chuva da correlação, sem se atentar para as nuances que as diferenciam. Atento, Meillassoux cuidadosamente tenta especificar os dois tipos básicos do pensamento correlacional – assim como o idealismo –, um correlacionista transcendental / fenomenológico, e outro idealista especulativo / subjetivo.

O correlacionista transcendental / fenomenológico afirma que tudo que podemos apreender são correlatos, enquanto o filósofo especulativo / subjetivo<sup>11</sup> defende a tese da eternidade da correlação. O pensamento correlacional da hipóstase da correlação, segundo o autor, não se trata propriamente de um *correlacionismo*<sup>12</sup> – ainda que seja um pensamento correlacionista –, trata-se de uma *metafísica* que coloca a correlação como seu princípio, seu absoluto.

### 2.1.3 O modelo fraco do correlacionismo

Para o filósofo francês o correlacionismo está intrinsecamente atrelado com o projeto kantiano de crítica à metafísica, enquanto o pensamento idealista especulativo / subjetivo com sua contraparte metafísica. O polo idealista especulativo / subjetivo encontra-se próximo à metafísica simplesmente porque adota para si a busca por um absoluto, assim como a metafísica dogmática, na medida em que ele toma a forma de “uma metafísica que faz eterno o si [*self*] ou o Espírito [*Mind*], transformando este último no espelho perene para a manifestação da entidade.” (AF, p. 23), erigindo um absoluto tal qual a metafísica, mas um absoluto correlacional.

---

11 Em AF Meillassoux toma Hegel como paradigma desse polo especulativo correlacionista – mas também enquadra aqui Nietzsche e Bergson no polo subjetivo. Ambos os polos classificados ainda como metafísica: “Uma metafísica desse tipo pode selecionar entre várias formas da subjetividade, mas é invariavelmente caracterizada pela hipóstase de algum termo mental, senciente ou vital: representação na mônada leibniziana; a natureza de Schelling; o Espírito hegeliano; a Vontade de Schopenhauer; a Vontade (ou Vontades) de Poder em Nietzsche; Percepção carregada de memória em Bergson; Vida de Deleuze, etc.” (AF, p. 64).

12 Existe todo um esforço por parte de Meillassoux para diferenciar o pensamento correlacional do *correlacionismo* propriamente dito, mas isso ficará progressivamente mais claro ao longo desta dissertação. Basta ressaltar aqui que o correlacionismo é apenas uma parte do pensamento correlacional.

Meillassoux vai afirmar que o que distingue os idealismos transcendental e especulativo, e por conseguinte, uma distinção básica do correlacionismo com a metafísica especulativa ou subjetiva é propriamente que

o primeiro não postula a existência do sujeito transcendental separado de sua individuação corpórea – caso contrário, ele seria culpado de hipostasiar especulativamente o sujeito transcendental como um sujeito ideal e absoluto. (AF, p. 25)

O correlacionismo então é subdividido em dois *modelos*, um fraco em que o paradigma é Kant<sup>13</sup>, e um forte predominante na filosofia após Kant.

O transcendentalismo kantiano, como afirma o autor, “não proíbe toda relação entre pensamento e absoluto.” (AF, p.35). O correlacionismo fraco segue o movimento da crítica kantiana a qual investiga antes aquilo que se pode ou não conhecer, considerando que a filosofia kantiana tem como característica a suposição da coisa-em-si, mesmo que não como objeto de conhecimento. Por isso ele está no meio do caminho entre o absoluto dogmático da metafísica clássica, e a transformação da coisa-em-si em sujeito ou em relação sujeito e objeto, como em algumas filosofias pós-kantianas.

Peter Gratton resume o correlacionismo fraco: “a concepção de que a realidade existe e nós podemos pensá-la, isto é, que ela existe e que é não-contraditória, mas nós não podemos conhecê-la, dados os filtros através dos quais a realidade é compreendida.” (GRATTON, 2014, p. 21). A relação do sujeito com o absoluto independente desse sujeito não está barrada por completo, apenas limitada. No mesmo sentido, a coisa em-si enquanto real independente de sujeito não pode ser conhecida, mas sim pensada, pois todo o real acessível é um real para o sujeito.

No correlacionismo fraco a coisa-em-si é pensável como não contraditória e existente, e é neste ponto que reside a principal diferença para o modelo forte de correlacionismo, pois o modelo forte impede a pensabilidade e cognoscibilidade de qualquer absoluto *fora da correla-*

13 Existem diversas interpretações sobre a obra de Kant. Meillassoux em seu esforço filosófico precisa optar por uma dentre muitas interpretações possíveis dos filósofos com que ele trabalha, isto não impede de haver interpretações destes filósofos que gerariam problemas quando justapostas com a proposta de Meillassoux. Não obstante, qualquer levantamento desta espécie não diz respeito imediatamente ao projeto filosófico de Meillassoux, e sim um problema hermenêutico. Questões sobre a avaliação da interpretação de Meillassoux – a qual vale ressaltar: segue o cânone na maioria dos casos – não serão abordadas nesta dissertação. Essas críticas à Meillassoux que baseiam-se em problemas hermenêuticos que pouco afetam ou dialogam com as proposições de Meillassoux, um exemplo desta espécie de crítica pode ser encontrado em LOVAT, 2017, O’SHEA, 2018.

ção, afirmando que não é sequer possível pensar a coisa-em-si, pois “por qual operação milagrosa o pensamento kantiano consegue sair de si mesmo para verificar que o que é impensável para nós é impossível em si mesmo?” (AF, p. 35).

Enquanto o correlacionista fraco afirma que a coisa-em-si não é contraditória, o correlacionista forte alega que não é possível sustentar essa afirmação, visto que o aparato do correlacionismo fraco seria incapaz de garantir um acesso ao númeno fora da correlação para admiti-lo como não contraditório, logo ele não pode assegurar que o que é impensável para-nós, por exemplo uma coisa-em-si contraditória ou não existente, seria impossível em absoluto.

O filósofo francês, em sua análise, dá mais enfoque ao modelo forte de correlacionismo, pois é a partir dele que ele encontrará um fundamento para seu próprio sistema filosófico. O modelo forte de correlacionismo se baseia em duas decisões fundamentais de pensamento: círculo correlacional e facticidade da correlação.

Sobre o círculo correlacional, Meillassoux afirma que ele é formado a partir de uma decisão principal, “A primeira decisão é aquela de todo correlacionismo – é a tese da inseparabilidade essencial do ato de pensamento de seu conteúdo” (AF, p. 32). Essa primeira decisão, nomeada primazia do correlato, e que acompanha também o modelo fraco, simplesmente assente que “Tudo com o que nós sempre entramos em contato é aquilo que é dado-para-o-pensamento, nunca uma entidade subsistindo por si mesma” (ibid.).

Essa primeira decisão, como afirma o autor, consegue “desqualificar todo absoluto da variedade *realista* ou *materialista*” (ibid.). Pois para se acessar um absoluto realista ou materialista o pensamento deve de alguma forma acessar algo que não é pensamento, algo fora da correlação. Até neste ponto o modelo forte não se diferencia do modelo fraco de correlacionismo, a diferença jaz na segunda decisão.

#### **2.1.4 Metafísica subjetiva e idealismo especulativo**

A segunda decisão do modelo forte de correlacionismo é feita especificamente para rebater a metafísica subjetiva e o idealismo especulativo. É o argumento que verdadeiramente distingue o correlacionismo forte do fraco. Entretanto, antes de apresentá-lo propriamente, é preciso compreender o que exatamente ele almeja superar.

O argumento da *facticidade da correlação* (b) quer rebater a absolutização e a colocação como princípio da correlação ela mesma, a assunção da correlação como princípio necessário e intransponível na identificação do em-si com o para-nós. Essa absolutização da correlação configura inversamente um processo total de desabsolutização do pensamento<sup>14</sup>.

Neste caso, os inimigos do correlacionismo – nomeados em *AF* de metafísica subjetiva e idealismo absoluto – não apenas desqualificam o *conhecimento* de um absoluto realista e materialista, mas desqualificam também qualquer possibilidade de se *pensar* esse absoluto independente da correlação. O que resta para o pensamento é somente pensar a correlação ela mesma enquanto absoluto..

Na metafísica subjetiva e no idealismo absoluto ocorre uma radicalização da primazia do correlato em que ele deve ser compreendido num sentido absoluto, e não em um sentido relativo ao conhecimento humano. Assim, encontra-se bloqueada, a rigor, qualquer forma de a-subjetividade, ou realidade independente da correlação ou do sujeito, já que tudo *participa* da correlação colocada como absoluto. Ou seja, nessas formas de filosofia nada escapa à correlação, e assim, mesmo com suas diferenças internas, Meillassoux as considera como um conjunto. “[...] a rivalidade entre a metafísica da Vida e a metafísica do Espírito mascara um acordo subjacente que ambos herdaram do transcendentalismo – qualquer coisa que é completamente a-subjetiva não pode existir” (*AF*, p. 64).

Percebe-se que, com a absolutização da correlação, a dúvida a respeito do para além da correlação é substituída pela certeza da necessidade do absoluto transformando todo “para além” em algo radicalmente inacessível ao pensamento.

### 2.1.5 O modelo forte do correlacionismo

O modelo forte do correlacionismo surge exatamente na tentativa de superar essa absolutização feita pela metafísica subjetiva e pelo idealismo especulativo através do argumento da *facticidade da correlação*.

É certo que, tanto a metafísica subjetiva e o idealismo especulativo quanto o modelo forte de correlacionismo admitem que tudo além da correlação é radicalmente inacessível ao pensamento, isto é, “dividem o mesmo ponto de partida – o da impensabilidade do em-si”

---

<sup>14</sup> Considerando que a correlação se torna, nesse caso, o absoluto, acaba por barrar qualquer absoluto em um sentido específico: fora da correlação.

(*AF*, p. 38) mas enfatiza-se que “o correlacionismo não é uma metafísica: ele não hipostasia a correlação; em vez disso invoca a correlação para barrar toda hipostasiação” (*AF*, p. 11).

Embora haja um ponto de partida similar entre o antiabsolutismo radical do correlacionismo forte e a especulação da metafísica subjetiva e do idealismo especulativo – que alegam a impossibilidade de “pensar o não pensamento sem cair em uma contradição performativa” (HARMAN, 2011, pp. 23-24) – as conclusões de cada um divergem. O correlacionista conclui que o absoluto é impensável, e ao contrário, a metafísica subjetiva e o idealismo especulativo assumem que o absoluto é concebível.

Entrando em uma análise atenta, a diferença precisa entre as duas posições – e esse é o segundo argumento que compõe o *modelo* forte do correlacionismo (e, por conseguinte, falta na metafísica subjetiva e no idealismo especulativo) – é encontrada na adoção da *facticidade da correlação* por parte do correlacionismo forte, isto é, adoção de um princípio que afirma que a correlação ela mesma é um fato.

[Uma] *facticidade* (...) que diz respeito a essas invariantes estruturais que supostamente governam o mundo – invariantes que possam divergir de uma variante do correlacionismo para outra, mas cuja função, em todo caso, é dar uma organização mínima da representação: princípio de causalidade, formas da percepção, leis lógicas, etc. [Mas mesmo que] Estas formas estão fixadas [...] elas constituem um fato, em vez de um absoluto, já que eu não posso fundamentar a necessidade delas – sua facticidade revela-se com a realização de que elas só podem ser descritas, não fundamentadas. (*AF*, p. 39)

Com a adesão à facticidade da correlação o correlacionismo forte não admite a pensabilidade daquilo que está para além da relação com o sujeito, ou com o pensamento. A correlação aparece no modelo forte como algo intransponível e contingente, algo que simplesmente está aí e que não pode ser extrapolada, um *fato* onde as categorias com que o sujeito conhece o mundo poderiam muito bem ser outras, mas são estas e nada se pode fazer sobre isso.

De acordo com esse modelo de pensamento a razão limita-se à contingência humana (da nossa correlação como está dada) e nada que está além ou aquém da correlação como fato pode ser sequer pensado, quiçá conhecido. No modelo forte do correlacionismo “não existe o pensamento sobre aquilo que está fora do nosso próprio ser no mundo” (GRATTON, 2014, p. 21).

Como paradigma do correlacionismo forte Meillassoux toma Wittgenstein e Heidegger<sup>15</sup>. Ele percebe que ambas filosofias são limitadas pela facticidade daquilo que é e “já está lá”, manifestando a centralidade da facticidade correlacional para o funcionamento do correlacionismo forte. “Em ambos os casos, o fato de que seres são, ou o fato de que existe um mundo lógico, é precisamente o que não pode ser abarcado pela soberania da razão lógica e metafísica” (AF, p. 42).

Para o autor francês, Wittgenstein sustenta no *Tractatus*

que a forma lógica do mundo não pode ser dita da mesma forma que os fatos no mundo podem; só pode ser mostrada, isso quer dizer, indicada de acordo com um registro discursivo que não pode ser relacionado às categorias da ciência ou lógica. (AF, p. 70)

A forma lógica do mundo aparece como um limite absoluto que não pode ser conhecido nem pensado, mas que se mostra no mundo ele mesmo, o qual, por sua vez, já está dado. O segundo Wittgenstein ainda não escaparia dos predicamentos do correlacionismo porque calca também sua filosofia no mundo da vida, concebido como intransponível e contingente.

No caso de Heidegger, sua filosofia aponta para o próprio fato de que haja seres, e que haja doação de seres, implicando num “abismo inerente na representação: de todos os seres, só o ser humano, seguindo o chamado do Ser, experimenta a maravilha de todas as maravilhas: *que os seres são.*” (AF, p. 42, ênfase do autor). Esse abismo na representação retrata que a inabilidade de acessar algo para além da correlação dado que ela mesma é um fato contingente, que não há uma verdadeira razão de ser para a correlação.

Além disso, é possível compreender que, na centralidade da “*co-propriedade (Zusammengehörigkeit)* do ser humano e ser, que ele [Heidegger] nomeia *Ereignis*” (AF, p. 8) já está afirmado o passo de dança correlacionista onde

nem o ser nem o ser humano podem ser postos como subsistindo ‘em-si-mesmos’, e subsequentemente, entrando em relação – ao contrário, ambos os

---

15 “O modelo forte (do correlacionismo) nessa caracterização nos parece ser representado tanto por Wittgenstein quanto por Heidegger, o que significa dizer, pelos dois representantes emblemáticos das duas principais correntes de filosofia no século XX: filosofia analítica e fenomenologia” (AF, p. 41)

termos da apropriação são originalmente constituídos através de sua relação recíproca. (*AF*, p. 18)

Ambos os filósofos, Wittgenstein e Heidegger, aparentam colocar como limite do conhecimento a própria facticidade da correlação, e é isso que, para Meillassoux, ambos têm como semelhança: a facticidade da correlação, das condições de representação, da lógica que governa o mundo que não pode ser explicada internamente ao próprio mundo.

O mistério em Wittgenstein não é como algo existe, *mas que há algo*, e ao mesmo tempo, em Heidegger, o ser é lançado ao mundo, o mundo já estava aí antes dele, sem nenhuma razão para ser como tal. Em ambos é impossível a compreensão de algo aquém ou além da correlação.

Vale notar que *facticidade*, para Meillassoux não se trata de uma mera percibibilidade material, isto é, não diz respeito à possibilidade ou não de algo ocorrer dadas suas condições fixas de representação, pois ele emprega esse termo não para ressaltar o aspecto factual dos fatos, mas sim o aspecto factual da *correlação*. Como já elaborado, a facticidade *da correlação*, na verdade, está agindo por detrás do campo transcendental das invariantes estruturais que regem o mundo, como sua base.

Logo, o argumento da facticidade da correlação adotado pelo modelo forte do correlacionismo nada mais é que o abandono da necessidade da correlação, sua completa desabsolutização. Onde é impossível deduzir necessariamente essas invariantes fundamentais para a representação a partir da conclusão de que elas só podem ser descritas. Sustentar a ausência da necessidade e de fundamento para a correlação, nesse processo desabsolutório, significa sustentar a *possibilidade*<sup>16</sup> de sua mudança ou do seu fim, e não a necessidade dessa mudança.

Meillassoux resumirá a facticidade nos seguintes termos: “Facticidade é a irrazão<sup>17</sup> (ausência de razão) do dado assim como suas invariantes” (*AF*, p. 41). E o modelo forte de correlacionismo é resumido na seguinte tese: “É impensável que o impensável seja impossível” (*ibid.*). Como consequência, é possível compreender o modelo forte de correlacionismo como uma direta resposta às metafísicas subjetivas (e ao idealismo especulativo) na medida em que deslegitima o movimento argumentativo que a última admite, o qual defende que é

---

16 “Ainda é necessário colocar entre apóstrofos o termo ‘possibilidade’ na medida em que o que é operativo na facticidade não é o conhecimento da atual possibilidade do completamente outro, mas sim nossa incapacidade de estabelecer sua impossibilidade.” (*AF*, p. 40)

17 “Irrazão” é um conceito de conotação específica no projeto de Meillassoux que será melhor elaborado no capítulo seguinte.

impossível sequer pensar algo para além da correlação. Essas invariantes estruturais (da correlação), com a resposta do modelo forte do correlacionismo às metafísicas subjetivas e idealismo especulativo, tornam-se desnecessárias<sup>18</sup>, meros fatos que já estão dados e poderiam muito bem ser algo outro.

O autor francês divide o modelo forte de correlacionismo em dois tipos fundamentais “entorno da seguinte pergunta: a desabsolutização do pensamento também implica a desuniversalização do pensamento?” (*AF*, p. 42). Responder essa questão negativamente implica, como herdeiros do kantismo, em tomar essas condições universais da correlação como apenas uma condição universal *dentro* da correlação, como uma “norma do pensável” (*ibid.*). Por sua vez, responder essa questão positivamente significa abolir qualquer forma de universal e, por conseguinte, este tipo de correlacionismo forte é associado com o pensamento pós-moderno ao afirmar que

é necessário pensar a facticidade de nossa relação com o mundo em termos de uma situação que é ela mesma finita. [...] uma situação onde seria ilusório pensar que poderíamos nos distanciar o suficiente para formularmos afirmações que seriam válidas para todos os humanos. (*AF*, p. 43).

E nesse sentido, a facticidade da correlação impõe uma relatividade que a ancora em determinado contexto.

É a partir da facticidade correlacional que Meillassoux faz surgir seu materialismo especulativo, transformando-a em um princípio não metafísico para seu sistema filosófico. Nota-se que a facticidade ela mesma não pode ser um fato, caso contrário, geraria um regresso infinito, deste modo a trilha do pensamento correlacional e principalmente do “correlacionismo leva para a possibilidade absoluta que a realidade poderia ser outra que o correlato” (*HARMAN*, 2011, p. 30), isto é, que a realidade seja absolutamente contingente.

---

<sup>18</sup> Não em um sentido utilitário, mas no sentido modal de ausência de necessidade.

Através de uma dedução anipotética<sup>19</sup> da facticidade Meillassoux nomeia princípio de factialidade<sup>20</sup> tal essência especulativa e absoluta das coisas serem estritamente fatos, onde afirmar absolutamente a facticidade da correlação é o mesmo que afirmar a irrazão das coisas, das leis, uma ausência de razão fundamental, ontológica, onde tudo pode ser outro ou deixar de ser sem razão nenhuma. Em suma, o princípio de factialidade é o princípio que afirma o seguinte: “*só a facticidade não é factual*” (*AF*, p. 130, ênfase do autor). Todavia, agora não é o momento de aprofundar no princípio de factialidade e seus corolários, trabalho reservado para o segundo capítulo desta dissertação.

## 2.2 Críticas

Nesta seção serão abordadas as críticas referentes à constelação conceitual de Meillassoux em *AF* com o intuito de verificar (na próxima seção) em que medida tais críticas são solucionadas ou não pela reelaboração conceitual do autor em *IRR*. Primeiramente será apresentada a crítica desenvolvida por Rodrigo Nunes no artigo *O que são ontologias pós-críticas?* Tal crítica será relacionada com a posição de outros dois autores que possuem posições similares e paralelas com a posição de Nunes, Ray Brassier e Adrian Johnston.

Os temas das críticas, em geral, condizem com a alegação da generalidade de seus conceitos, a confusão entre idealismo especulativo e metafísica subjetiva, e idealismo transcendental com idealismo absoluto. Essas críticas calcam-se na percepção da adoção de um espantalho como oponente, por parte de Meillassoux. O pensador francês teria aceitado uma falácia presente no argumento solipsista de Berkeley, que é reiterada em todas as formas de correlacionismo segundo sua conceitualização. Relativo a esse ponto surge também a crítica que afirmará que a conceituação em torno do correlacionismo aplaina as filosofias que o compõem pelos moldes do argumento do círculo correlacional falacioso de Berkeley.

---

19 No verbete do dicionário Meillassoux para a palavra anipotético, Rodrigo Nunes explora sua definição a partir da busca aristotélica por um princípio definitivo e certo para todas as coisas, um princípio não-hipotético, colocando a relevante questão de qual deve ser o princípio com que se deva começar a filosofia ou a especulação. “Para Meillassoux, o princípio da factialidade faz mais que encaixar-se na descrição de ‘uma proposição fundamental que [não pode] ser deduzida de qualquer outra, mas a qual [pode] ser demonstrada’ indiretamente, ‘demonstrando que qualquer um que a conteste só pode fazer pressupondo-a, e assim refutando a si mesmo’ (*AF*, 60-1) [...] Por sua vez, a factialidade diz respeito à contingência absoluta não apenas para-nós, mas em-si, e assim, pensar a possibilidade da contingência da contingência é simplesmente colocar uma contingência num plano mais alto, pressupondo o que se quer negar. Ela é portanto anipotética e absoluta” (GRATTON & ENNIS, 2015, p. 25)

20 Sigo a abordagem de Ray Brassier, tradutor de *AF*, que optou por traduzir o neologismo *factualite*, como *factiality*, para devida distinção com os conceitos de facticidade, fato e factual. Ver a nota 35, p. 129 de *AF*.

### 2.2.1 Crítica de Nunes: subestimação do correlacionismo

Nunes (2018) reinterpreta a noção de correlacionismo proposta por Meillassoux colocando-a não como algo que deve ser superado, evitado e abandonado – como o oponente que o pensador francês construiu ao longo de sua obra –, e sim como algo necessário para a especulação, desde que esteja também presente a autoreflexividade crítica no próprio correlacionismo. Em seu artigo ele argumenta a favor das ontologias pós-críticas calcadas no projeto crítico, a saber, um projeto correlacionista de pensamento. Compreender a crítica de Nunes ao conceito de correlacionismo de Meillassoux significa, em parte, também compreender o que ele entende por ontologia pós-crítica.

No caso da ontologia pós-crítica, diferente do anticorrelacionismo do autor francês, seus enunciados são apresentados apenas como pensáveis e não como cognoscíveis, estando neles presente, enquanto uma ordem superior, certa indecidibilidade necessária a respeito de um campo *ontológico-transcendental*, o que permite alegar que as ontologias pós-críticas adereem completamente ao legado crítico kantiano.

O próprio Nunes provê inúmeros exemplos em seu artigo dessa adesão nas ontologias contemporâneas (NUNES, 2018, pp. 114-116), basta o exemplo de Badiou para mostrar a aplicação das características das ontologias pós-críticas:

Em Badiou, a dupla inscrição da matemática como linguagem ontológica por excelência, por um lado, e uma das condições acontecimentais cuja verdade a filosofia deve recuperar, por outro, abriga uma ameaça desestabilizadora permanente ao próprio discurso filosófico que equaliza ontologia e matemática. É sempre possível que uma nova verdade do discurso matemático se imponha à teoria dos conjuntos na axiomatização Zermello-Frankel adotada por Badiou, forçando a filosofia a revisar a si mesma – incluindo, talvez, revisar a própria doutrina das quatro condições de verdade e do evento. (NUNES, 2018, p. 116)

Badiou, para Nunes, segue a abertura kantiana na filosofia pelo estatuto indecidível da matemática como ontologia, formulando seu sistema como uma hipótese revisável, onde tanto a própria axiomática de seu discurso matemático, quanto seu singular “[...] processo temporal de fidelidade a uma Verdade eterna [...] implicam, em última análise, a indecidibilidade dos enunciados a priori da ontologia.” (NUNES, 2018, p. 132).

Nunes argumenta também que há nas ontologias pós-críticas um ponto de aproximação com a metafísica dogmática na medida em que a esfera da gnoseologia implica-se na ontologia, e as condições para o conhecimento afirmam-se “diretamente do em-si, como condições objetivas do Ser, e não como condições subjetivas que marcariam de saída uma fronteira separando o em0si de nós”. (NUNES, 2018, p. 131). Por outro lado, elas se afastam da metafísica dogmática na medida que, ao invés dessa relação gnoseologia-ontologia resultar em “uma petição de princípio, visto que as condições de possibilidade do sistema seriam aquelas delineadas pelo próprio sistema” (ibid.), elas apenas declaram “a indecidibilidade dos enunciados ontológicos em geral” (ibid.).

Assim, inevitavelmente estaria presente, como o autor mesmo o afirma, uma petição de princípio, pois o próprio sistema delinea suas condições de possibilidade. O que muda da metafísica clássica para as ontologias pós-críticas é como elas lidam com esse fato. Contrapondo a ontologia pós-crítica com a metafísica pré-crítica, Nunes afirma, que os enunciados das ontologias pós-críticas “não são capazes de constituir conhecimento [...] Às ontologias pós-críticas, contudo, basta afirmar sua verdade hipotética, ou seja, sua possibilidade (NUNES, 2018, p. 132).

Portanto, para Nunes há na concepção de ontologia pós-crítica um movimento de positividade da contradição performativa de um sistema o qual afirma si mesmo como indecidível, ou incognoscível, instaurando não sua *necessidade* ou certeza, mas sim a possibilidade de crença, “uma crença racional fundada na persuasividade, consistência e relevância de seus argumentos” (NUNES, 2018, p. 132).

Por isso que ele assente sobre o surgimento das ontologias pós-críticas que “a especulação se torna consciente de si mesma como *pensamento* (isto é, precisamente não como conhecimento)” (NUNES, 2018, p. 124, ênfase do autor). Como produto de uma crítica reflexiva, a filosofia aceita que ela mesma lida não com o cognoscível, mas com o pensável, e é nesse momento também “que o correlacionismo se torna consciente de si mesmo como especulação” (ibid.).

Como conclusão, a ontologia pós-crítica é resultado de uma *escolha fundamental*, ou da ciência dessa escolha, que é notoriamente a escolha entre alegar o conhecimento das condições de possibilidade da experiência, do transcendental, o que conflagraria um pungente dogmatismo, ou a escolha de “dizer que [tais condições] são *pensáveis* como reais, em cujo caso assumimos que sua realidade é meramente hipotética” (NUNES, 2018, p. 131).

Logo, é possível Nunes alegar que “a objetividade deve ser concebida, portanto, como termo de chegada, não ponto de partida” (NUNES, 2018, p. 136), pois ela é resultado de um processo, e não seu motor, ela seria, nos termos últimos da posição de Nunes, resultado da escolha hipotética pós-crítica que estabelece as condições de objetividade elas mesmas.

Dito isto, o correlacionismo presente nas ontologias pós-críticas marca um correlacionismo “em vias de tornar-se autorreflexivo: [...] compreendendo que pretender conhecer as condições nas quais o dado é dado, ainda é, nos seus próprios termos, hipostasiar uma correlação-para-nós em correlação-em-si” (NUNES, 2018, p. 134); tal correlacionismo, de acordo com Nunes, dá vazão para duas formas de pensamento que compõem as ontologias pós-críticas – e Nunes ainda critica aqui o filósofo francês por ignorá-las na sua formulação do conceito de correlacionismo –, a saber, metaceticismo e construtivismo.

Tanto o metaceticismo quanto o construtivismo, para Nunes, não possuem conteúdo algum, o primeiro é apenas o reconhecimento de um estado neutro para a filosofia onde “nossos enunciados especulativos são possíveis e não necessários, pensáveis e não cognoscíveis em nenhum sentido empiricamente significativo” (NUNES, 2018, p. 134). Construtivismo por sua vez “designa antes o gesto que responde à indecidibilidade com uma tomada de decisão filosófica” (NUNES, 2018, p. 135).

O correlacionismo ao tomar consciência da “impossibilidade de não pôr seus próprios pressupostos, isto é, atribuir-lhes realidade” (NUNES, 2018, p.134) atesta a verdade de seu metaceticismo: que a filosofia não produz verdades de forma literal. “É exatamente porque não produz verdades que a filosofia é *construção*; e é apenas na medida em que ela é reconhecida como não produzindo verdades que seu campo se abre novamente à especulação.” (ibid.).

O exemplo de Badiou basta ainda para explicar e exemplificar essas duas características que compõem as ontologias pós críticas: metaceticismo e construção. Em Badiou é muito importante o caráter de decisão dentro de sua ontologia, porque ele deve sustentar, enquanto uma hipótese e decisão, a escolha por uma área *menor, limitada e arbitrária*, da matemática em geral, a saber, a teoria de conjunto “ZFC”<sup>21</sup>.

Metaceticismo e construtivismo estão presentes em Badiou em sua decisão fundamental pelo ZFC como ontologia, pois carrega o reconhecimento de que – neste caso – a matemática enquanto ontologia tem o estatuto de hipótese pensável, mas não cognoscível em um

---

21 Uma teoria axiomática específica e, de certa forma, padrão para a teoria de conjuntos cujos caracteres de seu nome homenageiam Ernst Zermelo, que começou o desenvolvido desta teoria, Fraenkel que avançou a teoria, e C designa “*choice*” representando a adesão da teoria ao axioma da escolha.

registro kantiano de conhecimento. Se trata de uma ontologia posta arbitrariamente como uma hipótese, e não deduzida necessariamente (e dogmaticamente) da própria realidade que “contêm as invariantes que governam o mundo”.

Johnston identifica as decisões ontológicas de Badiou como a “combinação de uma sensibilidade existencialista-pascaliana com rigorosa sistematicidade” (JOHNSTON, 2011, p. 106), reconhecendo o aspecto da decisão como fundamental para a construção e a reflexão (metaceticismo) de sistema de Badiou, e especificamente na escolha de seus axiomas – principalmente aqueles que denotam existência, como por exemplo o axioma do vazio, ou do limite dos ordinais.

A conclusão de Nunes é que a especulação produzida por uma correlação “pós-crítica”, a qual possui os aspectos de construção e metaceticismo, é um corolário do correlacionismo. Nas suas palavras:

se tais vertentes da especulação ontológica são pós-críticas, é *na medida* em que elas permanecem, num sentido a ser especificado, correlacionistas; que se elas permanecem correlacionistas é *porque* existe um tipo de especulação ‘realista’ que é uma possibilidade interna do correlacionismo; e que se esta possibilidade existe é, finalmente, porque a especulação é *uma necessidade interna* do próprio correlacionismo. (NUNES, 2018, p. 118, ênfase do autor)

A especulação, portanto, encontra-se entre esses dois aspectos da crítica; (1) de um lado, o metaceticismo, a indecidibilidade dos pressupostos ao assumir a contradição performativa como ponto inicial resulta na positivação da impossibilidade da ontologia como conhecimento em condição de possibilidade da construção; (2) de outro lado está a construção, a possibilidade de do alcance à objetividade como um ponto de chegada, e não de partida, isto é, a possibilidade de uma decisão, resultado de um processo de objetivação onde “a experiência opera uma limitação progressiva do número de teorias logicamente possíveis a respeito do que é o caso, excluindo aquelas que se demonstram incompatíveis com os indícios que ela nos fornece” (NUNES, 2018, p. 136).

Portanto, Meillassoux ignorando tal potencial especulativo presente no que Nunes chama de ontologias pós-críticas, não percebendo tanto os resultados do aspecto metacético quanto do aspecto da construção dentro do pensamento correlacional, acaba por subestimar a potência especulativa das filosofias correlacionais, e em específico, do correlacionismo.

### 2.2.2 Crítica de Nunes: superestimação do correlacionismo

Meillassoux repetidamente afirma a “força excepcional” dos argumentos que envolvem a correlação<sup>22</sup>. O segundo ponto referente ao conceito de correlacionismo presente no artigo de Nunes se relaciona com esse fato, apontando para a ocorrência de uma indevida superestimação do correlacionismo por parte do pensador francês.

Quando Meillassoux coloca os argumentos da Era da Correlação como “excepcionalmente fortes” – superestimando-os – Nunes caracteriza o esforço que o filósofo faz para superá-los como um “heroísmo fora de lugar”, argumentando:

é como se a interpretação que Meillassoux faz do correlacionismo houvesse lhe concedido uma solidez e inexpugnabilidade que ele nunca teve, exagerando desnecessariamente o esforço exigido para superá-lo. O prometeísmo de Meillassoux, em resumo, é um heroísmo fora de lugar. Em vez de um gesto dramático para finalmente romper o cerco do círculo correlacional, talvez baste ter a paciência de acompanhar sua circunferência para perceber que o círculo nunca se fechou de verdade. (NUNES, 2018, p. 118, ênfase do autor)

O criticismo, apresentado como essência do correlacionismo por Nunes, subdivide-se em duas condições de possibilidade: (1) “a separação entre um discurso de primeira ordem e um meta-discurso que o tem por objeto” (NUNES, 2018, p. 118) e (2) “a distinção que este discurso de segunda ordem precisa fazer entre o modo como um objeto aparece para nós (o seu ser dado em um discurso de primeira ordem) e o modo como ele seria em si mesmo” (ibid.).

Ao forçar uma escolha entre o absoluto especulativo e um solipsismo extremado, Meillassoux reduz artificialmente nossas opções reais; mas, por isso mesmo, também acaba por construir sua prova do princípio de factialidade em cima da refutação da mais fraca de todas as posições às quais deseja se opor. (NUNES, 2018, p. 122)<sup>23</sup>

22 MEILLASSOUX. 2007, MEILLASSOUX, 2008, MEILLASSOUX, 2008b.

23 A refutação mais fraca que Nunes faz referência aqui é a falácia da gema, abordada na próxima subseção.

Em resumo, grande parte do primeiro livro de Meillassoux almeja mostrar que a superação do correlacionismo só é possível com a admissão eventual da facticidade correlacional no correlacionismo forte, e a construção de um sistema que parte deste princípio não hipotético pressuposto pelo próprio argumento correlacionista. Nunes, em seu artigo, quer demonstrar que o esforço do pensador para abrir uma via especulativa a partir da versão mais forte dos argumentos correlacionistas “é um heroísmo fora de lugar” e seus esforços são para mostrar que é possível pensar tal via especulativa a partir do correlacionismo sem desnecessariamente dar-lhe – como o filósofo francês o faz – “uma solidez e inexpugnabilidade que ele nunca teve”.

Nunes conclui que Meillassoux, superestimando as teses correlacionistas, “confunde sistematicamente duas teses distintas, que *algo somente é para nós na condição de que seja para nós* [idealismo transcendental] e que *algo somente é na condição de que seja para nós* [idealismo subjetivo]” (NUNES, 2018, p. 120).<sup>24</sup>

### 2.2.3 Ray Brassier e a falácia da gema

É possível rastrear e compreender a suposta imprecisão que Meillassoux faz do idealismo transcendental com o que Nunes chama de “idealismo subjetivo” ou o que Anthony Bruno (2020) chama de “idealismo empírico”, com o auxílio da exposição de Brassier (2011) sobre o argumento da gema [*the Gem*]<sup>25</sup>, “o pior argumento do mundo”, localizada no seu artigo *Concepts and Objects*.

Tal falácia é discernida e encontrada no argumento idealista de Berkeley, posição exemplar para o círculo correlacional, onde afirma a impossibilidade de se conceber algo que existe independente do pensamento deste algo. Brassier chega ao ponto de afirmar que o modelo do raciocínio de Berkeley, no qual está presente a falácia da gema, serve como exemplo instrutivo, na medida em que desvela o que está verdadeiramente em jogo no antiabsolutismo do vicioso círculo do correlacionismo, o qual, “da premissa que ‘não se pode perceber algo

24 Corroborando, para Anthony Bruno (2017), é uma projeção cartesiana na interpretação do idealismo transcendental que “leva Meillassoux a confundir o elo correlacionista entre pensamento e ser por uma relação ôntica entre seres, uma em que os objetos dependem do sujeito para existirem” (ANTHONY BRUNO, 2017, p. 13). Essa projeção cartesiana na interpretação que Meillassoux faz de Kant é efetivada na “preocupação se as declarações sobre um mundo independente da mente são verídicas ou ilusórias” (ANTHONY BRUNO, 2017, p. 9) no lugar de se preocupar com as questões que movem o trabalho de Kant ele mesmo, a saber, “a questão sobre o que torna asserções verdadeiras e falsas sobre o mundo possíveis em primeiro lugar” (ibid.).

25 Nomenclatura, que Brassier faz referência em seu artigo, cunhada para o “pior argumento do mundo” por David Stove em *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*. Oxford: Blackwell. 1991, pp. 135-178.

sem pensá-lo ou percebê-lo’, Berkeley conclui o resultado duvidoso de que ‘coisas não podem existir sem serem pensadas ou percebidas’” (BRASSIER, 2011, p. 57).

De uma premissa tautológica – não se pode pensar algo sem pensar algo – Berkeley conclui precipitadamente que a existência de algo *depende* de que este algo seja pensado ou percebido, e nada mais. Brassier coloca a forma paradigmática do argumento da gema de Berkeley como: “Você não pode conceber uma realidade independente da mente sem concebê-la. Portanto, você não pode conceber uma realidade independente da mente” (2011, p. 58).

Brassier aponta que a falácia se origina “na confusão fundamental entre independência da mente e independência do conceito” (2011, p. 58). Neste caso está em questão a “mente” na afirmação em que o pensamento depende do pensamento. A conclusão faz seu pulo ao argumentar contra *coisas* independentes de conceito dizendo, diferente da premissa, algo sobre alguma forma de realidade objetiva.

Com isso, Berkeley consegue rejeitar a assunção realista de que é possível conceber coisas sem que sejam pensadas, pela contradição em conceber coisas sem concebê-las, ignorando totalmente o fato de que um realista diferenciaria a coisa concebida e a coisa ela mesma, de forma que a concepção das coisas não implicaria em sua existência.

Brassier destaca ainda outro aspecto da falácia da gema:

Note que a falácia da gema não afirma que não existe uma realidade independente da mente; ela meramente diz que esta deve permanecer inconcebível. [...] A afirmação de que algo existe independente da mente não se compromete com a afirmação de que isso é conceitualmente inacessível. Por implicar que a independência da mente requer inacessibilidade conceitual, a falácia da gema sela o realismo transcendental com um fardo exorbitante. Mas é um fardo para o qual não há boa razão para se aceitar. (BRASSIER, 2011, p. 58)

Isso significa alegar que a estrutura fundamental da falácia da gema<sup>26</sup>, além de dar um indevido salto do campo gnoseológico para um campo ontológico, dá um salto mais adiante no quesito do *acesso* de algo independente ao pensamento, a saber, que a falácia da gema pressupõe uma conexão direta entre a afirmação de algo existe independente da mente e de que algo é conceitualmente inacessível; o que impede algo de existir independente da mente, e ser indiretamente acessível através de conceitos? Ou, o que impede algo conceitualmente inacessível de existir?

Meillassoux, em palestra, apresenta o correlacionismo como um argumento 'simples e poderoso': "não pode existir X sem a doação de X, e não pode existir teoria sobre X sem a posição de X" (MEILLASSOUX, 2008b, p. 1)<sup>27</sup>, manifestando, para Brassier, "uma variação do argumento da gema altamente transcendentalista, onde 'doação' e 'posição' são as condições de recepção e reflexão respectivamente, e X é o objeto cuja condição necessária elas providenciam." (BRASSIER, 2011, p. 60).

Com isso, para que haja determinada doação, é necessário sua condição de doação, isto é, como Brassier afirma, *afeição transcendental* [*transcendental affection*], e para que haja uma teoria sobre X, são necessárias as condições de postulação, nomeadas *reflexão transcendental*.

Considerando que o círculo correlacionista basicamente afirma que quando certa coisa é correlato do pensamento, não é possível separar as propriedades do objeto e as propriedades do acesso ao objeto. Ele apresenta, como Brassier quer provar, invariavelmente a estrutura do argumento da gema enquanto sustenta uma confusão entre a afeição e a reflexão transcendental. Essa imprecisão ocorre principalmente porque o *modus operandi* do correlacionismo

---

<sup>26</sup>Brassier apresenta a estrutura fundamental da falácia da gema como: "Você não pode fazer X sem que Y, alguma condição necessária para fazer X, seja cumprida." Logo, a falácia da gema é qualquer argumento que assume a seguinte forma geral: "Você não pode fazer X sem que Y, uma condição necessária para X-ficar [*Xing*] as coisas, seja cumprida". "Portanto, você não pode X as coisas-em-si". Consegue-se a falácia da gema substituindo X e Y por: "Você não pode experimentar / perceber / conceber / representar / referenciar as coisas a não ser que sejam obtidas as condições necessárias para experimentar / perceber / conceber / representar / referenciar." "Portanto, você não pode experimentar / perceber / conceber / representar / referenciar as coisas-em-si". (BRASSIER, 2011, pp. 58-59)

<sup>27</sup> Na palestra citada Meillassoux apenas repete a formulação já apresentada em palestra anterior no evento de 2007. É interessante, por comparação, notar que a crítica de Brassier surge quase como uma resposta a esta apresentação de 2007 do filósofo francês, na qual Brassier também estava presente. Essa palestra de Meillassoux de 2007 contém uma longa posição do correlacionismo colocando uma certa leitura de Fichte como principal exemplo para o correlacionismo e sua relação com o realismo, pois o tema da discussão é que "ser um realista contemporâneo significa, em minha concepção, [de Meillassoux], eficientemente desafiar a fatalidade da contradição pragmática de Fichte" (MEILLASSOUX, 2007, p. 413). Contradição essa que reaparecerá como característica fundamental do correlacionismo sob o nome de contradição formulatória. Fichte aqui, para Meillassoux, não é nada secundário, pois é desenvolvendo o correlacionismo presente na filosofia de Fichte que ele tenta responder importantes críticas presentes no *Nihil Unbound* (2007) de Brassier. Dessa forma, é possível conceber todos esses pontos levantados por Brassier em *Concepts and Objects* como uma tréplica à Meillassoux.

“consiste em salientar que toda objeção contra o correlacionismo é uma objeção produzida por seu pensamento, e portanto dependente dele” (MEILLASSOUX, 2008, p. 1).

Assim, manifesta-se um salto entre a natureza analítica de uma asserção tautológica sobre a afeição transcendental – “impossível pensar algo independente do pensamento pensá-lo” que pode ser reduzida à tautologia escancarada de que “é impossível pensar sem pensar” – para uma asserção sobre outro campo, a saber, a *reflexão transcendental*, onde se afirma a hipótese dentro de um campo teórico, uma suposição de impossibilidade para além do nível imediato da tautologia – quando se afirma que “é impossível pensar qualquer realidade independente do pensamento”.

Outra ambiguidade que vale a pena explorar é a que ocorre entre as noções de idealismo transcendental e subjetivo, como Nunes acusa. Ela reside na presença da falácia da gema quando o correlacionismo fraco é superado por sua versão mais forte dentro da apresentação de Meillassoux, fortificando-o até um ponto onde só a hipóstase da facticidade da correlação apareça como modo de escape ao correlacionismo, sem atentar que nesta configuração fortifica-se uma fortaleza vazia, desprovida de conteúdo e fundamento, devido à falácia que a funda.

No fim de contas Nunes acusa Meillassoux de, por um lado, subestimar o correlacionismo quando ignora seu núcleo especulativo, e superestimá-lo por complexificar sua possibilidade de superação no levante de seu sistema, quando recorrentemente confunde idealismo transcendental e idealismo subjetivo, ou o âmbito do para-nós com o em-si<sup>28</sup>.

Nunes defende que o filósofo francês erra ao endossar uma falácia com o intuito de forçar a absolutização da contingência como único caminho para que haja uma ideia de cisão entre o em-si e o para-nós. Ele discorda do anticorrelacionismo do autor, alegando:

[...] o acesso ao real só pode ser reconquistado se abandonarmos o correlacionismo por completo. Isto o leva [Meillassoux], primeiro, a conflacionar idealismo transcendental e idealismo subjetivo de tal maneira que uma resposta ao segundo possa ser apresentada como sendo uma resposta ao primeiro, e, como consequência, a formular uma versão do acesso ao real que não deixa espaço para as distinções entre pensável e cognoscível, para-nós e em-si, que são essenciais ao exercício da crítica. (NUNES, 2018, p. 123)

---

28 O obverso dessa crítica, o qual se refere diretamente à confusão entre ontologia e epistemologia no sistema de Meillassoux, será abordado no quarto capítulo. Nessa seção cuida-se apenas de apresentar as críticas que se referem aos conceitos. É mister desvencilhar sua confusão entre conceitos do Espectro de Meillassoux da suposta confusão entre conceitos epistemológicos e ontológicos, pois não se relacionam.

Esta crítica justifica-se na forma com que Nunes enxerga a adesão de Meillassoux à falácia da gema, justaposto com o fato dele subestimar o correlacionismo em um sentido, e superestimá-lo, em outro. A confusão entre idealismo transcendental e subjetivo, junto com a ausência de espaço para se distinguir entre as esferas do pensável e cognoscível faz Nunes radicalmente afirmar que o correlacionismo *jamais existiu*, se compreendido como “uma abordagem filosófica que teria logrado em eliminar todo e qualquer enunciado relativo a um real que não possa ser objeto da experiência” (NUNES, 2018, p. 124). Porque, na formulação de Nunes, crítica e especulação andam lado a lado na filosofia, de forma que a harmonia entre elas permite a especulação crítica criar hipóteses sobre um real independente da experiência.

#### 2.2.4 Crítica à generalização conceitual

Há também a possibilidade de criticar a generalidade conceitual do Espectro de Meillassoux. Essa crítica já aparece antecipada nos argumentos de Nunes e Brassier quando envolvem a imprecisão dos conceitos de idealismo subjetivo e realismo transcendental. Essa generalização conceitual do pensador francês, permite a Adrian Johnston (2011) alegar que ele confunde não apenas o idealismo subjetivo e o realismo transcendental, mas sim toda forma de idealismo, afirmando que Meillassoux:

emprega uma tática repetidamente usada por Lenin no *Materialismo e Empírocriticismo*: a redução de todos os idealismos (incluindo o idealismo transcendental kantiano) e posições agnósticas em cima do muro entre idealismo e materialismo, não importando o quão elaboradas e intrincadas, ao absurdo de um solipsismo ao estilo de Berkeley. (2011, p. 95)

Johnston corrobora com a posição de Nunes e Brassier, radicalizando-a ao ponto de afirmar que toda sua conceituação atua de modo a transformar qualquer forma de idealismo num espantalho trajado do solipsismo de Berkeley, e assim os conceitos em torno do correlacionismo de Meillassoux aparecem como uma generalização do argumento falacioso da gema.

Outro exemplo: como visto na seção anterior, metafísica subjetiva e idealismo absoluto, aparecem como a mesma posição que é empregada como contraposição ao correlacionismo. Ambas metafísicas não clássicas ocupam o mesmo espaço dentro de seu sistema concei-

tual, ambas são descritas como dotadas das mesmas características, como se suas diferenças fossem insignificantes.

A metafísica subjetiva e o idealismo absoluto aparecem em *AF* como as posições que subsumem filosofias tais como as de Hegel, Nietzsche e Deleuze guiando-se apenas pelo fato de ocorrer uma absolutização da correlação. Como apresentado na seção anterior, o autor em *AF* classifica-as como posições metafísicas pois estas posições colocam a correlação ela mesma como um princípio absoluto, e seguindo sua própria conceitualização, percebe-se o motivo de considerar tais posições como metafísicas, já que o próprio autor compreende metafísica como uma filosofia que comporta dois atributos: (1) princípio de razão suficiente, e (2) uma entidade necessária *causa sui*.

Aliar esses dois aspectos da metafísica com o fato de que dita filosofia possui um princípio correlacional necessário e absoluto pode não configurar razões suficientes para classificá-las sob a mesma categoria ignorando suas diferenças.

Em uma primeira aproximação, mostrar-se-ia como relevante uma mínima distinção entre a metafísica subjetiva e o idealismo absoluto. No caso da ontologia vitalista de Deleuze, exemplo para a metafísica subjetiva em Meillassoux, Badiou caracteriza-a como “um imenso, virtuoso e ramificado aparato fenomenológico” (BADIOU, 2000, p. 198) o qual distingue-se fundamentalmente da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, cujo fundamento está na lógica e na dialética hegeliana.

Se existem razões suficientes para separar ambas posições do correlacionismo forte apenas pelos aspectos descritos no parágrafo anterior, não existiriam diferenças suficientes dentro do idealismo especulativo e da metafísica subjetiva para separá-las entre si de modo a não ocuparem a mesma posição – a posição de contraponto ao correlacionismo – dentro da constelação conceitual de Meillassoux?

Generalizar estas filosofias tão distintas em uma só categoria conceitual *metafísica* pode significar que tal aparato conceitual empregado é incapaz de trabalhar com suas diferenças internas. Assim, aparece como ilegítimo, por parte de Meillassoux, o ato de reduzir os idealismos produzindo um espantinho, isto é, um solipsismo averso a qualquer realismo, negando-se a perceber as nuances de cada particular, ou pior, aplainá-los como não existentes em um conceito distorcido.

Mas não apenas Meillassoux corre o risco simplesmente de ser sentenciado por alentar a falácia do solipsismo de Berkeley, e expandi-la e generalizá-la aos correlacionismos, de for-

ma que seus conceitos acerca do correlacionismo sejam inválidos e imprecisos. A falácia da gema, em um sentido específico, por si mesma, aparece como alicerce fundante para seu materialismo especulativo, pois é no movimento de sua refutação que seu sistema se erige. Remover tal falácia do processo supostamente incorreria em um risco de inconsistência no movimento fundante para seu projeto filosófico.

A seção seguinte verificará em que medida a nova tipologia do pensador francês elaborada posteriormente a *AF* consegue contornar ou refutar essas críticas que miram diretamente na construção de sua constelação conceitual.

### 2.3 Reelaboração conceitual

O filósofo eventualmente atualiza sua configuração conceitual e apresenta essa reelaboração através de palestras e *workshops*, onde a mais completa e recente atualização, e ainda com avanços em seu projeto, encontra-se no texto *Iteração, reiteração, repetição – Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido*.<sup>29</sup> Tal texto, escrito por Meillassoux, é baseado em um *workshop* ministrado na universidade Freie de Berlim em 2012, e o autor mesmo ressalta ter empregado um estilo diferente no *workshop*: “desejei manter o estilo ‘direto’ do *workshop*. Também conservei seu espírito: não justificar rigorosamente cada uma das minhas asserções (reservei isso para os próximos trabalhos), mas indicar uma direção de pesquisa.” (*IRR*, p. 187, em nota.)

O estilo direto do texto facilita sua compreensão e esclarece diversos pontos que foram enfoque dos críticos, e que serão apresentados doravante. Tal esforço o autor realiza na primeira metade do texto, qual seja, corrigir seu esquema conceitual e reapresentar seu projeto filosófico. A segunda parte de *IRR* revela a direção de sua pesquisa, abordando aquilo que ficou de fora do seu primeiro livro, a saber, a legitimação das ciências e da matemática a partir de uma derivação que se origina na contingência absoluta.

A importância de *IRR* para o projeto filosófico de Meillassoux manifesta-se na medida em que “é a primeira publicação a avançar sua filosofia para além dos termos de *After Finitude* em 2006. (AVANESSIAN & MALIK, 2016, p. 10). A qualidade mais importante desse

---

<sup>29</sup> Publicado originalmente em AVANESSIAN, A. e MALIK, S. (eds.) *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism*. Londres e Nove York: Bloomsbury, 2016, pp. 117-197.

texto para este presente capítulo não está apenas em sua robusta reelaboração conceitual, mas também nos avanços que ele faz em seu projeto.

Em *IRR*, os conceitos de *AF* se mantêm, embora alguns reorganizados e reelaborados, e outros novos surgem para fornecer um aparato melhor para compreender aquilo que Meillassoux nomeia de Era da Correlação. A constelação conceitual da Era da Correlação, a qual será apresentada a seguir, forma uma rede onde os conceitos estão interdependentes, e seus nós centrais são os amálgamas em torno de: metafísica; filosofia especulativa; absolutismo e absolutório; correlação (com inicial em minúscula), Correlação (com inicial em maiúscula) e correlacionismo; realismo, materialismo, e realismo especulativo; e subjetalismo.

### 2.3.1 Metafísica, especulação e absoluto

O conceito de metafísica em *IRR* é estabelecido como: “uma filosofia que, além de sustentar, à maneira de uma filosofia especulativa, a pensabilidade do absoluto, o faz com o auxílio de um certo uso do princípio de razão suficiente” (*IRR*, p. 119). Percebe-se, em contraste com sua formulação em *AF*, a omissão do segundo critério para o reconhecimento do que é a metafísica, a suposição da existência de um absoluto necessário – muitas vezes por *causa sui* –, que está já subentendido na articulação entre a pensabilidade do absoluto “à maneira de uma filosofia especulativa”, e o princípio de razão suficiente. Dessa forma metafísica é definida como:

Toda filosofia na qual o absoluto é apresentado na forma de modos de ser modalmente privilegiados ou modos de ser tidos como necessários [...] Uma metafísica pode estabelecer que os átomos ou o vazio são necessários (em vez de agregados de átomos, ou os deuses incorporais, fictícios). Ela pode estabelecer também que só um Deus perfeito é absolutamente necessário, ou, ao contrário, que somente o Devir rege perpetuamente todas as coisas. (*IRR*, pp. 119-120)

O conceito de filosofia especulativa está conectado às vertentes da metafísica que pretendem conhecer ou alcançar o absoluto. Nota-se o emprego ambivalente do conceito de **especulativo**, o qual possui “um sentido amplo que concerne a metafísica, já que é especulativo todo pensa-

mento do absoluto” (*IRR*, p. 188, em nota) e “um sentido restrito que engloba somente as filosofias que acessam o absoluto sem recorrer ao princípio de razão suficiente” (*ibid.*). Por um lado, o conceito de especulação aponta para a metafísica, e por outro aponta para filosofias não metafísicas (porque abandonam o princípio de razão suficiente, mas continuam no caminho da especulação). Não obstante o sentido que cada aspecto do conceito de filosofia especulativa possui, ao longo da obra do filósofo francês, eles raramente se confundem devido à contextualização.

Para garantir a clareza conceitual, no que concerne ao emprego do conceito de especulação, eles se separam pelo tipo de absoluto para o qual ele aponta. Meillassoux chama de *absolutismo* “o modo metafísico do absoluto, sempre da ordem do ser-assim” (*IRR*, p. 120), aquele que se verte para o absoluto de um modo dogmático, pela necessidade das coisas serem como são, porque elas são como são. Em contraposição, o filósofo chama de *absolutória* a filosofia que “sustenta a posição de um absoluto não apoiado no princípio de razão suficiente” (*IRR*, p. 120). Seu projeto filosófico tem a intenção de estabelecer uma especulação absolutória, e não absolutista, liberta das constrictões do necessário, característica do princípio de razão suficiente, e calcado na contingência “de todo ser vivo e de todo modo de ser, [...] sustentando que não há nenhuma razão para que as coisas sejam assim e não de outra forma.” (*ibid.*).

Com isso elucida-se um ponto importante: absolutismo e realismo são dois conceitos radicalmente distintos. Por exemplo, na definição do autor, “Correlacionismo não é [...] um antirrealismo mas um *antiabsolutismo*” (MEILLASSOUX, 2007, p. 427). Porque no âmago do correlacionismo está uma recusa do acesso ao absoluto em geral, e não um acesso a um absoluto específico de uma realidade independente de quem a pensa.

Um antiabsolutismo contém em-si a recusa do realismo, mas também a recusa de algumas formas de idealismo. Dessa forma, recusar o absoluto abrange uma recusa aos dois tipos de absoluto “o realista, que é uma realidade não-pensante independente de nosso acesso a ela, e o idealista, o qual é a absolutização da correlação ela mesma” (MEILLASSOUX, 2007, p. 427).

### **2.3.2 Correlação: filosofias correlacionistas e correlacionais**

Nesse ponto também se faz mister diferenciar correlação, Correlação, correlacionismo, e filosofias correlacionais. A correlação é ela mesma “um fato primordial que torna nula e vazia a crença na pensabilidade de um ‘em-si’ que transcende todo o pensamento.” (*IRR*, p. 119). Dizendo respeito a esse movimento antiabsolutista, antimaterialista, predominante na história da filosofia principalmente depois de Kant, mas com suas raízes já em Berkeley.

A correlação normalmente é a condição de possibilidade para a epistemologia de um sujeito que observa o mundo “de fora”, mas esse fora vela o *Grande Fora*, aquele que transforma o sujeito em uma caixa de vidro onde não se consegue sair dessa perspectiva de sujeito, e todo o fora dela é filtrado, e quiçá distorcido da perspectiva daquele que enxerga de dentro.

“Correlação”, com a primeira letra maiúscula, o pensador francês usa para designar a época apresentada posteriormente como “Era da Correlação”, a qual tem como essência a contenda entre as filosofias correlacionais. O correlacionismo, e filosofias correlacionistas, por sua vez, são apenas um dos polos da Era da Correlação. Correlacional, ou filosofias correlacionais, filosofias da Correlação, designam propriamente a presença daquela essência que há de comum entre os polos da Era da Correlação que serão apresentados ulteriormente.

Meillassoux esclarece os desideratos de sua proposição conceitual entorno da Era da Correlação:

Minha ideia era propor o modelo mais econômico e rigoroso de desabsolutização possível. [...] Não posso assim pretender restituir a riqueza e a complexidade de diversos antiabsolutismos, minha esperança era poder elaborar um adversário rigoroso o suficiente de modo que qualquer argumento capaz de refutar esse opositor, estaria igualmente à altura de refutar qualquer crítica que tenha historicamente existido. (*IRR*, p. 117)

Em primeiro lugar, com sua configuração conceitual em torno do correlacionismo Meillassoux quer realmente construir um adversário antiabsolutista forte o suficiente para sobreviver às críticas feitas ao longo da história da filosofia. Por isso ele cunha a noção de correlacionismo, definida preliminarmente em *IRR* como “qualquer forma de desabsolutização do pensamento que, para alcançar seu fim argumenta a favor do fechamento do pensamento em si mesmo e por sua subsequente inabilidade de acessar o absoluto fora de si mesmo” (*IRR*, p. 119).

A posição correlacionista em *IRR* também é composta por dois argumentos: círculo correlacional e facticidade correlacional<sup>30</sup>, ambos já apresentados em *AF*. Ao apresentar o círculo correlacional ele o apresenta como aquilo que traz à tona o círculo vicioso inerente a qualquer formulação materialista. Meillassoux expõe esse círculo vicioso como uma *contradição formulatória*<sup>31</sup> de uma suposta existência absoluta alheia a qualquer representação.

Basicamente essa contradição formulatória referencia o colapso que um pensamento materialista sofre ao tentar acessar uma realidade independente do pensamento, isto é, um colapso que tem como origem a formulação de um pensamento que “pensa o não pensamento”. O detalhe que o autor francês aponta é que a contradição não reside na estrutura lógica da frase, mas em sua efetuação, uma inconsistência entre o conteúdo e sua realização na medida em que há nela um “conteúdo efetivamente pensado por um ato intencional” (*IRR*, p. 119)

Tal inconsistência se dá entre dois termos heterogêneos: frase e ato. A frase denota algo que se mantém sem o ato, “na forma de uma escrita inerte”<sup>32</sup>. O ato condiz exatamente com o fato de não ser, ele mesmo, uma frase, uma *nova* frase, de forma a se assegurar contra uma retroprojeção ao infinito, “porque se, para formular ou enunciar uma frase, eu tivesse que formular ou enunciar uma segunda ao mesmo tempo, todos os meus discursos ressoariam como uma cacofonia, na qual pareceria que eu me interrompo enquanto falo” (*IRR*, p.119).

O círculo correlacional bate de frente com o materialismo metafísico. Meillassoux compreende materialismo como “qualquer pensamento que acessa um absoluto por sua vez exterior ao pensamento *e em si mesmo desprovido de toda subjetividade*” (*IRR*, p. 120, ênfase do autor). E sua versão metafísica é aquela que possui as características já apresentadas de uma metafísica, em resumo, estar presente o princípio de razão suficiente e pensar o absoluto pela noção de necessidade, de um ente necessário, com o detalhe de que o absoluto seja independente da categoria de sujeito.

Tal posição perde para o argumento do círculo correlacional porque “a subjetividade negada no absoluto sempre ressurgue no pensamento do materialismo que expõe os atributos.

---

30 Nota-se a renomeação (ou omissão) do segundo argumento que compõe o correlacionismo, antes invocado pelo nome de passo de dança correlacional que possibilitava então a facticidade correlacional, agora Meillassoux faz direta referência à facticidade correlacional.

31 Meillassoux escolhe utilizar o termo formulatório e não performativo exatamente porque o último “diz respeito somente a um ato de enunciação, de uma declaração pública” (*IRR*, p. 188, em nota). Meillassoux em *IRR* repete em *resumo* a noção de contradição formulatória já explorada em palestra (MEILLASSOUX, 2007).

32 O exemplo que o autor dá é da frase “Não existo” escrita em um quadro, não há nenhuma contradição lógica ali, mas uma contradição formulatória exatamente porque se quem escreveu a frase não existisse, ele não a escreveria.

[de uma coisa pensada]” (*IRR*, p. 120). Ou seja, mais uma vez, o materialismo de uma metafísica dogmática é incapaz de pensar o não pensamento.

Realismo por sua vez, denota “toda posição que pretende acessar uma realidade absoluta” (*IRR*, p. 133), incluindo qualquer posição especulativa propriamente dita, e também, qualquer materialismo verdadeiro. Mas nem todo realismo é materialista, já que existem filosofias especulativas não materialistas como o idealismo absoluto hegeliano. Em alguns casos, o realismo é efetivamente compatível com o pensamento correlacional, como em Berkeley<sup>33</sup>.

Há aqui um ponto importante porque é o momento em que Meillassoux diferencia-se dos outros projetos contemporâneos ao seu, pertencentes à virada que realismo especulativo propõe na história da filosofia. Harman define este realismo especulativo como “amplo termo guarda-chuva para uma série de empreitadas filosóficas vastamente diversas. O que todos tem em comum é a rejeição daquilo que Quentin Meillassoux nomeou primeiro de ‘correlacionismo’” (HARMAN, 2011, p. vii).

Embora o oponente elencado na forma do correlacionismo por Meillassoux seja o centro do movimento para o filósofo francês, o termo “realismo especulativo”, pode “designar um movimento cuja identidade supõe uma saída da mobilidade *correlacionista* [majoritariamente por seu aspecto antiabsolutista] –, mas não um movimento que sai da mobilidade *correlacional*” (*IRR*, p. 133, ênfase do autor), permitindo uma compatibilidade, em princípio, com certas formas de idealismo absoluto, ou metafísicas subjetivas.

Outra razão para Meillassoux afastar-se da denominação de realismo especulativo é que *realismo* em seu projeto filosófico possui uma conotação específica, a qual, de acordo com Hallward, “não envolve o modo com que as coisas são, tanto quanto a possibilidade de que elas possam ser de outra forma” (HALLWARD, 2011, p. 131), uma noção que não está presente nestas vertentes do realismo especulativo.

E de fato, seguindo a posição dos comentadores e críticos Armen Avanesian e Suhail Malik, O autor de *AF* toma as filosofias envolvidas com o movimento do realismo especulativo também como filosofias correlacionais, por mais que não presumam

a subjetividade humana ou o pensamento em suas fundações, alguma dessas teorias [...] colocam atributos da espécie do sujeito [*subject-like*] fora de qualquer forma de consciência orgânica como a condição para os seus não-

33 “Partidário de um mundo no qual os componentes absolutos (em-si e não somente para-nós) são feitos de mente e de ideias, do homem a Deus.” (*IRR*, p. 133)

correlacionismos [*noncorrelationism*]. (AVANESSIAN & MALIK, 2016, p. 10)

Mesmo que o movimento do realismo especulativo faça jus ao seu nome, sua especulação encontra-se enclausurada em termos da correlação pois são calcadas em atributos subjetivos. As posições do realismo especulativo podem também ser concebidas como posições – as quais serão apresentadas adiante – subjetalistas ou cripto-físicas.<sup>34</sup>

O filósofo francês separa seu materialismo especulativo do movimento do realismo especulativo porque, como visto, os realismos especulativos não incluem – mesmo que minimamente – “o conhecimento do que está fora de toda subjetividade *e seus representantes [proxies]*” (AVANESSIAN & MALIK 2016, p. 10, ênfase dos autores), isto é, porque não abarca primariamente aquilo que Meillassoux concebe como materialismo.

### 2.3.3 Subjetalismo

Resta ainda outro adversário a ser superado pelo correlacionismo, um adversário que o círculo correlacional não consegue enfrentar sozinho, aquele que “longe de negar a subjetividade em absoluto, fazia dela um caráter intrínseco” (*IRR*, p. 120). Em *AF* tal adversário é apresentado como idealismo absoluto ou metafísica subjetiva, mas em *IRR* é nomeado de *subjetalismo*, um conceito que abarca ambas posições.

A empreitada de desabsolutização do pensamento presente no correlacionismo, além do círculo correlacional que expõe a contradição formulatória de um pensamento materialista, ainda carece de outro argumento, pois, *apenas* o argumento do círculo correlacional não é capaz de desqualificar qualquer forma absoluto nem qualquer tipo de realismo, apenas o absoluto metafísico materialista.

Por exemplo, o círculo da correlação não consegue impedir certo tipo de pensamento tornar a “correlação ela mesma o absoluto como tal” (*IRR*, p. 119), como acontece no espírito absoluto hegeliano, ou como a percepção de Berkeley e o vitalismo de Bergson. Só é possível compreender a importância do segundo argumento correlacionista com a ciência daquilo que ele almeja responder.

---

<sup>34</sup> Meillassoux na nota 16 de *IRR* cita nomeadamente Harman e Tristan Garcia, autores reconhecidos dentro do movimento do realismo especulativo, como subjetalistas.

É com a noção renovada de subjetividade que as posições anticorrelacionistas resistem ao longo da Era da Correlação. Uma interpretação específica da subjetividade que compreende “o confinamento do pensamento nele mesmo não como um sintoma de sua finitude, mas como uma consequência de sua necessidade ontológica” (*IRR*, p. 121). Essa forma de escape, e resposta ao antiabsolutismo correlacionista foi, e ainda é dada de múltiplas formas na instanciamento de “uma proliferação de subjetivações do real” (*ibid.*). Todas elas, mesmo em desacordo acerca dos limites especulativos impostos pelo círculo correlacional, possuem um acordo tácito após o círculo correlacional de Berkeley, a saber, fugir da realidade a-subjetiva do materialismo metafísico.

Em dado momento da história da filosofia, quando o materialismo metafísico já estava superado, o ímpeto absolutista continuava através da transformação da subjetividade no absoluto ele mesmo, em um primeiro momento, instanciava-se num idealismo objetivista, cuja forma final está paradigmaticamente no idealismo absoluto hegeliano. Eis o advento um movimento anti-idealista<sup>35</sup> que coloca em xeque o sujeito, promovendo uma crítica ao:

primado do sujeito racional, para colocar em seu lugar o subjetivo por toda parte; colocar contra certo tipo de subjetividade (consciência, liberdade, conhecimento objetivo) alocada apenas no ser humano, um outro tipo de subjetividade (vontade, vida, hábito, contração da duração) dessa vez alojada por toda parte. (*IRR*, p. 124)

Um movimento que carrega a bandeira da recusa ao antropocentrismo, ansiando findar a arrogância do homem em crer “ser o único depositário da faculdade subjetiva a ser absolutizada” (*IRR*, p. 125), no caso, absolutizada pelo idealismo objetivo. Formulando uma crítica direta ao idealismo de um iluminismo clássico que coloca a primazia nas ideias e na razão.

O movimento crítico de colocar como princípio, fundamento ontológico, qualquer aspecto da subjetividade visava admitir o ser humano como apenas uma parte, uma particularidade desse todo subjetivo da realidade, e “mostrar que o homem era somente o representante particular, enganado pelos preconceitos de sua consciência, de uma sensibilidade, de uma

---

<sup>35</sup> Em palestra, Meillassoux elucida esse aspecto da crítica ao idealismo presente no vitalismo. Tal aspecto é caracterizado pela tentativa a se tornar um realismo. Sendo o subjetalista, em alguns casos, um realista que “luta contra toda forma de idealismo, descobrindo razões ocultas por trás desses discursos – razões que não dizem respeito ao conteúdo das filosofias, mas motivações vergonhosas de seus apoiadores: interesses de classe, libido, etc.” (MEILLASSOUX, 2007, p. 424). Essa busca por razões ocultas é suscetível a ser compreendida enquanto uma busca por razões ocultas *subjetivas*, correlacionais.

vida, que ele teria transbordado por todas as partes até no inorgânico” (*IRR*, p. 125). E a partir disso, valorizar o aspecto subjetivo presente em toda realidade, retirando da razão e do humano sua importância.

A bandeira de recusa ao antropocentrismo serve para esconder atrás dela a bandeira do mais radical antropomorfismo<sup>36</sup>, diferenciando o desumano do humano por uma questão de intensidade. Onde a realidade, mesmo que em diferentes níveis, é no fim das contas, sujeito, ou melhor, “traços subjetivos nos quais a origem é, na verdade, toda humana” (*IRR*, p. 126).

O autor francês está ciente que esse movimento não é um “animismo ingênuo” (*IRR*, p. 124) mas isso não muda o fato de que “essa diferença pretensamente radical entre a instância humana do subjetivo e suas instâncias orgânicas e inorgânicas” (*ibid.*) são diferenças em grau, e assim, quantitativas, e não uma diferença de ordem qualitativa, de natureza, de essência. O que corrobora para sua hipótese de que através da crítica do sujeito espalhou-se de forma generalizada o subjetivo. Desvelando uma das direções de seu projeto filosófico, Meillassoux afirma “*nós hoje temos menos necessidade de uma crítica do sujeito e mais de uma crítica do subjetivo*” (*IRR*, p. 130, ênfase do autor).<sup>37</sup>

Para isso, o pensador estabelece uma diferenciação entre dois polos dessas vertentes<sup>38</sup> de subjetivação do absoluto: vitalismo e idealismo. “[O] polo vitalista (do hilozoísmo a Deleuze e ao perspectivismo, passando por Nietzsche e Bergson), e o polo idealista (dominado por Hegel)” (*IRR*, p. 121).

Um lado composto por uma tradição idealista que faz da correlação o absoluto, tornando atributos ligados à razão como princípios ontológicos. O outro lado, momento crítico desse lado idealista, é organizado por uma reação contra o antropocentrismo da razão, mas que não obstante carrega consigo um antropomorfismo inerente a qualquer absolutização da subjetividade.

Ambos os polos desse conflito se unem em um só movimento na conceituação de Meillassoux, nomeado *subjetalismo*, o qual

36 Meillassoux dá crédito à Hans Jonas por desvelar o antropomorfismo como “consequência direta de todo pensamento que pensa a relação em termos de grau ou intensidade” (*IRR*, p. 189, nota 12). Ele cita também diretamente o comentário sobre Hans Jonas de Pierre Montebello (2003) como fonte.

37 Essa crítica do Sujeito só pode advir sendo uma crítica materialista “porque somente o materialista absolutiza o puro não subjetivo: o x sem consciência, nem percepção, nem vontade, nem vida, nem intuição criadora, em qualquer grau que seja.” (*IRR*, p. 133)

38 Meillassoux em outro momento nomeia essas vertentes subjetualistas, vitalistas e idealistas, subsequentemente como “os subjetualismos infraconscienciais (Diderot, Nietzsche, Bergson Deleuze)” (*IRR*, p. 138) e “os subjetualismos conscienciais, tomados na estrutura do sujeito do conhecimento objetivo – sujeito perceptivo (Berkeley) ou racional (Hegel)” (*ibid.*). Nesse trabalho será utilizado apenas a nomeação vitalista e idealista, devido a sua predominância em *IRR*.

consiste sempre, para além de suas variantes não menos numerosas que àquelas do correlacionismo, em absolutizar a subjetividade ou certos traços seus, a fim de manter o antimaterialismo pós-berkeliano, sem renunciar ao propósito especulativo da filosofia. (*IRR*, p. 122)

Designando “sempre uma metafísica anti ou a-materialista” (*IRR*, p.122) que coloca como princípio alguma espécie de subjetividade. No subjetalismo as divergências do vitalismo e do idealismo são subsumidas porque ambos possuem o mesmo objetivo: sustentar um antimaterialismo absolutista, e, em poucas palavras, sustentar que “o pensamento pensa o pensamento como absoluto” (*IRR*, p. 134).

Há ainda um detalhe a ser ressaltado: a incompatibilidade do subjetalismo com o materialismo. Por mais que o subjetalismo metafisicamente acesse um absoluto, ele não configura propriamente um materialismo porque ele é um absoluto dependente da subjetividade, ou de qualquer aspecto dela.

A versão do argumento subjetalista abordada por Meillassoux afirma a simples transformação da inconsistência do “em-si independente do pensamento” (númeno, coisa-em-si, matéria do materialismo ingênuo, etc.) que o círculo correlacional demonstra, reconfigurando esse *em-si* em um *em-si para-nós*, um *em-si* imposto dentro da correlação. Essa imposição resulta e é resultado da radical absolutização da correlação.

A estrita necessidade, com a qual o correlacionismo demonstrou que nunca podemos pensar nada fora da subjetividade, é transmutada no pensamento de uma necessidade ontológica [...] Definiremos então como subjetalismo toda metafísica que absolutiza a correlação do ser e do pensamento, qualquer que seja o sentido dado ao polo subjetivo e objetivo de tal relação. (*IRR*, p. 134)

Para o enfrentar o subjetalismo em *IRR*, como em *AF* para enfrentar a metafísica subjetiva e o idealismo absoluto, o correlacionismo precisa, além do argumento do círculo correlacional – porque este não consegue vetar esse absoluto não materialista –, do argumento da facticidade correlacional.

### 2.3.4 Facticidade correlacional

A facticidade correlacional nada mais é que o argumento antiabsolutista capaz de enfrentar a necessidade absoluta da correlação presente no subjetalismo. Um argumento “capaz de desabsolutizar o próprio correlato, capaz de impedir seu devir-necessário *qua* estrutura perene daquilo que é” (*IRR*, p. 135). O filósofo define a facticidade correlacional como:

o pensamento pode pensar sua própria ausência de necessidade, a título não somente de consciência pessoal mas de estrutura supraindividual. É somente nessa condição que o correlacionismo poderá pensar a mera *possibilidade* de um *todo-outro incognoscível* da correlação. (*IRR*, p. 135)

Percebe-se que a facticidade correlacional faz da afirmação positiva do subjetalismo – que a correlação é absoluta – uma incógnita – que não se pode afirmar a necessidade da correlação. A correlação, nesse argumento, aparece como intransponível, que o além e o aquém dela são impossíveis, e o absoluto é *apenas* aquilo que nos foi dado sem razão alguma.

Esse nível de ceticismo antiabsolutista presente no argumento da facticidade correlacional só é necessário por causa da força com que as teses subjetalistas agem sobre a correlação. O argumento da facticidade correlacional é caracterizado como um ceticismo antiabsolutista porque pega a correlação necessária do subjetalismo e transforma-a num fato. Um fato que não há razão de ser, e pode deixar de existir ou ser outro a qualquer momento.

A facticidade correlacional “ênfatiza a ausência de razão da própria correlação, qualquer que seja o sentido **donde** a compreendemos” (*IRR*, p. 135), pois, “se a Correlação é inultrapassável, ela não se dá à forma de um fundamento necessário: nada nela indica sua necessidade própria” (*ibid.*)

Esse argumento sustenta a ausência de razão *originária* e *fundante* para as condições de doação, representação, ou qualquer outra categoria correlacional. Essa ausência é algo além de um fato empírico, mas algo estruturalmente anterior à possibilidade da empiria.

A facticidade correlacional reafirma sua essência antiabsolutista ao tornar contingente o necessário absoluto subjetalista. Mantêm-se a centralidade da correlação do subjetalismo, com o adendo que ela não é mais necessária, e sim contingente, barrando qualquer projeto especulativo que almeja investigar qualquer absoluto, pois é impossível um absoluto se a correlação absoluta, enquanto horizonte final para o conhecimento, tornou-se contingente.

Em suma, o correlacionismo que adota a facticidade correlacional refuta o subjetalismo unicamente por conceder – diferente dos subjetalistas defensores de que não existe nada além da correlação absoluta – que não se pode saber se há algo além da correlação.

### 2.3.5 Era da Correlação

Agora que as cartas estão na mesa, é possível, enfim, estabelecer o derradeiro significado do que o autor denomina Era da Correlação:

[...] dois movimentos opostos quanto ao absoluto. De um lado, o correlacionismo, que sob a forma do ceticismo (especialmente, transcendentalismo, fenomenologia ou pós-modernismo, negou o pensamento de todo acesso ao absoluto. E de outro lado, uma nova tendência metafísica, que nomearei a partir de agora, dada sua importância, de um segundo neologismo visando a especificar pelo que ela é no seu nível mais profundo: o subjetalismo. (*IRR*, p. 121)

A Era da Correlação nada mais é que a era – porque atravessa diversos períodos da filosofia<sup>39</sup> – em que o pensamento filosófico está enclausurado na correlação, uma era paradigmaticamente antimaterialista, um cabo de guerra entre o gesto antiespeculativo do correlacionismo contra o gesto metafísico do subjetalismo, enquanto um nega a possibilidade alcançar o absoluto o outro abraça-a subjetivamente, utilizando da própria correlação como meio e fim.

“Relação intracorrelacional” é a expressão utilizada por Meillassoux para ressaltar a qualidade em comum entre ambos os polos opostos, qual seja, a adesão ao argumento do círculo correlacional, um correlacionista antiabsolutista, e outro, metafísico absolutista. “[D]ividos principalmente, de um lado entre vitalistas e racionalistas na parte subjetalista, e de outro entre pensadores transcendentais e pós-modernos na parte correlacionista.” (*IRR*, p. 123)

É no idealismo subjetivo de Berkeley que se encontra o princípio da Era da Correlação, mas não do correlacionismo; lá levanta-se o argumento do círculo correlacional sob uma

---

39 “Trata-se mesmo de uma Era com a qual temos relação porque ela atravessa inúmeras épocas da filosofia, permitindo-nos descobrir a perenidade da oposição intracorrelacional do subjetalismo e do correlacionismo: a renascença tardia e a Era clássica (de Montaigne a Leibniz); o Iluminismo (Diderot/Kant); a virada do século XVI-II para o XIX (o primeiro Fichte/Hegel); a virada do século XIX para o XX (Neo-Kantismo e Husserlianismo de um lado, Bergsonismo do outro); a segunda metade do século XX (Ruyer e Deleuze, enfrentando a pós-modernidade em algumas de suas variantes) etc.” (*IRR*, p. 122)

forma subjetalista, e nesse sentido, na classificação do autor de *IRR*, ele está do lado idealista do subjetalismo. Quem fundou a forma – nesse caso, cética – correlacionista do argumento do círculo correlacional, de acordo com ele, foi Hume: “do círculo, ele não mais deduz que toda realidade é espírito, mas que nós não podemos nos extrair mais da esfera de impressões e ideias, e que a coisa em-si deve permanecer irreduzivelmente desconhecida para-nós” (*IRR*, p. 191, nota 12)

Todavia essa contenda da Era da Correlação entre as filosofias correlacionais – correlacionismo contra subjetalismo – é assimétrica<sup>40</sup>. A balança pende para um lado específico, o do correlacionismo, porque os subjetalimos, por sua composição intrinsecamente metafísica, não conseguem responder ao argumento da facticidade correlacional.

No entanto, equalizando a balança da batalha na Era da Correlação, o pensador concede que há uma terceira versão subjetalista, que não a vitalista nem a idealista, nomeada cripto-física<sup>41</sup>. Habilitada somente através da inflexão do projeto materialista especulativo na Era da Correlação, isto é, a partir do *princípio de factialidade*, cuja análise em detalhes será feita no capítulo seguinte.

Apresentando cripto-física em poucas palavras: ela nada mais é que o impostamento de um absoluto necessário a partir da crítica correlacionista ao subjetalismo. Ela parte da ausência de razão colocada como princípio na forma da facticidade correlacional para estabelecer a condição de possibilidade da cripto-física, onde “*nada impede a possibilidade, de fato, de uma subjetividade onipresente no real*” (*IRR*, p. 152, ênfase do autor), desde que a teoria esteja ciente de sua facticidade.

Uma teoria consciente de seu estatuto de hipótese para a realidade presente, mas sempre subjugada ao princípio que estabelece a ausência de razão fundamental da realidade é a característica principal da cripto-física.

O subjetalismo cripto-físico então possui três pressupostos básicos para sua operacionalização: (1) desde que o subjetalista não incorra na crença que sua hipótese afirme o mundo como necessário – o que conflagraria uma queda metafísica de sua teoria – ou (2) que ele não estabeleça seu subjetalismo como limite último – onde não haveria um além e aquém a ele, o que deflagraria uma recaída antiespeculativa –, e (3) sustente o estatuto de hipótese de sua te-

40 “O reino da Correlação é dominado por uma estrutura antagônica assimétrica” (*IRR*, p. 138).

41 Meillassoux justifica sua escolha por este termo: “Se eu emprego a expressão ‘cripto-física’ é, de um lado, porque esse regime de pensamento é uma física quase-clandestina – uma segunda física, mas não uma adotada como uma física verdadeira, pelos físicos eles mesmo: uma ‘física especulativa’. E de outro lado, porque essa clandestinidade supõe uma ‘física vinda de baixo’: é usualmente empregada como uma imersão infraconsciencial, ao avesso, no mundo.” (*IRR*, p. 153)”. Uma física hipotético-especulativa.

oria face à absolutização da contingência presente no princípio de factialidade. Caso esses três critérios forem cumpridos, a cripto-física pode ser uma alternativa legítima para o enfrentamento do projeto antiabsolutista do correlacionismo pelo subjetalismo. Nas palavras de Meillassoux:

Nós podemos então *reabilitar as teses do subjetalismo não enquanto verdades metafísicas* (necessárias e fundadas na Correlação), *mas enquanto postulados* de um ‘projeto possível para a descrição do nosso mundo’. Postulados opostos à (f)actualidade que nós estamos investigando, e postulados os quais o caráter hipotético atual os tornam compatíveis com o pensamento da contingência incondicionada. [...] Então nada proíbe *a hipótese* de que nosso mundo é *de fato* – contingentemente – moldado por subjetividades intensamente graduadas. (*IRR*, p. 152, ênfase do autor).<sup>42</sup>

A hipótese cripto-física retira a necessidade *metafísica* do subjetalismo, e seu emprego é tanto dispensável para a ciência, “já que a matematização da natureza da ciência não apela para uma interpretação subjetivista do mundo como tal” (*IRR*, p. 152), e dispensável para a filosofia especulativa, “para a qual o real não-subjetivo é perfeitamente pensável” (*ibid.*), através da derivação das Figuras<sup>43</sup> da contingência absoluta.

“Essa hipótese pode, não obstante, ser avançada de acordo com um princípio heurístico que iria ‘além’ da explicação científica do mundo, sem tocar no absoluto especulativo do materialismo.” (*IRR*, p. 152) Porquanto deixe a especulação do porvir e do necessário de lado, a cripto-física pode auferir o real em seus termos subjetalistas, desde que consciente de sua própria insuficiência, e desde que transformada em “uma metafísica tornada postulatória, e não mais dogmática” (*IRR*, p. 153).

## 2.4 Respostas

Uma das maiores mudanças entre *AF* e *IRR*, é a não aparição da divisão interna ao correlacionismo entre sua versão mais fraca, e mais forte, *em nome*. No entanto, durante o *IRR*, ela está velada na sequência dos seus argumentos envolvidos na apresentação da Era da Correlação,

42 (F)actualidade é uma expressão específica do projeto de Meillassoux, denotando um conjunto de fatos atuais (*IRR*, p. 194).

43 Outro termo importante dentro do projeto de Meillassoux, este será abordado no capítulo seguinte.

supondo que o correlacionismo fraco equivale aos correlacionismo que deram só o primeiro passo, o do círculo correlacional, mas ficaram sem resposta contra as objeções subjetalistas, ou seja, o correlacionismo transcendental. O correlacionismo forte seria aquele que adota, além do círculo correlacional, o argumento da facticidade correlacional para enfrentar os subjetalistas, e em *IRR*, aparece nominado apenas como correlacionismo fenomenológico e pós-moderno.

Outra mudança a se ressaltar é a não ocorrência do argumento do passo de dança correlacionista em *IRR*, omitido na apresentação do correlacionismo provavelmente porque já foi desenvolvido de forma extensa em *AF*, e de certa forma está já implicado e pressuposto na facticidade da correlação. Veja bem, não seria possível e nem coerente afirmar a facticidade da correlação para enfrentar o subjetalismo se a correlação no estágio subjetalista já não possuísse uma posição central. Assim, o passo de dança correlacionista é mais um pressuposto para a absolutização da correlação *feita pelos subjetalistas*. Sua omissão parece indicar que o passo de dança correlacionista seja um movimento absolutista, presente no subjetalismo, e que é apropriado pelo correlacionismo (forte) para alavancar a base de sua contestação contra o próprio subjetalismo, a facticidade correlacional.

Assim sendo, como o subjetalismo é demasiadamente explorado em *IRR*, em particular sua versão vitalista, a omissão do *nome* do passo de dança correlacionista, pode significar que Meillassoux reconhece o erro *menor* em sua terminologia, a saber, que não é um passo de dança *correlacionista*, mas *correlacional*, pois também participa do subjetalismo.

Nota-se, também outra supressão – se não abandono – da distinção entre dois tipos fundamentais do correlacionismo forte que tematizados pela universalização ou não do pensamento face à desabsolutização do pensamento. Parece que essa escolha por parte de Meillassoux é resultado de uma tentativa de tornar sua prosa filosófica mais construtiva e menos reconstrutiva, pois ao suprimir essa distinção ele torna o foco não sua construção conceitual do correlacionismo, mas seu projeto por um materialismo especulativo.

Em *IRR*, seu autor afirma já desenvolver nas páginas de *AF* a oposição essencial da Era da Correlação entre correlacionismo e subjetalismo, mas invés de subjetalismo ele dá o nome de metafísica subjetiva (que ao longo do texto se confunde também com idealismo absoluto), seu interesse estava no termo “metafísica”, que de acordo com ele “é característica de todos os subjetalismos” (*IRR*, p. 122) mas o termo “subjetiva” inconvenientemente evoca “um ‘subjetivismo’ geralmente associado à recusa de toda posição universal” (*ibid.*). Incompatível

com algumas formas do que ele chama agora subjetalismo, mais especificamente sua contraparte idealista, que abarca, como paradigma, o idealismo absoluto hegeliano.

Vale notar que enquanto em *AF* algumas vezes o termo correlacionismo é utilizado para designar também o que no *IRR* ele chama de subjetalismo, agora o correlacionismo é diretamente oposto ao subjetalismo, mesmo que ambos façam parte das filosofias correlacionais da Era da Correlação.

Garantia contra a confusão em *AF* entre metafísica subjetiva e idealismo absoluto, em *IRR* há a separação precisa dos conceitos de idealismo absoluto e metafísica subjetiva, transformando ambos nos polos vitalista e idealista do subjetalismo. O autor de *IRR* subsume ambos na forma desta oposição interna ao subjetalismo, mantendo-as ainda conflitantes dentro de seus respectivos polos vitalista e idealista, e ao mesmo tempo desafiando a aparente oposição dessas correntes ao valorizar sua essência antimaterialista sob a unidade do conceito subjetalista.

#### **2.4.1 Resposta ao potencial especulativo da correlação**

Uma adição importante em *IRR* é a Cripto-física, uma concessão indireta sobre os pontos levantados por Nunes acerca do potencial especulativo da correlação. Meillassoux entrevê a possibilidade de existir uma metafísica subjetalista de forma legítima, contanto que ela conceba-se como uma hipótese dentro do regime do princípio de factialidade. É só assim que ela poderia realizar-se enquanto *uma* das teorias possíveis para descrever a realidade.

Com os temas da metafilosofia, metaceticismo e construtivismo em jogo ao redor do conceito de cripto-física, é difícil não relacioná-la com a noção de ontologia pós-crítica de Nunes, entretanto, com um adendo. O filósofo francês transforma as cripto-físicas em mais uma arma em prol de seu materialismo especulativo, pois elas pressupõem – igual o correlacionismo que deve admitir a facticidade correlacional para responder ao subjetalista – a adoção do regime da contingência absoluta., isto é, a adoção do princípio de factialidade.

Logo, as ontologias pós-críticas que Nunes advoga por, calcadas todas na radicalização do criticismo fundamental para a Era da Correlação, estão em certa medida contidas sob o conceito de cripto-física, enquanto afirmarem-se criticamente como hipóteses para a descrição do real, contanto que tal hipótese seja submetida ao princípio de factialidade.

### 2.4.2 Resposta à redução e generalização das filosofias correlacionais

Meillassoux faz a seguinte confissão sobre o perigo do espantinho na constituição dos conceitos da Era da Correlação:

Eu evidentemente, não compreendo os filósofos correlacionais dessa forma: a analogia [de facções rivais, no que concerne a Era da Correlação] visa a estrutura saturante de uma miríade de enfrentamentos atravessados por uma linha antagonista dominante – ela não visa o valor de combatentes, mas sua configuração geral tomada em um conflito sempre mais separado por feixes divergentes sucessivos, dando assim a impressão de esgotar os possíveis. (*IRR*, p. 189, nota 9)

Em uma visão macrológica os detalhes não aparecem, mas isso não quer dizer que eles não importam. Meillassoux está ciente disso e posteriormente essa posição clarificar-se-á com o levante da bandeira antirreducionista de seu projeto filosófico;

Em outra ressalva contra a acusação de aplainar os conceitos da Era da Correlação o filósofo francês estabelece sua tréplica: “Contudo, não se trata aqui de cair no irenismo, mas de redefinir os termos de uma confrontação” (*IRR*, p. 153). Embora esta citação comporte uma referência direta à cripto-física, e pontualmente sobre o fim do princípio de factialidade não ser aquilo que unificará todas as filosofias sob o jugo do Hipercaos e do princípio de irrazão. Essa citação também serve para ressaltar seu intuito a respeito da constelação conceitual envolvida na Era da Correlação, qual seja, meramente colocar o problema em termos que possibilitem certa lide e esforço sobre eles, e não aplainar todas as filosofias sob um só conceito. Não é para tanto que *AF* é reconhecido como o propulsor do realismo especulativo<sup>44</sup>, e elogiado por seu mentor, Alain Badiou, por “abrir um novo caminho na história da filosofia” (BADIOU, 2008, p. 6)

### 2.4.3 Resposta à superestimação e subestimação do correlacionismo

---

<sup>44</sup> “Já é de moda alegar que a crítica do correlacionismo é a ‘parte menos interessante’ da filosofia de Meillassoux, a razão que esse mero termo foi capaz de catalisar todo um movimento é porque compreendeu perfeitamente o problema básico de toda filosofia continental (e muito da filosofia analítica) desde Kant” (HARMAN, 2011, p. 80)

Nunes acusa o autor francês de confundir entre idealismo transcendental e idealismo subjetivo com bases em sua superestimação da correlação através da adesão ao argumento da gema. Brassier concorda, afirmando quase o mesmo que Nunes: “Embora seja apenas supostamente para assegurar o agnosticismo correlacionista sobre o em-si, em vez de um maduro idealismo conceitual, a falácia da gema invariavelmente sinaliza um deslize na direção do segundo” (BRASSIER, 2011, p. 59).

A acusação da superestimação do círculo correlacional, que dá toda importância para a falácia, e que acaba por confundir o simples agnosticismo da correlação com a radical metafísica subjetiva do idealismo absoluto não procede porque a formulação da Era da Correlação por parte de Meillassoux toma o devido cuidado de separar suas diversas vertentes internas, do mais fraco ao mais forte antiabsolutismo, passando também pela especulação mais racional até a mais *subjetal*, uma separação que fornece meios de distinguir entre o fraco “agnosticismo correlacionista” e o metafísico “idealismo conceitual”.

O que está em jogo aqui é que a interpretação do correlacionismo fraco com bases na falácia da gema o torna um idealismo exarcebado. Contra essa acusação Meillassoux providência uma réplica: que o círculo correlacional aparece forte demais porque é uma generalização que não se aplica em uma doutrina específica, mas sim à tradições inteiras, e esse não ajustamento em cada particularidade é que dá essa aparente potência para o círculo correlacional.

Indício desta réplica está presente em sua comparação entre a força do argumento subjetalista e a força do círculo correlacional: “Mas se eu chamei a primeira defesa de muito forte, é porque era geral, como o círculo correlacional – não ajustada para cada subjetalismo particular.” (*IRR*, p. 148)

A relação entre o argumento da gema e o círculo correlacional não se torna menos complexa com os avanços de *IRR*, mas fica claro que a problemática gira em torno do emprego do argumento do círculo correlacional. Peter Wolfendale enxerga o argumento da gema como a “realização que o correlacionismo [mais propriamente as filosofias correlacionais] tem como premissa um equívoco entre conceitos e objetos” (WOLFENDALE, 2015, p. 35). Um equívoco supostamente perpetuado na generalização de Meillassoux que formula o correlacionismo como um modelo suficientemente forte para englobar diversas tradições adeptas ao círculo correlacional.

Agora, se essa generalização é – como Brassier afirma – uma versão dessa falácia, então isso nada mais demonstra que: (1) ou a falácia faz parte da história da filosofia a partir de Berkeley e está presente direta ou indiretamente naqueles que o seguiram e naqueles que o criticaram, sobrevivendo até os dias atuais; (2) ou essa falácia é um produto da perspectiva macrológica adotada no cunhar do conceito de círculo correlacional.

Em qualquer um dos casos o círculo correlacional continua enquanto um paradigma que deve ser superado e sua conceitualização nada atrapalha o projeto do filósofo francês. Mas ainda essa tréplica não leva em conta a forma com que o círculo correlacional é apresentado em *IRR*, uma apresentação que parte da noção de contradição formulatória e em certo sentido supera ou enfraquece sua interpretação enquanto falácia da gema.

Agora, se a apresentação de Meillassoux do círculo correlacional, em um primeiro momento, se baseou no argumento de Berkeley, o autor está ciente que Berkeley não é um correlacionista fraco, muito menos agnóstico como Kant. Ele apenas apresentava um dos aspectos da correlação, que, note bem, também está presente em Kant.

Em *IRR* o círculo correlacional ganha uma nova roupagem ao ser apresentado como o argumento que expõe a contradição formulatória característica do materialismo metafísico. Quando o materialista dogmático sedento por qualquer absoluto admite pensar aquilo que não é pensamento que o círculo correlacional se intromete perguntando “Como nós podemos pensar o que é quando não há pensamento, sem perceber a contradição formulatória manifesta que isso envolve?” (*IRR*, p. 119)

Percebe-se que em *IRR* o foco está na superação do materialismo metafísico, e na essência antiabsolutista do círculo correlacional, e menos nos meandros pelos quais essa operação acontece – enquanto em *AF* seus passos são elaborados com maiores detalhes –, uma outra forma de exposição é tomada para não incorrer na falácia da gema.

Meillassoux mostra-se atento: “em cada caso [do círculo correlacional], a correlação será posta como um fato primordial tornando nulo e vazio a crença na pensabilidade de um ‘em si’ que transcende todo pensamento” (*IRR*, p. 119). Essa afirmação sugere que o círculo correlacional possui diversas formas e condiz com o fato de que “A Correlação ela mesma pode ser concebida de várias maneiras: sujeito-objeto, consciência-dado, correlato noético-noemático, ser-no-mundo, linguagem-referência, etc.” (*IRR*, p. 119)

A cautela do pensador em *IRR* fica tão manifesta quanto seu desiderato de expurgar o círculo correlacional do pecado da falácia da gema. Quando ele ressalta de forma geral que na

Era da Correlação o foco é dado à correlação ao ponto de negar a crença em algo fora da correlação, ele não adentra especificamente no modo com que isso é feito. O modo com que isso é feito, suas particularidades e detalhes, ditarão exatamente à qual espécie de pensamento correlacional um dado pensamento participa.

Agora que os conceitos em torno da Era da Correlação estão devidamente estabelecidos e criteriosamente organizados, é possível adentrar no próximo capítulo, onde serão analisados os *problemas* resultantes da predominância da correlação na Era da Correlação.

### 3. SINTOMAS DO ESGOTAMENTO DA ERA DA CORRELAÇÃO

A Era da Correlação é um diagnóstico que tenta explicar as razões para o esgotamento<sup>45</sup> da filosofia pós-kantiana. Para entender por completo esse diagnóstico é necessário compreender os sintomas que geraram o diagnóstico, ou seja, o “quadro clínico” no qual a filosofia dentro da Era da Correlação se encontra.

“O que nos incita a quebrar com o círculo da correlação?” (AF, p. 9) é a primeira pergunta que faz os conceitos do filósofo se moverem. Dois elementos principais são os sintomas que Meillassoux associa a tal esgotamento: (1) o problema do arquefóssil, e (2) o problema do fideísmo, que, quando contrastados com seu diagnóstico – e isso será articulado detalhadamente nesse presente capítulo – aparecem como *consequência* da Era da Correlação.

A discussão entorno destes dois sintomas irão compor as duas primeiras seções desse segundo capítulo. A primeira será dedicada a construir, com Meillassoux, o problema do arquefóssil como um problema que surge e perdura durante a Era da Correlação enquanto um problema inerente às filosofias correlacionais impossibilitando uma relação harmoniosa entre filosofia e ciência. Na segunda seção será trabalhada sua construção do fideísmo enquanto um problema filosófico para as filosofias pós-kantianas, contemplando-o como um tema que também persiste ao longo da Era da Correlação, sendo – semelhante ao problema do arquefóssil – indissociável do projeto em voga nas filosofias correlacionais.

O intuito final deste capítulo é, sobretudo apresentar os problemas em discussão como indícios desse esgotamento da filosofia na Era da Correlação, esgotamento que servirá de razão suficiente para que Meillassoux construa um projeto filosófico para escapar da Era da Correlação, objeto do próximo capítulo.

#### 3.1 O problema do arquefóssil

O primeiro *sintoma* é explicitado através do problema gerado pela interpretação das asserções científicas sobre “eventos anteriores ao surgimento da vida, como também da consciência”

---

45 É preciso observar com cuidado essa noção de esgotamento da filosofia dentro da Era da Correlação, ela possui um caráter didático o qual almeja apresentar especificamente a insuficiência *especulativa* da Era da Correlação, e assim o que está em esgotamento não são as filosofias particulares, mas certo tipo de paradigma do pensamento calcado em resquícios por vezes metafísicos, por vezes antiabsolutistas, instanciados, na construção conceitual de Meillassoux, por possuírem em comum algum traço do pensamento correlacional.

(*AF*, p. 9), ou como Meillassoux nomeia, *asserções ancestrais*, que formarão o objeto dessa seção: o problema do arquefóssil. Basicamente, arquefóssil é um neologismo que designa:

não apenas materiais indicando os traços de vidas passadas, de acordo com o sentido familiar do termo ‘fóssil’, mas materiais indicando a existência de uma realidade ancestral ou evento; uma que é anterior à vida terrestre. Um arquefóssil portanto designa o suporte material na base do qual os experimentos que fornecem estimativas de um fenômeno ancestral procedem. (*AF*, p. 10)

Os arquefósseis, portanto, são indícios materiais para uma realidade que Meillassoux denomina de ancestral, “qualquer realidade anterior à emergência da espécie humana – ou até mesmo anterior a toda forma de vida na Terra.” (*AF*, p. 10). Se é anterior ao ser humano, é anterior também à correlação.

O autor francês ressalta no ancestral também seu aspecto de *diacronicidade*, aquele que compõe “todo discurso cujo significado inclui uma discrepância temporal entre pensamento e ser” (*AF*, p. 112), dizendo respeito também aos acontecimentos “ulteriores à extinção da espécie humana”(ibid.), e não somente á anterioridade.

Através da diacronicidade ele está apontando não apenas uma realidade anterior às condições de possibilidades de conhecimento, mas para uma ruptura radical entre a existência material – a existência do arquefóssil – e a experiência desse arquefóssil exclusiva aos seres humanos, isto é, algo que inclui as condições que o tornam um objeto para alguém. De acordo com Brassier, esta diferença se funda na anterioridade do “fato (empírico) que o tempo cosmológico precedeu o tempo antropomórfico e vai provavelmente sucedê-lo” (BRASSIER, 2007, p. 59)

O problema do arquefóssil revela uma tensão entre a filosofia na Era da Correlação com as afirmações científicas que indicam uma realidade além da correlação, seja ela anterior, ou posterior<sup>46</sup>. O que está em jogo, para Meillassoux, com o desenvolvimento do problema do arquefóssil em *AF*, é didaticamente, introduzir a ideia de uma diacronicidade radical que, de acordo com Brassier, é incapaz de “ser correlata com o presente porque pertence a um tempo

46 A diacronicidade em Meillassoux é notadamente criticada por Brassier no terceiro capítulo *The Enigma of Realism* em seu livro *Nihil Unbound: Enlightenment and Destruction* (2007) porque Meillassoux dá demasiado foco ao aspecto temporal – tradicionalmente associado com as vertentes idealistas da filosofia onde a temporalidade é o marco da subjetividade – e desconsidera qualquer contraponto espacial ao fenômeno da diacronicidade. Essa crítica e sua relação com as trélicas de Meillassoux serão abordadas em mais detalhes no último capítulo desta dissertação.

onde as condições da correlação entre passado, presente e futuro passaram da inexistência à existência.” (BRASSIER, 2007, p. 55).

Na medida em que a ciência contemporânea avançou o suficiente para determinar – mesmo que sob a forma de hipótese – os números referentes ao arquefóssil, como por exemplo “a data de acreção da Terra, a data da formação das estrelas, e até mesmo a ‘idade’ do universo ele mesmo” (AF, p. 9) ela lança um desafio para a filosofia correlacional: se essa filosofia é capaz de reconhecer essas asserções como verdadeiras, ou não, e sobretudo em qual sentido; e também se é possível enquadrá-las dentro de sua explicação do mundo, dentro de seu sistema filosófico.

O filósofo compreende exemplos de “asserções ancestrais” ou “asserções sobre o arquefóssil”, como aquelas asserções que descrevem uma realidade anterior à correlação, à consciência ou até mesmo à vida, como as medições sobre a data da formação do globo terrestre, até hipóteses que descrevem o fim do humano e da vida, como a extinção do universo onde “pensar a ancestralidade é pensar um mundo sem pensamento – um mundo sem a doação do mundo.” (AF, p. 28).

Logo, todas estas asserções falam sobre algo que é impensável<sup>47</sup> dentro de um sistema correlacional, sem desvirtuar o sentido do arquefóssil. É só desvirtuando o sentido das asserções sobre o arquefóssil que as filosofias na Era da Correlação conseguem compatibilizar o discurso científico com seu regimento interno, quando na verdade estão meramente invalidando-o.<sup>48</sup>

Nesse movimento subjaz uma operação que não faz mais que desapropriar as asserções ancestrais de seu potencial especulativo, aquele que especula sobre uma realidade fora da correlação.

O pensador argumentará que seria imprudente um cientista admitir com fervor que um evento ancestral definitivamente ocorreu de forma fidedigna com a qual a ciência descreve a partir de uma determinada época e com certos instrumentos. Não obstante, a pretensão à verdade resiste.

---

47 Porque, como visto no primeiro capítulo, é o próprio círculo correlacional que barra esse tipo de relação performativa de “pensar de um não-pensamento”.

48 Harman captura em *caricatura* a relação entre as filosofias na Era da Correlação e ciência no seguinte adágio: “Ciência faz o trabalho do realismo ingênuo e alcança resultados incríveis, a filosofia correlacionista assiste esse trabalho de uma distância irônica com elogios condescendentes e uma sobranceira levemente levantada, nunca crédula o suficiente para aceitar o realismo científico na forma literal.” (HARMAN, 2011, p. 19)

Nós sabemos – no mínimo, desde Popper<sup>49</sup> – que toda teoria colocada pelas ciências empíricas é revisável por direito: pode ser falsificada e substituída por uma que é mais elegante, ou que exibe maior acurácia empírica. Mas isso não previne o cientista de considerar que faz sentido *supor* que sua asserção é verdadeira. (AF, p. 12)

Estando ciente disso, o filósofo francês evita o perigo de transformar o discurso realista da ciência em uma outra metafísica dogmática que simplesmente impõe verdades sobre o ser e a realidade com base em uma interpretação arbitrária dos dados, dos fatos, e da experiência. Mesmo considerando esse perigo, o cientista tem o direito de supor a verdade de suas afirmações, e sobretudo uma verdade objetiva, uma verdade que valerá enquanto verdade mesmo se nunca existisse nenhum ser humano para corroborá-la. Por quê? Meillassoux com seu projeto filosófico fornecer responder a essa pergunta.

A investigação sobre as condições de possibilidade de asserções ancestrais é definitivamente uma das fontes de reflexão sobre os limites da Era da Correlação. A seguir será analisada a forma com que as filosofias da Era da Correlação lidam com o problema do arquefóssil sob a óptica do filósofo francês, com o intuito de tensionar e explorar a hipótese de que o problema do arquefóssil é um dos sintomas do esgotamento da filosofia na Era da Correlação.

Um objeto que aponta para uma realidade apartada de qualquer espécie de correlação confronta as filosofias correlacionais, as quais, por definição, não admitem uma realidade fora da correlação. A desarmonia entre tais modos de filosofia e o ancestral ocorre porque

nós não podemos sair de nossas próprias peles para descobrir se é possível tal desencarnação da correlação é verdadeira. Consequentemente, a hipótese da testemunha ancestral é ilegítima do ponto de vista de um correlacionismo estrito. (AF, p. 11).

---

49 Brassier alerta: “Até o falsificacionismo parece pressupor uma uniformidade da natureza pois ele requer uma realidade minimamente estável para que condições de experimentos idênticas forneçam resultados idênticos de um momento para o outro” (BRASSIER, 2007, p. 75). Devido a essa pressuposição que Meillassoux não admite Popper como modelo de compreensão para a ciência. Como destacado por Fabio Gironi (2011), Meillassoux descarta a solução de Popper para o problema da indução porque “ela ainda depende de uma crença metafísica mal orientada” (GIRONI, 2011, p. 45), a saber, a crença metafísica e não justificada na uniformidade da natureza, uma crença que será desmistificada ao longo do projeto filosófico de Meillassoux.

As filosofias correlacionais, e sobretudo o correlacionismo, não podem simplesmente assumir como ilegítimas as asserções ancestrais da ciência. É exatamente porque a ciência funciona que os filósofos correlacionais precisam levá-la a sério e explicar tais asserções *como se fossem verdadeiras*. Então, o correlacionista precisa sustentar as asserções ancestrais através de dois mecanismos que permitem-no abarcá-las em sua filosofia: “[1] a duplicação do significado, e [2] a retroprojeção” (AF, p. 16).

(1) O caso do arquefóssil “é inadmissível enquanto é interpretado *literalmente*” (AF, p. 13), implicando que uma outra interpretação poderia justificá-lo dentro do correlacionismo. Interpretar as asserções ancestrais de forma *não literal*, isto é, sem a suposta “ingenuidade” do cientista que pensa acessar o dado absoluto, é o caminho que o correlacionismo vai tomar para justificar as asserções ancestrais da ciência contemporânea.. O filósofo correlacionista aceitará a legitimidade da ciência, e de todas as asserções calcadas no arquefóssil, apenas adicionando um pequeno adendo: que elas são “legítimas, até certo ponto.” (AF, p. 13).

Essa pequena inflexão tem uma reverberação tremenda em qualquer projeto filosófico que busca compreender e se relacionar com a ciência, pois ela coloca um limite para a ciência ao encerrá-la dentro da correlação, de modo que a ciência não seria capaz de falar sobre algo *fora* da correlação.

As filosofias na Era da Correlação devem justificar, portanto, qual o estatuto – não literal – das asserções ancestrais. Elas adicionam discretamente um pequeno apêndice ao fim de cada asserção da ciência que modifica completamente seu significado. Um simples codicilo, o *para-nós* que acompanha todas as asserções científicas e restringe de volta para o círculo da correlação qualquer esforço especulativo da ciência acerca do *Grande Fora*.<sup>50</sup>

Interpretando nestes termos a solução das filosofias correlacionais “é irrelevante quando se trata de analisar a significação da asserção [ancestral]”(AF, p. 14). Se a interpretação não literal das asserções sobre o arquefóssil coloca-a de volta dentro da correlação, com o adendo do *para-nós*, a interpretação literal é aquela que acompanha o significado mais radical das asserções científicas, que apontam para uma realidade independente da correlação, pois não eufemiza a radicalidade de uma realidade independente da correlação.

---

50 Por exemplo: o universo começou 13.5 bilhões de anos atrás, *para-nós*; a origem da vida aconteceu 3.5 bilhões de anos atrás *para-nós*, e é através desse codicilo que as filosofias correlacionais explicam a ciência e simultaneamente resguardam a si mesma em um lugar distante dela, mas seguro. “Esse codicilo é o codicilo da modernidade: o codicilo através do qual o filósofo moderno evita (ou pensa evitar) de intervir no conteúdo da ciência, enquanto preserva um regime de significado externo e mais originário que aquele da ciência.” (AF, pp. 13-14).

(2) “O sentido profundo da ancestralidade reside na retroprojeção lógica imposta sob seu sentido superficialmente cronológico” (AF, p. 16). É nesta conclusão que Meillassoux chega ao aprofundar-se nas determinações da ancestralidade pelas filosofias correlacionais. Quando o cientista fala de uma realidade ancestral ele está referenciando uma realidade ‘pré-correlacional’ e asseverando que o arquefóssil apresenta uma “doação do ser anterior à doação” (AF, p. 14).

Aí está a lente de compreensão para o modo com que o correlacionismo tensiona a verdade da asserção ancestral. As filosofias da Era da Correlação supõem, contrariamente, que o “ser *não* é anterior à doação, ele *doa si mesmo* como anterior à doação.” (ibid.). Assim, o correlacionista encaixa a cronologia da anterioridade dentro da correlação ela mesma, onde um evento no passado se torna um evento visto pela perspectiva do presente enquanto passado, ou seja, uma operação de “*retroprojeção do passado com base no presente*” (AF, p. 16).

Dentro dessa operação, um enunciado sobre a idade de acreção da Terra é concebido como simplesmente falso, ou ingênuo, sem o adendo de que essa idade é percebida do presente, retroativamente como um evento do passado reinserido dentro da correlação. Está nas entrelinhas deste enunciado correlacional: “A presente comunidade de cientistas tem razões objetivas para considerar que a acreção da Terra precedeu a emergência dos homínídeos pelo número x de anos” (AF, pp. 15). E assim “a ciência é reduzida a uma explicação do mundo dado-a-um-sujeito” (MEILLASSOUX, 2008b, p. 3).

Concluindo, no correlacionismo abandona-se qualquer pretensão a um sentido que aponte minimamente para uma realidade *literalmente* ancestral das asserções científicas sobre o arquefóssil, assim favorece-se uma interpretação subjetivista em prol da adequação da ciência à Era da Correlação.

É pela desvirtuação de significado que o correlacionismo interpreta os enunciados da ciência derivados do arquefóssil. Qual tipo de filosofia consegue abarcar as asserções ancestrais em seu sentido literal? Diferente do correlacionismo, Meillassoux defenderá que para a metafísica dogmática, como por exemplo o cartesianismo, as asserções ancestrais não são um problema, desde que interpretadas na perspectiva da teoria da divisão entre qualidades primárias e secundárias.

Essa divisão pode ser introduzida como a separação dos aspectos primários de um objeto, aquilo que nele pode ser contado, sua densidade, seu peso, seu comprimento. E os aspectos secundários, produtos dos sentidos e, por vezes, da memória, como a cor, o cheiro, o medo

que aquilo causa, etc. O que está em jogo com esta divisão é que, no caso das qualidades secundárias

nada sensível – seja uma qualidade afetiva ou perceptual – pode existir no modo com que me é dado pela coisa em si, quando não está relacionado a mim ou a qualquer outra criatura vivente. Quando alguém pensa sobre essa coisa ‘em si’, isto é, independente de sua relação comigo, parece que nenhuma dessas qualidades pode subsistir. Remova o observador, e o mundo se torna desprovido dessas qualidades sonoras, visuais, olfatórias, etc. (AF, p. 1)

Isto significa que as qualidades secundárias estão inevitavelmente atreladas com alguém, com o sujeito, com o pensamento, ela está sempre *dentro* da correlação. Não faz sentido admitir a independência da qualidade secundária da coisa ela mesma, como uma *alucinação* do pensamento. A qualidade secundária não subsiste por si só, ela necessita de uma relação com algo (mesmo se essa relação for uma relação solipsista do sujeito consigo mesmo).

Por contraste, na posição de Meillassoux, pode-se afirmar que as qualidades primárias são independentes de alguém, do sujeito, do pensamento, elas *acessam* algo *fora* da correlação. Uma propriedade *unicamente* da coisa ela mesma, sem a influência da correlação, de modo que “*todos os aspectos do objeto que podem ser formulados em termos matemáticos podem ser concebidos significativamente enquanto propriedades do objeto em si mesmo*” (AF, p. 3, ênfase do autor);

Contanto que a metafísica dogmática empregue essa divisão entre qualidades secundárias e primárias para interpretar as asserções ancestrais da ciência, o arquefóssil não é um problema para ela. Ou seja, se um cientista aceitar que “o sensível é uma relação, em vez de uma propriedade inerente na coisa” (AF, p. 9), ele pode resolver o problema do arquefóssil admitindo que a asserção ancestral nada mais faz que acessar a qualidade primária do arquefóssil para emitir seu juízo sobre, por exemplo, a data de acreção da Terra.

O arquefóssil, para a metafísica dogmática, não admitiria asserções de “dentro da correlação”, concernentes às qualidades secundárias, porque dizem sempre sobre um objeto *em relação*, as qualidades secundárias pressuporiam um sujeito numa época antes do próprio sujeito. Assim, “não faria sentido dizer que ‘era quente naquela época, ou que a luz ‘cegava’, ou fazer qualquer outro julgamento subjetivo desse tipo.” (AF, p. 11).

Logo, é possível explicar as asserções ancestrais, não através das qualidades secundárias, mas das primárias, porque os eventos “que podem ser formulados matematicamente designam propriedades atuais do evento em questão (tal como suas datas, duração, extensão).” (AF, p. 12)

O autor francês enxerga na filosofia cartesiana o principal exemplo para a capacidade que a metafísica dogmática tem para a superação do problema do arquefóssil: “De uma perspectiva cartesiana, as asserções ancestrais são asserções cujos os referentes podem ser colocados como reais (mesmo que no passado) assim que forem validados pela ciência empírica em um determinado estágio de seu desenvolvimento” (AF, pp. 12).

Contudo, Meillassoux concede que, mesmo a metafísica dogmática conseguindo solucionar de sua própria maneira o problema que o arquefóssil engendra, não é razão suficiente para aceitá-la como um paradigma filosófico. A metafísica dogmática já foi, há muito, superada. A recusa da metafísica dogmática ocorre porque ela é *pré-crítica*, diz Meillassoux,

[...] pois o que nós acabamos de afirmar é que o pensamento é capaz de discriminar entre essas propriedades do mundo como se fossem ‘em si’, subsistindo indiferentemente à nossa relação com elas [...] É uma tese indefensável porque o pensamento não pode sair de si mesmo para comparar o mundo como ele é ‘em si mesmo’ com o mundo como ele é ‘para-nós’. (AF, p. 3)

O arquefóssil formula-se enquanto problema para o correlacionismo porque, como Meillassoux diz, trata-se de um “realismo irremediável”, onde “*a asserção ancestral só possui sentido se seu sentido literal for seu sentido derradeiro*” (AF, p. 33, ênfase do autor).

No caso estrito do correlacionismo o problema se funda na sua decisão de substituir a noção de verdade científica como adequação ao mundo – calcado na cisão entre qualidades primárias e secundárias – pela intersubjetividade. Essa *virada* está presente paradigmaticamente em Kant na medida em que a universalidade da faculdade de razão legítima, em comunidade, as asserções científicas. É a “intersubjetividade da asserção ancestral – o fato de que ela deva ser por direito verificável por qualquer membro da comunidade científica – que garante sua objetividade, e portanto sua ‘verdade’” (AF, p. 15).

Seria o subjetalismo, já que ele, em certo sentido, recupera os propósitos especulativos da metafísica dogmática, capaz de lidar com o problema do arquefóssil? Ou seria o arquefóssil uma falha intransponível para as filosofias da Era da Correlação?

Por mais que o subjetalismo tente abarcar esse “realismo irremediável” da ciência contemporânea, ele acaba colocando-o como uma ilusão, “provendo ao cientista uma demonstração *a priori* que as asserções ancestrais deste são ilusórias” (AF, p. 17). Há uma incompatibilidade fundamental entre o absoluto correlacional do subjetalismo com as perspectivas absolutórias da ciência.

Finalmente, “confrontadas com o arquefóssil, *todas as variedades de idealismo convergem e se tornam igualmente extraordinárias* – toda variedade do correlacionismo é exposta como um idealismo extremo” (AF, p. 33, ênfase do autor)<sup>51</sup>. Um idealismo tão radical que mina a possibilidade da ciência de sequer prometer uma descrição de algo *literalmente* independente do ser humano, algo verdadeiramente – e não intersubjetivamente – objetivo.

Isso significa que, em relação ao problema do arquefóssil, todas as formas de filosofia dentro da Era da Correlação – do correlacionismo mais forte ao subjetalismo mais especulativo – são incapazes de sustentar o sentido literal da ciência contemporânea incluso no arquefóssil. Configurando, no fim das contas, um dos sintomas que denuncia o esgotamento da filosofia na Era da Correlação.

### 3.1.1 Arquefóssil enquanto sintoma do esgotamento da filosofia na Era da Correlação

Na Era da Correlação o arquefóssil apresenta-se como um problema insuportável para a filosofia porque ele faz emergir o claustro do círculo vicioso da correlação. A Era da Correlação, como visto, tem de subverter os significados dos enunciados científicos para conceder-lhes qualquer significação.

Essa subversão do significado acontece através de uma operação promovida pelas filosofias correlacionais, a qual Brassier associa a inseparabilidade do subjetivo e do objetivo nas filosofias da Era da Correlação com a concepção da redução da ciência à manipulação técnica, que não pode ser compreendida fora das práticas sociais, fora da correlação. Segundo ele,

---

<sup>51</sup> Neste ponto fica clara a relação da posição de Meillassoux com as críticas que afirmam sua confusão entre idealismo absoluto com idealismo transcendental, isto é, eles não se diferenciam *quando* confrontados com o arquefóssil, pois ambas tornam-se igualmente extraordinárias.

[u]ma vez que o conhecimento foi reduzido à manipulação técnica, não é possível nem desejável tentar compreender a cognição científica independente do nexos das práticas sociais no qual ela está invariavelmente implicada. Por conseguinte, o correlacionismo sanciona todas essas variantes de instrumentalismo pragmático que aderem à primazia do ‘saber-como’ prático em detrimento do teórico ‘saber-que’. Sapiência se torna apenas outra forma de senciência – e de modo algum uma forma privilegiada. (BRASSIER, 2011, p. 54)

Brassier aqui realça a operação intrínseca à correlação que obsta um sentido de “cognição científica” mais abrangente e teórico do que o do prático “saber-como” que acessa os objetos inevitavelmente dentro da correlação. A dificuldade de abarcar o significado literal da ciência se deve ao fato desse significado do “saber-que” implicar em um confronto com o cerne da Era da Correlação, o círculo correlacional, pois promete uma via de acesso ao *Grande Fora* que escapa dos desígnios do “saber-como-um-ser-humano”.

Meillassoux comenta sobre sua posição em *AF*, a respeito do arquefóssil, que desejava “despertar a consciência do leitor para o seguinte fato: o correlacionismo que era então amplamente dominante nas filosofias pós-kantianas teve como rigorosa consequência tornar desprovido de sentido o discurso da ciência” (*IRR*, p. 142).

Seguindo esta pista, um dos principais desideratos por trás do levantamento dos problemas engendrados pelo arquefóssil é o de “demonstrar que o pensamento, sob condições especiais, pode acessar uma realidade como ela é nela mesma, independente de qualquer ato de subjetividade” (MEILLASSOUX, 2008b, p. 2), argumento em prol de seu materialismo especulativo, que promete fundamentar tal acesso.

Meillassoux quer destacar como importante não “[...] o tempo da consciência, mas o tempo da ciência” (*AF*, p. 21).<sup>52</sup> A chave para compreender a ancestralidade dentro das asserções científicas, portanto, é separar radicalmente a temporalidade intra-correlacional, uma temporalidade *dada*, com uma temporalidade *onde a doação surge*.

Vale comentar que por mais problemática que essa noção de temporalidade se mostre, ela ainda é uma das chaves para se compreender o sintoma de esgotamento das filosofias da Era da Correlação, porque é sintomático o fato de nenhuma das filosofias na Era da Correlação

---

52 “Não é isso precisamente o que a ciência pensa? Um tempo que não é somente anterior à doação, mas essencialmente indiferente a este último, porque a doação não poderia muito bem *nunca* ter emergido se a vida não surgisse? A ciência revela um tempo que não somente não precisa do tempo consciente mas que também permite este último surgir de um ponto determinado no seu próprio fluxo. [...] O desafio é, portanto, o seguinte: compreender como *a ciência pode pensar um mundo onde a doação espaço-temporal ela mesma vem a ser dentro de um tempo e espaço que precedeu toda forma de doação*. (*AF*, pp. 22, ênfase do autor)

ção ser capaz de lidar com tal noção de tempo. Isto é, se trata de uma limitação da Era da Correlação, incompatível com essa noção de temporalidade pressuposta pela literalidade da ciência moderna.

Dito isto, o problema do arquefóssil se apresenta como um incômodo atrito para a Era da Correlação porque ele configura uma contradição, na medida em que a asserção ancestral é verdadeira em sua objetividade intersubjetiva, mas *esse conteúdo de verdade* nunca poderia ser admitido dentro da Era da Correlação, ou seja, a asserção ancestral “é uma asserção objetiva mas não possui um objeto concebível” (AF, p. 32), o objeto *sem adendos nem codicilos* não se enquadra dentro das filosofias correlacionais.

O filósofo ainda apresenta de outra forma esse descompasso<sup>53</sup> entre a ciência e as filosofias da Era da Correlação:

Não se valida uma medida só para demonstrar que essa medida é válida para todos os cientistas; valida-a para determinar o que é mensurado. É porque certos isótopos radioativos são capazes de informar-nos sobre um evento passado que nós tentamos extrair deles uma medida de suas idades: transforme essa idade em algo impensável e a objetividade da medida se torna vazia de sentido e interesse, indicando nada além de si mesma. A ciência não experimenta com o objetivo de validar a universalidade de seus experimentos; ela realiza experimentos repetíveis com a visada aos referentes externos os quais endossam esses experimentos com significado. (AF, p. 17).

Nessa perspectiva, o significado da ciência se esgota ao perder de vista a verdade literal de suas asserções. O cientista, quando determina quanto tempo faz que aconteceu a acreção da Terra, está aferindo, objetivamente, *sem adendos*, um passado ancestral. Ao ponto que o pensador afirmará: “Ou essa asserção [ancestral] tem um sentido realista, e *somente* um sentido realista, ou ela não possui sentido”. (AF, p. 17).

Colocar esse passado ancestral como uma retroprojeção é o mesmo que esvaziar a asserção de todo o seu significado *literal*, é retirar da ciência sua capacidade de descrever o mundo, e torná-la um discurso infecundo sobre o *nosso* mundo particular. O perigo do mal

---

<sup>53</sup> É interessante o movimento que Meillassoux nota nesse descompasso, onde se deve abandonar os desideratos kantianos de fundamentação da ciência, em que “a primeira condição de pensabilidade da ciência [de acordo com o problema do arquefóssil] se mostrou o abandono do transcendental – um transcendental cuja vocação era investigar as condições de possibilidade da ciência. Nós descobrimos, portanto, que longe de ser um conceito intrinsecamente transcendental, a noção de ‘condição’ poderia ser o ato de tornar o transcendental obsoleto, e poderia ser colocado para trabalhar dentro de um regime especulativo de conhecimento (a busca por condições não arbitrárias, ou *Figuras*, da contingência absoluta)”. (IRR, p. 142)

enfrentamento do problema do arquefóssil está em restringir o discurso da ciência dentro de um determinado contexto histórico, sob determinadas condições políticas e sociais, e sobretudo, limitado por dois lados.

(1) Pelo antiabsolutismo da Era da Correlação, que barra qualquer pretensão da ciência de descrever uma realidade independente do humano, independente da correlação, reduzindo qualquer pretensão ao *em-si* em *para-nós*; e (2) principalmente quando sujeita à facticidade correlacional, a ciência, enquanto um discurso inescapavelmente dentro da correlação, se torna apenas mais uma dentro dos proliferados discursos da Era da Correlação, até chegar ao ponto crítico em que se confunde astronomia e astrologia, ou a legitimidade de um discurso vira uma questão de poder, de popularidade, ou de qualquer outra coisa que não um critério racional.

Criticamente Meillassoux denuncia que o filósofo correlacional

se encontra perigosamente perto dos criacionistas contemporâneos: aqueles pitorescos crentes que afirmam hoje, de acordo com uma interpretação ‘literal’ da Bíblia, que a Terra não tem mais que 6.000 anos de idade, e quem, quando confrontado com datas muito mais antigas obtidas pela ciência, respondem impassíveis que Deus também criou ao mesmo tempo que a Terra 6.000 anos atrás esses componentes radioativos que parecem indicar que a Terra é bem mais velha do que ela é – para testar a fé dos físicos. Similarmente, o significado do arquefóssil não pode ser testar a fé do filósofo na correlação, mesmo quando confrontado com dados que parecem apontar para uma divisão abissal entre o que existe e o que aparece? (AF, p. 18)

Com isso, o filósofo francês introduz, a partir do problema do arquefóssil, o segundo sintoma da Era da Correlação, a saber, o fideísmo, que surge enquanto sintoma e problema de forma generalizada em todas as áreas do conhecimento e formas de discursos, da mesma maneira que se manifestou na citação acima, em particular, na relação entre ciência e filosofia.

### 3.2 Fideísmo

O *problema* do fideísmo erguido por Meillassoux deve ser separado da noção *histórica* de fideísmo, a qual aparece no início da filosofia moderna na defesa da religião católica contra o protestantismo, uma defesa originada da depreciação da razão em prol de um conheci-

mento teológico baseado na fé. O autor propõe um conceito de fideísmo “que é ‘essencial’ em vez de meramente de natureza histórica” (*AF*, p. 46), pois há nele um aspecto fundamental presente no fideísmo histórico que se reitera enquanto problema para a filosofia na Era da Correlação – e por isso o termo fideísmo permanece –, a saber, “um fideísmo que se tornou o pensamento da defesa da religiosidade em geral, em vez de uma religião específica.” (*ibid.*).

Assim, a noção de fideísmo de Meillassoux diz muito mais respeito à forma dos discursos do que seu conteúdo. Portanto, seu fideísmo é mais generalista que o fideísmo histórico porque abarca, além das questões teológicas, todo e qualquer discurso que tem como característica a abnegação da racionalidade. Há no fideísmo histórico um núcleo de desabsolutização do pensamento que prescreve à crença, e não à razão, o acesso ao absoluto. Tal núcleo se repetirá ao longo da Era da Correlação como um problema que denuncia um aspecto do esgotamento das formas correlacionais de filosofia, qual seja: “fideísmo invariavelmente consiste em um argumento cético direcionado contra a pretensão da metafísica, e generalizando, da razão, de acessar uma verdade absoluta capaz de reforçar (ou *a fortiori*, rebaixar) o valor da fé.” (*AF*, p. 46). Sem embargo, esse aspecto cético do fideísmo que permite à fé subjugar – ou no mínimo, enfraquecer – a metafísica com seu acesso direto ao absoluto, é o aspecto que

legítima *de jure* toda variedade, seja qual for, da crença em um absoluto, as melhores como também as piores. A destruição da racionalização metafísica da teologia cristã resultou no generalizado tornar-se-religioso do pensamento, em outras palavras, em *um fideísmo de qualquer crença, seja qual for.* (*AF*, p. 46, ênfase do autor)

Dito isso, os discursos na Era da Correlação, porquanto a própria filosofia está confinada na investigação dos limites da razão – o que acaba no antiabsolutismo do correlacionismo, ou na metafísica especulativa do subjetalismo – estão fadados a impedir qualquer proposta de juízo racional a respeito de todos os outros discursos que miram aquilo que está além da correlação. Porque ela mesma, a filosofia dentro da Era da Correlação, se impede de cumprir essa tarefa.

O fideísmo em *AF* é concebido, de modo geral, como um discurso que se contrapõe à legitimidade da racionalidade no acesso ao absoluto, porque ele emprega, em seu lugar, a crença. Esse modelo de pensamento religioso parece servir ao filósofo principalmente como um bode expiatório onde se subsume outras formas de discursos que podem ser opostos diretamente ao discurso racional.

Meillassoux decide tornar o discurso religioso o paradigma para seu argumento do fideísmo<sup>54</sup> porque ele contém, além do aspecto dogmático envolvido nos temas da crença e fé, um modo particular de *acesso* ao absoluto, onde há determinada carência de justificativa racional presente no pensamento religioso, em prol de uma justificativa baseada na crença. A ressurgência do fideísmo na Era da Correlação não poderia ser apresentada de outra forma que não pelo apontamento da proliferação do aspecto irracional contido nos discursos religiosos como denúncia ao esgotamento da filosofia na Era da Correlação.

Entretanto, é possível reconhecer que o pensamento religioso, porquanto apresenta um discurso irracional – baseado em algo outro que não a racionalidade –, não abarca *somente* o discurso religioso.<sup>55</sup> Mas, abarca vários gêneros de discursos que possuem um determinado *aspecto* contido nos discursos religiosos, a saber, sua *irracionalidade*, isto é, a característica de carregar sua legitimação não na razão, mas em algo outro, como a crença ou fé.

Logo, por discursos irracionais o pensador francês não compreende estritamente o delírio de um louco desprovido de suas faculdades mentais, ou de um trôpego que não consegue criar qualquer nexos em pensamento. Pelo contrário, os discursos irracionais compreendidos aqui podem muito bem conter discursos recheados de lógica, de silogismos e com toda força retórica que se possa imaginar, neste sentido, irracionalidade denota principalmente a *ausência de razão* enquanto ausência de justificativas racionais.<sup>56</sup>

Considerando isso, adotar “discursos religiosos” como um termo específico não é optar pela escolha mais clara, embora seja a escolha que Meillassoux faz, pois é, no mínimo, a escolha mais didática<sup>57</sup>. Contra a ambiguidade entre gênero e espécie, isto é, a confusão entre o discurso religioso como forma, e qualquer discurso religioso específico, o termo que será empregado neste trabalho quando for oportuno, será *discursos irracionais* e não discursos religiosos. Sem a intenção de diminuir a importância da relação – dentro da obra de Meillassoux – entre fideísmo, religiosidade, e irracionalidade nos discursos da Era da Correlação.

---

54 Meillassoux está atento para o fato de que “certamente existem razões históricas para o retorno contemporâneo da religiosidade, em que seria ingênuo reduzir somente aos desenvolvimentos na filosofia; o fato de que o pensamento, sob pressão do correlacionismo, renunciou sua reivindicação ao absoluto, não deveria ser subestimado”. (AF, p. 76)

55 Note bem, é possível que algumas formas de discursos religiosos, por conterem pretensões racionais, escapem da participação da construção dessa imagem do discurso religioso que influenciou a concepção de fideísmo em Meillassoux.

56 A definição exata de justificativa racional não aparece ao longo das principais obras de Meillassoux, entretanto, neste contexto, a justificativa racional aparece como uma justificativa baseada na razão, no conhecimento e saber, e sobretudo, uma justificativa não baseada em emoções ou crenças.

57 Mais didática porque carrega já a história do conceito e, ao mesmo tempo, baseia-se nas características familiares dos discursos religiosos para explicar os discursos irracionais em geral.

A característica marcante dos discursos irracionais em questão é o lugar que a razão ocupa, são discursos onde a razão não tem poder ou força para legitimar, justificar e fundamentar sua verdade ou seu conteúdo, pois a justificação racional no que concerne o absoluto, dentro da Era da Correlação, tem pouco ou nenhum valor. O autor afirma:

Desde se descobrir marcada por uma limitação irremediável, a razão correlacional legítima, portanto, *todos* aqueles discursos que reivindicam acessar um absoluto, *a única condição sendo que nada nesses discursos se assemelha a uma justificação racional para sua validade*. (AF, pp. 44-45, ênfase do autor)

Significando que, na Era da Correlação, mesmo com todas as variantes do círculo correlacional, em algum grau, mesmo que mínimo, a razão será identificada nesse estado de enfraquecimento, de limitação onde o discurso racional está barrado, e o absoluto, quando não incognoscível, só é acessível quando mediado por aspectos não racionais. Com a superação da metafísica dogmática, a razão repreendida, como Ícaro, encontra-se agora com suas asas de cera incineradas, e queda imersa nos limites de sua própria condição. Tal é o quadro do problema.<sup>58</sup>

### 3.2.1 O problema do fideísmo na Era da Correlação

De acordo com Sjoerd van Tuinen, o problema do fideísmo na Era da Correlação reside no fato de que o fideísta “argumenta de uma perspectiva de consequências esvaziadas de todo conteúdo de verdade, e assim constitui uma convergência com uma crítica racional e a religiosidade”. (VAN TUINEN, 2016, p. 93). Esvaziamento que mina a capacidade racional de elencar um discurso predominantemente regido por um critério de verdade baseado na própria razão e une em seu argumento um movimento crítico à racionalidade a favor da religiosidade. Ou melhor, em prol do aspecto da religiosidade que importa aqui, a ausência de justificativas

---

58 É sobretudo Montaigne que inspira esse quadro. “Enfraquecendo a razão, e descreditando as investigações especulativas sobre a natureza das coisas, o ceticismo fideísta montaigniano ajudou a legitimar formas de falar sobre o mundo que simplesmente suspendiam normas racionais (porque o mundo é incognoscível, fê não reconhece a prioridade histórica da razão, e portanto não precisa da justificação da razão), acabando com a distinção fundamental entre verdade e falsidade. (ZALLOUA, 2015, p. 397)

racionais no que concerne um conhecimento fora da correlação: um conhecimento sobre o absoluto.

Embora o pensador francês nominalmente equivaler fideísmo com correlacionismo forte<sup>59</sup>, ele o faz porque reside inquebrantável a relação entre a facticidade da correlação presente no correlacionismo com o fideísmo. Deste modo o fideísmo presente no correlacionismo forte representa o fideísmo de mais alto grau.

Entretanto, esta dissertação sustenta que o fideísmo resultante da facticidade da correlação, compondo aquilo que pode ser considerado o estágio contemporâneo do desenvolvimento das filosofias correlacionais dentro da Era da Correlação – considerando que nenhum pensamento existe no vácuo e se influenciam e se relacionam reciprocamente – pode ser pensado também como resultado de um protótipo fideísta que já estava, *in nuce*, presente no início da Era da Correlação, com a adoção do círculo correlacional.

Afirmar que fideísmo é outro nome para o correlacionismo forte implica afirmar a presença de um projeto minimamente fideísta em toda Era da Correlação, e que ultimamente o fideísmo é um resultado do movimento idealista do círculo correlacional que quebranta qualquer materialismo dogmático pois neste movimento o pensamento também perde, ou no mínimo enfraquece, sua própria legislação sobre o absoluto.

A facticidade da correlação ela mesma não é uma posição fideísta afirmada irracionalmente, mas é através da crítica que ela promove que se outorga a predominância dos discursos fideístas. Na facticidade da correlação transparece um movimento generalizado dentro da Era da Correlação, que pode ser retroativamente identificado tanto no correlacionismo fraco quanto no subjetalismo, de confinar o pensamento no pensamento de seus limites, um protótipo de fideísmo que “não provê nenhum fundamento positivo para qualquer variedade específica de pensamento religioso, mas mina a alegação da razão de ser capaz de desqualificar uma crença baseado no fato de que seu conteúdo seja impensável” (*AF*, 41).

É importante perceber que Meillassoux não deseja acusar toda forma de pensamento correlacional de acabar em fanatismo religioso, e sim clarificar

---

59 “A restituição contemporânea em direção ao completamente-outro (caso contrário, o objeto vazio da profissão da fé) é o estrito e inevitável obverso de interpretar o caráter obsoleto do princípio de razão suficiente como a descoberta da razão de sua própria inabilidade essencial de descobrir um absoluto – portanto, fideísmo é meramente o *outro nome* para correlacionismo forte” (*AF*, p. 48, ênfase do autor).

sob qual extensão as decisões fundamentais por debaixo da metafísica reaparecem invariavelmente, mesmo que de forma caricatural, nas ideologias (o que *deve ser*), e qual a extensão em que as decisões fundamentais que subjazem ao credo obscurantista encontram apoio nas decisões do correlacionismo forte. (*AF*, p. 49, ênfase do autor)

Considerando essa citação, a análise em curso neste capítulo vai, por um lado, ao encontro com os desideratos de do filósofo francês por explorar e abordar a relação que a metafísica, a crítica e a Era da Correlação possuem com a proliferação desse fideísmo generalizado, e por outro, vai de encontro com a posição de Meillassoux porque almeja explorar a forma com que o fideísmo aparece – mesmo que *in nuce* – em todas as formas de pensamento correlacionais e não apenas aquelas inclusas no espectro do correlacionismo forte.

A crítica à metafísica é geralmente associada com a crítica ao pensamento religioso, isso ocorre porque a crítica à metafísica está diretamente relacionada com a crítica da onto-teologia: a “alegação judaico-cristã que sua crença num Deus único é fundada em supostas verdades racionais, as quais todas estão ancoradas na ideia de um ser supremo que é o primeiro movente de todas as coisas” (*AF*, p. 45).

Entretanto, Meillassoux percebe que o contrário aparenta ser verdade, a crítica à metafísica promove certo tipo de pensamento religioso, no sentido que o fim da metafísica “inadvertidamente justifica a reivindicação da crença ser o *único* meio de acesso ao absoluto” (*AF*, p. 77, ênfase do autor). De fato, a crítica combate o pensamento religioso, *mas um pensamento religioso específico* o qual “apelava para a ‘razão natural’ a fim de declarar a superioridade de suas crenças particulares sobre aquelas de outras religiões” (*AF*, p. 46). Um determinado pensamento religioso que *tentava* justificar racionalmente suas crenças.

A crítica ao argumento da onto-teologia, por conseguinte, ao tornar o discurso sobre o absoluto ilegítimo, bloqueando o acesso pelo princípio de razão a uma entidade *causa sui*, e inversamente, o acesso pela existência de uma entidade *causa sui* ao princípio de razão suficiente, acaba por impor limites não ao pensamento religioso, mas ao pensamento religioso que se funda em uma razão especulativa, metafísica. Nas palavras do autor:

O fim da metafísica, compreendido como a ‘desabsolutização do pensamento’, é compreendido como a legitimação racional de toda e qualquer variedade de crenças religiosas (ou ‘poético-religiosas’) no absoluto, contanto que este invoque nenhuma autoridade além de si mesmo. (*AF*, p. 45)

Meillassoux ainda aborda essa questão do fim da metafísica em outros termos: “*o fim das ideologias tomou a forma da vitória desqualificada da religiosidade*” (AF, p. 45, ênfase do autor). Com isso, fica claro que o pensador está vislumbrando a contradição que a crítica à metafísica carrega, pois ela ao tentar erradicar o discurso metafísico, acaba por proliferá-lo no que concerne o próprio objeto da metafísica: o absoluto. Considerando propriamente o absoluto após tal crítica, ele

[...] parece ter sido fragmentado em uma multiplicidade de crenças que se tornaram indiferentes, todas elas igualmente legítimas do ponto de vista do conhecimento, e isso simplesmente em virtude do fato de que elas mesmas alegam ser nada além de credos. (AF, p. 79)

A crítica à metafísica dogmática escancara a porta para a predominância do círculo correlacional, e com ele, o ressurgimento de um movimento fideísta generalizado. Assim, é possível afirmar que o fideísmo surge com a crítica à metafísica dogmática, e quanto mais essa crítica se agrava, mais forte o fideísmo se torna. Mais “o pensamento se arma contra o dogmatismo, mais sem defesa ele se torna ante o fanatismo. Mesmo porquanto force o dogmatismo metafísico a retroceder, o fideísmo cético reforça o obscurantismo religioso.” (AF, pp. 48-49).

Com o desenvolvimento da crítica à metafísica, mais o campo da filosofia se abre para a forma de fideísmo que o autor francês está identificando como predominante na Era da Correlação. Se a forma consumada do fideísmo encontra-se no modelo forte de correlacionismo, o fideísmo que está presente no modelo fraco é de um grau diferente quanto àquele presente nos modelos mais radicais das filosofias correlacionais. Uma das principais diferenças do fideísmo entre ambas, Meillassoux exemplifica, é que:

[u]m kantiano que acreditava na trindade seria obrigado a demonstrar que a ideia desta não é autocontraditória, mas o correlacionista forte só tem que demonstrar que a razão não tem direito de empregar seus recursos para debater a verdade ou falsidade desse dogma. (AF, p. 44).

Isso significa sustentar que a razão ainda tinha um papel no discernimento em alguns assuntos especulativos, diferente do caso do modelo forte de correlacionismo, que impede toda relação com o absoluto – cujos aspectos serão ainda explorados nas páginas seguintes.

Embora a razão ainda tenha um papel em Kant, não é por acaso que um adágio comumente associado a ele é o de sua filosofia ser caracterizada como uma *filosofia da porta dos fundos*<sup>60</sup>, a qual expulsou pela porta da frente a metafísica religiosa, mas deixou ela entrar pela porta dos fundos.<sup>61</sup> Qualquer limitação à razão a respeito da especulação sobre o absoluto, um absoluto que por definição é concebido como desvencilhado da experiência fenomênica, abre espaço, mesmo que mínimo, para a presença do fideísmo que Meillassoux está caracterizando.

Quebraria o subjetalismo com esse enfraquecimento que o fideísmo causa nos discursos racionais? Parece que não. Essa questão pode ser elucidada investigando as razões por trás da afirmação do autor em que o realismo subjetalista “deve permanecer um racionalismo” (MEILLASSOUX, 2007, p. 426).

Nesta discussão, a tentativa de realismo, mesmo dentro de uma metafísica correlacional, isto é, de um absoluto subjetivo, ou de características subjetivas, falha. Falha não porque é uma contradição pensar um realismo que significa “acesso a uma realidade independente da correlação”, dentro das premissas subjetalistas de um absoluto que confina toda realidade como dependente da correlação. Mas porque ele não enfrenta diretamente as objeções do correlacionismo como um conjunto de argumentos que devem ser refutados, e sim apenas tenta desqualificá-los.

Um suposto “realismo” subjetalista suspeita tanto a respeito de uma razão oculta por detrás dos argumentos dos correlacionistas e dos idealistas, que essa lógica da suspeição, na opinião de Meillassoux, ajusta-se de modo em que “nós não mais examinamos o que ele [o oponente] tem a dizer, nós examinamos o *porquê* de ele dizer o que diz” (MEILLASSOUX, 2007, p. 424).

Tal lógica, portanto, contida no modo de operação subjetalista, manifesta um aspecto fideísta na medida em que transforma um debate acerca do conteúdo dos discursos em uma questão sobre as razões por detrás dos discursos, as quais, *quando não subjetivas*, estão minimamente inseridas dentro do círculo correlacional.

---

60 NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, 16, apud. OLIVEIRA, 2010.

61 OLIVEIRA dá voz à presença inevitável do fideísmo na filosofia Kantiana: Kant teria impetrado a própria fundamentação da metafísica como resultado mais acabado de sua proposta crítica, já que teria para ela constituído um lugar à parte, reservado e protegido, inalcançável e intocável às mãos humanas (OLIVEIRA, 2010, p. 102).

Todavia, a “estratégia da suspeição pode ser compreendida como o resultado necessário de uma inabilidade em racionalmente refutar o argumento insípido e implacável do correlacionista.” (MEILLASSOUX, 2007, p. 424). O autor, com isso, está afirmando que: “[...] o argumento do círculo é um argumento que deve ser tratado como tal. Você não nega uma demonstração matemática porque os matemáticos estão supostamente doentes ou cheios de libido frustrada, você só nega o que você refuta!” (MEILLASSOUX, 2007, p. 426)

Deste modo, os movimentos subjetalistas que tentam encontrar, através da lógica da suspeição, seja o “espírito”, no caso do polo do idealismo (e mais especificamente o idealismo absoluto hegeliano), ou seja outro aspecto da subjetividade (isto é, um aspecto subjetivo mais *originário* do que a razão), no caso do polo vitalista, como uma razão oculta nos discursos em geral, desenham ambos um quadro por contornos fideístas.

A atitude do subjetalismo de *impor* que os limites da correlação se tornem o absoluto, é feita exatamente pela operação de mostrar que por trás de qualquer coisa está lá, oculto, o absoluto subjetalista. O filósofo francês nota que um realismo *apenas* nestes termos não é capaz de propriamente *refutar* o correlacionismo, mas minimamente *desqualificá-lo*.

Desqualificação, aqui, aparece como apenas um nome preliminar para o fideísmo. Não porque essa desqualificação opera por um radical limite ao acesso dos discursos ao absoluto, e sim porque igualando os discursos (enquanto coloca-os como originários desse absoluto subjetalista velado) desqualifica qualquer forma da racionalidade lidar com os discursos eles mesmos, e sim confina também – o próprio discurso racional e a racionalidade – ao absoluto subjetalista *velado* por detrás de tudo.

Agora, na superação do subjetalismo pelo correlacionismo forte, fica claro que o discurso da lógica da suspeição subjetalista, quando o correlacionista forte assume seu ceticismo radical a respeito do absoluto, permanece tão impedido quanto as verdades absolutas da metafísica dogmática já criticadas pelo modelo fraco de correlacionismo. Não obstante, o fideísmo permanece na Era da Correlação e *principalmente* no correlacionismo forte. Por quê?

O correlacionismo forte é a “forma final” do pensamento correlacional na Era da Correlação porque é a posição que reagiu contra os avanços dos subjetalistas e pelo mesmo efeito, ultrapassa o transcendentalismo do correlacionismo fraco. Para um observador atento, a análise do correlacionismo forte desvela algo que estava antes latente durante toda Era da Correlação. Basicamente, “que se torna racionalmente ilegítimo desqualificar discursos *irracionais* sobre o absoluto no pretexto de suas irracionalidades” (AF, p. 41).

O mais radical antiabsolutismo presente no modelo forte do correlacionismo, salvaguardado pelo argumento da facticidade da correlação, é fideísta ao sustentar a “existência de um regime de significado que permanece incomensurável com um significado racional, porque não diz respeito aos fatos do mundo, mas ao próprio fato de que existe um mundo.” (AF, p. 41). A posição do correlacionismo forte, para rebater a posição subjetalista necessita imunizar esse campo propriamente ontológico – o metadiscurso sobre algo fora da correlação – contra qualquer resquício de racionalidade.

É neste momento que se abre espaço para a proliferação dos discursos irracionais, das quais as crenças religiosas tomam parte. O correlacionismo forte, configurando uma espécie particular de ceticismo, “ênfatiza uma facticidade da correlação pensamento-ser tão radical que o priva de qualquer direito de desconsiderar a possibilidade de que existe nenhuma medida comum entre o em-si e o que o pensamento pode conceber”. (AF, p. 44)

Isto quer dizer que a facticidade da correlação impede qualquer ressalva contra o fato de que a correlação seja *mero* fato, como qualquer outro. Implicando que não existe nenhuma razão para fundar um discurso sobre a natureza da correlação ela mesma. Se não é possível conhecer as razões por detrás da correlação, e se as razões de existência da correlação são incognoscíveis, qualquer discurso racional se torna, no mínimo, tão legítimo quanto qualquer outro discurso irracional ao passo que toma como objeto a própria correlação.

Por conseguinte, “fica claro que essa trajetória culmina no desaparecimento da pretensão em *pensar* qualquer absoluto, *mas não no desaparecimento de absolutos*” (AF, p. 44, ênfase do autor), já que tais absolutos não aparecem agora sob a égide da razão, mas calcados nos sentimentos, no corpo, na natureza, na intuição e na fé, pois emergem outras formas, que não a razão, de *acessar* tais absolutos.

### 3.2.2 Fideísmo enquanto sintoma do esgotamento da filosofia na Era da Correlação

O fideísmo estará presente dentro da Era da Correlação porquanto cada filosofia correlacional não for tanto

uma doutrina filosófica específica, mas uma estratégia universal e altamente versátil para deflacionar a metafísica tradicional e as preocupações epistemológicas ao reduzir ambas as questões do ‘ser’ e do ‘conhecer’ em concatena-

ções de formas culturais, contestações políticas, e práticas sociais. (BRASSIER, 2011, p. 54)

A principal denúncia contra o fideísmo, e também a urgência de sua superação, apresentada no apontamento de Brassier acima, é a substituição da profundidade da filosofia na Era da Correlação por questões aquém à filosofia, à crítica e à especulação.

A denúncia final do fideísmo circunda o ponto importante de que a renúncia à metafísica se trata de uma renúncia fideísta à metafísica, isto é, uma renúncia a qualquer pretensão de pensar o absoluto com base na razão, e assim, aquilo que o fideísmo combate é a racionalidade contida no processo de acesso ao absoluto e não o absoluto por si mesmo.

É através de um processo de *enreligiosamento* [*enreligement*] da razão<sup>62</sup> que o fideísmo torna a operação racional do pensamento inócua, arrancando todas as raízes de qualquer discurso que pretende um conhecimento racional a respeito do absoluto. O fideísmo será interpretado, sobretudo, como um problema que sublinha toda a Era da Correlação – sendo fonte, ao lado do problema do arquefóssil – do diagnóstico do esgotamento das filosofias correlacionais. Ao ponto que, como colocado por Brassier: “[a] menos que a razão ela mesma promova a desmistificação da racionalidade, o irracionalismo triunfa por adotar o manto de um ceticismo que o permite denunciar a razão como um tipo de fé” (BRASSIER, 2011, p. 51).

O fideísmo é interpretado não como um inimigo da racionalidade ocidental que quer combater qualquer projeto de racionalização das pretensões ao absoluto, “pelo contrário, é o *efeito* de uma racionalidade crítica, e isso precisamente na medida em que – e isso precisa ser destacado – essa racionalidade foi *efetivamente emancipatória*.<sup>63</sup>” (AF, p. 49, ênfase do autor). Assim, é exatamente porque a Era da Correlação prosperou, que o fideísmo perpetuou-se na contemporaneidade.

Concluindo, se o fideísmo opera durante toda a Era da Correlação independente de sua contenda interna entre o correlacionismo e o subjetalismo, qual é exatamente o aspecto do fideísmo que se faz presente em todas elas? Foi visto que o fideísmo aparece primariamente na

62 “Enreligiosamento da razão” é uma expressão que Meillassoux utiliza para designar a operação “contrária à progressiva racionalização do judaico-cristianismo sob a influência da filosofia grega” (AF, p. 47), a qual, “continuamente aumentando a aposta com o ceticismo e o criticismo das pretensões da metafísica, nós terminamos conformando toda forma de legitimação em questões de veracidade para profissões de fé – e isso não importando quão extravagante seja seu conteúdo.” (ibid.).

63 De acordo com Sjoerd van Tuinen: “Meillassoux quer salvar o racionalismo do iluminismo do risco de sua própria moralização e consistentemente opõe verdade à crença e princípios à consequência.” (VAN TUINEN, 2016, p. 93). Ou seja, Meillassoux busca resguardar o projeto iluminista de ser determinado por categorias políticas e sociais que suspendam a legitimidade do acesso da razão ao absoluto.

recusa à metafísica clássica; com o correlacionismo fraco, o fideísmo já aparece formulado em um escopo cético cujo trabalho crítico abre espaço para *o retorno do irracional, do religioso*; no subjetalismo, percebe-se que mesmo com o *acesso* a um absoluto subjetalista garantido, reside uma operação que aplaina os discursos racionais e irracionais pela lógica da suspeição; agora, se o correlacionismo forte “for outro nome para o fideísmo”, é porque ele carrega de forma acabada o fideísmo que estava apenas *in nuce* no desenvolvimento das vertentes do pensamento correlacional na Era da Correlação, no qual a admissão da facticidade da correlação impede qualquer discurso racional sobre o absoluto.

Meillassoux destaca o fato de que mesmo as filosofias pós-kantianas, em sua maior parte, negarem veementemente a metafísica, elas continuam a pensar sob um registro danoso do princípio de razão suficiente que permite a ascensão dos discursos irracionais:

A crença contemporânea na insolubilidade das questões metafísica é *meramente a consequência da continuação na crença do princípio de razão* – pois, só alguém que continua a acreditar que especular é buscar as razões últimas para as coisas serem assim e assim, também acredita que não existe esperança de resolver questões metafísicas. (AF, p. 109)

A crença no princípio de razão suficiente representa a característica do fideísmo presente ao longo de toda Era da Correlação. No pressuposto que *há* uma razão de ser para as coisas, independente do “estado de fraqueza” que a razão contextualmente esteja situada, permanece a necessidade ou carência de uma investigação sobre o absoluto, mesmo que por meios irracionais. O fideísmo acaba por desestabilizar as bases de um conhecimento racional sobre uma realidade *fora* da correlação, e isso significa também desestabilizar *o horizonte* de legitimação dos discursos ao ponto que é impossível diferenciar o discurso racional do irracional com base em procedimentos racionais.

#### 4. PROJETO FILOSÓFICO DE MEILLASSOUX COMO RESPOSTA PARA OS PROBLEMAS DA ERA DA CORRELAÇÃO

Com os sintomas do esgotamento da filosofia na Era da Correlação já apresentados e analisados, manifesta-se a necessidade de superação da Era da Correlação. Este é o principal objetivo do projeto filosófico do autor francês, e esta seção está destinada a apresentar e analisar a resposta que o filósofo francês fornece para o enfrentamento desses problemas, ou seja, analisar-se-á seu projeto de filosofia enquanto *solução* para a Era da Correlação, e como *tratamento* para o esgotamento da filosofia na Era da Correlação.

O problema do arquefóssil<sup>64</sup> e o fideísmo<sup>65</sup>, são as primeiras pedras de toque para guiar Meillassoux a respeito dos aspectos que seu materialismo especulativo deve superar e cumprir para sanar o esgotamento da filosofia na Era da Correlação, e ao mesmo tempo, encontrar uma forma de quebrar com o círculo correlacional que os causa.

Considerando que o esforço do capítulo anterior fora mostrar a intrínseca relação entre os problemas do arquefóssil e o fideísmo e a Era da Correlação, recusar o pensamento correlacional significa dar uma resposta aos problemas que ele engendra, e como Brassier nota, isso

---

64 “Eu não almejo refutar o correlacionismo através da ancestralidade: o problema da ancestralidade não é – não completamente – direcionado como uma refutação do correlacionismo. Aliás, no primeiro capítulo de *AF*, eu simplesmente tento apresentar uma aporia, em vez de uma refutação, isto é, de um lado parece impossível pensar pela correlação a habilidade das ciências naturais para produzirem asserções ancestrais; mas do outro, parece impossível refutar a posição correlacionista, porque parece impossível sustentar que nós seríamos capazes de saber o que existe quando nós não existimos. Como poderíamos imaginar a existência da cor sem um olho para vê-la; a existência de um som sem uma orelha para escutá-lo?” (MEILLASSOUX, 2008b, p. 5). Esclarece-se os motivos de Meillassoux recuperar a distinção entre qualidades primárias e secundárias: a maior parte da construção de seu sistema filosófico aponta para a solução dessa aporia na medida em que a matemática se funda nas qualidades primárias do objeto. De acordo com Brassier “Nós precisamos ser capazes de pensar os termos independentemente da primazia da relação e, portanto, pensar a primazia do objeto sobre qualquer uma das suas relações com as coisas, sejam elas pensantes ou não pensantes” (BRASSIER, 2007, p. 64).

65 “O que está na crítica de implicações desabsolutistas (isto é, que a metafísica é obsoleta, assim como toda forma do absoluto) vai além daquela sobre a legitimação das asserções ancestrais. O que é preciso urgentemente, com efeito, é nós repensarmos o que poderia ser nomeado de ‘prejuízos do sentido-crítico’; isto é, que a potência crítica não está necessariamente no lado daquele que enfraqueceria a validade das verdades absolutas, mas sim do lado daqueles que iriam com sucesso criticar ambos, dogmatismo ideológico e fanatismo cético. Contra o dogmatismo, é importante sustentar a recusa de toda metafísica absoluta, mas contra a violência arrazoada de vários fanatismos, é importante que redescobrir no pensamento um pouco de caráter absoluto – o suficiente, em todo caso, para combater as pretensões daqueles que iriam apresentar-se a si mesmos como privilegiados curadores do saber, somente pela virtude de alguma revelação” (*AF*, p. 49). “Se o modelo forte do correlacionismo legítima o discurso religioso em geral, é porque ele falhou em deslegitimar a possibilidade de que possa haver uma razão oculta, um insondável propósito subjacente à origem de nosso mundo.” (*AF*, pp. 103-104) Meillassoux promete, através da especulação que abole o princípio de razão, acabar com esse problema porque acaba com a possibilidade de uma razão incompreensível racionalmente para o mundo, para a realidade, ou para as coisas, admitindo apenas que “não há nada debaixo ou além da manifesta gratuidade do dado – nada se não o poder sem limite e desgovernado de sua destruição, emergência, ou persistência.” (*AF*, p. 63).

também significa revitalizar a autonomia dos problemas da metafísica e da epistemologia que foram postos de lado pelas múltiplas formas do pensamento correlacional:

Rejeitar o correlacionismo e reafirmar a primazia do nexa epistemológico-metafísico não é reverter a um purismo filosófico reacionário, insistindo que a filosofia permaneça descontaminada da política e história. É simplesmente apontar que, enquanto eles estão certamente aninhados social e politicamente, os problemas da metafísica e epistemologia todavia possuem uma autonomia relativa e permanecem conceitualmente irredutíveis – assim como os problemas da matemática e da física retêm sua relativa autonomia a despeito de sempre estarem implicados dentro de uma conjuntura sócio-histórica dada. [...] Novamente, isso não é afirmar (absurdamente) que os problemas da metafísica ou epistemologia não possuem determinantes sociais ou ramificações políticas, mas simplesmente apontar que eles não podem mais ser compreendidos exclusivamente nesses termos do mesmo modo que não podem os problemas da matemática ou física. (BRASSIER, 2011, p. 54)

Brassier ressalta a irredutibilidade dos problemas da filosofia e da ciência, como será demonstrado nesta presente seção. Tal aspecto “irredutível” é central para o projeto filosófico de Meillassoux e será devidamente analisado neste capítulo como uma consequência necessária para o enfrentamento da Era da Correlação.

#### **4.1 Como superar a Era da Correlação?**

Agora que os conceitos ao longo da obra do filósofo francês encontram-se unificados é possível apresentar univocamente seu projeto filosófico como um materialismo especulativo que tem o objetivo de sanar o esgotamento da filosofia na Era da Correlação:

O que pode ainda escapar a este enfrentamento [que ocorre dentro da Era da Correlação], vemos claramente pelas forças mesmas que lá se engajam, só pode ser um materialismo (contra as duas partes); um materialismo especulativo (contra os correlacionistas); e um materialismo não metafísico (especialmente contra os subjetelistas). O que está em jogo é desenvolver um materialismo especulativo não metafísico a fim de combater *todas* as formas de pensamento correlacional, e assim provar que eles não constituem a totalidade da filosofia, mas apenas uma zona de conflito delimitada, que nós podemos combater em bloco, ou apenas sair em paz. (IRR, p. 123)

O problema cujo projeto de Meillassoux precisa solucionar para *superar* os problemas da Era da Correlação, e *sair em paz*, é caracterizado pela justaposição das respostas individuais aos problemas levantados nas seções anteriores.

Para responder ao problema do arquefóssil é preciso abarcar em seu projeto filosófico a possibilidade de uma realidade ancestral literal, isto é – simplesmente – uma forma de pensar o absoluto. Para responder ao problema do fideísmo é preciso sustentar uma recusa a qualquer argumento que endosse a possibilidade de conhecimento com base em operações de crença e fé. Ou seja, em geral, Meillassoux precisa construir um mecanismo que permita um discurso racional sobre um conceito de absoluto não dogmático, nem metafísico.

A análise do projeto filosófico do autor francês terá duas partes: a primeira abarca sua proposta de um sistema filosófico calcado na especulação; a segunda busca demonstrar que sua especulação configura um *neomaterialismo* porque instaura um materialismo capaz de pensar uma realidade independente do pensamento através da potência especulativa da razão

#### 4.1.1 Escolha pelo materialismo especulativo

Harman simplifica o problema: “Assim que escapamos da prisão do dogmatismo, nós só podemos ser idealistas ou materialistas especulativos” (HARMAN, 2011, p. 29). E se a escolha for feita a favor do materialismo especulativo? Responder essa pergunta significa

[...] construir um materialismo – ou um realismo – capaz de refutar claramente o círculo correlacional na sua forma mais simples, que é também a forma mais difícil de lutar contra: isto é, o argumento que nós nunca temos acesso a algo separado do acesso. (MEILLASSOUX, 2007, pp. 426-427)

Como reitera Harman, o materialismo prometido de Meillassoux funda-se na refutação do círculo correlacional, na medida em que o autor francês “busca uma versão não dogmática do absoluto, uma que surge internamente das cinzas do círculo correlacional.” (HARMAN, 2011, p. 13). É desvelando uma pressuposição interna ao correlacionismo, enxergando lá uma fundamentação para o conhecimento do absoluto, que Meillassoux erguerá seu sistema.

Meillassoux baseia essa operação em um movimento presente no subjetalismo que assume os limites do modelo fraco de correlacionismo como o próprio absoluto: “eles [os subjetalistas] tornaram a correlação ela mesma, o instrumento de desabsolutização empírico-crítica, no modelo de uma nova forma de absoluto” (AF, p. 52). E igualmente, o filósofo francês coloca a facticidade do modelo forte de correlacionismo como seu absoluto.

*Nota bene*, “Não é a correlação, mas a facticidade da correlação que constitui o absoluto” (AF, p. 52, ênfase do autor), mesmo que em um primeiro momento pareça que a facticidade apenas “expressa a inabilidade do pensamento de descobrir a razão do porquê do que é, ser” (ibid.), ela, ao contrário, é uma propriedade das coisas onde a facticidade é aduzida em “uma propriedade real onde tudo e todo mundo existe sem razão, e é assim *capaz de, na verdade, se tornar outra sem razão* (AF, p. 53, ênfase do autor).

Contudo, a própria corrente subjetalista só é possível porque o correlacionismo fraco já barrou a metafísica dogmática de conhecer imediatamente o absoluto, e assim, o subjetalismo tem de absolutizar o mediado. Também, a crítica do correlacionismo fraco à metafísica se mostra indispensável nessa cadeia conceitual, e pode ser concebida como o primeiro *elo* que só se forjou porque a metafísica dogmática tentou, em um primeiro momento, acessar imediatamente o absoluto, e acabou por ser mediatizada pela correlação.

Organizando: primeiro, tentou-se acessar imediatamente o absoluto, o correlacionismo mediatizou esse acesso, impedindo-o de ser conhecido devido ao fato de o conhecimento estar inevitavelmente inserido dentro da correlação, essa mediação acaba por ser absolutizada na operação subjetalista a qual concebe a própria correlação como o absoluto. O correlacionista então, deparado com o absoluto mediado, tem de desabsolutizá-lo a todo custo, no entanto, sua força está esgotada porque o subjetalista mediatizou o próprio absoluto. A forma que o correlacionista encontra para frear o absoluto mediado do subjetalismo é através de uma operação radicalmente cética que abala as bases da própria mediação pela correlação, colocando a correlação – ou a *mediação* ela mesma – como algo incerto, de razões incognoscíveis, um processo de *des-mediatização*, que vai contra seus próprios princípios de colocar todo conhecimento para dentro da correlação. Porque exatamente nesse momento, o correlacionista necessariamente supõe algo verdadeiro para além da correlação.

Como percebe o filósofo especulativo, a des-mediatização significa não um retorno ao acesso imediato que buscava a metafísica clássica ao absoluto, mas hegelianamente, uma imediatricidade suprassumida que carrega em-si toda a história de seu movimento: um imediato especulativo resultado deste processo de desabsolutização do absoluto.

De pano de fundo, Meillassoux, mostra-se atento ao fato que é impossível um retorno à ingenuidade pré-crítica<sup>66</sup>, e em primeiro plano abre um novo caminho ao absoluto, não por uma metafísica absolutista, mas por uma especulação absolutória. Porque é essa especulação absolutória a única forma de enfrentamento e apaziguamento do campo de batalha que é a Era da Correlação.

O autor busca, portanto, um realismo materialista que deve permanecer “livre da estratégia da suspeição: um realismo que não precisa *desqualificar* o correlacionista porque ele claramente o *refutou*” (MEILLASSOUX, 2007, p. 426, ênfase do autor). Seu materialismo especulativo, de fato, não refuta o correlacionismo com intenções destrutivas, mas executa uma “refutação criativa [...] uma refutação que descobre uma verdade, uma verdade absoluta dentro do círculo ele mesmo” (ibid.).

#### 4.1.2 Hipercaos (ou a contingência absoluta)

Como resultado da subseção anterior, “para sair em paz” com a Era da Correlação, Meillassoux radicaliza o próprio movimento de desabsolutização do correlacionismo, e acaba erigindo disso um absoluto que “não é metafísico, já que nós não estamos pensando nenhuma *coisa* (entidade) que iria *ser* absoluta. O absoluto é a absoluta impossibilidade de um ser necessário” (AF, p. 60). Uma guinada contrária à tradição filosófica que ao longo de sua história tomou como verdade autoevidente o princípio de razão suficiente.

O pensador francês não apenas nega a necessidade que as coisas sejam como são, mas transforma essa ausência de necessidade “na verdade absoluta de um *princípio de irrazão*”<sup>67</sup> (AF, p. 60, ênfase do autor). Ontologizando o fato de que “tudo deve, sem razão, ser capaz de não ser e/ou ser capaz de ser outro do que é” (ibid.). Essa transformação que Meillassoux engendra entorno do princípio de irrazão configura um tipo de argumento nomeado de dedução

---

66 “Nesse estágio, nós podemos contabilizar o número de decisões que convêm a todo filósofo sustentar – qualquer seja seu grau de quebra com a modernidade – caso não deseje retornar para uma posição meramente dogmática: o círculo correlacionista e o passo de dança; a substituição da adequação pela intersubjetividade na redefinição da objetividade científica; o sustentar da correlação mesmo na crítica da representação; o fora enclausurado. Esses postulados caracterizam toda filosofia ‘pós-crítica’, isto é, toda filosofia que se enxerga como suficientemente fiel ao kantianismo para não desejar retornar à metafísica pré-crítica” (AF, p. 19).

67 Nas palavras de Meillassoux a irrazão “é a igual e indiferente possibilidade de toda eventualidade” (AF, p. 59).

anipotética<sup>68</sup>, uma dedução não hipotética e indireta, estabelecadora de um princípio cuja própria refutação requer sua pressuposição.

Em *IRR* – seguindo *AF* – Meillassoux refere-se ao princípio da factialidade como “o enunciado especulativo segundo o qual só a facticidade é não factual” (*IRR* p. 137); e à *factialidade* especificamente como “a propriedade da *facticidade* de não ser ela mesma factual: a factialidade designa a não facticidade, isto é, a necessidade absoluta da facticidade *e só dela*” (*ibid.*, ênfase do autor).

A passagem do termo *princípio de irrazão* para *princípio de factialidade* ocorre pois o primeiro “tem a inconveniência de ser puramente negativo” (*AF*, p. 79). Já a expressão *princípio de factialidade* “provê uma determinação positiva do domínio atual de nossa investigação, a saber, aquela da existência não-factual do fato como tal, que significa dizer, sua necessidade, como também a de suas condições determinadas” (*ibid.*).

O correlacionista, para enfrentar o subjetalista, se apoia em um absoluto necessário, efetivamente pensável. Para pensar a facticidade da correlação ele precisa também admitir a pensabilidade de um *tempo hipercaótico*. Meillassoux recorrentemente compara “a absoluta necessidade da não necessidade de tudo” (*AF*, p. 102, ênfase do autor), *didaticamente*, com a ideia de um tempo “capaz da *destruição desgovernada de qualquer lei física*” (*ibid.*, ênfase do autor).

Tempo onde a correlação pode deixar ou não de existir, esse tempo deve ser pensado necessariamente como independente de qualquer retroprojeção subjetiva. O filósofo insiste na terminologia do tempo<sup>69</sup>, mas também na diferença fundamental do *tempo hipercaótico*, para o tempo da correlação, sendo o tempo hipercaótico um “tempo capaz de destruir toda entidade, qualquer que seja seu modo de ser” (*IRR*, p. 137).

O princípio da factialidade é a forma com que Meillassoux encontra de não ceder àquilo que Badiou chama de “*Grande Tentação*”, a qual

68 O princípio da não contradição é tradicionalmente um exemplo de princípio anipotético pelo fato de que, a respeito do que é pensável para-nós, para negá-lo, é preciso pressupô-lo, e quase da mesma forma funciona o argumento de Meillassoux apresentado, tirante o fato de que “a anipotecidade do princípio de irrazão diz respeito ao ‘em-si’ como também ao ‘para-nós’, e portanto, para contestar esse princípio significa já tê-lo pressuposto. Similarmente, questionar seu caráter absoluto é já tê-lo pressuposto” (*AF*, p. 61).

69 Meillassoux se esforça para deixar sublinhada a relação direta entre a contingência absoluta e o tempo absoluto. “O que é a facticidade assim que é considerada como um absoluto, invés de um limite? A resposta é *tempo*” (MEILLASSOUX, 2008b, pp. 9-10) Mas uma noção muito particular de tempo, onde o tempo representa *menos* uma sequência entre um antes e um depois, e mais, uma estrutura de virtualidade ou possibilidade regida pelas figuras da contingência absoluta, uma estrutura *fixa* que dita o que pode deixar de ser ou vir a ser a qualquer momento.

[...] consiste em remover o obstáculo colocando que a ontologia não é de verdade uma situação. Dizer que a ontologia não é uma situação significa dizer que o ser não pode ser significado dentro de um múltiplo estruturado, e que só uma experiência localizada além de toda estrutura vai nos permitir um acesso ao velamento da presença do ser. (BADIOU, 2005, p. 23).

Considerando a *Grande Tentação* de Badiou como a tentação de formular algo que transcende a “situação” para os problemas da ontologia, Meillassoux, através da estruturação de seu projeto em volta do princípio da factialidade, resiste a ela por encontrar o princípio de seu sistema no cerne da situação da Era da Correlação, na assunção da facticidade da correlação, localizando a experiência da ontologia de volta em um “múltiplo estruturado” nos termos de Badiou, isto é, de volta em uma experiência que possa ser trabalhada racionalmente.

Em virtude da percepção da *facticidade*, e sua transformação em um *princípio*, que Meillassoux chega em um absoluto que pode ser – didaticamente – descrito na forma de um *tempo hipercaótico*. Falta descrever as *propriedades* desse tempo absoluto, esse tempo anterior, posterior, e aquém à correlação. A descrição dessas propriedades, contanto que se trata de um esforço especulativo, não é uma mera descrição, mas uma derivação fundada nas próprias características do *Hipercaos*.

*Hipercaos* é outro nome para a contingência absoluta – fundamento ontológico de seu projeto filosófico – e para essa sua temporalidade *hipercaótica* atrelando-a com a ideia de que ela, além de um tempo, denota também a necessária contingência de tudo, menos de si mesma. O Hipercaos, portanto, faz referência à necessidade de tudo ser, propriamente, um fato.

#### 4.1.3 Figuras

A derivação de Meillassoux não acaba quando ele chega na contingência absoluta, mas começa justamente aí. É da contingência absoluta que serão garantidas as outras “certezas especulativas” dentro de seu projeto filosófico, porque “esse átomo primário de saber nos garante que [algo] é absolutamente impossível, *mesmo* para o caos todo poderoso, e este algo que o caos nunca vai ser capaz de produzir, é uma *entidade necessária*” (AF, p. 65, ênfase do autor). Logo, só o Hipercaos é necessário, e nada mais, sendo possível também afirmar que “é a contingência da entidade que é necessária, não a entidade” (ibid.).

Mesmo que sob a regência do Hipercaos tudo – tirante o Hipercaos – esteja entre seres contingentes e fatos, Meillassoux supõe que “a contingência implica propriedades não fortuitas, e necessárias” (*IRR*, p. 138) para as coisas. Essa é a natureza das *Figuras*. Sua investigação almeja indicar que “longe de culminar na irracionalidade, o princípio de irrazão permite-nos gerar um domínio de problemas específicos onde o *logos* pode progressivamente desdobrar os eixos de sua argumentação” (*AF*, p. 79).

Sabendo disso, vale notar que *derivação se* torna um termo técnico quando inserida neste contexto das Figuras, designando uma “demonstração que estabelece que uma asserção é uma circunstância da facticidade” (*AF*, p. 80). Logo, essa operação derivativa não se trata de uma *necessidade causal*, mas de uma reciprocidade imanente entre o princípio absoluto da contingência e suas Figuras, *que não estão de modo algum em relações causais*. A derivação simplesmente opera como um desdobramento do significado de Hipercaos, ou seja, uma outra faceta da essência da absoluta contingência, sempre lá analiticamente presente.

Meillassoux baseia a derivação das Figuras em dois “saberes” preliminares sobre o Hipercaos, sua necessidade e sua exclusividade, as quais ambas em conjunto implicam que somente ele é necessário. Por sua vez, este conhecimento garante uma limitação e ordenação para um suposto caos irrazoável, de forma que (a) ele não pode ser nada específico, e (b) deve ainda estar de acordo com certas condições determinadas passíveis de serem interpretadas como suas Figuras.

Entendê-las e analisá-las como propriedades essenciais, ou aspectos da contingência absoluta, permite a concepção de uma *derivação* ausente de causalidade e apresenta o principal modo de especulação filosófica porquanto a dedução das Figuras funciona como uma tentativa de introduzir a possibilidade de “um discurso conceitual sobre as propriedades do real” (MEILLASSOUX, 2007, p. 435), um real desprovido do princípio de razão suficiente.

(1) A primeira Figura derivada do Hipercaos é o princípio da não contradição, a qual estabelece a impossibilidade de existência das entidades contraditórias, pois se existissem, elas seriam necessárias, e caso fossem necessárias entrariam em conflito com o princípio da contingência, o qual estabelece que não há necessidade além da necessidade do próprio princípio da contingência. Por conseguinte é possível compreendê-la como “uma consequência da falsidade do princípio de razão suficiente” (MEILLASSOUX, 2007, p. 435), já que é consequência imediata do princípio de factialidade.

Mas por que uma entidade contraditória é sempre necessária? Porque nela não há possibilidade de devir, ou deixar de ser, algo que é e não é ao mesmo tempo, é e não é necessariamente, mesmo que em um só de seus aspectos, tal aspecto quebraria a “lei” da contingência absoluta que nada além dela pode ser necessário.

Meillassoux concebe a não contradição como “verdade ontológica absoluta: porque é necessário que o que *é* seja determinado de forma que *ele* é capaz de devir, e de ser subsequentemente determinado de alguma outra forma.” (AF, p. 71). Uma entidade contraditória possui sua completa alteridade já determinada onde ela existiria e não existiria necessariamente. Essa é a razão da incompatibilidade com o Hipercaos, ela seria incapaz de ser outra, ou de deixar de existir.<sup>70</sup>

(2) A segunda Figura derivada do Hipercaos garante que algo existe. Algo existe porque algo necessariamente deve poder deixar de existir, ou ser outro. É preciso que a absoluta contingência se aplique em algo, algo deve poder devir, surgir ou deixar de existir sem nenhuma razão.

Nas palavras do autor, a existência e a inexistência são “dois polos imperecíveis que permitem a pensabilidade da perecibilidade de tudo” (AF, p. 76), se toda a existência tornar-se inexistente, nada haveria de necessariamente existir, e assim a inexistência seria necessária, desafiando diretamente o pressuposto que a única necessidade é da contingência absoluta. Sem a existência não há devir, nem o deixar de ser. Inversamente, se igualmente tudo necessariamente existisse o mesmo problema ocorreria, logo, é possível especular que *algo* exista necessariamente. Brassier resume o ponto de Meillassoux:

Ambas as possibilidades da existência e da inexistência são condições necessárias para pensar a facticidade. E mesmo que nós pudéssemos conceber a existência ou inexistência das entidades como contingente, nós não podemos conceber a existência ou inexistência da existência *per se*. *A fortiori*, mesmo que nós pudéssemos conceber uma entidade existente como contingente, nós não podemos conceber a existência *per se* como contingente – pois fazer isso seria pensar sua possível inexistência [indo contra a Figura da não-contradição], e nós somos perfeitamente incapazes de pensar o nada [enquanto ausência completa de todas as determinações]. (BRASSIER, 2007, p. 72)

---

70 Sjoerd van Tuinen reconhece o movimento de Meillassoux que “simultaneamente abole o princípio de razão suficiente e deriva o princípio da não contradição como o outro lado da necessidade da contingência” (TUINEN, 2016, p. 97) como um atestado de seu próprio correlacionismo, já que ele “nunca sai do domínio transcendente da lógica e seguramente agarra-se a uma essência necessária” (ibid.). Se Meillassoux incorre ou não no correlacionismo que ele mesmo critica é objeto de estudo do próximo capítulo.

A materialidade está no trânsito entre ser, nada e ser outro. A existência de algo, e não de um Uno absoluto (seja da completa existência ou inexistência), é um requisito para que o princípio da contingência necessariamente também se efetive e se instancie na realidade.

Contudo, os avanços desta figura engendram uma outra pergunta, uma pergunta que não coloca em questão a consistência do materialismo especulativo *per se*, mas que estimula ainda mais o progresso das determinações especulativas do Hipercaos. O *Il y a*, em geral, ressalta a intrincada relação entre a categoria de existência dentro do projeto de Meillassoux, com a facticidade, aos moldes gerais que ele identifica com a alegação que “ser é necessariamente ser um fato” (*AF*, p. 129).

Reconsiderando nesta perspectiva o referente do princípio da factialidade – o estatuto de existência do próprio Hipercaos – ele não pode, a rigor, “existir”, porque existir nestes termos implicaria em uma existência contingente, na existência de um fato. A existência do Hipercaos parece ser de uma ordem superior ou anterior, uma existência absoluta e necessária, configurando uma espécie de regime ontológico que não se enquadra nas esferas da existência ou não existência

Esta discussão ilumina os motivos de Meillassoux insistir didaticamente na categoria da temporalidade para a compreensão do Hipercaos porque pode-se dizer do tempo, simultaneamente, que ele existe e que ele não é um ente, aproximando-se mais de uma condição de possibilidade para as coisas do que uma coisa ele mesmo.

(3) Por fim, o filósofo francês não completa a dedução da terceira Figura em *AF*, e apenas revela que seus próximos trabalhos lidarão com essa questão. Em *IRR* ele esboça o caminho que pretende percorrer explorando as linguagens formais e os símbolos desprovidos de significados, relacionando a matemática com sua *universalidade*<sup>71</sup> (sua abrangência a qualquer mundo possível regido pelo Hipercaos, e não somente de um mundo ou realidade específica e contextualizada).

A prometida terceira Figura representa a extensa matematização do Hipercaos – uma Figura que completaria o projeto filosófico de Meillassoux pois, além de provar a regularidade do mundo no regime da contingência absoluta como um transfinito cantoriano, ela provaria, contra a Era da Correlação, através da operação de símbolos desprovidos de significados,

---

71 “Não é que nosso mundo atual é matematizável, mas que qualquer mundo possível, qualquer porção de qualquer mundo possível, é matematizável” (*IRR*, p.139), e, “não derivaremos [...] que *nosso* mundo é *de fato* matematizável, mas sim que *não importa qual* mundo possível, não importa qual regime do real, pode ser *necessariamente* apreendido através da matematicidade”. (*IRR*, p. 149, ênfase do autor).

que a matemática aponta propriedades de um mundo radicalmente independente do pensamento e da subjetividade. Isto significa afirmar que sua dedução:

Vai envolver uma demonstração de que a ciência empírica matematizada não somente aplica a fatos independentes da mente de nosso mundo atual, mas também (como resultado da des-totalização [*de-totalization*] de Cantor do número) ‘afirma algo sobre a estrutura do possível como tal, em vez de sobre essa ou aquela realidade possível’. É uma questão de alegar que o possível como tal, em vez dessa ou daquela entidade possível, deve ser necessariamente não totalizável. (HALLWARD, 2011, pp. 134-135).

Por causa da incompletude da terceira Figura dentro de seu projeto filosófico, muito de seu materialismo especulativo fica também incompletamente estabelecido, ao ponto em que ele admite em *mea-culpa* “ainda não demonstrei que toda matéria, não importa de qual mundo, é essencialmente descritível em termos matemáticos” (*IRR*, p. 147).<sup>72</sup>

Em todo caso, não cabe aqui explorar sua primeira aproximação da derivação da terceira Figura, já que está longe dos objetivos desta dissertação. A seguir será analisado, não *como* ocorre a derivação desta terceira Figura, mas o espaço que ela ocupa – ou deixa em aberto – no quadro do materialismo especulativo, e sobretudo sua importância para o projeto de Meillassoux através da análise do problema da causalidade de Hume.

#### 4.1.4 Problema de Hume

---

<sup>72</sup> Afirmar que um mundo *particular* é matematizável seria uma descrição necessitarista do mundo aos moldes da metafísica pré-crítica, o que o materialismo especulativo tem como hipótese é que qualquer *produto* do Hipercaos seja passível em algum grau à matematização. O caminho que Meillassoux utilizará para efetivar essa demonstração é apresentado na segunda parte de *IRR*, e em certa medida, ainda consoma a intuição de Jean-Claude Milner sobre a operação de literalização da ciência moderna (abordada em mais detalhes na nota 84). Todavia Meillassoux não parece levar a literalização da ciência moderna de Milner às últimas consequências porque no seu caso parece existir, como salientado por Armen Avanesian, uma “primazia das linguagens formais lógicas e matemáticas, aparentemente as únicas capazes de lidar com os signos vazios (em um nível sintático)” (AVANESSIAN, 2016, p. 209), onde o foco está não no formalismo generalizado (presentes nos mais variados discursos), mas no formalismo específico da matemática e da lógica, algo que no fim das contas reitera a tradição de Saussure onde a “distinção entre sintaxe e morfologia equivale àquela entre lógica e gramática” (*ibid.*). Não será melhor desenvolvida esta problemática na dissertação porque foge de seu escopo, já que trata das proposições sobre o desenvolvimento da terceira figura em *IRR*, mas ela facilmente poderia ser interpretada como um ponto crítico que fornece argumentos para conceber esta solução de Meillassoux como uma solução idealista e correlacional, e, ao mesmo tempo, poderia ser posta ao lado das críticas sobre a confusão que há em Meillassoux entre ser e pensamento.

Como é possível a existência de regularidade no mundo se no seu âmago está a irrazão, a contingência absoluta? Meillassoux propõe que pensar a possibilidade de uma regularidade no meio do Hipercaos é no mínimo tão racional quanto imbuir necessidade às leis físicas. Ele formula o problema de Hume nas seguintes palavras: “É possível provar que, no futuro, os mesmos efeitos vão seguir das mesmas causas, todas as outras coisas mantendo-se constantes, *ceteris paribus*?” (MEILLASSOUX, 2012, p. 322, ênfase do autor), e distingue três respostas para essa questão ao longo da tradição filosófica: (1) metafísica, (2) cética e (3) transcendental.

(1) A resposta metafísica “consiste em provar a existência de um princípio necessário governando nosso mundo [...] isso seria o que se poderia chamar de prova direta da necessidade causal” (MEILLASSOUX, 2012, p. 324). Assim, a congruência na causalidade seria garantida por uma prova direta, – muitas vezes de “um deus que coloca tudo em seu devido lugar” – onde as regras do mundo são garantidas por um princípio necessário e absoluto.

(2) A resposta cética é a própria resposta de Hume, onde “se deve cessar de perguntar as razões das leis serem necessárias, e ao contrário perguntar de onde nossa crença em tais leis advém” (MEILLASSOUX, 2012, p. 324). Ao mesmo tempo

ele [Hume] insiste que a existência da uniformidade [da natureza] não pode ser demonstrada pela experiência ou razão, ele, todavia, se recusa a negar sua existência por completo, pois fazer isso envolveria subordinar a autoridade da experiência para a da razão. (BRASSIER, 2007, p. 76)

Instanciando, portanto, uma operação e resposta cética propriamente correlacionista que abdica do conhecimento da coisa em prol de um conhecimento correlacional, uma operação na qual, “porque ele amarra a razão à experiência<sup>73</sup>, ele não pode evitar a conclusão cética de que nós nunca poderemos compreender a razão subjacente para essa uniformidade” (BRASSIER, 2007, p. 77). Para Peter Hallward, o problema de Hume traz à tona a presença de uma “fé cega” no princípio de razão suficiente inserida nas filosofias da Era da Correlação.

---

73 É interessante analisar essa expressão de Brassier de “amarrar a razão à experiência”, é isso que as filosofias correlacionais fazem essencialmente, algo que muitas das vezes acabará em um idealismo exacerbado na medida em que a “experiência” aqui não diz respeito a um conceito especulativo e materialista de absoluto, mas sim aos fenômenos que aparecem para um sujeito. Meillassoux, por sua vez, quer amarrar a razão não à experiência, mas ao absoluto, recuperando uma noção de empiria perdida para a filosofia na Era da Correlação, mas ainda presente no projeto da ciência moderna, uma empiria compatível com a especulação filosófica.

Hume aceita como uma questão de ‘fé cega’ que toda sequência natural de eventos é, de fato, governada por ‘causas últimas’, as quais elas mesmas permanecem ‘totalmente fechadas para a curiosidade e investigação humana’. Seja essa crença uma questão de mero hábito (Hume) ou um componente ir-redutível da lógica transcendental (Kant) é, no que preocupa Meillassoux, uma disputa secundária.<sup>74</sup> (HALLWARD, 2011. p. 131)

(3) Embora esta seja uma disputa secundária para Meillassoux ainda há espaço para analisar como essa resposta cética-humeana abre caminho para Kant formular sua própria resposta, a resposta transcendental, e investigá-la ajudará a clarificar a própria posição especulativa do pensador francês face ao problema de Hume, e sobretudo, a importância da derivação da terceira figura para seu projeto filosófico. Brassier sumariza a resposta transcendental:

Kant transforma a questão metafísica sobre por que a uniformidade deveria ser um aspecto necessário da realidade em-si em uma questão transcendental sobre o porquê a constância deveria ser um aspecto necessário de nossa experiência dos fenômenos. (BRASSIER, 2007, p. 77)

Para evitar um retorno à metafísica, considerando que uma resposta “direta” está barrada – já que “Hume libertou o mundo da necessidade imposta nele pelo velho metafísico princípio de razão suficiente” (HALLWARD, 2011, p. 132) –, é possível afirmar que a resposta transcendental tenta provar *indiretamente* a necessidade causal, com “uma prova por redução ao absurdo” (MEILLASSOUX, 2012, p. 324).

Na interpretação de Meillassoux – não consensual entre os estudiosos do filósofo de Königsberg – Kant primeiro assume o contrário do que ele quer afirmar, que não existe necessidade causal, e conclui que isso resultaria “na destruição de todas as formas de representação – o caos resultante serial tal que nenhuma objetividade, e nem qualquer consciência, poderia subsistir por qualquer período de tempo.” (MEILLASSOUX 2012, pp. 324-325). Kant usa a “redução ao absurdo” para rejeitar a alternativa de que não existe uniformidade na natureza.

Mesmo que a literatura subsequente tenha transformado este problema em um problema epistemológico, Meillassoux, com a ajuda de Jean-René Vernes (1999)<sup>75</sup>, reinterpreta de

<sup>74</sup> A disputa que preocupa Meillassoux é sobre o *acesso* às razões, e não as *razões* do *acesso*, explicando melhor, não é sobre a forma de acesso a uma necessidade causal autoevidente, e sim sobre investigar a “autoevidência” da necessidade causal.

<sup>75</sup> De acordo com Meillassoux, o livro de Vernes, *Critique de la raison aléatoire* (1999), expõe “a razão sob a qual tanto Hume quanto Kant dependem, implicitamente, quando assumem que a necessidade das leis é óbvia”

forma ontológica o problema da causalidade colocado por Hume – onde a ausência de uma prova para a regularidade no dado empírico deve-se ao fato dele ser puramente contingente. Meillassoux usa os avanços de Vernes para explicar as peculiaridades dos cálculos probabilísticos da necessidade causal no mundo e sua diferença essencial no que concerne sua aplicação ao caso de uma realidade regida pela pura contingência.

É preciso fazer uma distinção fundamental entre a *probabilidade* e a *contingência*. Enquanto a probabilidade sempre age dentro de um registro totalizável – por exemplo, é possível calcular a probabilidade de cair qualquer um dos lados de um dado de seis lados, porque é possível contar quantos lados ele tem, e quantos lados podem cair por lance de dado. Por sua vez, considerando a contingência pura aplicada na explicação da regularidade da natureza, seria impossível o emprego de qualquer cálculo probabilístico pois a totalidade dos casos dentro do regime do Hipercaos não é contável como os lados de um dado.

O cerne de uma das objeções contrárias à posição do materialismo especulativo do filósofo francês está na alegação de que “nós não podemos desistir da ideia de tal necessidade com base em seu caráter enigmático *sem também desistir da manifesta estabilidade de nosso mundo*” (AF, p. 84, ênfase do autor). Uma objeção que em geral afirma: “se as leis físicas fossem de fato contingentes, *nós já teríamos percebidos*” (ibid, ênfase do autor).

Entretanto, toda a força desses argumentos nos moldes de “se o universo não possuísse nenhuma ordenança causal nós já teríamos percebidos” se esvanece considerando o ponto levantado por Meillassoux. A resposta transcendental ao problema de Hume é rejeitada porque é “uma ultrajante alegação da razão aleatória, implicitamente empregada pelo próprio Kant, além dos limites da experiência” (MEILLASSOUX, 2012, p. 334). Diferente dessa resposta transcendental, o projeto filosófico de Meillassoux é construído para “estabelecer que se pode raciocinar [reason] na ausência de razão [reason]<sup>76</sup>” (ibid.).

O pensador francês quer mostrar que a posição mais racional é crer na possibilidade de uma regularidade dentro da contingência absoluta em vez de duvidar de sua possibilidade. Meillassoux não está negando que exista a regularidade. Independente da extravagância da te-

---

(AF, p. 95, apud. HARMAN, 2011, p. 46). Neste livro, Vernes traz à tona a operação subjacente a essa assunção das necessidades das leis por Hume e Kant, uma operação que, de acordo com Harman, consiste em “aplicar as leis da probabilidade aos eventos dentro do universo, e então ao universo como um todo” (HARMAN, 2011, p. 46).

<sup>76</sup> Essa citação é um bom exemplo de como o contexto é importante para a determinação do significado das palavras na forma com que Meillassoux escreve. Aqui ele faz um jogo de palavras onde a razão, em sua primeira instânciação, denota, contrariando Kant, a capacidade de conhecer, raciocinar e em sentido amplo, de “logos”, e depois, conota a ausência de necessidade causal.

oria, o filósofo francês demonstra que não faz sentido questionar com bases em argumentos probabilísticos a possibilidade da regularidade em um universo regido pelo Hipercaos.

E pela mesma via, não faz sentido tentar conciliar o Hipercaos com a regularidade da natureza baseando-se em argumentos probabilísticos e teses necessitaristas, Meillassoux dirá: “*acaso não pode ser um bom conceito para pensar a possível variação das leis físicas, já que acaso só é, ele mesmo, pensável sob a condição de uma estabilidade das leis físicas*” (MEILLASSOUX, 2012, p. 331, ênfase do autor).

Não basta apenas argumentar que a regularidade do mundo e as leis físicas – dentro de um número astronômico de possibilidades – se configuraram do modo com que nós as experienciamos. Pois estaria no mesmo registro de *acaso* envolvido em um lance de dados; as leis físicas estariam ainda pressupostas com algum grau de necessidade e invariabilidade.

No lance de dados “uma sequência aleatória só pode ser gerada sob a condição que o dado preserve a sua estrutura de um lance para outro, e as leis que permitam que o lance seja efetivado não mudem de um lance para o próximo.” (AF, p. 99). Não se pode pressupor que a regularidade do universo funcione no mesmo esquema que o lance de dados, pois o filósofo francês quer abolir qualquer necessidade ou preservação, que não a da contingência absoluta.

Se “acaso sempre pressupõe alguma forma de invariância física” (AF, p. 99), para Meillassoux, é necessário justificar a regularidade do mundo por outras vias. Vias que permitam “conceber um mundo esvaziado de *qualquer* necessidade física que seria ainda compatível com o fato da estabilidade das leis” (AF, pp. 99-100). Essa via é o transfinito<sup>77</sup>, e mais especificamente o emprego da noção dos conjuntos não-totalizáveis presentes no teorema de Cantor<sup>78</sup>. O conjunto não totalizável serve como um direto contraponto aos possíveis totalizá-

---

77 “O teorema de Cantor, como é conhecido, pode ser intuitivamente definido como se segue: pegue qualquer conjunto, conte seus elementos, e compare esse número ao número dos agrupamentos possíveis desses elementos (por dois, por três – mas existem também os agrupamentos ‘por um’, ou ‘por todos’, que são idênticos ao conjunto completo). Você sempre vai obter o mesmo resultado: o conjunto B de agrupamentos possíveis (ou partes) de um conjunto A é sempre maior que A – *mesmo se A é infinito*. É possível construir uma sequência ilimitada de conjuntos infinitos, cada qual sendo de uma quantidade superior ao conjunto cujas partes ele unifica. [...] Mas essa série ela mesma *não pode ser totalizada*, em outras palavras, não pode ser unificada em uma quantidade ‘última’. Pois é claro que se existisse tal totalização quantitativa, então ela permitiria a si mesma ser ultrapassada de acordo com o procedimento de agrupamento das partes. Logo, o conjunto T (de totalidade) de todas as quantidades não pode ‘conter’ a quantidade obtida pelo conjunto das partes de T. Consequentemente, essa ‘quantidade de todas as quantidades’ não é construída como sendo ‘muito grande’ para ser compreendida pelo pensamento – ela é simplesmente construída como não existente”. (AF, p. 104)

78 Aqui Meillassoux vai ao encontro de seu mentor, Badiou, que também emprega na sua ontologia a concepção de Cantor de conjuntos não totalizáveis, embora a teoria dos conjuntos, em geral, tenha ainda mais importância em Badiou do que em Meillassoux. Em Badiou, o conjunto não totalizável emerge como “*a concebibilidade matemática da detotalização do ser enquanto ser*” (AF, p. 103, ênfase do autor), função não muito distante da ocupada dentro do projeto filosófico de Meillassoux pelo Hipercaos, princípio de seu sistema filosófico.

veis da probabilidade, apontando para a possibilidade de uma radical distinção entre *acaso* e *contingência* (absoluta).

Seu argumento funciona sustentando a não totalização do “universo”, e por isso não pode ser elaborado dentro de questões probabilísticas. A noção de *acaso* necessita de uma “totalização das possibilidades” incompatível com o Hipercaos, pois se fosse totalizável não haveria possibilidade de mudança e novidade. O pensador francês está compreendendo o Hipercaos nestes termos, como uma quantidade não quantificável, como o transfinito.

Todavia a concepção matemática dos conjuntos não totalizáveis precisa ainda ser deduzida, como já afirmado, e nesse sentido, o projeto filosófico de Meillassoux permanece incompleto.<sup>79</sup> Brassier posiciona-se acerca da incompletude da explicação de Meillassoux para a regularidade da natureza e sua relação com ciência

Ele mostrou que o argumento frequencialista [a resposta transcendental] não pode assumir que a realidade é totalizável e que a contingência não é necessariamente incompatível com a aparência da estabilidade, mas ele deixa o estatuto ontológico da estabilidade completamente obscuro. (BRASSIER, 2007, p. 82).

Essa estabilidade da natureza é importante para o projeto filosófico de Meillassoux considerando sua relevância para as ciências experimentais – e por conseguinte, para o estabelecimento da relação entre matemática, mundo, e o significado literal da ciência. Isto é, ela tem uma posição importante dentro de seu projeto filosófico, que quer enfrentar diretamente os problemas do esgotamento da filosofia na Era da Correlação. Brassier nota também que o próprio Meillassoux está ciente desse fato pois ele promete sanar esse problema na derivação da terceira Figura, a qual

---

<sup>79</sup> Mesmo com sua incompletude, críticas ainda incidem a respeito do emprego que Meillassoux faz dos avanços de Cantor, por exemplo, um dos apontamentos que Peter Hallward faz ao projeto de Meillassoux é que o filósofo francês parece se equivocar na medida em que “as implicações abstratas da detotalização cantoriana podem concernir o conjunto concreto de possibilidades em questão dentro de uma situação específica. [...] Ele [Meillassoux] implica que o transfinito cantoriano – uma teoria que nada tem a ver com qualquer realidade material – pode subscrever a especulação a respeito da ‘irrazão’ em que qualquer coisa que de fato existe pode repentinamente ser transformada, destruída ou preservada” (HALLWARD, 2011, p. 140). Entretanto, a relação entre matemática e mundo é um problema quase tão antigo – se não mais – quanto a filosofia. Não é que Meillassoux pegue um modelo de pensamento para descrever a realidade, ou que o transfinito enquanto ideia representa na consciência a contingência absoluta. Na verdade, o único proveito que Meillassoux faz do emprego dos avanços de Cantor é minar – com Vernet – a posição correlacionista e frequencialista que deslegitima a possibilidade da inexistência do princípio de razão com bases em um argumento probabilístico.

requer que ele absolutize a não-totabilidade do em-si derivando-a diretamente do princípio de factialidade, e portanto, tornando-a uma propriedade ontológica da realidade em si mesma, em vez de uma ‘suposição’ em que nós somos livres para pegar ou largar. (BRASSIER, 2007, p. 83).

Não obstante, ainda para o problema de Hume, a solução o autor de *Após a Finitude* provê é a solução – como seu sistema – especulativa. Uma solução que transforma uma dúvida epistemológica em uma certeza ontológica, e que minimamente, legitima-se pelo fato de ser tão razoável quanto as outras.

Meillassoux avança, avisando para os leitores que ainda negam veementemente a compatibilidade da regularidade da natureza com o princípio de irrazão, que seu projeto filosófico não é tão radical quanto parece. Nesta altura, ele<sup>80</sup> compara seu projeto filosófico com a vertente não-euclidiana da matemática.<sup>81</sup>

Seu projeto filosófico assemelha-se com a tradição da matemática não-euclidiana porque ao afirmar o contrário do princípio de razão suficiente, ele acabou encontrando uma forma de filosofia tão consistente quanto a antiga. “Em outras palavras, nós não temos nada a perder transferindo de um universo causal para um acausal – nada além de enigmas” (AF, p. 92).

O filósofo francês até mesmo brinca com a possibilidade de pensar a regularidade da natureza com bases em razões necessitaristas ser filosoficamente mais ultrajante que pensá-la desprovida de razão<sup>82</sup>, formulando, de acordo com Johnston, uma resposta para o problema de Hume que pareceria “tanto para Hume quanto para a maioria (se não todos) cientistas praticantes, totalmente irracional” (JOHNSTON, 2011, p. 99). Tudo está bem se Johnston está compreendendo “irracional” como uma resposta calcada na ausência ontológica de razão enquanto necessidade causal.

Meillassoux apresentou argumentos suficientes para que sua hipótese não seja considerada “totalmente irracional” em um sentido pejorativo. A “contingência das leis não está em

80 “Minha aposta é que o mesmo vai suceder-nos como sucedeu aos geômetras [não-euclidianos]: pouco a pouco, nós vamos descobrir que esse universo não causal é um universo tão coerente quanto o universo causal, tão capaz quanto este de considerar nossa presente experiência; todavia, em adição, nós devemos descobrir que é um universo salvo dos enigmas inerentes à crença na necessidade física” (MEILLASSOUX, 2012, p. 327).

81 Lobachevsky queria provar por redução ao absurdo o postulado das paralelas de Euclides e, portanto, colocou sua negação como hipótese querendo chegar em um absurdo para provar seu contrário. Mas para sua surpresa “descobriu uma nova geometria, que é tão consistente quanto a de Euclides, mas diferente dela” (AF, p. 92), uma nova geometria fundada na consistente negação do postulado das paralelas de Euclides.

82 “Consequentemente, nós podemos aplicar a navalha de Ockham à hipótese da necessidade real: já que ela é uma ‘entidade’ que é supérflua para explicar o mundo, nós podemos seguramente dispensá-la sem nos privar de qualquer coisa, exceto um mistério.” (AF, p. 107)

um segurar frágil sobre os casos em que elas governam (o segurar está perfeitamente seguro), mas só no fato de que as leis elas mesmas podem mudar de repente, sem aviso prévio.” (HARMAN, 2011, p. 50). Por mais que admitir isso parece ir contra todos os princípios da ciência, não é a regularidade das leis que está em xeque, mas sim seu fundamento ontológico.

É claro que ainda há muito o que explicar sobre a relação entre Hipercaos, ciência, mundo e regularidade da natureza. Compreender os motivos de Meillassoux se considerar um materialista ajudará a clarificar alguns aspectos dessa relação.

## 4.2 Neomaterialismo

A *extração* do Hipercaos a partir da contenda presente na Era da Correlação e seu emprego enquanto princípio de um sistema especulativo pode ser concebido como abertura para uma nova forma de materialismo<sup>83</sup> e o principal objetivo desta seção é verificar os mecanismos internos do projeto de Meillassoux que favorecem esta interpretação. Ele admite que sua preocupação em *AF*

era, e persiste em, estabelecer o seguinte: a condição do significado das ciências naturais – que seguindo Jean-Claude Milner, nomeamos galileanismo – pode somente ser encontrada em um materialismo capaz de fundar a pensabilidade de uma natureza que é indiferente à nossa existência e completamente matematizável. A metafísica tendo irremediavelmente expirado, esse materialismo deve carregar uma base ontológica para o galileanismo sem a intervenção do princípio de razão suficiente, não fundando a necessidade de alguma realidade determinada (dessa ou desta natureza) mas a necessidade de possibilidades reais as quais a invariância estrutural é a seguinte: qualquer mundo que possa ser atualizado por meu Hipercaos ele deve ser descrito em sua própria determinação por um conjunto adequado de renderizações matemáticas. (*IRR*, p. 139)<sup>84</sup>

83 Brown afirma que “o que Meillassoux oferece em *AF* não é só um materialismo especulativo mas um esforço rigoroso de preencher as condições de um materialismo propriamente dialético” (BROWN, 2011, p. 159).

84 É interessante perceber a influência de Jean-Claude Milner no projeto de Meillassoux, principalmente a respeito da afluência da linguística estrutural. No que concerne sua concepção de matemática, Milner afirma: “A física matemática incorporou o tipo ideal da ciência moderna, em oposição à *epistèmè* grega. Galileo, Newton, Einstein, esses nomes identificaram os marcos do progresso. A linguística estrutural pertenceu ao mesmo movimento. Além disso, provou que a ciência moderna era capaz de considerar fenômenos que não estavam incluídos na concepção clássica de natureza. O mesmo era verdade para a antropologia estrutural; seu objeto obviamente pertencendo ao campo da *thesis* (convenção) ao invés da *physis* (natureza). Eis então o nascimento do que chamei de um Galileanismo estendido: ele aderiu ao axioma de Galileo ‘o livro da natureza é escrito em letras matemáticas’, todavia com duas correções. A natureza moderna nada tinha a ver com a natureza clássica; ao invés da matematização em seu sentido estrito, a literalização [*literalization*] era necessária. Linguística estrutural e antropologia estrutural eram literalizadas, mesmo que suas partes matemáticas fossem restritas ou inexistentes. Elas foram então integradas na ciência moderna.” (MILNER, 2017, pp. 93-94)

Uma concepção materialista surgirá do ponto mais alto do correlacionismo e desse mesmo local emergirá “a condição de significado das ciências naturais”, uma especulação garantidora da verdade ao sentido literal da ciência.

A seguir serão analisadas as razões o materialismo especulativo prometer escapar tanto do claustro antiabsolutista do correlacionismo, quanto do fechamento metafísico imposto pelo subjetalismo, e investigar-se-á a possibilidade de o materialismo especulativo solucionar os problemas engendrados na interpretação do arquefóssil e pelo fideísmo.

Todo materialismo que for especulativo, e, portanto para o qual a realidade absoluta é uma entidade sem pensamento, deve afirmar tanto que o pensamento não é necessário (algo pode ser independente do pensamento), e que o pensamento pode pensar o que deve existir quando não existe pensamento. O materialismo que escolhe seguir o caminho especulativo está, por isso, constricto a crer que é possível pensar uma dada realidade abstraindo do fato de que nós estamos pensando-a. (AF, p. 36).

Eis a dificuldade em conciliar a centralidade da especulação filosófica com as noções canônicas de materialismo: há sempre o perigo de um retorno ao idealismo quando há algum enfoque para a figura do pensamento ou da especulação.

O novo materialismo de Meillassoux tem como paradigma não o primado do objeto dentro de uma relação entre sujeito e objeto, muito menos por postular um futuro possível totalmente outro, mas a mera matéria fora de sua relação com o humano (e não o pensamento *per se*, a especulação é apenas uma operação de acesso à “matéria pura”: a contingência absoluta).

Sua solução não é, à primeira vista, compatível com a noção de um materialismo clássico que depende diretamente de uma “materialidade física”, porque o princípio de seu sistema, como visto, não se trata de algo tão precário. Independente disso, tal espécie de “materialidade física” ainda é garantida pelas Figuras do Hipercaos.

“Meillassoux quer mostrar que o correlacionismo pode ser radicalizado de dentro para que forneça um saber absoluto das coisas independentes de nós, e ao mesmo tempo evitando a absolutização do pensamento encontrada no idealismo alemão” (HARMAN, 2011, p.9). Cumprindo as características para um materialismo especulativo de, ainda seguindo Harman, (a)

que há algo independente do pensamento, e (b) que o pensamento é capaz de pensar algo que não é pensamento, escapando de qualquer enquadramento como um idealismo absoluto.

A partir dessa posição de Harman, é possível compreender a dificuldade que está diante do projeto de Meillassoux: ele quer fundar sua filosofia em um absoluto, mas não qualquer absoluto, não no absoluto aos moldes do idealismo especulativo hegeliano, ou nos moldes de um absoluto de uma metafísica pré-crítica. Da mesma forma que Meillassoux quer se afastar do pensamento moderno, ele ainda retém dele o seu núcleo, um núcleo que pode ser encontrado na filosofia de Descartes a Hegel, a saber, um método e sua forma sistêmica.<sup>85</sup> A construção de um *sistema*<sup>86</sup> e a adesão a um método é no projeto de Meillassoux uma herança da filosofia moderna que tanto depende quanto supera a correlação.

A dificuldade então se apresenta no seguinte molde: como é possível um materialismo *especulativo*? Como conciliar um realismo “que não passa nas tramas da correlação” (*AF*, p. 51), com um absoluto que “não passa nas tramas da facticidade” (*ibid.*)?

Um materialismo fundado no acesso especulativo ao absoluto, e por conseguinte, às propriedades da matéria independente do sujeito pode parecer um amálgama de contradições, não obstante, Meillassoux ainda pretende construí-lo. O filósofo francês precisa de um materialismo que contorne a crítica kantiana, e ao mesmo tempo seja fundado em um princípio especulativo que o garanta como um materialismo, a saber, como uma posição que afirma a independência radical da coisa frente ao sujeito.

Nota-se, o *neomaterialismo* de Meillassoux “não absolutiza nenhuma realidade material determinada: átomo, vazio, moléculas, forças, ondas clássicas, ondas de probabilidade, continuum espaço-temporal etc.” (*IRR*, p. 142). Muito menos calca-se em relações subjetivas e arbitrarias como luta de classes, libido, ou história. Ele, em vez disso, apoia-se no Hipercaos, “e deve então se abster de falar do que é, para se contentar em falar da contingência do que há” (*IRR*, p. 147).

Então é possível afirmar que o materialismo especulativo cumpre “os dois princípios próprios a todo materialismo: 1 – o ser não é pensamento; 2 – o pensamento pode pensar o ser.” (*IRR*, p. 147). No *neomaterialismo* o ser não é pensamento porque o Hipercaos está

---

85 O próprio Meillassoux reconhece que existe um “procedimento homólogo” (*AF*, p. 50) entre seu projeto filosófico e o de Descartes nas suas meditações, onde ambos tentam ir além do *cogito*, mas no caso de Meillassoux o *cogito* “é um ‘*cogito* correlacionista’ que enclausura o pensamento em uma relação recíproca com o ser, um que é meramente a máscara para a relação subjacente do pensamento com si mesmo” (*ibid.*).

86 *Sistema* no sentido de encontrar um princípio absoluto, um princípio indubitável, e dele, através de um método específico derivar outras verdades que não podem ser colocadas em questão, ou que, por serem derivadas tem como garantido seu conteúdo de verdade.

aquém a qualquer ser vivo e demasiado distante de qualquer forma de subjetividade enquanto pensamento; a noção que “o pensamento pode pensar o ser” Meillassoux diz tê-la estabelecido em *AF* na *prova ontológica materialista*, contida na sua derivação da segunda Figura do Hipercaos, a qual afirma: “se a contingência é eterna, então deve, por toda eternidade, existir seres contingentes – e não o nada” (*IRR*, p. 147). Esta prova denota a capacidade do pensamento pensar o ser, ou no mínimo, sua existência.

#### 4.2.1 Materialismo e antireducionismo

A separação da filosofia das outras formas de discursos dentro do projeto filosófico de Meillassoux só é possível por causa da existência de um núcleo antireducionista. É pontualmente nas assunções materialistas de seu projeto que ele se separa dos discursos que *descrevem* o real, como o da ciência.<sup>87</sup> A partir desse movimento, a recusa ao reducionismo no projeto do pensador francês pode ser resumida no seguinte *mote* “O mundo é muito diverso para ser reduzido a uma única escala intensiva” (*IRR*, p. 126).

Meillassoux sustenta com o materialismo especulativo que “deve-se então restituir ao que está morto, totalmente desprovido de vida, seu valor próprio, irreduzível a nossos julgamentos de valor que recorrem às categorias do vivente” (*IRR*, p. 126). Formando então a concepção de uma matéria que não é algo pensante, mas é “pensável em princípio na medida em que é desprovida de pensamento, de subjetividade” (*IRR*, p. 147):

a única coisa que deve interessar ao filósofo especulativo, não é o que é contingente, mas o que é necessário. Mas já que nada do que existe é necessário, a especulação não deve em nenhum caso dizer dele [sobre algo que existe] – senão como mediação elucidante visando destacar uma questão determinada. (*IRR*, p. 142)

A partir desta intuição, é possível generalizar sobre as Figuras ao afirmar que elas descrevem não o ente, ou a realidade atual, mas o que *pode ser*, ou a sua substantivação: o poder-ser (*peut-être*). Investigar esse poder-ser, as propriedades intrínsecas ao absoluto, ao Hipercaos, é a característica marcante, para o filósofo francês, da investigação filosófica.

---

<sup>87</sup> Meillassoux sobre este ponto afirmará: “Não sou nada dogmático a respeito do que é efetivamente nosso mundo – e isso porque recuso a me apoiar, à maneira de um positivista, neste ou naquele estado contemporâneo da ciência para sustentar proposições julgadas como verdades únicas” (*IRR*, p. 142).

Se seu projeto consiste, por um lado, em estabelecer o fundamento para que a investigação filosófica na concepção acima seja possível; por outro consiste propriamente em uma filosofia que enfrenta os paradigmas kantianos de seu tempo porque almeja realizar tal investigação apoiado nas propriedades de seu absoluto. Deste modo: “especulação não trata assim dos existentes: ela apenas deve falar de algumas Figuras (sem dúvida, raras) que são próprias a uma contingência libertada de qualquer restrição que não seja a da própria eternidade” (*IRR*, p. 143).

Por isso, compreende-se que o materialismo especulativo de Meillassoux separa-se de outras áreas do conhecimento, e, “assegura a todas as outras disciplinas do pensamento que *elas estão sozinhas na posição de descrever e explicar* (em uma forma não necessitarista) *o mundo no qual vivemos.*” (*IRR*, pp. 143-144, ênfase do autor). O filósofo francês clama em seu projeto pelo

direito exclusivo da experiência em descrever a inesgotável sutileza do real que compõe nosso mundo segundo disciplinas não somente tomadas nas revoluções teóricas elas imprevisíveis nelas mesmas, mas separadas entre si no curso de uma mesma época, segundo regimes heterogêneos da experiência (das ciências da natureza à teoria literária, passando pelas diversas ciências humanas e sociais). (*IRR*, p. 144)

Isto configura um antirreducionismo que separa filosofia e o projeto de objetividade presente nos discursos herdeiros da ciência moderna. O materialismo de Meillassoux combate o reducionismo porquanto sua definição de filosofia separa: (a) a noção de especulação da noção de metafísica, e (b) o campo que a filosofia atua, com o campo de outros discursos que descrevem o real, como por exemplo, a ciência.

Enquanto a metafísica, em um sentido *lato* e *clássico*, descreve o funcionamento do real, a especulação, para Meillassoux, acessa uma verdade que abarca qualquer real possível de forma que a filosofia especulativa e materialista não *descreve* o real atual, ela descreve o *universal*, e de certa forma, garante ao discurso científico sua objetividade porquanto ele descreve a atualização do Hipercaos.

Entretanto, o autor francês realça fortemente a completa separação desses dois campos, estando a única conjunção entre eles no fato de que o real atual, limita-se às possibilidades outorgadas pelo Hipercaos. Entre filosofia e ciência, filosofia e estética, filosofia e antro-

pologia, ou entre filosofia e qualquer outra forma de descrição da realidade atual, a diferença reside no fato de que os objetos descritos são radicalmente distintos do objeto da especulação. Pode-se dizer que um é o particular (enquanto restringe-se a uma realidade atual, particular), e outro universal (enquanto restringe-se à descrição e análise do absoluto que se aplica virtualmente a todos os casos).

Um questionamento possível é o seguinte: “Qual a diferença fundamental **entra** uma descrição do real ‘objetiva’ como a astronomia, de uma descrição do real ‘obscurantista’ – um discurso irracional, fideísta – como a astrologia?”<sup>88</sup>

O autor responde essa pergunta quando compara seu materialismo com o que ele chama de *empirismo verdadeiro*. Ao contrário da metafísica que contesta<sup>89</sup> a soberania das disciplinas calcadas nesse empirismo verdadeiro, seu materialismo especulativo afirma “que ele [empirismo verdadeiro] tem absolutamente razão” (*IRR*, p. 144), validando a descrição como *uma descrição* (e não como uma verdade metafísica).

O materialismo especulativo separa o âmbito que conecta a empiria à descrição (uma separação que não ocorre na metafísica), da esfera própria da especulação e filosofia, de modo que

se quer saber ou pensar o que é, você deve passar por certo regime da empiria compreendida em um sentido amplo: experimentação científica (ciências da natureza), especulação (ciências humanas), mas também experiência literária, artística (experiência da singularidade pura) etc. (*IRR*, p. 144)

---

88 A seguir delinea-se apenas um esboço de uma resposta, porque a resposta completa para essa pergunta não é dada, de fato, na totalidade das obras de Meillassoux. Ela requer tanto os avanços prometidos na segunda parte de *IRR*, quanto uma melhor compreensão da relação entre a concepção de galileanismo de Milner e de Meillassoux.

89 Meillassoux trata esse problema da seguinte forma: “Na sua expressão mínima esse [regime metafísico] sempre consiste em afirmar que as coisas existentes têm uma razão de ser como são e não de outra forma. Se você aceitar esse princípio, o metafísico terá sempre o direito de ditar o que é como aquilo que deve ser, e dominar as disciplinas não absolutistas com seu conhecimento, alegando ser o único capaz de acessar a razão necessária que faz o mundo ser como ele é” (*IRR*, p. 144).

Percebe-se a presença forte da influência da concepção de Milner do gesto galileano<sup>90</sup>, na medida em que “a ciência carrega consigo a possibilidade de transformar todos os dados da nossa experiência em um objeto diacrônico – em um componente de um mundo que doa<sup>91</sup> si mesmo para-nós como indiferente” (AF, p. 116). Se os discursos racionais carregam diacronicamente a relação direta entre sujeito e mundo, eles são indispensáveis para seu conhecimento.

Brassier explica bem este tema quando discerne entre ciência e mito em seu capítulo dedicado à obra de Meillassoux:

A diferença entre ciência e mito, Meillassoux sugere, é que enquanto o último inscreve essa dimensão diacrônica de um tempo anterior e posterior da humanidade dentro dos limites da relação humana com o mundo de tal maneira que atualiza a premissa de um tempo absoluto de uma vez por todas como inverificável e não infalsificável, a ciência moderna transforma o tempo absoluto em uma conjectura a qual, se não definitivamente verificada, tem no mínimo resistido com sucesso a tentativas sucessivas de falsificação. [...] Ratificando a diacronicidade entre pensamento e ser, a ciência moderna expõe o pensamento da contingência para o ser: mesmo o pensamento necessitando do ser, o ser não precisa do pensamento. (BRASSIER, 2007, p. 85)

Agora é possível olhar de volta para o projeto de reabilitação das qualidades primárias que o filósofo defende ao longo de AF<sup>92</sup> e compreendê-lo por completo, onde:

é significativo pensar (mesmo que só em um registro hipotético) que todos os aspectos do *dado* que são descritos matematicamente podem continuar a

---

90 Meillassoux está compreendendo o Galileanismo como a descentralização que resultou na concepção de que “o que é matematizável não pode ser reduzido a um correlato do pensamento” (AF, p. 117). Tal compreensão de virada na ciência moderna se origina principalmente através da sua nova concepção de movimento em termos matemáticos, que, diferente da concepção grega a qual descrevia geometricamente os fenômenos, e que estava inevitavelmente atrelada com certa imobilidade e imutabilidade dependia inerentemente de aspectos não matemáticos. Com Galileu, descobriu-se a invariante matemática da queda dos corpos terrestres, isto é, a invariante matemática relacionada com o *movimento* ele mesmo, “Deste ponto em diante, o mundo se tornou exaustivamente matematizável – o matematizável não mais designava um aspecto do mundo que é essencialmente imerso dentro do não matematizável (i.e. uma superfície ou trajetória, que é meramente a superfície ou trajetória de um corpo movente), ele agora indica um mundo capaz de autonomia – um mundo onde os corpos como também seus movimentos podem ser descritos independentemente de suas qualidades sensíveis, tais como o sabor, cheiro, calor, etc. O mundo da extensão cartesiana é um mundo que adquire a independência da substância, um mundo que nós podemos, daqui em diante, conceber como indiferente a tudo nele que corresponde à concreta e orgânica conexão que nós forjamos com ele – é esse mundo *glacial* que é revelado aos modernos.” (AF, p. 115, ênfase do autor).

91 Meillassoux parece especificamente atrelar essa doação daquilo independente do sujeito com o aspecto de *literalização* presente na ciência moderna, isto é, doa-se o formalizável.

92 Na primeira linha do livro: “A teoria das qualidades primárias e secundárias parece pertencer a um passado filosófico irremediavelmente obsoleto. É hora dela ser reabilitada.” (AF, p. 1)

existir independentes de nós estarmos lá ou não para convertê-los em algo que é dado para ou manifestado para [alguém]. [...] O caráter absoluto daquilo que é matematizável significa: a possibilidade da existência factual fora do pensamento – e não: a necessidade da existência fora do pensamento. Qualquer coisa que é matematizável pode ser posta hipoteticamente como um fato precível ontologicamente existindo independente de nós. (*AF*, p. 117, ênfase do autor)

Assim, no *neomaterialismo* de Meillassoux, uma das características especulativas da filosofia está não em recusar a soberania destes regimes de descrição do real, e sim afastar-se desse campo por completo, restringindo a importante tarefa de descrição para os discursos que não são o discurso especulativo da filosofia, mas discursos capazes de acessar a diacronicidade presente em seus determinados objetos.

É “por isso que nosso materialismo não é nem dogmático nem invasivo” (*IRR*, p. 144), diz Meillassoux. Nem dogmático porque é averso a uma descrição necessitarista do real atual – como a metafísica –, e nem invasivo porque “não diz o que são os elementos últimos de nosso mundo (esse é o papel da física fundamental de cada época)” (*ibid.*).

O pensador se atenta para o fato de que a ciência lida com um mundo atual, seja em um contexto teórico ou factual, e evita que seu sistema incorra naquilo que ele está criticando – embora alguns críticos discordem neste ponto. O materialismo especulativo não pode atrelar-se a ciência, mesmo que a empregue didaticamente no problema do arquefóssil, pois “essas teorias e seus fatos constitutivos nunca param de evoluir” (*IRR*, p. 139). Qualquer metafísica que se relaciona diretamente com a ciência se tornará obsoleta como as teorias científicas que foram sendo superadas ao longo do tempo.

Nisto reside uma das principais diferenças entre materialismo especulativo e metafísica: a metafísica “trata-se sempre de uma *meta-physis*; e essa *physis* sempre estará já emaranhada em uma malha de teorias e de fatos eles mesmos saturados de teorias” (*IRR*, p. 141, ênfase do autor). Teorias e fatos estes inseridos dentro de um contexto, e por isso, limitados também por ele.

Zalloua descreve a relação entre a especulação filosófica e as descrições da ciência:

[p]ara Meillassoux, filósofos estariam completamente engajados na realidade objetiva e suas verdades, devotos a restaurar nosso comprometimento ao conhecimento absoluto, onde os teóricos seriam anti-realistas, céticos a respei-

to de qualquer verdade sobre um mundo-sem-nós. (ZALLOUA, 2015, p. 400).

Na verdade, o autor quer legitimar o “realismo” do conhecimento dos “teóricos”, recuperar sua capacidade de racionalmente buscar e afirmar verdades sobre o “mundo-sem-nós”. A especulação filosófica de fato também se engaja com a verdade e com certa objetividade, mas não uma objetividade a respeito da realidade atual, e sim um conhecimento ontológico, a “realidade objetiva e atual” é ainda uma realidade factual, que é por conseguinte objeto de pesquisa do *empirismo verdadeiro* que implica em uma objetividade que acessa a verdade do “mundo-sem-nós”, acabando com o ceticismo, no mínimo um ceticismo no nível ôntico / empírico.

Ao avaliar novamente a questão sobre a diferença entre as descrições empíricas, tais como a ciência, dos discursos irracionais fideístas, é possível respondê-la também sustentando que atrás da *aparência* da ciência de *fixação* de uma teoria como a verdadeira descrição do real, ela “mascara o fato de que o único perdurar, o único fato eterno da ciência, é sua matematização” (*IRR*, pp. 140-141).<sup>93</sup>

O filósofo esclarece essa perspectiva quando afirma que o que está em jogo “na diacronicidade é, de fato, a natureza da ciência empírica *em geral*” (*AF*, p. 113, ênfase do autor). Ou seja, não sustenta que o resultado da ciência é mostrar que existe uma distância radical entre sujeito e mundo, ou rejeitar essa distância. Na verdade, a possibilidade de formular uma questão sobre a relação entre sujeito e mundo “*é uma possibilidade que se tornou significativa pelo próprio começo da ciência moderna*” (*ibid.*, ênfase do autor).

O que a ciência moderna lega de importante para Meillassoux é sua capacidade de, por se utilizar de um método capaz de lidar com a diacronicidade, permitir o significado literal do discurso diacrônico. Foi a ciência moderna – ou mais especificamente, a ciência empírica – “que, pela primeira vez, deu significado à ideia de um *debate* racional sobre o que existiu ou não anteriormente à existência da humanidade, como também o que poderia eventualmente suceder a humanidade.” (*AF*, 114, ênfase do autor).

Como consequência, o autor defende que “a revolução galileo-copernicana não tem outro sentido que o do desvelar paradoxal da capacidade do pensamento de pensar o que exis-

---

93 “O que significa dizer que é precisamente na medida em que a ciência moderna é matematizada que ela é capaz de levantar a questão de um hiato temporal possível entre pensamento e ser – de construí-la como uma hipótese significativa, de dá-la significado, de torná-la tratável – seja para refutá-la ou confirmá-la” (*AF*, p. 113).

te a despeito da existência ou não do pensamento” (*AF*, p. 116). Em outras palavras, ela torna o diacrônico em um campo de disputa racional, transformando a realidade independente do pensamento em um objeto para o pensamento.

Ressalta-se que essa forma de discurso “só relaciona seu destino ao gesto galileano – a matematização das ciências – e não às teorias engendradas por esse gesto” (*IRR*, p. 141). Isto significa alegar que alguns discursos – como o da ciência – são objetivos porque, de alguma forma – ainda não estritamente derivada ao longo das obras do filósofo francês – acessam, *mediados* pela matemática<sup>94</sup> (ou melhor, por seu caráter formal) –, “independente da sucessão de teorias” (*ibid.*) –, uma qualidade primária ou uma realidade independente de sujeito.

A especulação se limita até a fimbria do Hipercaos, e por isso ela se separa das descrições do real das ciências da natureza, ciências humanas, e arte. Como é possível explicar – considerando o antireducionismo radical implicado no materialismo especulativo de Meillassoux – a existência da separação entre os discursos que descrevem o real, isto é, a não redutibilidade, entre um e outro, desses discursos “descritivos” tais quais a ciência da natureza, as ciências humanas, a arte?

#### 4.2.2 Um real fissurado

O autor francês explica a particularidade dos discursos que descrevem o real atual baseado em “um fato ontológico original que defende contra todo fantasma de saber total” (*IRR*, p. 145). Isto implica que seu projeto filosófico está posicionado contra uma perspectiva de um saber único que descreve tudo que há.<sup>95</sup>

A incompatibilidade entre o saber único e o Hipercaos resulta da concepção de Hipercaos enquanto um absoluto que bloqueia qualquer fixidez no horizonte de sua temporalidade onde as coisas podem a qualquer momento vir a ser, mudar ou deixar de ser.

---

94 Mas a matemática ela mesma não é uma ciência composta de teorias contextualizadas? A resposta de Meillassoux para essa questão, até então, encontra-se também incompleta e fragmentada, porque ele apenas promete sua solução na medida em que pretende mostrar que alguns aspectos da matemática que estão intrincados na sua formalização são aspectos que garantem sua universalidade. No entanto, resta ainda a dedução da terceira Figura que vai garantir essa ponte entre matemática e mundo. Não obstante, progressos são apresentados em *IRR* onde ele reconhece na arbitrariedade dos símbolos desprovido de significados um possível aspecto de semelhança com a contingência absoluta.

95 Nathan Brown afirma que “O que Meillassoux chama de ‘especulação’ se preocupa com ‘a essência não factual do fato enquanto tal’, o qual Meillassoux designa como domínio de sua investigação” (BROWN, 2011, p. 155). Isto é, a especulação para Meillassoux não está tentando *descrever* tudo que há, apenas investigar o vir a ser, o possível.

O importante, considerando as diversas descrições do real baseadas nesse *empirismo verdadeiro* herdeiro de um projeto galileanista da ciência moderna, é que os discursos sobre o real são reformuláveis “por uma administração posterior, visando uma racionalização que, mais uma vez, não acontecerá.” (*IRR*, p. 145). Não acontecerá por causa da eterna *possibilidade* de mudança que o horizonte do Hipercaos permite supor. Por mais que uma teoria efetivamente descreva o real, ela não pode abarcar todas as possibilidades de mudança sem razão desse real, se não ela estaria enquadrada dentro de uma especulação filosófica sobre o *peut-être*.

Através da críptica colocação de Meillassoux: o “ser atual é doado na profundidade de sua união sem unidade” (*IRR*, p. 145), vislumbra-se completo o sentido do parágrafo anterior na medida em que a realidade descrita é descrita apenas enquanto se tem como pano de fundo a contingência absoluta, isto é, a certeza da incompletude das descrições do real, e por isso, sua irredutibilidade.

Ainda não está propriamente explicada a diferença radical entre esses discursos e os discursos “não objetivos”, e onde está fundada, afinal, a legitimidade própria que cada descrição diferente sobre o real – das descrições elencadas como legítimas, e não como obscurantistas – possuem separadamente.

A solução para isso e, também, o motivo para que “a tentativa de reduzir uma disciplina a outra terá todas as chances de falhar sempre” (*IRR*, p. 145) advém de “razões ônticas poderosas” (*ibid.*): a alegação do pensador que o *real é fissurado*. Um real elaborado nos termos de “fissuras do ser enquanto tal, que resistem a sua unificação por meios de um conhecimento superior” e reducionista. (*IRR*, p. 145).

Tais fissuras sugerem a existência de uma distância irrecuperável entre diferentes âmbitos do real. Isso significa que em um mesmo ser, há rupturas *qualitativas* que garantem legitimidade para as respectivas disciplinas que as descrevem. Isso significa, por exemplo, que a arte é irredutível à descrição da antropologia, e o conteúdo descrito sobre a pintura rupestre pela antropologia é irredutível ao campo da arte.

É com a noção das fissuras ôntica<sup>96</sup> que Meillassoux justifica o antireducionismo dentro do seu projeto filosófico. Permitindo-o rejeitar a predominância do discurso matemático-científico sobre todos os outros, e

---

96 Essas fissuras ônticas expressam um ponto que é alvo de crítica em Meillassoux: o que garante, justifica, e funda tais fissuras, é o Hipercaos, compreendê-las como resultado de um surto *ex nihilo* abre espaço para um retorno ao fideísmo, pois há o perigo de que aquilo que Meillassoux coloca como rupturas ônticas seja interpretado como um salto de fé, ou “a fé” sorrateiramente entrando no campo da razão.

Em vez de concluir a partir disso que tudo é redutível a esse gesto matemático, concluímos que, já que a vida e as práticas humanas transbordam esse ser matematizável por todos os lados, existe manifestamente uma emergência *ex nihilo* da vida a partir da matéria, e do pensamento a partir da vida.. (IRR, p. 146)<sup>97</sup>

Essas irrupções são justificadas por dois âmbitos: (a) a experiência de um real que absolutamente não pode ser reduzido em determinados fragmentos de discurso, e (b) a própria concepção de contingência absoluta aparece como a explicação mais razoável para essa não redutibilidade do real.

#### 4.2.3 Materialismo especulativo como solução para o esgotamento da filosofia na Era da Correlação.

Seria possível resumir as qualidades do *neomaterialismo* da seguinte forma:

1. Separar radicalmente a filosofia como um discurso especulativo das descrições verdadeiramente empíricas do mundo, pela noção de que nenhum saber de um objeto esgota-o, na medida que todo saber e todo objeto está sujeito ao Hipercaos.
2. Garantir a legitimidade das descrições do real – como a ciência ou a arte – defendendo-se contra qualquer espécie de fideísmo da Era da Correlação que possa eventualmente reduzir as descrições racionais e igualá-las às irracionais.
3. Por separar os âmbitos da filosofia das outras descrições do real consegue lidar com problemas, através da noção das fissuras ônticas, inexplicáveis somente com um conhecimento – ou descrição – sobre o real *atual*. Porque tais problemas (como o problema do arquefóssil) surgem quando uma descrição do real toca em uma questão do âmbito da filosofia especulativa.

---

<sup>97</sup> Matematizável aqui não afirma que o real é composto de números, ou qualquer outra forma de pitagorismo que configuraria um retorno à metafísica. Meillassoux está concebendo o matematizável através de seu aspecto formal, similar ao modo que Milner interpreta o gesto do galileanismo como a *literalização* do saber. Meillassoux confirma essa hipótese de que não se trata de rigorosamente dar imprópria importância às qualidades primárias e matemáticas, quando afirma que reduzir as “qualidades da vida sensível, a essa, estritamente matematizada, das ciências da natureza [...] Querer reduzir o primeiro ao segundo forçosamente, ou querer injetar o segundo forçosamente no primeiro [...] São dois reducionismos invertidos que tendem a tomar por nada ou pouco o que persistentemente resiste ao seu monismo” (IRR, pp. 145-146).

Meillassoux observa “que nosso mundo permite-nos vislumbrar, através da própria multiplicidade de seus regimes de conhecimento e experiência, a presença de fulgurações<sup>98</sup> entre campos irreduzíveis.” (*IRR*, p. 154). Assim resume-se que o materialismo especulativo defende asunções aparentemente contraditórias: por um lado, ele sustenta a matematização do real, e, por outro, a irreduzibilidade de uma descrição do real, em outra, das artes às ciências. Nota-se que de forma alguma a matematização do real funcionaria em termos de uma redução.

O filósofo francês, às vezes, ultrapassa a rigidez demonstrativa de uma “abordagem figural”<sup>99</sup>, não se restringindo apenas em especular sobre os aspectos do Hipercaos a partir dessa operação de derivação de suas Figuras. Ele propõe, em paralelo, um outro regime de investigação que a filosofia pode *também* se debruçar, uma investigação “[...] feita de tateamentos, hesitações e talvez de descobertas – nos interessando pelos elementos atuais e factuais” (*IRR*, p. 149), que por abreviação o autor nomeia tais elementos – fatos atuais – de (f)actuais.

Essa operação proposta é diferente da derivação figural porque não é baseada *apenas* no regime especulativo de conhecimento do absoluto, ela tem como método a análise de casos particulares com o objetivo de ultrapassar – ou aprofundar – as barreiras das fissuras ônticas para, de certa forma, verificar a relação – mesmo que uma relação *ex nihilo*, entre realidade, (f)actual e princípio de factialidade.

Meillassoux confirma que essa investigação acerca do (f)actual, só é possível porque são, assim como a derivação figural, ancoradas pelo “princípio de uma *autolimitação* ou *auto-normalização da onipotência do caos*” (*AF*, p. 66), apenas servindo seu propósito na medida em que sustenta dois aspectos, o antireducionismo e a crítica à metafísica.<sup>100</sup>

O filósofo francês classifica três tipos de (f)actuais investigados ao longo de sua obra: (1) didático, (2) fulgurações irruptivas e (3) sujeito materialista.

(1) O (f)actual didático é aquele fato atual que é estritamente dispensável para as demonstrações dentro do projeto filosófico de Meillassoux, mas ele tem seu valor pois nos “permitiu dar, em um primeiro momento, uma versão mais acessível e mais clara” (*IRR*, p. 149)

98 Meillassoux não provê nenhuma demonstração para tal afirmação, como ele mesmo adverte, no entanto, pode-se alocar a origem dessa afirmação quando Meillassoux observa a “organização das disciplinas, sua resistência quando confrontada com uma tentativa de empobrecê-las (um saber que reduz os outros a si mesmo), ou subordiná-las (uma cripto-física que atravessa todo saber para mostrar o que elas têm em comum).” (*IRR*, p. 154).

99 Uma abordagem figural onde “nós não podemos derivar do princípio de factialidade Figuras que envolvam uma realidade atual” (*IRR*, p. 153). Ou seja, neste caso lida-se com uma abordagem que vai além da rigidez demonstrativa da abordagem figural, ou seja, uma abordagem que não é rigidamente especulativa.

100 “Essas investigações sobre o (f)actual estão conectadas com um saber positivo, enquanto por um lado resistem a absorção de somente um saber entre todos, e por outro enquanto multiplicam os contraexemplos contra toda metafísica – ou qualquer cripto-física – que alegaria estar subjacente a eles.” (*IRR*, p. 154)

dessas demonstrações, e por esse caráter dispensável, o pensador francês não pode evitar de compará-lo com uma escada que deve ser abandonada (ibid.).

Meillassoux enxerga uma instância do (f)actual didático no arquefóssil<sup>101</sup>, pois ele, afeito a uma meditação elucidativa, expõe a tendência do correlacionismo de remover a significação ulterior das ciências experimentais e faz transparecer em seu desenvolvimento uma realidade fora do círculo correlacional. Isto permite que o autor, no fim de *AF*, espere que “o problema da ancestralidade consiga nos acordar de nosso sono correlacionista, recomendando-nos reconciliar o pensamento e o absoluto” (*AF*, p. 128).

(2) Fulgurações irruptivas remetem a um surto *ex nihilo*, que impedem um mesmo regime de explicação dos diferentes domínios do real – designadas anteriormente também como fissuras ônticas.

Essas fissuras ônticas atestam a inexplicabilidade – em termos de razões necessárias e suficientes – e a irredutibilidade de alguns fatos atuais, e são exemplificadas na: cisão inexplicável da dualidade ou unidade entre alma e corpo; contraposição entre orgânico e inorgânico, vida/consciência e matéria; na diferenciação entre epifenômeno (*qualia*) e fenômeno. Ou seja, tudo aquilo que irremediavelmente não pode ser explicado pelo princípio de razão – por se tratar de âmbitos demasiadamente apartados – ou por qualquer teoria reducionista que busca “redescobrir uma continuidade escondida debaixo da descontinuidade manifesta” (*IRR*, p. 150) das fulgurações irruptivas.

Elas representam um (f)actual adaptado a uma descontinuidade fundamental baseada no Hipercaos “que age sem necessidade e possivelmente para a eternidade, qualquer que seja o mundo atual, através da produção de não importa qual suplemento irredutível àquilo que existiu até aquele ponto dentro dele.” (*IRR*, p. 150). Apresentando-se como uma prova – quase que por exaustão – contra qualquer reducionismo.

Prova por exaustão por concluir que todas as tantas tentativas de explicar a redução de um “âmbito” a outro, falharam<sup>102</sup>, não porque as faculdades racionais humanas são insuficien-

---

101 Talvez seja possível distinguir o problema do arquefóssil em dois sentidos: no seu “sentido problemático” incluso no diagnóstico do esgotamento da filosofia dentro da Era da Correlação – que nada tem, em um sentido estrito, em comum com as demonstrações dentro do projeto filosófico de Meillassoux; e um “sentido didático”, que é esse explorado aqui por Meillassoux. Mas essa distinção pode muito bem ser supérflua porque a problemática está inclusa naquilo que é didaticamente apresentado.

102 Meillassoux em *IRR* exemplifica esta afirmação com “a dualidade paradoxal do corpo e alma que obcecou os filósofos clássicos, confrontados com um dois que não poderia ser reduzida em um (irreducibilidade da alma ao corpo), nem dar origem a um separado dois (a união substancial do corpo e alma)” (*IRR*, p. 150). Nenhuma das posições reducionistas opostas neste debate consegue sustentar sua posição, e assim, não se poderia reduzir a alma ao corpo nem o corpo à alma, e ao mesmo tempo, os dois não podem ser reduzidos em uma dupla. Eis o paradoxo desse tipo de redução, dois âmbitos (corpo e alma) são, simultaneamente, por um lado, reduzidos um ao

tes para tal, nem porque a tecnologia e o saber humano não avançou o suficiente, mas porque o real é intrinsecamente irreduzível e suas *falhas*, ou melhor, *fissuras*, são resultados de uma operação *ex nihilo*, iniciadas pelo Hipercaos, e denominadas de fulgurações irruptivas.

Por esses motivos, quando o autor francês lida com a busca materialista por “uniões sem unidade (da mente e corpo, das ciências irreduzíveis unidas em um mesmo mundo)” (*IRR*, p. 150) ele apresenta uma “hostilidade radical contra qualquer materialismo que descamba em um reducionismo” (*IRR*, p. 151).

(3) Finalmente, sujeito materialista é um (f)actual que expressa consciência de que “*existe de fato um pensamento* da contingência necessária das coisas” (*IRR*, p. 151, ênfase do autor), destacando o *fato* dessa existência ciente de si enquanto um fato que caracteriza o sujeito materialista:

um sujeito contingente, e por conseguinte, não derivável, e precisamente por causa disto, um sujeito *materialista* – fazendo de sua própria existência uma irrupção sem necessidade no ser não pensante, condenado, no mundo atual, sempre enquanto fato, à precariedade – isto é, à aniquilação, cedo ou tarde. (*IRR*, p. 151, ênfase do autor)

O (f)actual do sujeito materialista não é nenhuma tentativa de teorizar sobre a subjetividade por parte de Meillassoux<sup>103</sup>, mas de torná-la irreduzível, interpretando o fato da existência do sujeito – ou da subjetividade – como um regime ontológico diferenciado, uma fulguração irruptiva de características determinadas, *especial* e merecedora de destaque, um (f)actual cognoscível e investigável pela filosofia, como também pelo empirismo verdadeiro.

O filósofo nota que o sujeito materialista é o fato que contradiz o subjetalismo – porque oferece uma noção não subjetalista de sujeito, “dizer que o sujeito não é onipresente demanda dizer o que ele é precisamente” (*IRR*, p. 151), e é isso que Meillassoux almeja desen-

---

outro, de forma que um explica e justifica totalmente o outro; e, por outro, reduzidos em uma unidade composta pelos dois polos. Qualquer tentativa de redução, seja através da redução da alma ao corpo, ou o contrário, como também reduzir ambos a uma coisa só, falha, já que são incapazes de dar devida atenção ao fato de que ambos – corpo e alma – são radicalmente irreduzíveis, e qualquer tentativa de redução, exatamente por – nem que for em um sentido mínimo – apagar a existência da diferença radical entre os dois polos.

103 Embora Meillassoux admita a necessidade de reformulação de uma teoria do sujeito exatamente por ser caracterizado como um (f)actual, isto é, que o sujeito necessita de uma teoria atualizada que o considere como tal. Impondo isso como uma necessidade ética por causa do *dilema espectral*, o qual está fora do escopo desta dissertação.

volvendo a noção de sujeito materialista como um (f)actual: sustentar uma subjetividade que não satura nem o ser nem o devir porque consiste em uma fulguração irruptiva.<sup>104</sup>

Em *AF*, seu autor desenvolve pouco o caráter (f)actual do sujeito materialista, aparecendo apenas na seguinte passagem:

A própria ideia da diferença entre o em-si e o para-nós nunca surgiria dentro de você, caso você não experienciasse o que é, talvez, o poder mais notável do pensamento humano – sua capacidade de acessar a possibilidade de seu próprio não-ser, e portanto, *saber* a si mesmo como mortal. (*AF*, p. 59, ênfase do autor)

No fim de contas, se nenhuma outra razão for suficiente para convencer um oponente da relevância do projeto filosófico de Meillassoux, ainda resta o fato de que “nós nada vamos perder passando de um universo causal para um não causal – nada além dos enigmas obscuros” (MEILLASSOUX, 2012, p. 327), e da mesma forma com que a matemática lida com os matemáticos que trabalham com os sistemas axiomáticos não-euclidianos, os filósofos podem lidar com aquelas pessoas que trabalham com um sistema o qual nega absolutamente a necessidade causal.

Não há dúvidas de que uma nova forma de especulação está aberta a partir de Meillassoux; é claro que pode ser questionada a legitimidade da abdicação do princípio de razão suficiente, mas nada impede a simples investigação a partir do seguinte fato: até aqui na história da filosofia, assumiu-se a existência da necessidade causal, ou sua inexplicabilidade, quais serão os efeitos de assumi-la como não existente?.

---

104 Nessa altura, enquanto um (f)actual também, é possível afirmar que o materialismo especulativo de Meillassoux pressupõe uma relação específica entre o sujeito e a realidade, exemplificada na seguinte asserção de Meillassoux: “O sujeito materialista, se advir um dia com o rigor que merece, viverá para sempre no Inferno, rodeado pelos mortos de diferentes tipos: morto que foram seus iguais, amados ou desconhecidos (humanos dos quais ele carrega o luto, em seus pensamentos conscientes, ou em sua única sobrevivência), rodeado pelo ciclo de destruição de animais e plantas (vivendo em perpétuo desaparecimento), mas também rodeado daquele tipo de morto que nunca teve a oportunidade de morrer (a matéria inorgânica que nunca viveu e que nunca poderia perder a vida), e enfim confrontada com sua a morte que lhe pertence (seu futuro próximo). Essas são as declinações mortíferas que ele se sentirá autenticamente no mundo. E tal será sua ‘Explicação órfica da Terra’ (Mallarmé). O Livro aberto a seu olhar abarcando diferentes ordens dos não vivos” (*IRR*, p. 131). Tal sujeito materialista dentro do projeto de Meillassoux agirá sempre “visando tornar o mundo bem mais rico que em seus modelos [modelos que não distinguem o mundo se não por uma diferença de intensidade ou grau]” (*ibid.*) ao estabelecer *polidualismos* que tornam “impossível o reducionismo de um regime do ser a um outro (vida reduzida à matéria, espírito à vida etc.), e que permitem às entidades de nosso mundo escapar a toda tentativa de reduzi-las a uma natureza única” (*IRR*, p. 132).

No que concerne o esgotamento da filosofia na Era da Correlação, os efeitos são claros: no que diz respeito ao problema do arquetípico, o *neomaterialismo* de Meillassoux, como visto, faz a conciliação entre ciência moderna e filosofia na medida em que consegue abarcar o significado literal da primeira, na segunda. Isto é, consegue lidar com a ancestralidade e ao mesmo tempo trabalha com uma concepção de ciência realista capaz de descrever um real independente do ser humano. No caso do fideísmo, a partir do momento em que seu projeto filosófico acaba com a metafísica relacionada com o princípio de razão suficiente, e com o ceticismo em seu entorno, ele cria mecanismos antireducionistas que inibem o fideísmo, recuperando a potência do discurso racional através da especulação filosófica sobre o Hipercaos<sup>105</sup>.

---

105 Ressalta-se que, por mais “caótico” que seja o Hipercaos, ele não é *desregulado*, não pode acontecer simplesmente qualquer coisa. De acordo com Brassier “longe de licenciar o irracionalismo, o princípio de factialidade de Meillassoux o bane efetivamente [...] o princípio de irrazão impede a tentação do panteísmo vitalista como também a do fideísmo da finitude (BRASSIER, 2007, p. 71)”.

## 5. CONTRASTE CRÍTICO E RESPOSTAS

Resta a análise de aparentes problemas no o projeto filosófico do filósofo francês, problemas que constituem pontos de encontro entre seus diversos críticos. Para esta dissertação se completar falta investigar a ideia “contraditória” da possibilidade de uma ciência dentro de um universo regido pelo Hipercaos, tema da primeira seção deste capítulo. O tema da segunda seção serão as repercussões do suposto “salto de fé” de Meillassoux quando ele opera ontologicamente a incognoscibilidade da necessidade causal, a saber, o fundamento especulativo de seu *neomaterialismo*, encontrado na “intuição intelectual” da contingência absoluta. Por fim, na terceira seção apresentar-se-á a tese de que é a ambiguidade da distinção entre pensamento e ser o compasso que permite, guia e unifica a formulação das críticas anteriormente analisadas, tese trabalhada com o intuito de defender o projeto filosófico de Meillassoux de seus críticos

Espera-se que, através da avaliação das críticas<sup>106</sup> ao materialismo especulativo, torne-o tanto mais claro quanto razoável. Acabando com a ambiguidade da distinção entre pensamento e ser, espera-se minar o fundamento das críticas a seu projeto e torná-lo – no mínimo – mais sustentável.

### 5.1 – Hipercaos e Ciência

Na tradução para o inglês de *AF*, seu autor insere algumas réplicas – que não estavam presentes na primeira tiragem de seu livro no original em francês – às recorrentes críticas associadas ao problema do arquefóssil, essas respostas servirão nesta seção como ponto inicial de discussão, considerando que as críticas, especificamente aquelas sobre a relação entre Hipercaos e ciência, partem de uma leitura dessas réplicas de Meillassoux.

Adentrando à discussão, o escritor de *AF* pondera duas possíveis réplicas que o correlacionista poderia fazer para enfrentar a noção de uma realidade ancestral que é em seu sentido último incompatível com os princípios correlacionistas. As duas podem ser sumariamente

---

<sup>106</sup> Nota-se que algumas críticas trabalhadas aqui referem-se apenas à *AF*, e não aos trabalhos subsequentes de Meillassoux, mas isto não torna sua análise menos relevantes, pois muitas podem até ter inspirado o desenvolvimento de *IRR*. Mesmo que as respostas já *em germen* estejam inseridas em *AF* a maioria delas calcam-se nos avanços pós-*AF* do projeto filosófico de Meillassoux.

intituladas como a trivialização do problema do arquefóssil e a objeção da perspectiva transcendental.

### 5.1.1 Trivialização do problema do arquefóssil

A trivialização do problema do arquefóssil é a resposta correlacionista que não compreende a diferença entre a realidade ancestral que o arquefóssil mostra e a realidade correlacional. Ela ocorre na interpretação da crítica do arquefóssil<sup>107</sup> como “o correlacionismo não pode pensar aquilo que não pode estar conectado em uma relação-com-o-mundo” (AF, p. 18), e assim, a ancestralidade não deveria dizer respeito *somente* àquela realidade anterior à relação-com-o-mundo mas também abarcar realidades distantes o suficiente<sup>108</sup>, localizadas fora de uma relação-com-o-mundo. Essa interpretação transforma a crítica do arquefóssil em uma crítica aos eventos sem testemunhas.paq

Neste caso, é menos problemática a realidade ancestral que inevitavelmente algum sujeito apreende através das pistas que o arquefóssil deixa, e mais qualquer evento sem testemunha, como uma árvore que cai no meio de uma mata isolada, há muitos quilômetros de alguém que possa percebê-la caindo. Essa objeção correlacionista iguala-se, na opinião de Meillassoux, “com uma variante particular de uma objeção trivial contra o idealismo” (AF, p. 19) o qual tem como premissa que “o que é não-testemunhado é não-pensável, a não ser por um realismo” (AF, p. 19)<sup>109</sup>.

Essa trivialização safaria o correlacionismo do problema do ancestral porque o transforma em um evento sem testemunha inserido na correlação: “um evento ocorrendo onde já existe doação” (AF, p. 20), e ainda um “evento que inevitavelmente é contemporâneo com a consciência que atualmente o imagina” (ibid.). No cerne da objeção correlacionista está um evento não testemunhado, no qual “algo que não é percebido [imediatamente] no espaço necessariamente invoca um evento e uma consciência que são considerados como síncronos”

107 Pela expressão “crítica do arquefóssil” compreende-se, em geral, a crítica de Meillassoux que aponta para a insuficiência do correlacionismo em abarcar a literalidade das asserções ancestrais.

108 “Um evento ocorrendo em uma galáxia imensamente distante, além do alcance de qualquer observação possível, iria de fato fornecer um análogo espacial para o evento que ocorre antes da vida na Terra” (AF, pp. 18).

109 O correlacionista, então, opera uma trivialização que se dá aos moldes de um argumento anti-idealista e assim o problema do arquefóssil pode ser reconhecido como uma afronta direta a Berkeley no *Tratado Sobre os Princípios do Conhecimento Humano* (principalmente na seção 45), que admitirá que os objetos do sentido só existem enquanto são percebidos.

(*AF*, pp. 20-21) ofuscando a diacronicidade presente no arquefóssil que serve de testemunha e prova para evento e consciência assíncronos.

A inadequação dessa objeção correlacionista se dá na relação entre três pontos: primeiro, “a natureza *lacunar* do dado nunca foi um problema para o correlacionismo” (*AF*, p. 19, ênfase do autor); segundo, “confundindo duas noções distintas: a do *ancestral*, e a do (espacialmente) *distante* ou (temporalmente) *antigo*.” (*AF*, p. 20, ênfase do autor); e terceiro, que o “ancestral não designa uma ausência *no* dado, e *para* a doação, mas uma ausência de doação como tal.” (*AF*, p. 21, ênfase do autor).

Explicando: a primeira inadequação dessa resposta correlacionista é que ela supõe o arquefóssil como uma objeção anti-idealista que aponta para uma *lacuna* na manifestação. E tal argumento anti-idealista não é, de fato, um problema para o correlacionismo nesses termos, pois “até mesmo a teoria da percepção mais elementar vai insistir no fato de que a apreensão sensível de um objeto sempre ocorre contra o pano de fundo do não-apreendido, seja a respeito da espacialidade do objeto ou de sua temporalidade” (*AF*, p. 19). Basta supor um contrafactual para resolver a lacuna, nos moldes de “se existisse uma testemunha ali, tal evento teria sido percebido como ocorrendo seguindo as leis da manifestação”.

Conseqüentemente, compreender a crítica do arquefóssil do pensador francês como uma mera lacuna na manifestação, é, de longe, errar o ponto do argumento, o qual se refere “não a um tempo que é dado de modo lacunar, mas um tempo onde se passa da lacuna de toda doação para a efetividade de uma doação lacunária” (*AF*, pp. 21). Um tempo ancestral e diacrônico que faz a passagem de um horizonte correlacional para um não-correlacional.

A segunda inadequação de acordo com Meillassoux ocorre no emprego impreciso de noções anti-correlacionais com noções intra-correlacionais. Ao colocar o *ancestral* como equivalente a uma *distância* espacial (como o evento sem testemunha de algo que ocorre em uma galáxia muito, muito distante), ou uma *antiguidade* temporal (enquanto um evento sem testemunhas como, por exemplo, a acreção da Terra), o correlacionista confunde dois registros: um registro fora da correlação que abole qualquer espécie de testemunha, e um registro intra-correlacional que projeta do presente uma testemunha para lidar com os eventos não testemunhados.

Na terceira inadequação surge um originário descompasso entre as concepções de temporalidade envolvidas no problema levantado pelo arquefóssil e a objeção correlacionista. Enquanto a objeção correlacionista refere-se a uma temporalidade intra-correlacional regida pela

*doação* da manifestação dentro da correlação, a crítica do arquefóssil emprega, em contraste, uma temporalidade “identificada com aquilo que é *anterior à doação em sua completude*” (AF, p. 21, ênfase do autor). O problema do arquefóssil não é formulado, portanto, como um problema sobre uma temporalidade que abarca certos eventos sem testemunha *dados* dentro de determinada configuração correlacional, e sim levantando a pergunta “*como conceber um tempo onde o dado enquanto tal passa do não-ser para ser?*” (ibid., ênfase do autor).

### 5.1.2 Primazia do tempo

Brassier (2007) percebe um resquício correlacionista na objeção de Meillassoux contra a trivialização do arquefóssil. Wolfendale (2015) interpretando Brassier afirmará que o filósofo francês “depende de uma assimetria entre tempo e espaço que só pode ser motivada por um apelo à lógica do tempo que sobrepõe a consideração científica do tempo da mesma forma que o correlacionismo faz” (WOLFENDALE, 2015, p. 41). Ou seja, ele enxerga um conflito na construção do arquefóssil como anterior à noção de anterioridade, pois é calcada em uma noção de tempo antropomórfico, considerando especialmente que a anterioridade lógica de um tempo ancestral se funda em uma noção empírica e científica de anterioridade<sup>110</sup>.

Meillassoux parece apelar para a incomensurabilidade de um tempo antropomórfico associado ao correlacionismo e um tempo cosmológico independente da correlação, todavia “Meillassoux conduz seu caso contra o correlacionismo em um registro lógico e não empírico” (BRASSIER, 2007, p. 58) recorrendo a consequências *lógicas* de um fato empírico (o arquefóssil) ao invocar o fato (empírico) que o tempo cronológico antecedeu e sucederá o tempo antropomórfico para fundar a assimetria (lógica) entre os dois.

Esta crítica atinge as pressuposições do problema do arquefóssil, onde o materialista especulativo “hipoteca a autonomia do em-si para a cronologia” (BRASSIER, 2007, p. 59). Por isso Brassier argumenta que na diacronicidade ancestral subjaz uma dependência em uma noção forte de tempo<sup>111</sup>: “ao insistir em separar o tempo ancestral e a distância espaçotempo-

110 “A insistência de Meillassoux na disjunção irreconciliável entre uma lacuna *na* manifestação e uma lacuna *da* manifestação continua a depender de um apelo à escalar incomensurabilidade entre o tempo antropomórfico privilegiado pelo correlacionismo e o tempo cosmológico onde o primeiro reside. Essa incomensurabilidade é atribuída à assimetria fundamental entre o tempo cosmológico e o antropológico: onde o primeiro assumiu abarcar o começo e o fim do último, o inverso é assumido não ser o caso.” (BRASSIER, 2007, p. 58, ênfase do autor).

111 Brassier, em paralelo, acusa que não está claro o enquadramento entre ancestralidade e distância espaçotemporal com a fundamental indissociabilidade do espaço e tempo na física do século XX, e mais especificamente na teoria de Einstein-Minkowski que concebe o espaço-tempo em quatro dimensões. (BRASSIER, 2007, p. 58)

ral Meillassoux reitera inadvertidamente o privilégio do tempo sobre o espaço que é sintomático do idealismo” (BRASSIER, 2007, p. 59).

Em um primeiro momento poderia parecer que Brassier está dando importância demais ao argumento do arquefóssil, ignorando sua função e posição didática, mas de fato sua crítica não mira apenas no arquefóssil, mas na concepção geral da ciência dentro da posição do pensador francês, e no Hipercaos descrito nos termos de temporalidade.

Todavia, essa alegação que Meillassoux confunde “na prática” a aplicação dos âmbitos empíricos e lógicos e indevidamente prioriza o âmbito de uma cronologia dependente de um fato empírico, o tempo cosmológico, é demasiadamente semelhante com a segunda objeção correlacionista que o filósofo francês enfrenta em *AF*, a objeção da perspectiva transcendental, onde essa suposta confusão entre pensamento (lógica) e ser (empírico) fica debaixo dos holofotes.

Basicamente Brassier encontra um problema com esta mentalidade correlacionista, a saber,

a defesa correlacionista participa de uma extrapolação ilegítima da temporalidade como condição para a experiência para a temporalidade como condição para os vários fenômenos não-experienciáveis [*non-experiential*] descritos pela ciência, incluindo o tempo físico-cosmológico ele mesmo. (BRASSIER, 2007, p. 62)

Brassier não percebe que sua alegação da primazia do tempo repete o tema correlacionista que extrapola o tempo para um campo ilegítimo de sua aplicação. Ela inflaciona o tempo em Meillassoux ao ponto de alegar uma suposta confusão dessa divisão originária entre o tempo transcendental do Hipercaos e o tempo empírico.

Na verdade, só há primazia do tempo no sistema do materialismo especulativo no momento mais materialista e anti-idealista de seu argumento, na medida em que ele sustenta um “tempo das coisas” independente de um “tempo da correlação”. Assim, não se trata de um

---

Nos avanços de *IRR* é possível encontrar a resposta para tal objeção: a separação entre filosofia e ciência, e principalmente a compreensão da ciência como um discurso que descreve a realidade atual, e assim, a relação entre ancestralidade e temporalidade independente do paradigma científico em voga, pois a diacronicidade é um (f)actual didático que realiza a comunhão entre os fatos atuais e a contingência absoluta. Caracteriza uma discussão diferente as considerações a respeito da revolução no paradigma da física natural no século XX, isto é, se esta pode ou não instanciar as mesmas características do problema do arquefóssil, todavia, esta discussão é paralela e independente ao projeto de Meillassoux.

tempo lógico mas um tempo ôntico – e não ontológico (porque se fosse ontológico implicaria uma primazia sobre o próprio princípio do hipercaos) – mais originário que a própria correlação, onde sua descrição como um “*tempo hipercaótico*” tem distancia suficiente das noções de um tempo lógico e cronológico.

Por outro lado Brassier acusa Meillassoux de não repreender o correlacionismo suficientemente, acusando-o de “involuntariamente endossar a alegação de seus oponentes que toda realidade não-ancestral pode ser, sem problemas, considerada dentro da correlação” (BRASSIER, 2007, p. 59).<sup>112</sup> Ainda, o correlacionista sempre poderá converter a anterioridade ancestral em uma anterioridade ‘para-nós’ – uma anterioridade dentro da correlação – “enquanto a autonomia do em-si for construída nos termos de uma mera discrepância cronológica entre o tempo cosmológico e antropomórfico.” (ibid.).

A questão é que no projeto filosófico do filósofo francês a “autonomia do em-si” não é construída a partir da diacronicidade do Hipercaos, pois como está sendo repetido à exaustão, o arquefóssil tem apenas uma função didática, algo que pode ser compreendido nos termos de uma prova menor para a autonomia do em-si, fundada não no problema do arquefóssil – porque este ainda é um problema empregado na crítica ao correlacionismo – mas no princípio de factialidade.

### 5.1.3 Problema da sucessão

O alvo da crítica de Brassier, não obstante sua diferente abordagem, vai ao encontro do alvo da primeira crítica que Hägglund levanta contra o projeto de Meillassoux, a qual mira a compreensão do Hipercaos como temporalidade. Hägglund tematiza sua crítica entorno da compreensão do tempo absoluto dentro do materialismo especulativo como um “poder virtual que só compreende a possibilidade – e não a necessidade – da destruição” (HÄGGLUND, 2011, p. 116), uma destruição que sem razão nenhuma pode ser revertida, pois ela mesma não é necessária. Hägglund alegará que “tais argumentos são indefensáveis, já que não pode haver contingência sem a sucessão do tempo, o que implica em uma destruição irreversível.” (ibid.).

A crítica de Hägglund baseia-se no fato de que Meillassoux “não teoriza as implicações da sucessão” (HÄGGLUND, 2011, p. 120), isto é, ele nem sequer considera que a noção

---

<sup>112</sup> Essa crítica e também sua resposta possuem a mesma forma das críticas e respostas levantadas no primeiro capítulo, que acusam Meillassoux de inflacionar e superestimar o correlacionismo.

de contingência pressupõe necessariamente a “imprevisível passagem de um momento para o outro” (ibid.). Neste ponto existe uma divergência importante na concepção do que é a contingência absoluta entre Meillassoux e Hägglund.

Para o pensador do materialismo especulativo não é verdade que “uma entidade em que nada acontece é inseparável de uma entidade necessária” (HÄGGLUND, 2011, p. 120). Mesmo que a contingência seja absoluta e implique na facticidade de tudo que existe, Meillassoux tenta fornecer meios para pensar a possibilidade da regularidade dentro de seu regime, uma regularidade que implique na *possibilidade* da continuação, não necessária nem absoluta do tempo, e não na “*necessidade* da destruição” e sucessão, como seu oponente parece sustentar.

A tréplica de Hägglund apela para os limites da “força” do Hipercaos na medida em que “supor tal poder virtual, entretanto, não é pensar as implicações do tempo, mas colocar uma instância que possui poder *sobre* o tempo, já que pode parar e começar a sucessão à vontade.” (HÄGGLUND, 2011, p. 121). Hägglund com isso quer ressaltar que o tempo não é uma coisa em si mesma, se ele é um poder virtual – como parece sugerir o autor de *Após a Finitude* – o tempo não consegue escapar de ser algo *ativo*, isto é, algo que faz alguma coisa, e neste caso, algo que “decide” sobre a criação e a eliminação dos fatos. O “tempo não pode, portanto, ser um poder virtual.” (ibid.) porque temporalidade não envolve qualquer caráter “ativo” de escolha daquilo que se elimina, ou daquilo que permanece.

O crítico parece dar importância demais para o aspecto temporal do Hipercaos, supondo que esse aspecto é mais originário do que a essência da contingência absoluta, o necessário Caos. Para Meillassoux, o tempo não envolve sucessão porque é composto por um necessário desdobramento caótico, em suas palavras:

Tempo não é um processo, tempo não é devir. Da minha perspectiva, confundir tempo com devir é obscurecer o próprio significado de caos. Isso pode soar como um paradoxo, mas é em verdade imediatamente evidente: se o tempo pode produzir tudo que não é contraditório, não é um processo. Se um processo é sempre determinado, é sempre um processo tal que em relação com ele posso pensar sem contradição que outro processo possa substituí-lo. Agora, o que eu vejo é a possível passagem de qualquer realidade consistente para qualquer outra realidade igualmente consistente. Esta passagem é portanto indeterminada – e é, por isso, nenhum processo: é tempo, na medida que o tempo é a passagem possível e não processual de qualquer processo a qualquer outro. Mas deve ser ressaltado da mesma forma que o tempo não é devir, não pode ser limitado ao devir; pois não existe nada contraditório no tempo produzindo um mundo de realidades congeladas, tão congeladas

quanto o mundo platônico das ideias. Tal, é para mim, o caos: um tempo que não é limitado a nada – nem mesmo ao devir. (MEILLASSOUX, 2012, p. 326)

É isso, a necessidade da sucessão implica na necessidade do devir, mas considerando que só a contingência é necessária, o devir ou a “sucessão” não podem também existir necessariamente, pois como Meillassoux defende, a ideia de uma realidade fixada onde não há sucessão não é contraditória na medida em que essa imutabilidade *não for necessária*, podendo acabar à qualquer reviravolta do Hipercaos.

Por outra via, Hallward problematizará a relação entre Hipercaos e ciência afirmando que “a crítica racionalista de Meillassoux da causalidade e necessidade parece depender de um equívoco entre necessidade metafísica e necessidade física ou natural” (HALLWARD, 2011, p. 138). Perseguindo este motivo, ele acaba tocando também na crítica anterior de Häggglund, ao afirmar que a “ontologia não causal [*acausal*] de Meillassoux, em outras palavras, não considera um verdadeiro processo de transformação ou desenvolvimento [sucessão].” (HALLWARD, 2011, p. 138).

Assim, é pela ambiguidade entre necessidade metafísica e física que o autor francês conseguiria afirmar que “a contingência aplica-se a todo evento e todo processo” (HALLWARD, 2011, p. 138), ao mesmo tempo, é exatamente essa pressuposição que torna a contingência absoluta um “postulado vazio e indeterminado” (HALLWARD, 2011, p. 139), instanciando um abismo entre a regularidade do mundo na qual a ciência opera, e a possibilidade transfinita inclusa na potencialidade do Hipercaos. Todavia, Meillassoux esforça-se para separar estes dois registros (física e metafísica) na medida em que a física é uma descrição atual do mundo, e a metafísica é especulação que supõe uma entidade necessária adotando o princípio de razão suficiente.

Hallward ao exemplificar os efeitos deste “postulado vazio” toca em um problema sociopolítico: quando “Meillassoux insiste na disjunção *absoluta* de um evento das situações existentes, ele priva a si mesmo de qualquer forma mediada de pensamento, com e depois de Marx, das formas possíveis de mudar tais situações.” (HALLWARD, 2011, p. 139). Só separar radicalmente o âmbito do possível do mundo atual esteriliza a ontologia entorno do Hipercaos: explicar um evento através de uma fulguração irruptiva *ex nihilo* nada ajuda a ciência.

Para Nathan Brown, no entanto, essa crítica de Hallward ainda não é forte o suficiente porque “Hallward chega nesse juízo através de sua própria confusão dos registros especulati-

vos e empíricos” (BROWN, 2011, p. 144).<sup>113</sup> Hallward deveria indagar, de acordo com Brown, não sobre a confusão entre física e metafísica – que parece uma confusão razoável para o cientista haver na opinião de Brown – e sim a respeito da constante dependência de Meillassoux no conceito de lei a despeito de sua alegação “que ‘as leis’ podem ser alvo de mudança sem razão” (BROWN, 2011, p. 143).

Não há dependência de “lei” no materialismo especulativo. A seguir serão analisadas duas passagens de *AF* que manifestam este ponto, as duas principais ocorrências do termo lei em *AF* são associadas com a natureza e a com a lógica. Na primeira ele está descrevendo a principal característica das estruturas invariantes que *legislam* o mundo:

Princípio de causalidade, formas da percepção, *leis* lógicas, etc. Estas estruturas estão fixadas – eu nunca experimento suas variações, e no caso da *lei* lógica, eu não posso nem sequer representar para mim mesmo sua modificação (por exemplo, não posso representar para mim mesmo uma entidade contraditória ou não idêntica com si mesmo). Mas mesmo que essas formas estão fixadas, elas constituem um fato, em vez de um absoluto, já que eu não posso fundamentar a necessidade delas – sua facticidade revela-se com a realização de que elas só podem ser descritas, não fundamentadas. (*AF*, p. 39, ênfase nossa)

A citação acima coloca as leis, enquanto invariantes que governam o mundo, mesmo que fixas, em uma posição de “fato”. Mesmo que participando, ou constituindo a regularidade do mundo, elas ainda estão sob o jugo da contingência absoluta. A acusação de Brown de que Meillassoux contraditoriamente depende da noção de lei seria verdadeira só se Meillassoux concebesse o Hipercaos como uma lei que rege o universo, todavia, ele define-o especificamente – na segunda instância do termo “lei” em *AF* – como um “tempo que é capaz da destruição des governada [lawless] de toda *lei* física” (*AF*, p. 62), isto é, uma destruição sem *lei* capaz de destruir até mesmo as *leis*.

---

113 Nathan Brown, mesmo de que em geral é de posição contrária à Hallward, concorda com ele neste seguinte ponto: “O livro de Meillassoux não tem nada a ver com uma análise empírica das situações políticas ou sociais, ou possíveis formas de transformá-las.”(BROWN, 2011, p. 145), não obstante os argumentos do livro não “‘privam’ Meillassoux de meios para pensar processos concretos de mudanças efetivas dentro dessas situações, ou mais abrangente, dentro da ordem das leis físicas que nós atualmente conhecemos” (BROWN, 2011, p. 145). E mais, a crítica ao correlacionismo de Meillassoux *no mínimo* funda ontologicamente a possibilidade de mudança. Até mesmo há filósofos – como por exemplo, a Ellie Ayache – que interpretam “a invalidação de Meillassoux da metafísica como um ataque contra a noção de estado (a substituição do ‘ser’ com o ‘poder-ser’). (AYACHE, 2011, p. 3).

Nesta segunda citação, ele deixa as *leis* lógicas de fora, isto ocorre porque a não-contradição não é *somente* uma “lei” lógica que poderia ser identificada como um mero fato, mas possui um estatuto especial de Figura da contingência absoluta. Neste sentido, ela não é uma mera regularidade do mundo que pode ser destruída por algo sem lei, mas uma característica própria daquilo necessariamente “sem lei”, o Hipercaos.

#### 5.1.4 Objeção da perspectiva transcendental

A segunda objeção correlacionista que o autor responde em *AF* aponta para uma “confusão elementar entre o nível empírico e transcendental do problema sob consideração” (*AF*, p. 22). Nuclearmente essa objeção separa o transcendental da categoria de existência “argumentando que a condição transcendental não é um objeto, e portanto simplesmente não existe” (*AF*, p. 24) e imuniza o transcendental contra qualquer contraste que experiência e a ciência possam oferecer.

O nível empírico diz respeito aos corpos físicos, aquém a qualquer consciência, transcendental e correlação; o nível transcendental designa as invariantes estruturais que regem o conhecimento. Essa objeção correlacionista aponta que o erro de Meillassoux está em “precisamente permiti-los [empírico e transcendental] se cruzarem” (*AF*, p. 22) ao invés de mantê-los como verso e obverso da mesma moeda, considerados “absolutamente inseparáveis, mas nunca se cruzam” (*ibid.*).

O correlacionismo, diferente da posição do materialismo especulativo, precisamente por respeitar essa cisão radical entre empírico e transcendental não pode admitir a interpretação literal do arquefóssil. Uma interpretação literal que, para o correlacionismo, confunde – por definição – um discurso empírico com o discurso transcendental.

Da mesma forma, a noção da temporalidade que envolve o ancestral, a qual contempla “corpos e a manifestação dos corpos” (*AF*, p. 23), confunde o plano empírico onde os corpos existem e perecem, i. e. são entidades, com o nível *transcendental* ele mesmo, a saber, as condições de possibilidade do conhecimento dos corpos enquanto objetos.

De acordo com Meillassoux o correlacionista alegará: para compreender a ilegitimidade do colapso do sujeito transcendental com o órgão da consciência – o nível empírico – basta compreender que “o órgão consciente *existe*” (*AF*, p. 22, ênfase do autor) e “o sujeito transcendental *simplesmente não pode ser dito existir*” (*AF*, p. 23, ênfase do autor). O primeiro

existe pois é algo – um ente – similar a qualquer outro inserido materialmente em um mundo físico. O último não existe porque “não é um ente, mas sim um conjunto de *condições* que tornam o objetivo saber científico possível” (ibid.). Só objetos existem, se o transcendental não é um objeto, logo, ele não existe, e sim fornece condições para a existência de objetos.

O pensador francês, do ponto de vista dessa objeção erra ao inserir o transcendental no tempo, torná-lo ente e tratar com o nível transcendental da mesma forma que objetos empíricos. Desatento para a diferença fundamental entre o nível transcendental e o empírico, “inscrever essas condições [transcendentais] no tempo é torná-las objetos e portanto antropologizá-las” (AF, p. 23).

O transcendental pode ser considerado como algo aquém à temporalidade, e por conseguinte o tempo ancestral, já que fundado no empírico arquefóssil, dentro do tempo, não poderia tratar o transcendental como um mero objeto.<sup>114</sup> Todavia, a noção de transcendental defendida pelo correlacionista rui porque está intrinsecamente atrelada a um *sujeito* – mesmo que transcendental. Para o materialismo especulativo, o transcendental não existe sem o *locus* onde ele *acontece*, isto é, o “transcendental, na medida em que recusa todo dogmatismo metafísico, permanece indissociável da noção de um *ponto de vista*” (AF, p. 24, ênfase do autor).

O filósofo francês interpreta o sujeito empírico como uma condição necessária para o sujeito transcendental, ambos inseparáveis<sup>115</sup> para que haja conhecimento, em suas palavras: “se o sujeito transcendental está localizado entre os objetos finitos de seu mundo [...] *ele permanece indissociável de sua encarnação em um corpo*” (AF, p. 25, ênfase do autor). A posição do correlacionista não admite a primazia do polo empírico onde o sujeito transcendental está subjugado à sua ocorrência no mundo porque como visto, isso tornaria o transcendental um ente.

Assumindo a indissociabilidade dos sujeitos transcendental e empírico, o problema do arquefóssil, ao lançar a questão da emergência da consciência, também lança a questão ontológica acerca da “*temporalidade das condições de instanciação*”<sup>116</sup>, e portanto a ocorrência do

---

114 Brassier detalha: “[isto] não é dizer que elas [as invariantes condições transcendentais] são eternas, pois isso significaria hipostasiá-las de novo e atribuir outra espécie de existência objetiva, mas em um registro transcendente ou supernatural.” (BRASSIER, 2007, p. 56), ou seja, o correlacionista necessita de certa cautela na lide com o ancestral, pois ao não o interpretar enquanto objeto, há o perigo de transformá-lo em um princípio absoluto e dogmático.

115 Não apenas inseparáveis, vale dizer, é dada certa primazia ainda ao polo empírico, como será explorado doravante.

116 “Uma entidade é dita ser instanciada por um indivíduo quando essa entidade não existe à parte de sua individuação” (AF, p. 25).

*transcendental como tal.*” (AF, p. 25, ênfase do autor). Isto é, o momento originário que funda a cisão entre a correlação – transcendental – e o somente empírico.

Apenas o ponto de vista transcendental mostra-se insuficiente para pensar o problema do arquefóssil, pois o que está em jogo é o próprio *advento* do sujeito transcendental. A peculiaridade desta questão está em não apenas colocar em xeque o verso empírico da moeda do arquefóssil, como também seu obverso transcendental e ontológico, e é especificamente essa contraparte ontológica de uma realidade fora da correlação que tensiona as filosofias inseridas na Era da Correlação e sublinha suas respectivas insuficiências.

### 5.1.5 Desarmonia entre o alcance ôntico das ciências e o campo ontológico da filosofia

Da mesma forma que o autor francês defende-se contra esta objeção correlacionista afirmando que o correlacionismo privilegia o sujeito transcendental, diversos críticos acusarão Meillassoux de privilegiar o polo do pensamento em seu projeto filosófico e assim incorrer em um retorno ao idealismo.

Brassier identifica como central no problema do arquefóssil a “dispensa kantiana dos regimes empírico e transcendental de sentido, e a concomitante divisão de trabalho entre o alcance ôntico das ciências e o remeter [remit] ontológico da filosofia” (BRASSIER, 2007, p. 63).<sup>117</sup> Isto significa que por detrás da dimensão ancestral, no argumento de Meillassoux subjaz a diacronicidade entre pensamento e ser. O problema, para os críticos, surgirá da forma com que ele justifica e efetiva essa cisão.

Tal distinção ontológica entre pensamento e ser é condição de possibilidade para a distinção entre o presente correlacional e o passado ancestral, e para o acesso ao absoluto. O objeto principal da seção seguinte é o mecanismo que justifica essa cisão: a intuição intelectu-

---

<sup>117</sup> De imediato é possível apresentar certa arbitrariedade de Brassier na sua interpretação do problema do arquefóssil em Meillassoux na medida em que ele resume o problema do arquefóssil da seguinte forma: “Assim que nós colocamos a ciência e filosofia em pé de igualdade ante o real, se faz necessário insistir que não há compromisso possível entre as alegações do correlacionismo e as alegações ancestrais da ciência: se o correlacionismo é verdadeiro, as alegações ancestrais da ciência são falsas; se o contrário for verdade, o correlacionismo é falso” (BRASSIER, 2007, p. 63). O que ele quer destacar nessa citação são os dois regimes de sentidos envolvidos nas alegações da ciência e do correlacionismo. Contudo, em nenhum momento ao longo da obra de Meillassoux ciência e filosofia estão em pé de igualdade. Como visto, a filosofia para Meillassoux diz não sobre o real, mas sobre o poder-ser (*peut-être*). Neste caso, o arquefóssil é apenas um ponto de encontro limite entre filosofia e real, pois é a partir de uma determinada descrição do real que encontra-se um determinado conteúdo filosófico, a saber, o tempo do Hipercaos – vislumbrado na medida em que filosofia e ciência, especulação e empiria, se esbarram em um dos (f)actuais: o arquefóssil.

al<sup>118</sup>, e por isso a discussão aqui se restringirá apenas em realçar brevemente a relação do problema do arquefóssil e do suposto descompasso entre ciência e filosofia em seu projeto, com a intuição intelectual e o problema da confusão entre ser e pensamento.

Brassier percebe na intuição intelectual uma operação que evita um retorno ao correlacionismo porque ela “contorna a distinção crítica de Kant entre os fenômenos cognoscíveis e a coisa-em-si incognoscível [...] e reabilita a distinção entre qualidades primárias e secundárias” (BRASSIER, 2007, p. 84). Todavia, é neste mesmo momento que é possível acusar seu retorno ao correlacionismo.

A adoção da intuição intelectual no materialismo especulativo – cuja recuperação por parte de Meillassoux “nos provê com direto acesso ao reino da pura possibilidade coextensiva com o tempo absoluto” (BRASSIER, 2007, p. 84) – não apenas prioriza a noção de temporalidade na compreensão de seu absoluto, mas também, em geral, o âmbito do pensamento em detrimento do ser.

É só com a intuição da distinção “entre a *realidade* do fenômeno ancestral e a *idealidade* da asserção ancestral” (BRASSIER, 2007, p. 86, ênfase do autor) que o problema do arquefóssil formula-se enquanto um problema para o correlacionismo, e, como visto, a possibilidade da distinção entre qualidade primária e secundária permitirá a separação entre as afirmações ancestrais (atuais / contemporâneas) e seus referentes.

### 5.1.6 Primazia da matemática

O enfoque que o pensador do materialismo especulativo dá para a cisão entre qualidades primárias e secundárias e para a primazia da matemática em sua prática filosófica também são alvos de críticas. Seguindo esta trilha Johnston levanta uma profícua objeção acerca da importância da matemática para a diacronicidade em Meillassoux:

Se, como Meillassoux quer sustentar através da sua ressuscitação da distinção entre qualidades primárias e secundárias, a matemática manifesta imediatamente seres reais e materiais como eles são em e por si mesmos, então é preciso explicar, o que Meillassoux não faz, porque Galileu e Newton, entre outros, já e automaticamente não estavam séculos atrás na firme possessão

---

118 “A intuição intelectual da possibilidade absoluta subscreve a ‘diacronicidade do pensamento e ser’.” (BRASSIER, 2007, p. 84).

da verdade crua sobre a objetiva realidade física. (JOHNSTON, 2011, p. 101).

Essa crítica, vista de perto revela sua imprecisão: ela parte da pressuposição que a recuperação da distinção entre qualidades primária e secundárias por parte do filósofo francês serve, quase como uma alavanca para um Pitagorismo, para defender que a matemática imediatamente manifesta a verdade sobre as coisas na medida em que ela “manifesta imediatamente seres reais e materiais”. O materialismo especulativo não está defendendo que as coisas são – no fim das contas – números, como um pitagorismo.

“Meillassoux rejeita o pitagorismo negando realidade às asserções matemáticas enquanto preserva a realidade de seus referentes” (GIRONI, 2011, p. 53). Ou seja, é verdade que a matemática empregada na ciência moderna manifesta uma certa verdade sobre as coisas, *mas não imediatamente*. A imediatidade da verdade descambaria em um realismo ingênuo ou dogmático que Meillassoux toma o cuidado de evitar.

O acesso às qualidades primárias de um objeto é um processo mediado por aquilo que o autor do materialismo especulativo denomina *intuição intelectual*, e é por causa dessa mediação que Galileu e Newton alcançaram *alguma* verdade, e a física anterior e posterior a eles também. A mediação da verdade da ciência por mais que seja calcada em um suposto “pensamento” da intuição intelectual que baseado no formalismo matemático alcança o absoluto, não significa um retorno ao correlacionismo basicamente porque ele especula a partir de uma configuração intelectual e contingente uma realidade independente do sujeito que poderia ser qualquer uma, desde que respeite os limites do Hipercaos.

A concepção que o filósofo francês tem da matemática revela muito mais sobre a potência da sua linguagem formal para alcançar alguma objetividade na medida em que ela “acessa” a contingência absoluta, e menos sobre o ser em si, que é a rigor a contingência absoluta, campo de discussão da filosofia e não da matemática.<sup>119</sup>

A partir dessa concepção, Kristupas Sabolius (2020) criticará a interpretação da ciência no materialismo especulativo que coloca a matemática no seu centro, pois para Sabolius, a primazia neste caso é da “tecnologia incorporada [que] afeta a especificidade da nossa percepção [...] Assim até mesmo os dados matematizáveis do arquefóssil são determinados através

---

119 “Minha tese sobre a matemática é uma tese sobre a abrangência das linguagens formais, não uma tese sobre o ser” (MEILLASSOUX et al. “There is a contingent being independent of us, and this contingent being has no reason to be of a subjective nature: Interview with Quentin Meillassoux”, Q7, apud. SABOLIUS, 2020, p. 612)

daquilo que Ihde chama de esquema da identidade aberrante” (SABOLIUS, 2020, p. 612). Isto é, a inevitável presença do aparato tecnológico impossibilita a pura relação da matemática com a coisa, permitindo só uma relação mediada pela intencionalidade da técnica.

Wiltsche (2016) corrobora afirmando que o problema do ancestral depende de “conceitos empiricamente questionáveis de observação e deve ser rejeitado por razões científicas” (WILTSCHKE, 2016, p. 816). O grosso de sua argumentação trata de mostrar como que os avanços técnicos da ciência contemporânea permitem uma “experiência fenomenológica” do passado, na medida em que “telescópios mais poderosos não apenas nos permitem olhar mais profundamente no espaço. [...] eles também nos permitem olhar de volta no tempo” (WILTSCHKE, 2016, p. 817).

Assim, Wiltsche fornece um meio para o correlacionista compatibilizar sua filosofia com o arquefóssil ao admitir um contrafactual nos moldes de “*seria possível para esse evento se tornar presente em experiências conscientes*” (WILTSCHKE, 2016, p. 817, ênfase do autor). Wiltsche aqui, na verdade, cai diretamente na objeção correlacionista que tenta trivializar o arquefóssil colocando-o como um evento sem testemunha, já abordado nas páginas anteriores.

Em resposta, Dorothea Olkowski (2016) supõe que só há alguma diacronicidade no arquefóssil porque a predominância da técnica na ciência moderna e contemporânea permite uma forma bastante materialista de escape dos limites da finitude da correlação:

[...] porque é só na medida que a matematização formalista da natureza definiu a ciência moderna que essa questão foi levantada. Essa discrepância [da diacronicidade entre pensamento e ser] repousa originalmente no fato de que a ciência não é fundada em simples observações, mas em dados que foram produzidos, processados e quantificados por instrumentos de mensuração cada vez mais elaborados. (OLKOSKI, 2016, p. 317)

Então seria possível argumentar que o método da ciência, de longe, já não é composto *apenas* por imediatas observações empíricas, mas um conjunto elaborado de procedimentos inclusos naquilo que Meillassoux denominou “empirismo verdadeiro”. Verdadeiro porque seu próprio método é compatível com a contingência absoluta, isto é, da mesma forma que as teorias científicas avançam, ou são reformuláveis, e da mesma forma que a técnica da ciência é tanto contingente quanto fato, ela é “solidária” com a experiência de uma realidade factual, e consegue

incidir diacronicamente sobre uma realidade regida pelo princípio de factialidade, ao contrário do claustro da Correlação.

### 5.1.7 Descompasso entre ciência e Hipercaos

A tese da incompatibilidade entre o Hipercaos e a ciência parte do movimento dentro do trabalho de Meillassoux que abole qualquer necessidade vinculada com o princípio de razão em prol da positivação da ausência de razão enquanto conhecimento factual sobre os objetos independentes do sujeito. Essa incompatibilidade perdura porquanto o Hipercaos possui o estatuto de uma especulação completamente independente das operações das ciências experimentais.

Johnston observa que a postulação do Hipercaos como uma instância racional e não relacionada às ciências empíricas da natureza – isto é, algo que interfere nos projetos das ciências que buscam causas para essas fulgurações irruptivas, para além do *ex nihilo* – conduz imediatamente para uma encruzilhada com dois caminhos apenas, e nenhum deles é desejável: (1) ou o Hipercaos não deve ser operado ou aplicado dentro das práticas científicas, o que rende toda a elaboração metafísica do materialismo especulativo, algo infértil para ciência; (2) ou aplica-se o Hipercaos na ciência, sem estabelecer um método de prevenção contra “a preguiça intelectual do truque de transubstancializar ignorância em conhecimento” (JOHNSTON, 2011, p.108), isto é, perigosamente justificar o que ainda a ciência não explicou como uma fulguração irruptiva sem *motivações ontológicas*.<sup>120</sup>

Johnston emprega a filosofia de Hume para tensionar a relação entre Hipercaos e ciência: o “Hipercaos ou aparece tão milagroso no sentido criticamente examinado por Hume ou ele não pode sequer aparecer” (JOHNSTON, 2011, p. 100)<sup>121</sup>; ele não pode sequer aparecer exatamente porque não há critérios possíveis para distinguir os limites de uma criação *ex nihilo*

120 Hägglund nota que, mesmo diminuindo a potência – e por conseguinte a importância para a ciência – da fulguração irruptiva do *ex nihilo*, não é o suficiente para compatibilizar a ciência e Hipercaos. Em suas palavras: “Mesmo se nós limitarmos a noção de irrupção *ex nihilo* para uma alegação mais modesta, propriamente, que o começo do processo evolucionário que levou à vida senciente foi um evento contingente que não poderia ser predito ou previsto, ainda não precisar-se-ia do conceito de contingência de Meillassoux como um poder virtual ilimitado para explicar esse evento” (HÄGGLUND, 2011, p. 122). O erro dessa espécie de crítica é achar que o Hipercaos ele mesmo deveria funcionar como explicação para a ciência empírica. A explicação, na concepção de Meillassoux, advém sempre internamente.

121 De acordo com Johnston, para Hume “não existe tal coisa como um milagre porque, se um sujeito experimenta o que é considerado uma violação da lei da natureza, isso significa não que a lei real da natureza [...] foi violada, mas que tal sujeito estava errado sobre o que ele previamente considerou ser uma lei estabelecida da natureza” (JOHNSTON, 2011, p. 100).

lo do Hipercaos, e os limites de uma teoria científica. Neste caso, Johnston está criticando não só a relação entre ciência e filosofia, mas a natureza das fulgurações irruptivas elas mesmas, apontando para a suposta incompatibilidade delas com qualquer concepção de ciência.

Johnston supõe que mesmo com a aplicação do corte da navalha de Ockham<sup>122</sup> nessa relação entre ciência e Hipercaos, resiste ainda latente e iminente o perigo da sobreposição entre o Hipercaos e a ciência “na medida em que eles [os argumentos de Meillassoux] não excluem-no” (JOHNSTON, 2011, p. 101). Uma sobreposição que permitiria que o cientista não desenvolvesse os problemas que surgem de forma imanente à sua área, mas empregue a filosofia como justificção que “convenientemente coloca a culpa de seus erros epistemológicos na especulada realidade ontológica do Hipercaos” (ibid.)

O problema que Johnston está apontando é que a fulguração irruptiva permite, por exemplo, que se responda às questões do surgimento da dualidade entre mente-matéria com uma saída fácil: “essa gênese é simplesmente uma instância do *ex nihilo* possibilitado pelo tempo da contingência absoluta hipercaótica. Abracadabra!” (JOHNSTON, 2011, p. 108).

São possíveis dois caminhos para compreensão desta crítica: (1) uma opção é a irrelevância do estado da ciência para o conhecimento do Hipercaos<sup>123</sup>, de forma que ele seria imune às mudanças históricas na ciência e independente disso ela ainda possuiria ilimitado acesso, através da matematização, ao real enquanto uma objetividade independente do sujeito; (2) a segunda questão é a outra face da primeira, a irrelevância do Hipercaos para a ciência, pois, se fosse levado a sério, a ciência estaria emaranhada com novos problemas metodológicos para justificar o que é um milagre *ex nihilo*; seria uma falha no método científico ou uma mudança radical na regularidade possível dentro do Hipercaos? Nesse caso, o Hipercaos introjetaria na ciência a infertilidade da irrazão.

Em uma casca de noz pode-se resumir a crítica de Johnston a respeito da incompatibilidade entre ciência e Hipercaos na seguinte asserção: a afirmação da irrazão como uma fundamentação ontológica não-dogmática significa afirmar sobre o real, no mínimo, nada cientificamente relevante.

Sim, o autor francês quer afirmar com sua especulação filosófica “nada de cientificamente relevante”, e de fato sua especulação filosófica é “infértil para a ciência”. Ele está alegando uma separação radical entre os dois âmbitos para evitar qualquer espécie de reducionis-

122 Um corte que dará preferência à presunção que as anomalias observadas divergentes das anteriores antecipações / expectativas a respeito dos padrões de causa e efeito aparecem como anômalas devido a uma deficiência de um conhecimento passado e não um excedente do ser anárquico (JOHNSTON, 2011, p. 101)

123 Este ponto foi abordado anteriormente nas objeções de Wiltsche e Sabolius.

mo, Johnston, nesta crítica, está de um lado tentando *reduzir* a filosofia à ciência quando ele supõe que a posição originária do Hipercaos implica na decomposição do método científico que não se compatibiliza com os “milagres” *ex nihilo*; e de outro tentando *reduzir* a ciência à filosofia quando ele supõe que é tarefa apenas da ciência lidar com as fulgurações irruptivas.

### 5.1.8 Incompatibilidade da separação entre ciência e filosofia com qualquer materialismo

Basicamente, alguns críticos consideram que Meillassoux emprega o problema do ancestral como um trampolim em direção à sua doutrina especulativa que supostamente seria imune às contestações calcadas na ciência por ela fazer parte de um conhecimento do âmbito ontológico-racional e não ôntico-empírico.

Na opinião de Johnston, por exemplo, a distinção entre filosofia e ciência é incompatível com um projeto nomeado materialista. Isto é perceptível quando o projeto do materialismo especulativo, ao lidar com “a evidência empírica das práticas científicas (sem mencionar a experiência cotidiana), rapidamente precisa retornar à segurança irrefutável de uma dimensão teórica aparentemente pura” (JOHNSTON, 2011, p. 102).

Esse problema intensifica-se quando a posição do pensador francês, de acordo com Johnston, passa inadvertidamente de uma separação entre os âmbitos da ciência e filosofia para uma confusão entre os dois. Ou seja, como é possível que o autor do materialismo especulativo ao longo de sua obra sustente a separação entre os âmbitos da filosofia e da ciência quando ele mesmo confunde-os, por exemplo, na assunção do transfinito da teoria de conjuntos (filosofia) como objeto ideal para representar o espaço-tempo físico (ciência) originalmente “mapeado pela aplicação de um quadro matemático outro que a teoria dos conjuntos” (JOHNSTON, 2011, p. 106).

Johnston está criticando Meillassoux porque ele “escolhe arbitrariamente do âmbito empírico da experiência” (JOHNSTON, 2011, p.102), isto é, pega exemplos e situações que mascaram o uso impreciso que ele mesmo realiza em seu materialismo especulativo entre os âmbitos lógico/ontológico e empírico/ôntico, e os reinos de aplicação da filosofia e da ciência.

É possível solucionar parte das críticas de Johnston analisando sua seguinte passagem:

Considerando o arquefóssil, [o que] ele [Meillassoux] arbitrariamente e seletivamente pega emprestado das ciências físicas é mera propedêutica descartável no caminho de superação do correlacionismo, com essa superação resultando na doutrina especulativa e materialista do Hipercaos (fingindo ser) portanto imune às contestações baseadas na ciência. (JOHNSTON, 2011, p. 111)

De fato, Meillassoux mesmo compara o (f)actual didático do arquefóssil com uma escada que deve ser abandonada, todavia, não é necessário subir a escada para o *desenvolvimento* de seu materialismo especulativo, sendo sua função apenas a de elucidar as demonstrações que em última análise ocorrem por outras vias. Não apenas Johnston, mas também os críticos em geral do materialismo especulativo dão assaz importância ao arquefóssil, uma importância projetada indevidamente nas fileiras do materialismo especulativo, porque ele não depende do arquefóssil.

É pelo fato de a filosofia não depender dos resultados da ciência, e vice-versa, que Meillassoux sugere a radical separação entre os dois âmbitos<sup>124</sup>. É possível citar Brown a esse respeito:

A tarefa da filosofia é portanto excluir a apropriação metafísica / teológica da questão [científica] refutando a base dessa apropriação: mostrando através de um argumento racional que nós não podemos assegurar a uniformidade absoluta da natureza porque é necessário que tal uniformidade seja contingente. A demonstração especulativa da contingência absoluta da uniformidade na natureza funciona portanto como um baluarte, na filosofia, contra o idealismo e espiritualismo: contra a pretensão (kantiana) da filosofia de fundar racionalmente as regras da prática científica, contra a asserção (cartesiana/leibniziana) de uma garantia metafísica para a uniformidade natural, e contra a abdicação fideísta da questão da uniformidade para a 'fé'. (BROWN, 2011, p. 162)

Ou seja, Brown compreende a tarefa da especulação filosófica na relação entre filosofia e ciência como, além de garantir o direito legítimo de descrição da ciência, defendê-la de apropriações ou reduções indevidas e danosas ao conhecimento.

Não colocar em xeque as distinções apontadas anteriormente significa, no mínimo, um retorno para uma doutrina racionalista que postula uma entidade onipotente a qual em certa

---

124 Note bem, as particularidades da separação entre ciência e filosofia não são equivalentes às particularidades da separação entre ser e pensamento no projeto filosófico de Meillassoux.

medida justifica e fundamenta tudo aquilo que não pode razoavelmente ser explicado. Para Johnston toda a problemática da incompatibilidade entre ciência e Hipercosmos exposta na seção anterior culmina em sua própria em um “neo-fideísmo”, o qual ele resume em sua pontual pergunta: “se uma emergência *ex nihilo* deflagrada por um poder onipotente não é uma ideia religiosa, então o que é?” (JOHNSTON, 2011, p. 108).

## 5.2 – Intuição Intelectual

Explorando o problema de Hume e a transformação de seu ceticismo epistemológico em uma positividade ontológica presente na solução dada pelo pensador francês, Johnston indica que a concatenação filosófica de Meillassoux não passa de uma aposta em uma crença no princípio de irrazão, a qual é tão razoável quanto a própria crença no princípio de razão, e assim, “Meillassoux, ciente ou não, contrabandeia a religiosidade idealista de volta para o ateísmo materialista via um ‘materialismo não-dialético’” (JOHNSTON, 2011, p. 113). Uma idealidade pressuposta no momento em que ele aposta no princípio de irrazão que arrasa com qualquer implicação materialista que seu projeto poderia possuir. Esse é o primeiro problema a ser abordado nesta seção.

O segundo problema entorno da intuição intelectual é a suposta primazia do polo do pensamento sobre o polo do ser, ou seja, como pode o autor do materialismo especulativo fundar todo seu sistema e projeto filosófico na *intuição intelectual* do princípio da factialidade, e por conseguinte, no *pensamento* da contingência absoluta sem que isso configure um movimento correlacional?<sup>125</sup>

Ambos os temas serão abordados para esclarecer a situação da intuição intelectual dentro do materialismo especulativo, dissecando as críticas para expor em seu âmago a suposta ambiguidade fundamental entre os termos empregados pelo filósofo francês, até agora referida como “problema da confusão entre ser e pensamento”, e com isso construir uma ponte até a seção final desta dissertação.

### 5.2.1 Retorno do fideísmo na intuição intelectual

---

125 Nota-se que intuição intelectual é um termo central para o idealismo alemão, tendo forte presença principalmente em Fichte, onde “canonicamente Fichte propõe que o princípio fundador do conhecimento humano consiste na intuição intelectual do sujeito livre ele mesmo” (SACILOTTO, p. 100, 2015).

Como visto anteriormente, o problema da causalidade em Hume resulta em um ceticismo comedido onde não se é possível conhecer ou justificar as relações de causalidade, mas a crença nelas é baseada na vida prática. Por sua vez, na opinião de Johnston, a transmutação ontológica do problema da indução em Hume no materialismo especulativo – onde a impossibilidade do conhecimento da necessidade causal é aduzida em um conhecimento afirmativo da ausência da causalidade – é um salto não justificado dentro da obra de Meillassoux.

Johnston caracterizará tal “solução” encontrada como uma aposta de fé. Hallward, por sua vez, compara o Hipercaos com uma “crença nesse poder quintessencialmente ‘divino’ – uma potência sobrenatural de interromper as leis da natureza a abruptamente reorientar os padrões do arranjo do mundo.” (HALLWARD, 2011, p. 139). A seguinte citação de Hollis Phelps reúne as semelhanças entre o projeto do materialismo especulativo e um discurso fideísta:

A caracterização de Meillassoux do Hipercaos [...] possui a forma do poder absoluto de Deus: ambos possuem o poder da pura possibilidade cuja única limitação formal é o princípio da não contradição. Ambos, o poder absoluto de Deus e do Hipercaos assumem a contingência do que há, e já que o que há é radicalmente não necessário, as coisas sempre podem ser outras. (PHELPS, 2015, p.353)

Contra isso, Brassier (2007, p. 71) argumenta: mesmo que seja de fato uma questão de crença ou escolha fundamental no Hipercaos, é difícil concebê-lo como um objeto de “adoração” porque ele é imprevisível e se encontra em uma esfera irreconciliável com os desejos, sonhos ou qualquer outra razão sociopolítica que leva um sujeito à adoração fanática de qualquer objeto.

Essa impossibilidade de “deificação” do Hipercaos não é o suficiente para impedir a crítica de Johnston. O fideísmo designa discursos irracionais, ou seja, na própria definição de Meillassoux, um Hipercaos que não é objeto de adoração pode ainda configurar um discurso fideísta caso opere em intrínseca relação com a crença no lugar da razão.

Ora, se o diagnóstico do esgotamento das filosofias correlacionais não é motivo suficiente para justificar a hipótese do Hipercaos para além da crença, qual seria sua derradeira fundamentação? O filósofo materialista especulativo constrói todo seu sistema a partir do argu-

mento anipotético que fundamenta o Hipercaos, seria apenas tal argumento suficiente para sustentar as promessas do projeto de Meillassoux? De acordo com Brown, a resposta que o autor francês dá ao correlacionismo só funciona

na medida em que nós compreendemos a sutileza com a qual a abordagem especulativa de Meillassoux sustenta uma disjunção rigorosa entre o racional e o empírico, precisamente para articular a possibilidade de uma nova forma de pensar esta relação. (BROWN, 2011, p. 146)

Por isso, ainda é preciso analisar em detalhe a intuição intelectual enquanto forma de articular a disjunção entre racional e empírico.

### 5.2.2 Definições e justificativas para a intuição intelectual

O autor do materialismo especulativo define “intuição intelectual”, em suas primeiras ocorrências dentro de sua obra como “a capacidade de compreender que nada possui uma razão de ser, que nada é necessário” (MEILLASSOUX, 2012, p. 327). Nessa afirmação o filósofo francês está igualando a intuição intelectual com um sentimento de estupor, tal sentimento concretiza-se no Hipercaos, de modo que “o mundo se torna tão irresoluto quanto nós, na medida que todos nós somos capazes desse estupor” (ibid.), configurando então uma projeção da finitude – e contingência – humana, no mundo, de modo que essa projeção confunde-se com o reconhecimento do princípio de factialidade.<sup>126</sup>

Brassier (2007) emprega a seguinte passagem de Meillassoux para apresentar o conceito de “intuição intelectual”:

---

126 Essa primeira definição é uma definição que pende para o (f)actual do sujeito materialista – cuja breve discussão encontra-se no capítulo anterior. Há uma possível objeção correlacionista contra a possibilidade do sujeito materialista conceber o surgimento da temporalidade correlacional em conjunto com a consciência de sua própria morte e finitude. Tal objeção afirma que a percepção da finitude e da facticidade do humano não servem de pistas para uma realidade ancestral porque ainda existe uma objeção correlacionista baseada na intersubjetividade a qual sustenta “um tempo que é tecido da intersubjetividade – um tempo da comunidade de consciências, o qual implica que nascer e morrer é nascer e morrer para outra consciência”(AF, p. 131, nota 12). Para Meillassoux, essa resposta correlacionista “é um sofisma desesperado que reduz emergência e perecer a qualquer coisa que o outro percebe disso” (ibid.).

Nós devemos projetar a irrazão nas coisas elas mesmas, e descobrir na nossa percepção da facticidade a verdadeira *intuição intelectual* do absoluto. ‘Intuição’ porque está de fato naquilo que nós descobrimos uma contingência sem limites além de si mesma; ‘intelectual’ porque essa contingência não é nem visível nem perceptível nas coisas e só o pensamento pode acessá-la, assim como acessa o caos por debaixo da aparente continuidade dos fenômenos. (*AF*, p. 111)

Apresentando a intuição intelectual desta forma, Meillassoux parece almejar, contraditoriamente, escapar do idealismo com um conceito idealista – um movimento que se repete com sua suposta aposta no princípio da factialidade – ele precisa aqui de um conceito que estabeleça um acesso racional ao Hipercaos e que não se confunda com uma construção ideal.

A segunda ocorrência da “intuição intelectual” em *AF* é justificando que ela serve como denúncia à “*ilusão estabilista do devir sensível* – a ilusão de que existem leis invariantes ou imutáveis do devir.” (*AF*, p. 83, ênfase do autor), isto é, um meio de fugir da ilusão empírica que a regularidade do mundo oferece de uma necessidade causal ontológica.

Em *AF*, “intuição intelectual” possui apenas estas duas ocorrências, apesar de sua infrequência, é um termo capital para seu projeto filosófico, e por causa da pouca atenção que o autor dá para ele no seu primeiro livro acaba sendo um prato cheio para a incidência dos críticos.

Muitos críticos enxergam na intuição intelectual outro erro dentro de sua prática filosófica, porque com ela o filósofo francês repete um movimento inerente às filosofias correlacionais de supor a necessidade do pensamento e da correlação para o acesso ao ser, pois,

se a única forma de garantir a separação entre a idealidade do significado (existente contingentemente) e a realidade do referente (existente necessariamente) é tornar a conceitualidade constitutiva da objetividade, então a absolutização do referente não correlacional é ganha ao custo da absolutização de um sentido conceitual que viola o requerimento materialista de que o ser não possa ser reduzido ao pensamento. (BRASSIER, 2007, p. 93)

Somado aos problemas trabalhados na seção anterior – sobre a suposta prioridade da matemática no materialismo especulativo que tem como resultado a acusação de uma correlação pressuposta como condição de possibilidade para o prometido escape da correlação – é possí-

vel afirmar, de acordo com Brassier, que a preferência de Meillassoux pela intuição intelectual resulta na dificuldade de:

conciliar a afirmação que o ser não é inerentemente matemático com a afirmação que o ser é intrinsecamente acessível à intuição intelectual. [...] Ele [Meillassoux] deve explicar o porquê – dado que a ciência nos ensina que a intelecção não é uma característica necessária para a natureza, mas um mero subproduto contingente da história da evolução. E dado que para o próprio Meillassoux a realidade não pode ser nem inerentemente matemática nem necessariamente inteligível – o ser deveria ser suscetível à intuição intelectual.<sup>127</sup> (BRASSIER, 2007, p. 88)

Ou seja, para Brassier não são justificadas as razões para que o pensamento, na forma da intuição intelectual, seja capaz de um conhecimento do absoluto independente da correlação. Empregar a intuição intelectual é “pagar o preço de uma absolutização do sentido conceitual que viola o requerimento materialista que o ser não seja reduzido ao pensamento” (BRASSIER, 2007, p. 93). É assim que Brassier apresenta a problemática entorno da intuição intelectual quando contraposta aos objetivos do projeto de um materialismo especulativo.

De acordo com Toscano, continuando neste mesmo fio de Brassier sobre os problemas da intuição intelectual: “Ao tentar manter a soberania especulativa da razão filosófica [„] Meillassoux pode ser visto como reintroduzindo o idealismo no nível da forma ao mesmo tempo que ele valentemente busca vencê-lo no nível do conteúdo” (TOSCANO, 2011, p. 91). Nestes termos de Toscano, compreende-se que o “nível da forma” readquire sua primazia na medida em que o acesso à objetividade se dá imprescindivelmente neste mesmo nível, e ao mesmo tempo ele exclui qualquer possibilidade de sua ocorrência “no nível do conteúdo” quando ele separa a especulação filosófica, da descrição empírica dos fatos atuais..

Esse tipo de fraseamento de Toscano indica a presença de um falso problema dada a ambiguidade dos termos aplicados. A solução está na legítima separação conceitual entre “ser” e “pensamento”. No caso de Toscano, o “nível da forma” parece se referir ao polo matematizável do “ser”, e o “nível do conteúdo” ao seu polo empírico, todavia ele parece negligenciar a macro divisão diacrônica entre ser e pensamento. Uma divisão que impede o retorno ao idealismo em seu projeto porque cinge os polos e suas respectivas subdivisões, incluindo a primazia ôntica do material factual, e acaba tornando patente a contingência absoluta.

---

<sup>127</sup> Uma das promessas de resposta por parte de Meillassoux está nos avanços sobre os signos desprovidos de sentido em *IRR*.

Ou seja, Meillassoux escapa às acusações de incorrer em um idealismo pois nega qualquer realidade empírica aos polos ideais e ao polo do pensamento em geral, que não uma forma de realidade específica que é a existência concebida enquanto fato. Esse é o referente ôntico da contingência absoluta – acessado apenas pela especulação – que subscreve tanto o polo do ser quanto o polo do pensamento. Esta é a chave de compreensão de seu materialismo especulativo, e não a “idealidade” ou o acesso “ideal” a esse fundamento.

### 5.2.3 Autorreferencialidade do princípio de factialidade

Brassier engaja com outro tema problemático sobre a intuição intelectual: “o desenvolvimento de uma ciência da cognição implica que nós, diferente de Descartes e Kant, não podemos mais pressupor a isenção do pensamento em relação à realidade a que ele dá acesso” (BRASSIER, 2007, p. 89). Conseqüentemente, “o pensamento ele mesmo deve ser reintegrado em qualquer investigação especulativa sobre a natureza da realidade” (ibid.).

Essa linha de raciocínio conduz os críticos para a investigação acerca da autorreferencialidade do princípio de factialidade. Parece, avançando dentro do projeto do materialismo especulativo, haver lá uma contradição na medida em que existe um pensamento – uma molécula epistêmica – para a seguinte afirmação “só a contingência é contingente”, e ao mesmo tempo, o pensamento ele mesmo é um fato contingente.

Todavia, ao separar o conteúdo do princípio da factialidade nos polos de ser e pensamento esta aparente contradição revela sua natureza de *apenas* aparente.<sup>128</sup> Não há contradição em pensar que o “ser” do princípio da factialidade não é autorreferente (porque ele é um princípio ontológico necessário), ao passo que seu pensamento – que é um fato e uma esfera da realidade que só veio a existir muito posteriormente à existência em geral – é contingente.

---

128 Meillassoux, em comunicação pessoal com Brassier, corrobora: “Pode-se dizer que o princípio [da factialidade] enquanto algo que é *pensado* é na realidade factual, e portanto contingente. Mas o que não é contingente é o referente deste princípio; ou melhor, facticidade enquanto tal na medida que é necessária. E é porque essa facticidade é necessária que o princípio, na medida em que ele é – de fato – proferido e na medida em que ele será ou foi pensado por alguma entidade singular – não importa sob quais circunstâncias – é por essa razão que o princípio vai sempre ser verdadeiro no momento em que ele é posto ou pensado. O que é contingente é que o princípio, enquanto uma asserção significativa, é efetivamente pensado; mas o que não é contingente é que ele é verdadeiro na medida em que ele é, enquanto uma questão de fato [as a matter of fact] – pensado em um tempo e lugar – não importa quando ou onde. Conseqüentemente não existe paradoxo algum enquanto o domínio de aplicação do princípio for precisamente restringindo às entidades em suas existências.” (MEILLASSOUX, 2006, apud. BRASSIER, 2007, p. 91)

A chave de compreensão aqui não é, como Brassier primeiramente sugere, que o “escopo universal do princípio de factialidade gera um paradoxo onde ele parece contradizer a si mesmo” (BRASSIER, 2007, p. 90) porque, como apresentado no parágrafo anterior, isso é um falso paradoxo; e sim como o autor do materialismo especulativo justifica filosoficamente essa separação entre pensamento e ser sem incorrer em uma forma de pensamento correlacional. Para Johnston:

“o materialismo especulativo de *Após a Finitude* simplesmente assume a existência de mentes tanto sencientes quanto sábias, consciências através das quais realidades independentes da mente são registradas [...] sem oferecer qualquer coisa como explicação”. (JOHNSTON, 2011, p. 96)

Como pode o filósofo francês almejar um materialismo se ele não delinea origens materiais para o surgimento da consciência, e com ela, a cisão entre ser e pensamento? Tal questão dá movimento a um problema ainda maior dentro do sistema do pensador do materialismo especulativo: a ausência de uma filosofia do sujeito e com ela uma teoria do conhecimento, pois só desenvolvendo estes temas que explicar-se-ia a subjetividade que supostamente fundamentaria a cisão sujeito e objeto explicando as faculdades outorgantes do conhecimento sobre aquilo independente do sujeito. Tudo isso passa ao largo de *Após a Finitude*.

Em *IRR*, seu autor delega parte da explicação da cisão originária entre pensamento e ser no surgimento da consciência para o (f)actual do sujeito materialista, o qual aponta para a consciência da existência de um pensamento da necessária contingência das coisas, interpretando a subjetividade e a consciência como uma irrupção não necessária em um ser condenado à precariedade (sua aniquilação). Esse factual específico é mister para uma crítica da subjetividade: mostrar que tal subjetividade não satura nem o ser nem o devir.

O *hard problem of consciousness* – termo cunhado por David Chalmers – que gira ao redor da explicação sobre a emergência ou imanência da relação dual entre mente e matéria, é justificado no materialismo especulativo através de uma fulguração irruptiva do Hipercaos – um surto *ex nihilo* que impede a explicação por um mesmo regime de discurso ou pelo princípio de razão de uma dada descontinuidade ontológica.

Johnston acusa essa solução de ser um “sofístico truque anti-científico que coloca Meillassoux em uma proximidade inegável ao mesmo cristão criacionista que ele provoca no

*Após a Finitude.*” (JOHNSTON, 2011, p. 97), como se varresse para debaixo do tapete chamado *ex nihilo* aquilo que não se consegue explicar, ao ponto que as fulgurações irruptivas seriam um teste de fé no Hipercaos

A resposta para essa objeção está no aspecto anti-reducionista do materialismo especulativo, onde a realidade nunca poderia ser explicada em sua totalidade pela ciência atual, exatamente devido à eterna mutabilidade do real e a sempre presente possibilidade de novas fulgurações irruptivas que inserem ou removem as descontinuidades no e do plano da existência.

A tarefa da filosofia não é “explicar” nem “descrever” essas cisões ontológicas fundamentais como o surgimento da consciência, e sim tornar-se consciente de que qualquer tentativa de completamente explicar ou descrever os (f)actuais não são válidas porque ou ilegitimamente reduzem e confundem um grau da realidade em outro, ou emprega o metafísico princípio de razão suficiente na busca de causas últimas.

#### 5.2.4 Retorno do argumento da gema

Como fruto do uso impreciso entre pensamento e ser, e entre epistemologia e ontologia, Hallward identificará na intuição intelectual o emprego de “uma estratégia correlacionista (o princípio da factialidade) para escapar do círculo correlacionista” (HALLWARD, 2011, p. 138). Essa estratégia sustenta que a ancestralidade, quando pensada, de fato permite o *pensamento* de uma realidade anterior ao pensamento, ou fora da correlação.

Essa estratégia, nestas palavras, parece carregar todos os dilemas idealistas associados com o surgimento do primeiro correlacionismo em Berkeley. Assim, a intuição intelectual parece encobrir seu correlacionismo ao mascarar o fato de que não há alternativas para *pensar* uma realidade fora da correlação, a não ser pensando-a.

Para responder a essa objeção de Hallward é preciso conceder que o autor francês é demasiadamente racionalista, ele em nenhum momento rejeita a racionalidade. Ao mesmo tempo ele é cuidadoso o suficiente para manter-se longe das fórmulas correlacionais da Era da Correlação.

Hallward consegue acusar que a intuição intelectual repete os erros idealistas de Berkeley só porque ele mesmo assume a falácia da gema. Respondendo a Hallward: no caso do filósofo francês, o pensamento acessa o objeto, mas a existência do objeto não depende do pensamento, e assim, mesmo sendo necessário que haja pensamento para o pensamento, não é

necessário o pensamento para que haja objetos. Depois que a falácia se torna manifesta é suficiente compreender que Meillassoux não alega que as coisas dependem do pensamento, mas o pensamento das coisas depende do pensamento.

Ainda no horizonte do suposto retorno do correlacionismo na intuição intelectual: aparece um problema ao “supor a possibilidade de chegar a conclusões ontológicas a partir de intuições lógicas” (TOSCANO, 2011, p. 91). Toscano acusa o autor do materialismo especulativo de passar ilegitimamente do âmbito do pensamento para o ser, de modo que

supor que uma filosofia especulativa em conjunto com uma ciência matematizada podem lutar contra abstrações que são percebidas como meros erros do intelecto, e não enquanto abstrações que possuem qualquer fundamento em uma realidade social, material e extra-lógica. A forma lógica mina o conteúdo materialista, a luta contra a finitude reproduz a idealidade do finito, a defesa intelectualista do iluminismo esconde a realidade das abstrações. (TOSCANO, 2011, p. 91)

Evidente que as conclusões ontológicas só são possíveis a partir de uma operação lógica, mas isso não faz do objeto apenas pensamento. Esbarra nesta crítica de Toscano a falácia da gema na medida em que ele tensiona a operação da intuição intelectual partindo de uma confusão categorial entre ontologia e epistemologia. Todavia, ainda é possível conduzir essa crítica por outro caminho: acusar Meillassoux não de confundir as aplicações da ontologia e epistemologia, e sim de colocar como princípio a lógica com a adesão à intuição intelectual:

Meillassoux simultaneamente abole o princípio de razão suficiente e deriva o princípio de não contradição como o *inverso* da necessidade da contingência. Ele, portanto, nunca deixa o domínio transcendental da lógica e mantém consigo, com segurança, uma essência necessária. (VAN TUINEN, 2016, p. 97)

Nas próximas subseções serão abordadas as críticas contra a intuição intelectual que a acusam de dar importância demais à subjetividade a fim de verificar se esta primazia está de fato presente, e em que medida a intuição intelectual, por causa dessa suposta primazia, configuraria ou não um retorno ao correlacionismo.

### 5.2.5 Primazia do aspecto subjetivo na intuição intelectual

Golumbia (2016) critica a intuição intelectual do princípio de factialidade por causa de sua relação com o aspecto subjetivo e ideal da correlação<sup>129</sup>. Ele identifica a objetividade em Meillassoux com um realismo metafísico o qual – e agora Golumbia faz uma referência a Putnam – pressupõe uma perspectiva externalista em que “o mundo consiste em uma totalidade fixa de objetos independentes da mente. [Dessa forma] Existe exatamente uma verdadeira e completa descrição do ‘modo que o mundo é’” (PUTNAM, 1981, p. 49). O realismo metafísico que Golumbia encontra no projeto do materialismo especulativo seria supostamente rejeitado por Putnam e Golumbia por pressupor um ponto de vista do olho de Deus [*God’s Eye*], uma perspectiva universal que não é sequer pensável. Uma possível resposta a essa objeção é fornecida, em nota, por Zalloua:

O *mundo-sem-mim* de Meillassoux não deveria ser confundido com o que Thomas Nagel chama de ‘um ponto de vista de nenhum lugar’ [*a view from nowhere*]. Seu realismo especulativo complica *todas* as posições hierárquicas (incluindo a de Deus). (ZALLOUA, 2015, p. 404, em nota)<sup>130</sup>

É possível defender o materialismo especulativo alegando que o mundo não pode ser composto ou compreendido a partir de uma totalidade fixa de objetos, impossibilitando qualquer ponto de vista universal como os olhos de Deus. Uma forma mais forte desse argumento que Golumbia levanta serviria para acusar o pensador francês de uma pressuposição inevitável para o acesso aos objetos, não de um ponto de vista divinamente universal, mas um ponto de vista lógico, de dentro da correlação.

Neste caminho, Golumbia chama atenção para a contradição entre as esperanças de Meillassoux em acordar a comunidade filosófica de seu ‘sono correlacionista’ através da *conjunção* entre pensamento e absoluto e sua crítica ao correlacionismo onde “o aparente pecado capital do correlacionismo é sua incapacidade de *separar* a relação entre pensamento e ser”

---

<sup>129</sup> “Apesar de suas alegações sobre descentrar o sujeito humano em favor da objetividade [...] Meillassoux está engajado exatamente no estabelecimento de um sujeito humano muito poderoso, muito centrado e muito absoluto” (GOLUMBIA, 2016, p. 21)

<sup>130</sup> Para corroborar com sua posição, Zalloua (2015) cita diretamente uma nota de Meillassoux em *AF*: “As agitações sucessivas provocadas com a matematização da natureza são melhores compreendidas como resultando na perda de todo ponto de vista privilegiado e de uma dissolução da hierarquização ontológica dos lugares.” (*AF*, p. 136, nota 1.)

(GOLUMBIA, 2016, p. 23). Uma contradição que desvela sua tentativa de descentrar o humano pela especulação do absoluto como um aprofundamento “no centro de um universo na qual ele ou ela possuem perfeito acesso, uma Terra ptolomaica onde tudo revolve-a” (GOLUMBIA, 2016, p. 24).

Em resposta, não existe contradição em buscar uma *conjunção* entre pensamento e absoluto para escapar da correlação e, ao mesmo tempo, acusar a correlação de não *separar* pensamento e absoluto, pois todo o ponto que o filósofo do materialismo especulativo se esforça para sustentar é que as filosofias na Era da Correlação realizam a *conjunção* entre pensamento e absoluto por um procedimento problemático – quando não metafísico – correlacional. Para superá-las é preciso recuperar **uma conjunção** entre pensamento e absoluto não metafísica e não dogmática que solucione os problemas resultantes do esgotamento das filosofias correlacionais.

### 5.2.6 Mito do dado e a intuição intelectual

Para Christias (2016), Meillassoux sucumbe ao mito do dado categorial porque ele ‘ontologiza’ os objetos matemáticos e suas relações, e postula uma potência racional na forma de intuição intelectual “que pode prover acesso à estrutura do mundo em si mesmo sem recurso aos métodos empíricos” (CHRISTIAS, 2016, p. 11), uma estrutura que é sobretudo inerentemente matemática.<sup>131</sup>

A intuição intelectual é tida como um elemento composicional no quadro do mito do dado na medida em que “o que é dado na ‘intuição intelectual’ é um espaço lógico abstrato de ‘puras [i.e. não empíricas] possibilidades’.” (CHRISTIAS, 2016, p. 12), e por conseguinte, para Christias, o escritor de *Após a Finitude* “não pode escapar de ser um correlacionista em um *sentido profundamente sellarsiano* do termo” (CHRISTIAS, 2016, p. 13, ênfase do autor), pois supostamente o materialismo especulativo supõe a possibilidade de uma relação *imediate* entre sujeito e mundo pela intuição intelectual, “no nível transcendental, não materialista em ontologia (por comprometer a independência do mundo no nível transcendental)” (ibid.). Corroborando com essa ideia, Zalloua acredita que a ‘transparência’ da intuição intelectual

---

131 De forma que “parece que no sistema de Meillassoux o *conteúdo* da própria *distinção* entre o referente e o sentido de uma asserção modal é efetivamente dado não por nenhum método ordinário empírico ou teórico/científico (ou, no mínimo, pela relação ‘dialética’ do método filosófico e científico), mas, de novo, pela ‘intuição intelectual’ de Meillassoux do ‘absoluto’.” (CHRISTIAS, 2016, p. 11, ênfase do autor)

desvia ou cobre o problema da mediação [...] No processo de dar acesso ao Grande Fora, Meillassoux constrói sua própria ideia/ideal de transparência e imediatidade, mas uma que, ao fetichizar o mundo exterior como um objeto propriamente filosófico, reinscreve o próprio limite entre interioridade e exterioridade que ele ostensivamente busca dissolver. Praticando sua versão de uma hermenêutica de suspeição, Meillassoux expõe a transparente e discursiva jaula dos correlacionistas como uma distorção da cena filosófica adequada. (ZALLOUA, 2015, p. 394)

Embora a intuição intelectual denote algum caráter imediato pela escolha do termo ‘intuição’, analisando a obra de Meillassoux é possível compreendê-la como um *meio* de acesso ao absoluto.

A citação de Zalloua acima merece uma atenção especial. É preciso esclarecer que a intuição intelectual não prescreve um limite entre dentro e fora nos mesmos moldes do correlacionismo. É possível se ter ciência em geral da separação entre dentro e fora nas filosofias na Era da Correlação pelo claustro da Correlação – a impossibilidade do Grande Fora – porque qualquer fora é um fora visto através da janela do pensamento correlacional que atrela, inevitavelmente, qualquer realidade a uma relação com a correlação.

No materialismo especulativo, e mais especificamente através da operação da intuição intelectual, o suposto limite entre interioridade e exterioridade não deixa de existir<sup>132</sup>, ao mesmo tempo, ao resignificar – e reforçar – esse limite que separa a filosofia e as descrições do mundo atual, o filósofo francês abre um caminho para que ontologicamente ocorra a superação da correlação. No materialismo especulativo o absoluto ganha de volta sua independência e com isso o discurso racional, especulativo, e filosófico, consegue alcançá-lo em sua liberdade.

Há ainda um caráter ‘realista sobre o discurso modal’ do materialismo especulativo, que para Christias (2016) resulta da inflação do reino da possibilidade pura através da intuição intelectual onde o “aspecto da necessária não totalização do espaço lógico das possibilidades não é o suficiente, por si mesmo, para a formulação de um materialismo realista resolutamente anti-metafísico”(CHRISTIAS, 2016, p. 21, em nota). Em outras palavras, falta ainda algo no argumento do autor do materialismo especulativo que demonstre que a recusa da totalização do real (com bases nas ideias matemáticas de Cantor) sirva como diretriz para um materi-

---

132 Se simplesmente não houvesse cisão entre dentro e fora o materialismo especulativo se assemelharia com a metafísica do subjetalismo, ou qualquer metafísica pré-crítica que ingenuamente pensa acessar o objeto em si mesmo.

alismo especulativo (realista e não metafísico), e não apenas como um ataque a toda metafísica ou correlacionismo que concebem o real de forma totalizante.

Essa crítica é válida porque sua resposta foi apenas indicada em *IRR* mas ainda não concretizada. Porém, a ausência dessa solução em Meillassoux, antes de fazer com que todo seu projeto retorne para uma metafísica dogmática, serve de urgente chamado de atenção que a Era da Correlação merece receber, principalmente no que concerne aos possíveis caminhos de se escapar dela. A ausência dessa demonstração não é ideal, mas colocar a não totalização do real como uma suposição aos moldes das suposições das geometrias não euclidianas, a fim de ver os resultados, não pode ser uma má ou perigosa ideia.

Na próxima subseção verificar-se-á ainda duas coisas, em que medida a resposta de Meillassoux para justificar a intuição intelectual é uma resposta correlacionista, e a relação dessa resposta com a intuição intelectual. Para isso, será analisada a reapresentação do conceito de intuição intelectual enquanto intuição dianoética, organizando e verificando os argumentos que a fundamentam.

### 5.2.7 Intuição intelectual como intuição dianoética

Na palestra registrada pela revista *Collapse III*, Meillassoux tenta mostrar como a intuição intelectual neutraliza o correlacionismo (ver MEILLASSOUX, 2007, p. 414). O filósofo francês alega empregar a expressão ‘intuição intelectual’ “para caracterizar um acesso intelectual à factialidade – isso é, o acesso à facticidade como um absoluto” (MEILLASSOUX, 2007, p. 432). Brassier critica a conotação idealista do termo utilizado pelo autor francês, o qual parece carregar “uma absolutização do significado e, portanto, uma absolutização do pensamento” (ibid.). Em sua defesa, Meillassoux faz a ressalva que, ele empregou o termo intuição intelectual “não, claro, porque é uma intuição que cria seu objeto, como Kant a definiu, mas porque é uma intuição descoberta através do raciocínio” (MEILLASSOUX, 2007, p. 434).

O pensador do materialismo especulativo, revisando sua terminologia, adota o termo ‘intuição dianoética’ (*intuition dianoétique*), a qual compartilha:

o essencial entrelaçamento de uma intuição simples e o de uma discursividade, uma demonstração – ambas estando implicadas pelo acesso à factialidade. [...] A simples intuição da facticidade é transmutada por uma *dianoia*,

por uma demonstração, em uma intuição de uma exterioridade radical. (MEILLASSOUX, 2007, p. 433)

É interessante perceber como que essa mudança vai de acordo com o que foi sustentado nesta dissertação até agora. *Dianoia*, em Platão, possui um caráter contrário à *noesis*, à apreensão imediata. A escolha pela *dianoia* se deve ao reconhecimento do caráter de *meio* da intuição intelectual, ela mesma é uma operação e não o conhecimento do absoluto ele mesmo, ou sequer o próprio absoluto. Se houvesse na intuição intelectual qualquer caráter de imediaticidade ela não seria diferente de um princípio dogmático e metafísico.

Nessa rerepresentação do conceito de intuição intelectual, Meillassoux foca o entrelaçamento do aspecto *demonstrativo* e da intuição da facticidade. Soma-se portanto a percepção da finitude na facticidade do mundo, das coisas, do real e do sujeito, com a demonstração especulativa de que não poderia ter outra razão que não a irrazão da contingência absoluta.

Assim, a intuição dianoética da contingência absoluta é resultado de um caminho, isto é, como será apresentado a seguir, do somatório de vários diferentes caminhos que levam sempre ao mesmo local. Caminhos historicamente traçados através das filosofias da Era da Correlação, outros estão na pressuposição lógica sem a qual ela – a facticidade – não seria possível, e outros presentes no que há de mais de humano em nós, o materialismo da finitude.

Essa intuição dianoética ‘demonstrativa’ consiste na ideia central que “desvela que a facticidade não é uma *ignorância* das razões ocultas de todas as coisas, mas um *conhecimento* da contingência absoluta de todas as coisas.” (MEILLASSOUX, 2007, p. 433, ênfase do autor). Esta definição corrobora com a ideia de que a intuição intelectual seria o caminho – e não princípio nem fim – da especulação materialista de Meillassoux que almeja um conhecimento da contingência absoluta instanciada nas coisas.

Claro que qualquer sistema filosófico vai ter o pensamento como ‘meio’, mas isso não implica que todos os sistemas filosóficos são idealistas por isso, pois o pensamento é, nessa formulação, necessário para que haja “pensamento”, teoria e sistema. No caso da intuição intelectual ela não é um pensamento que imediata e dogmaticamente tem privilégio de acessar o absoluto da contingência, mas é um *meio* racional e justificado para tal acesso.

Para se completar a defesa da intuição intelectual falta analisar o que a legitima enquanto meio de acesso ao absoluto. Caso todas as justificativas repetirem um movimento idealista ou correlacionista de enclausurar o ser na correlação, aí sim as acusações de que a intui-

ção intelectual configura, de um lado, um retorno ao correlacionismo, e de outro um retorno ao fideísmo, seriam verdadeiras.

Os argumentos que Meillassoux oferece na justificativa da intuição intelectual são três, o anipotético, o dialético e o (f)actual do sujeito materialista.

O argumento anipotético é o principal argumento de toda a obra do pensador francês, é aquele que mostra a necessidade da facticidade supondo a impossibilidade de seu contrário, por exemplo, é impossível supor a facticidade como contingente porque assim se pressupõe a própria facticidade, ou seja, é necessária a pressuposição da facticidade em ambos os casos e por isso ela é inevitavelmente necessária.

O argumento dialético está intrinsecamente relacionado com o anipotético, pois retira-o para além de seu campo lógico inserindo-o na história da filosofia. Algo nos moldes de ‘A filosofia avançou até um ponto em que é possível estar ciente do princípio da factialidade, de forma a ressignificar retroativamente toda a história da filosofia nos termos das filosofias correlacionais que preparam sua própria superação pelo materialismo especulativo’. Brown captura a essência dialética dessa justificativa da intuição intelectual na seguinte citação:

O método pelo qual Meillassoux realiza essa refutação [do correlacionismo] ao longo dos capítulos 2 e 3 é ‘dialético’ precisamente no sentido articulado por Althusser<sup>133</sup>. Ele primeiro ‘considera a natureza histórica do processo no qual o conhecimento é produzido’ pelo diagnóstico da cumplicidade do fideísmo correlacionista com o retorno ‘pós-moderno’ do religioso. Ele doravante estabelece a condição histórica mais pertinente de sua prática filosófica através da análise da conjuntura teórica-ideológica (uma conjuntura, por exemplo, onde as epistemologias das ciências chamadas ‘construtivistas’ são rotineiramente empregadas pela direita religiosa contra evidências do aquecimento global ou a favor de ‘alternativas’ criacionistas à teoria da evolução de Darwin). Meillassoux então pega a relação de sua filosofia com tal conjuntura como um ‘processo de transformação’ trabalhando de dentro das posições de seus oponentes, medindo suas implicações para cada uma delas até que ele encontra o elo fraco no sistema de suas relações demarcando posteriormente o risco [stake] inerente à tal fraqueza. Feito isso, ele levanta as consequências de tomar qualquer um dos diversos possíveis partidos em duas precisas questões: a correlação ela mesma é contingente ou não? A sua contingência é ela mesma contingente, ou é necessária? As consequências que se seguem de uma tomada de posições frente a tais questões são, portanto, consequências inerentes a essa conjuntura, levantadas por uma avaliação do campo relacional das forças que lá estão. O que importa no procedimento argumentativo ‘anipotético’ de Meillassoux não é que ele simplesmente coloca

133 “A delimitação racionalista da posição estrutural da contingência absoluta dentro do balanço das forças filosóficas se segue do reconhecimento dialético de que os efeitos dos argumentos filosóficos – e suas interpelações mútuas – são irreversíveis. Eles se seguem de um comprometimento, em termos althusserianos, ao fato de que ‘existe uma história na filosofia em vez de uma história da filosofia.’ (BROWN, 2011, p. 161)

princípios filosóficos de modo axiomático e então deriva as consequências; ao contrário, marca um reconhecimento de que toda e qualquer hipótese filosófica já está imersa na historicidade de seu desenvolvimento e o campo conjuntural dentro do qual há a necessidade de uma tomada de posição. (BROWN, 2011, pp. 158-159)

Nessa citação Brown apresenta toda a dialética inerente à prática filosófica de Meillassoux, o passo a passo do filósofo francês é o de ponderar o problema do correlacionismo historicamente, ele então trabalha dialeticamente as posições filosóficas dentro desse problema a fim de encontrar uma solução que ‘suprassume’ a necessidade da correlação na necessidade da contingência, uma suprassunção que reifica o movimento do correlacionismo em sua autossuperação: o reconhecimento do princípio da factialidade.

Por outra via, a seguinte citação de Olkowski ressalta um aspecto inerentemente materialista e factual no pensamento da intuição intelectual:

Portanto, o pensamento [da intuição intelectual] não é necessário porquanto nós podemos pensar uma dada realidade abstraindo do fato de que nós estamos pensando-a, mas porque o pensamento, em certo sentido, é aleatório e imanente aos ‘compostos atômicos contingentes’. Na lógica proposicional, uma asserção atômica tal como ‘A’ é dita afirmar sua própria verdade, e todas as sentenças atômicas são puramente contingentes. (OLKOWSKI, 2016, pp. 307)

Isto é, que há certa objetividade e materialidade em todo pensamento porquanto todo pensamento é um fato, é ‘aleatório’ e fundamentalmente não arbitrário quando considerado que cada átomo epistêmico: (1) não há razão de ser; e (2) é produto de um processo que não há razão de ser; (3) esbarra, como Olkowski indica na citação acima, na verdade formalista dos signos desprovidos de sentido.

Além disso, todos os (f)actuais incidem sobre a intuição intelectual do princípio da factialidade de um modo ou de outro. Eles baseiam-se nos pontos de encontro entre o possível e o real atual, entre a contingência absoluta e a regularidade do real, e servem de prova indireta para a nossa capacidade de acesso ao absoluto. Por exemplo: o arquefóssil apresenta didaticamente a intuição intelectual na medida em que matematicamente vislumbra uma realidade independente da correlação. No caso das fulgurações irruptivas, elas apontam para a irreduti-

bilidade de uma camada da realidade em outra, onde a intuição intelectual é uma instanciação do *ex nihilo*.

Todavia, o principal (f)actual que tange a intuição intelectual é o sujeito materialista, e é a principal razão para que se confunda a intuição intelectual ou dianoética com uma operação imediata, pois se trata, a princípio, de um sentimento, um sentimento de que as coisas são contingentes entrelaçado com a racionalização humana acerca de sua própria finitude. É, posto de modo simples, a intuição da contingência enquanto consciência da morte. Repetindo uma citação presente no capítulo anterior:

A própria ideia da diferença entre o em-si e o para-nós nunca surgiria dentro de você, caso você não experienciasse o que é, talvez, o poder mais notável do pensamento humano – sua capacidade de acessar a possibilidade de seu próprio não-ser, e portanto, *saber* a si mesmo como mortal. (AF, p. 59, ênfase do autor)

Esse reconhecimento da morte não é o mesmo do que um salto de fé enquanto uma aposta no pós-vida, ele é um trabalho filosófico sobre a finitude que dá subsídios para a intuição intelectual buscar sua própria *demonstração*, o reconhecimento da morte basicamente restringe a noção de “possibilidade” presente em operações de consciência subjugando-a à contingência absoluta.

Ainda, Brown alega que não está em questão uma crença na intuição intelectual, pois se trata na verdade de uma norma, um dever, ou uma responsabilidade epistêmica.

Quando Meillassoux faz esse movimento resolutamente absolutizante, sua resolução parte de um desejo de defender a facticidade contra sua absorção no idealismo absoluto [...] e também prevenir a facticidade de apoiar a abdição fideísta da razão. Portanto, absolutizar a facticidade não simplesmente implica em possibilidades lógicas, mas consequências lógicas. Meillassoux não argumenta simplesmente que nós ‘podemos’ pensar a contingência absoluta, mas que nós *devemos*. Então, se alguém rejeita a articulação de Meillassoux das necessidades lógicas surgindo da relação entre o idealismo transcendental, idealismo absoluto, e o realismo dogmático, é necessário indicar precisamente onde o argumento de Meillassoux no capítulo 3 de AF se extravia, e precisamente como é possível defender a facticidade da correlação sem apelar para um absoluto. (BROWN, 2011, p. 154)

No fim de contas, Brown quer sugerir que antes de acusar a intuição intelectual de ser um salto de fé, ou de configurar um retorno ao correlacionismo ou ao idealismo, é preciso uma crítica de suas justificativas, suas origens e sua fundamentação. A intuição intelectual de fato fornece meios para se evitar, de um lado, a crença fideísta aos moldes de um salto de fé, e de outro, a primazia da subjetividade que configuraria um retorno ao correlacionismo, através dessas justificativas que Meillassoux levanta.

### 5.3 – Confusão entre pensamento e ser

“Por ‘correlação’ nós compreendemos a ideia segunda a qual nós só temos acesso à correlação entre pensamento e ser, nunca a qualquer um dos termos considerados separadamente” (*AF*, p. 5). Essa provavelmente é citação mais repetida entre os críticos para apresentar o correlacionismo, e por isso é a frase ideal para servir de exemplo para a crítica da ambiguidade entre os polos do pensamento e ser.

David Golumbia aponta como um problema característico do autor do materialismo especulativo “o fraseamento solto e a falta de definição [...] onde alegações abertamente metafísicas são embutidas em declarações epistemológicas ou cognitivas” (GOLUMBIA, 2016, p. 5), o exemplo que ele fornece é a recorrente insistência no termo epistemológico “acesso” em vez de afirmar ontologicamente sobre o que *há*. Este modelo de fraseamento em Meillassoux gera o problema, a saber, “que ele continuamente e irrefletidamente assume não a existência de um âmbito numenal [...] mas *nosso* verdadeiro, direto e absoluto *acesso* a ele.” (GOLUMBIA, 2016, p. 21, ênfase do autor), deste modo está sempre no horizonte a ambiguidade entre os âmbitos do númeno e da episteme.

Todavia, Golumbia não é o único atento a esse problema. A partir da análise feita das críticas até este ponto, é possível afirmar que a ambiguidade entre pensamento e ser é base para diversos críticos montarem argumentos que rejeitem o materialismo especulativo. **Recapitulando:** Existe um tropo em comum a todas as críticas, a confusão do âmbito lógico/ontológico e empírico/ôntico. Argumento aqui que essa variação é fruto de, por vezes, uma má leitura da obra de Meillassoux, e por outras, resultado de um desenvolvimento inacabado das teses que ele apresenta em *AF*. Não obstante, a obra do filósofo do materialismo especulativo desenvolveu-se o suficiente para que essa imprecisão seja resolvida.

O objetivo final desta dissertação é defender Meillassoux dos críticos, para isso foi necessário mostrar que a confusão entre pensamento e ser está presente, mesmo que indiretamente, para a maioria das críticas ao materialismo especulativo. Agora, o objetivo desta última seção é mostrar que a ambiguidade dos termos relacionados ao polo do pensamento e do ser pode ser esclarecida e superada considerando o caminho percorrido até aqui.

No primeiro capítulo houve um esforço de unificar conceitualmente a obra de Meillassoux, considerando a reformulação mais recente de sua terminologia que por si mesma, como apresentado, resolveu diversos problemas conceituais. No segundo capítulo, a partir da unidade conceitual, foi possível introduzir seu projeto filosófico a partir de seu diagnóstico do esgotamento das hegemônicas filosofias pós-kantianas, o qual levanta como sintomas o problema do arquefóssil e do fideísmo. Se é possível compreender os problemas da Era da Correlação como a parte “destrutiva” do projeto filosófico do autor francês, sua contraparte “construtiva” foi abordada no terceiro capítulo, que tenta apresentar o materialismo especulativo a partir de uma perspectiva coesa que se origina na justaposição de *AF* e *IRR*.

A dualidade dos capítulos 2 e 3 foi necessária porque as críticas ao mesmo tempo que atacam diretamente o materialismo especulativo como um sistema filosófico, por vezes tentam mostrar como o pensador do materialismo especulativo, em geral, acaba incorrendo naquilo que ele está criticando. Como visto, sua crítica do arquefóssil parece abrir espaço para mais críticas contra seu materialismo especulativo, e sua interpretação do fideísmo parece virar-se contra si mesmo, na medida em que existe uma interpretação fideísta da intuição intelectual.

Doravante, será analisada a forma com que a ambiguidade entre pensamento e ser aparece nos dois nexos de críticas, na relação entre ciência e Hipercaos, e na intuição intelectual, e depois serão investigados os caminhos para esclarecer tal ambiguidade.

### **5.3.1 Ambiguidade dos termos na relação entre Hipercaos e ciência e na intuição intelectual**

Johnston encontra na separação estrita do “físico-aplicado-empírico-ôntico” do “metafísico-puro-lógico-ontológico”, uma ambiguidade dentro do materialismo especulativo que supostamente não possui base nem justificativa filosófica. Meillassoux em nenhum momento coloca em questão essa cisão originária, e isso gera diversas oscilações ao longo de toda sua obra.

Essa ambiguidade serve de chave para a compreensão da incompatibilidade entre ciência e Hipercaos, porque, além da recorrente confusão entre os dois âmbitos na relação entre ciência e Hipercaos, O filósofo francês não apresenta justificativas para uma suposta separação (que é o que aparentemente se pressupõe na separação entre ciência e especulação).

Para Brassier, o problema é que apenas essa separação diacrônica entre ser [ancestral] e pensamento [asserção que acessa o ancestral] é insuficiente para o projeto do materialismo especulativo, pois é uma separação localizada somente no âmbito da ontologia, ou melhor, “no lado do ser”, pois diz respeito apenas ao estatuto ontológico de uma realidade ancestral, ao lado de uma *existência* de um pensamento ideal que acessa tal realidade. “[...] Essa disjunção secundária entre real e ideal subdivide ambos os polos da disjunção primária entre pensamento e ser” (BRASSIER, 2007, p. 87), ou seja, tanto o polo do pensamento quanto o polo do ser devem respectivamente serem subdivididos em ideal e real.

Essa subdivisão quando aplicada rigorosamente ao projeto filosófico de Meillassoux ajuda a esclarecer suas especificidades. Por exemplo, lidando com o problema do arquefóssil, e mais especificamente, com a acreção da Terra:

- O polo real do “ser” da acreção da Terra é o evento que ocorreu 4.56 bilhões de anos atrás.
- O polo ideal *deste* “ser” é aquilo que é capturado pela matematização da ciência moderna (ou menos especificamente, é a objetividade que é capturada pela descrição de um “empirismo verdadeiro”).
- O polo real do “pensamento” da acreção da Terra é toda materialidade envolvida com a teoria moderna que pensa sobre a acreção da Terra.
- O polo ideal *deste* “pensamento” designa as operações lógicas e racionais que capturam ou se relacionam com o polo ideal do “ser” em questão, e neste caso, é a matemática.

Escolha qualquer par de itens acima, certamente há uma série de problemas que precisam ser resolvidos, explicados, e justificados em sua relação. Não obstante, o alvo de Brassier quando ressalta tal subdivisão é destacar a ausência de explicação para a “disjunção entre realidade e idealidade que seria completamente independente da evidência dada pela idealização matemática do fenômeno ancestral na asserção ancestral” (BRASSIER, 2007, p. 87)<sup>134</sup>.

---

134 É possível, em certas interpretações desta citação, encontrar um erro no ponto de partida do Brassier: ele assume uma pressuposição correlacionista para o fenômeno ancestral que se baseia nas características da retroprojeção de um “*para-nós*”, enquanto o grande esforço de Meillassoux está em desvalidar esta opção. Ou seja, há o

Essa disjunção ôntica da realidade e idealidade, supostamente não justificada, encontra sua base na intuição intelectual, entretanto a própria intuição intelectual possui sua carga de ambiguidades em relação aos conceitos os quais se relaciona.

Para Nunes, a ideia de que “a superação do correlacionismo seria coextensiva com a superação ou descentramento do humano se baseia em duas confusões” (NUNES, 2018, p. 139), uma relacionada com o problema do acesso e outra com a distinção entre conhecer e pensar. Esse conjunto de problemas surge exatamente no quadro conceitual da intuição intelectual, ou dianoética, pois ela é aquilo que – ainda sujeita à facticidade – configura e regula a relação do pensamento com o Hipercaos.

O “problema do acesso” já foi desmistificado ao longo da seção anterior na medida em que a intuição intelectual não atrela a existência necessária das coisas ao pensamento, o acesso se dá mediado pela própria intuição intelectual, e ela, por sua vez, tem seu acesso legitimado pelas justificativas apresentadas anteriormente com os argumentos anipotético, dialético, e do (f)actual do sujeito materialista.

Para compreender a distinção entre conhecer e pensar, por sua vez, é preciso antes compreender as particularidades da categoria do “pensamento” ao longo da obra do autor francês, pois muito da ambiguidade entre pensamento e ser aparece na medida em que o pensamento supostamente seria ou não capaz de abarcar um objeto independente de sujeito.

### 5.3.2 Esclarecimento do termo “pensamento”

É possível alegar que o estatuto do acesso já foi abordado aqui na medida em que ele é compreendido pela intuição intelectual, e o ser na medida em que ele é o referente absoluto, independente de qualquer sujeito, na ideia de Hipercaos. Resta então desmistificar a ambiguidade entorno do termo “pensamento”. Em nota, o autor clarifica sua compreensão do termo.

Entendemos ‘pensamento’ em dois sentidos distintos, mas complementares e dos quais o contexto permite normalmente a determinação. O pensamento é,

---

perigo de interpretar que Brassier está considerando que o polo real do pensamento, ou melhor da *afirmação* do arquefóssil, equivale à interpretação correlacionista da ciência moderna que concebe-o enquanto um fenômeno correlacional, e isto levantaria um problema para Meillassoux porque o polo ideal do pensamento seria radicalmente incompatível com os conteúdos presentes no polo ideal do ser. Por essas razões, interpreto que quando Brassier diz sobre “*fenômenos ancestrais*” ele está designando a parte ôntica e diacrônica do arquefóssil, e não sua contraparte fenomênica.

em primeiro lugar, em seu uso restrito, a faculdade especulativa da relação com o absoluto pela qual sai ou falha em sair de si mesmo. Nesse sentido, ele é aquela parte da subjetividade que sanciona, através de seu sucesso ou fracasso teórico, a saída de toda subjetividade. Pensamento no sentido amplo (que está mais próximo ao sentido cartesiano) é, em segundo lugar, o todo dessa subjetividade cujo destino está ligado ao poder demonstrativo de sua ocorrência restrita. Sem dúvida nós seremos censurados por essa equivocidade, mas nós não acreditamos que a sistemática univocidade do léxico filosófico é indispensável para sua clareza. (*IRR*, p. 191, em nota)

O materialista especulativo assinala dois sentidos para o termo, um restrito designando sua atividade especulativa que tenta compreender um objeto independente de sujeito – podendo falhar ou ter sucesso nesta atividade – e outro denota, em um sentido amplo, a subjetividade envolvida na demonstração dessa atividade especulativa restrita.

Outro destaque: não apenas o francês abdica de uma sistemática univocidade do léxico filosófico, ele aposta que “a determinação contextual das palavras empregadas pode tornar as coisas mais claras”. Mas qual o limite para esse contexto? Certamente um leitor de *AF* terá uma compreensão diferente do leitor de *IRR* sobre o materialismo especulativo. Como esta dissertação mesmo sugere, acompanhando Meillassoux:

A determinação contextual das palavras empregadas pode tornar as coisas mais claras: ‘pensar o pensamento como o absoluto’ obviamente significa pensar (no sentido restrito, o de uma capacidade demonstrativa) o pensamento (como a subjetividade em um sentido amplo) como o absoluto. É sobre um movimento do texto, e não sobre um dicionário de conceitos, que a cobrança da univocidade de sentido algumas vezes cai. Como vimos, eu faço uma abordagem similar com o termo ‘especulativo’. (*IRR*, p. 191, em nota)

Dessa forma, é possível afirmar que essa dissertação almejou fornecer um contexto geral da obra, de forma que o movimento dos conceitos permita, no fim, a superação das críticas.

Ainda, “pensamento” é uma categoria bastante especial, uma categoria que ao mesmo tempo pertence ao ser e se separa dele. Ela pertence ao ser porque, como dito, é um fato, mas não é um simples fato. É um fato produzido pela categoria (f)actual da fulguração irruptiva, um fato que marca uma determinada cisão no campo ôntico, que aliás funda o campo ontológico na esfera da realidade, criando uma nova camada para a existência.

Na já citada correspondência particular do filósofo francês com Brassier publicada em *Nihil Unbound*, clarifica o estado da separação radical entre pensamento e ser ao longo do projeto filosófico de Meillassoux, fornecendo uma nova perspectiva para o termo pensamento.

É de acordo com sua capacidade para uma emergência sem razão que o ser excede de todos os lados aquilo que o pensamento é capaz de descrever de sua produção factual; não obstante, ele não contém nada inefável para o pensamento porque o excesso do ser sobre o pensamento só indica que a razão estará sempre ausente do ser, e não algum poder eternamente enigmático. (MEILLASSOUX, comunicação pessoal, 2006, apud. BRASSIER, 2007, p. 91)

Nesse sentido, o pensamento, para além de seu acesso ao ser através da intuição intelectual, não consegue capturar de forma alguma a totalidade do ser já que sua irrazão excede qualquer tentativa de descrição, todavia a descrição do ser, e não de sua totalidade, ainda é objetivamente permitida porquanto o pensamento esteja descrevendo um fato, e não uma totalidade.

Enfim, é possível compreender que a confusão entre pensamento e ser não existe quando se coloca a obra de Meillassoux nessa perspectiva contextual. O fato é que o pensador francês não define explicitamente ao longo de suas obras essa separação, ela está presente implicitamente ao longo de seu projeto. Possibilitando a seguinte crítica: Meillassoux não explicita as justificativas e o funcionamento dessa cisão radical dos âmbitos envolvidos nos conceitos de pensamento e ser, o que dificulta para o leitor perceber as particularidades do materialismo especulativo que ele propõe.

As críticas trabalhadas dentro dessa dissertação, mesmo que tenham gerado grande atenção entorno da obra de Meillassoux, falharam em interpretar esse aspecto contextual de seu projeto filosófico e tomaram o caminho de transformá-lo em espantinho teórico, ou em apenas um propulsor para o projeto filosófico particular ou para a agenda dos críticos.

Veja bem, não há nada de errado em utilizar de um autor como propulsor para uma outra prática filosófica particular. Todavia, a partir do momento que esta utilização envolve não uma resposta, não um diálogo, mas uma crítica destrutiva, espera-se um maior rigor interpretativo e uma análise mais profunda da obra em questão, e não a circunscrição de seu escopo em um ponto tomado fora de seu contexto, porque essa circunscrição, como visto, irá certamente gerar confusões conceituais em sua interpretação.

## 6. CONCLUSÃO

O objetivo primário deste trabalho era o de defender Meillassoux de seus críticos, em específico, daqueles que acusam-no de abusar da ambiguidade dos termos para fazer malabarismos filosóficos. Anseia-se a rejeição de tais críticas com a unidade deste trabalho.

O primeiro capítulo esforçou-se para unificar a constelação conceitual do autor do materialismo especulativo a fim de pavimentar um caminho para que seu projeto filosófico seja capaz de enfrentar as diversas críticas que se dirigem a ele. As críticas que atacam principalmente sua construção conceitual foram diretamente enfrentadas pelas reformulações dos termos que o próprio Meillassoux opera, mas também com o avanço da literatura secundária.

Como visto, o tema da ambiguidade dos termos empregados pelo filósofo de *Após a Finitude* já permeava o primeiro capítulo. Entretanto, nele essa ambiguidade se restringia a sua construção conceitual, por exemplo, na acusação de que seus conceitos entorno da posteriormente chamada Era da Correlação não eram precisos o suficiente. Todavia, a acusação sobre a ambiguidade dos termos que essa dissertação enfrentou abarca uma maior proporção do que o escopo da formulação de sua constelação conceitual e o emprego destes conceitos como mecanismos de categorização. Por isso foi necessário também abordar e analisar o projeto filosófico de Meillassoux como uma proposição de uma nova forma de materialismo, e assim, enfrentar os seus problemas para além de uma “mera” construção conceitual.

O segundo capítulo teve como objeto de investigação o diagnóstico do esgotamento da filosofia na Era da Correlação. Tanto o problema do arque-fóssil quanto do fideísmo foram tomados e escrutinados como sintomas dos limites das filosofias que possuem a correlação como paradigma. Neste caminho, a minuciosa verificação dos sintomas levaram à compreensão de que aquilo que supera o esgotamento da filosofia na Era da Correlação é igual àquilo que resolve cada um dos problemas sintomáticos deste esgotamento, a saber, uma nova compreensão dos respectivos escopos da filosofia e da ciência – para resolver o problema do arque-fóssil – e um método para reestabelecer a posição da razão como principal meio de juízo para os discursos que tem como objeto aquilo que é independente de sujeito, o absoluto – para resolver o problema engendrado pelo fideísmo na Era da Correlação.

Deste modo, no quadro geral, o segundo capítulo teve a importante função de apresentar os problemas que o projeto filosófico de Meillassoux se propõe a resolver, estabelecendo

com isso um contexto no qual o proposto sistema deve operar a fim de alcançar seu objetivo principal: superar a Era da Correlação, ou ao menos começar a abrir um caminho para tal.

O terceiro capítulo adentrou nas minúcias da proposta filosófica do materialismo especulativo, e nessa especificidade, o projeto filosófico do filósofo francês enquanto meio e *método* de superação da Era da Correlação. Com seu desenvolvimento, o materialismo especulativo de Meillassoux abre uma fresta para a superação da Era da Correlação através de um método racional e não metafísico de acesso ao ser independente do sujeito, combatendo de uma só vez os problemas levantados pelo arquefóssil que apontam para uma realidade diacrônica, e a predominância dos discursos fideístas.

Assim, além dos principais pontos de interesse de seu projeto (o Hipercaos e o princípio de irrazão), mais atenção foi dada às questões que concernem às especificidades do seu materialismo que solucionam os problemas que a Era da Correlação não é capaz de solucionar.

Por fim, o quarto capítulo abordou uma miríade de críticas que ao longo da, até aqui, breve história do materialismo especulativo, pairaram no horizonte de sua literatura secundária. O recorte dessas críticas teve o seguinte critério: selecionar apenas aquelas críticas que, de uma forma ou de outra, incidem sobre o principal objetivo do autor do materialismo especulativo, apresentar seu projeto filosófico como uma via de superação para a Era da Correlação.

Desta forma, além das críticas imediatamente abordadas no primeiro capítulo, que não podiam ser ignoradas já que diziam respeito à unificação de sua constelação conceitual, as críticas foram divididas em três eixos. Dois deles possuem como centro respectivamente os problemas nucleares que fomentam o esgotamento da filosofia na Era da Correlação, o problema do arquefóssil – na relação entre filosofia e ciência – e o fideísmo – com a presença da intuição intelectual dentro do projeto de Meillassoux. O terceiro eixo são as críticas a que esta dissertação como um todo apresenta-se como resposta: aquelas que atacam a ambiguidade dos termos que o pensador do materialismo especulativo emprega.

Espera-se que com os esforços desta dissertação não apenas a ambiguidade entre pensamento e ser tenha sido desmistificada. Reforçando, com Meillassoux, a possibilidade de um materialismo especulativo para dismantelar a hegemonia correlacional das filosofias após Kant.

Mesmo com a incompletude do sistema filosófico de Meillassoux, já que ele deixa de fora da demonstração a parte que efetivamente conecta a idealidade da especulação filosófica com a realidade da regularidade atual, seu sistema não se torna menos crível, pois

o único saber que ela [a filosofia] provê do real em sua absolutidade é o formalismo de sua contingência. [...] Qualquer outra determinação do absoluto ou deriva para aquilo que Meillassoux chama de metafísica, provendo conteúdo positivo ao absoluto, e portanto colocando uma necessidade absoluta onde só há não necessidade, ou assim como o racionalismo niilista, nada pode obter o conhecimento minimamente positivo do absoluto enquanto contingente, por conseguinte mantendo o princípio de razão suficiente como uma condição da racionalidade e suas determinações. Em ambos os casos, um realismo racional que não conforma com o materialismo vazio<sup>135</sup> de Meillassoux faz o erro de dar razões para o real (conteúdo, causas, uma base metafísica, etc.). (MALIK, 2016, pp. 248-249).

Descartar o materialismo especulativo considerando-o sem ênfase significa virar o rosto para um novo caminho da filosofia contemporânea que resolve de sua maneira original os problemas de uma tradição inserida na Era da Correlação, reabilitando um sentido robusto de ontologia que estava impossibilitado desde Kant.

---

<sup>135</sup> Dizem que o tom de uma obra só se dá com sua última nota. Malik insiste em chamar o materialismo especulativo de Meillassoux de materialismo vazio porque o único conhecimento que é possível para a especulação filosófica é o Hipercaos, em suas palavras. “O único conhecimento que o materialismo vazio sobre a especulação factual pode ter do real em seu caráter absoluto é aquele da contingência formal” (MALIK, 2016, p. 249). No entanto, chamar de vazio o materialismo especulativo não poderia estar mais longe de seu significado, a totalidade do Hipercaos nunca vai se equivaler ao vazio, e sua estrutura formal expõe a intrínseca irredutibilidade da coisa independente do sujeito.

## REFERÊNCIAS

ANTHONY BRUNO, G. “Empirical Realism and the Great Outdoors: A Critique of Meillassoux”. In: MORIN, M-E. (ed.). *Continental Realism and its Discontents*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. pp. 1-15.

AVANESSIAN, A. & MALIK, S. “Introduction”. In: AVANESSIAN, A; MALIK, S. (eds). *Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. London: Bloomsbury Academic, 2016. pp. 1-25.

AVANESSIAN, A. “Language Ontology”. In: AVANESSIAN, A; MALIK, S. (eds). *Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. Bloomsbury Academic, 2016. pp. 199-216.

AYACHE, E. “The Medium of Contingency”. *Pli*. Chicago: University of Chicago Press, vol. 22, 2011. pp. 1-20.

BACKMAN, J. “Transcendental Idealism and Strong Correlationism: Meillassoux and the End of Heideggerian Finitude.” In: HEINAMAA, S; MIRJA, H; MIETTINEN, T. (eds.). *Phenomenology and the Transcendental*. New York: Routledge, 2014. pp. 276-294.

BADIOU, A. *Being and Event*. Trad. Oliver Feltham. London: Continuum, 2005.

BADIOU, A. *Of Life as a Name of Being, or, Deleuze's Vitalist Ontology*. *Pli*. Chicago: University of Chicago Press, vol 10, 2000. pp. 191-199.

BADIOU, A. “Preface”. In: MEILLASSOUX, Q. *After finitude: Essay on the necessity of contingency*. Trad. Ray Brassier. London: Continuum, 2009. pp. VI-VIII.

BERKELEY, G. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. São Paulo: Abril S.A. Cultura e Industrial, 1973. (Coleção Os Pensadores)

BRYANT, L; SRNICEK, N; HARMAN, G. “Towards a Speculative Philosophy”. In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 1-18.

BRASSIER, R. *Nihil unbound. Enlightenment and destruction*. Basingstoke: Palgrave, 2007.

BRASSIER, R. “Concepts and Objects”. In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 47-65.

BROWN, N. “The speculative and the specific: On Hallward and Meillassoux”. In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 142-163.

DANIEL, J. W. *Sellars e o mito do dado: uma avaliação de suas críticas ao fundacionismo em epistemologia*. 198f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). UFSM. Santa Maria, 2014.

OLIVEIRA, J. “Kant para Nietzsche, um emblema da modernidade: em torno da questão da natureza”. *Kant e-Prints*. (Online). Campinas. v. 5, 2010. pp. 101-117.

CHRISTIAS, D. “Sellars, Meillassoux, and The Myth of The Categorial Given: A Sellarian Critique of ‘Correlationism’ and Meillassoux’s ‘Speculative Realism’”. *Journal of Philosophical Research*. v. 41, 2016. pp. 105-128.

GIRONI, F. “Meillassoux’s Speculative Philosophy of Science: Contingency and Mathematics”. *Pli*. Chicago: University of Chicago Press, vol. 22, 2011. pp. 26-61.

GOLUMBIA, D. “‘Correlationism’: The Dogma That Never Was”. *Boundary 2*, v. 43(2). Duke University Press, 2016. pp. 1-25.

GRATTON, P. “Correlationism and its Discontents”. In: *Speculative Realism*. Problems and Prospects. London: Bloomsbury, 2014. p. 13-38.

GRATTON, P. & ENNIS, P. J. (eds.). *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

HÄGGLUND, M. “Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux”. In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 114-129.

HALLWARD, P. “Anything is possible: A reading of Quentin Meillassoux’s After Finitude”. In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 130-141.

HARMAN, G. “Fear of Reality: On Realism and Infra-Realism”. *The Monist*. v. 98(2). Oxford University Press. 2015, pp. 126-144.

HARMAN, G. *Quentin Meillassoux: Philosophy in the making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

HUNEMAN, P. & KULICH, E. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Armand Colin, 1997.

JOHNSTON, A. “Hume’s Revenge, or: Adieu Meillassoux?”. In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 92-113.

JOHNSTON, A. “The World before Worlds: Quentin Meillassoux and Alain Badiou’s Anti-Kantian Transcendentalism”. *Contemporary French Civilization*. v. 33 (1). Liverpool University Press, 2009. pp. 73-99.

LOVAT, T. "The Loss of the Great Outdoors: Neither Correlationist Gem nor Kantian Catastrophe". *Perspectives. International Postgraduate Journal of Philosophy*. v. 7(1), 2017. pp. 14-27

MALIK, S. "Materialist Reason and its Language. Parte One: Absolute Reason, Absolute Deconstruction". In: *Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. AVANESSIA, A; MALIK, S. (eds). Bloomsbury Academic, 2016. pp. 238-268.

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

MEILLASSOUX, Q. *After finitude: Essay on the necessity of contingence*. Trad. Ray Brassier. London: Continuum, 2008.

MEILLASSOUX, Q. "Time without becoming". Conferência na Middlesex University, Londres, 8 de maio, 2008b.

MEILLASSOUX, Q. "Potentiality and virtuality". In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 224-236.

MEILLASSOUX, Q. "Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Sign Devoid of Meaning" In: *Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. AVANESSIA, A; MALIK, S. (eds). Bloomsbury Academic. 2016. pp. 117-198.

MEILLASSOUX, Q. "Presentation by Quentin Meillassoux". *COLLAPSE III*. (ed.) MACKAY, R. Falmouth: Urbanomic, 2007. pp. 408-449.

MEILLASSOUX Q. "The contingency of the laws of nature.". *Environment and Planning D: Society and Space*. v. 30. Trad. Robin Mackay, 2012. pp. 322-334.

MILNER, "Back and Forth from Letter to Homophony". *PROBLEMI INTERNATIONAL*, vol. 1 no. 1. Society for Theoretical Psychoanalysis, 2017. pp. 81-98.

MONTEBELLO, P. *L'autre Métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003. p. 12-13.

NUNES, R. "O que são ontologias pós-críticas?". *ECO-Pós*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, 2018. pp. 111-142.

OLKOWSKI, D. "Formalism, Materialism, and Consciousness". In: *Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. AVANESSIA, A; MALIK, S. (eds). Bloomsbury Academic, 2016. pp. 300-318.

O'SHEA, J. "After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism?". In: GIRONI, F. (ed.) *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*. New York: Routledge, 2018 pp. 21-40.

PHELPS, H. "Absolute Power and Contingency: on the Theological Structure of Meillassoux's Speculative Philosophy". *Sophia*. v. 54 (3), 2015 pp. 343-362.

PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

SABOLIUS, K. "Reality, Determination, Imagination". *Open Philosophy*. v. 3, 2020. pp. 611-624.

STOVE, D. *The Plato Cult and Other Philosophical Follies*. Oxford: Blackwell, 1991.

TOSCANO, A. "Against Speculation, or, A Critique of the Critique of Critique: A Remark on Quentin Meillassoux's After Finitude (After Colletti). In: BRYANT, L. et al. (ed.) *The Speculative Turn: Contemporary Realism and Materialism*. Melbourne: Re.press, 2011. pp. 84-91.

VAN TUINEN, S. "Deleuze: Speculative and Practical Philosophy". In: *Genealogies of Speculation: materialism and subjectivity since structuralism*. AVANESSIA, A; MALIK, S. (eds). London: Bloomsbury Academic, 2016. pp. 93-114.

WOLFENDALE, P. "Brassier". In: GRATTON, P. & ENNIS, P. J. *The Meillassoux Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015. pp. 33-36.

WILTSCHE, H. "Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux Argument from Ancestrality". *European Journal of Philosophy*. v. 25(3), 2016. pp. 808-832.

ZALLOUA, Z. "On Meillassoux's 'Transparent Cage': Speculative Realism and its Discontents". *Synploke* 23, 2015. pp. 393-409.