

Iteração, reiteração, repetição - Uma análise especulativa do signo desprovido de sentido^{1 2}

Iteration, Reiteration, Repetition: A Speculative Analysis of the Meaningless Sign

Quentin Meillassoux

Professor de filosofia da Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. É um dos nomes mais importantes do que chamamos de realismo especulativo. Entre suas obras publicadas estão: *Métaphysique et fiction des mondes hors-science* (2013) e *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2012).

Tradução:

Ciro Lubliner

Doutorando da Escola de Comunicação da UFRJ

Submetido em: 20/07/2018

Aceito em: 20/08/2018

RESUMO

Este ensaio fornece uma crítica à filosofia pós-kantiana, organizada em torno da ideia de que só temos acesso à correlação entre o pensamento e o ser. Contra o "correlacionismo" - isto é, a doutrina de que mente e mundo, ou representação e realidade, não podem ser concebidos

¹Publicado originalmente em Armen Avanesian e Suhail Malik (eds.). *Genealogies of Speculation: Materialism and Subjectivity since Structuralism*. Londres e Nova York: Bloomsbury, 2016, pp. 117-197.

² Esse texto vem originalmente de um *workshop* (Universidade Freie, Berlim, 21 de abril de 2012). Uma versão digital tem circulado contra minha vontade, se passando por um texto que eu teria publicado e assinado, entretanto ele se trata apenas de notas que visavam suscitar a discussão com os estudantes. A única versão válida é essa que segue. Contudo, 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.

isoladamente um do outro - este artigo desenvolve um materialismo especulativo que fornece os recursos conceituais para pensar uma realidade que é independente do pensamento.

PALAVRAS-CHAVE: *Realismo especulativo; Correlacionismo; Subjetalismo; Absoluto.*

ABSTRACT

This paper provides a critique of post-Kantian philosophy, which is organized around the idea that we only have access to the correlation between thinking and being. Against "correlationism" – that is, the doctrine that mind and world, or representation and reality, cannot be conceived in isolation from one other – this paper develops a speculative materialism which provides the conceptual resources to think a reality that is independent of thought.

KEYWORDS: *Speculative Realism; Correlationism; Subjectalism; Absoluto.*

1) Correlacionismo e subjetalismo

Minha preocupação, após muitos anos, trata das capacidades do pensamento: o que pode exatamente o pensamento? A tese da aparência clássica que sustento diz que o pensamento é capaz do “absoluto”, capaz de produzir algo como “verdades eternas”, apesar das diversas destruições ou desconstruções às quais podemos submeter todas as metafísicas tradicionais após um século e meio. Comecei a desenvolver essa posição em 2006 em *Après la finitude*, sob uma forma que permitia, a meu ver, uma nova reativação do materialismo, e é esta investigação que eu desejaria a partir de agora prolongar.

Lembremos, de início, a estratégia que segui para tentar fazer valer a capacidade *absolutadora* (“absolutoire”) do pensamento. Minha ideia era propor o modelo mais econômico e rigoroso de desabsolutização possível. Há, de fato, uma profusão de críticas voltadas às pretensões da filosofia ao absoluto, mas me pareceu que essas críticas se apoiavam em argumentos os quais era possível modelar. Não posso assim pretender restituir a riqueza e a complexidade de diversos antiabsolutismos, minha esperança era poder elaborar um adversário suficientemente rigoroso através de um raciocínio capaz de refutar esse tipo de opositor, que estivesse igualmente à altura de refutar qualquer crítica que tenha historicamente existido.

Foi então que forjei um antiabsolutismo típico, que nomeei “correlacionismo” (“*corrélacionisme*”), e que o reduzi a dois argumentos denominados: *círculo correlacional* (“*le cercle corrélacionnel*”), e *factialidade correlacional* (“*la facticité corrélacionnelle*”).

Irei brevemente as restituir nessa ordem, que é a única lógica.

Se o materialismo metafísico parece no final das contas insustentável após Berkeley³, é talvez por conta de uma razão ao mesmo tempo simples e decisiva: o materialismo parece de fato sempre cometer uma “contradição formulatória” quando ele pretende conhecer uma realidade independente de seu pensamento, pois a realidade da qual ele fala é precisamente aquela que lhe é dada a pensar. Quando pretendo acessar uma coisa em si, acesso na verdade um dado o qual não posso abstrair já que ele está estritamente correlato ao acesso que tenho, e não há nenhum sentido concebível fora desse acesso, qualquer que seja a forma que eu o conceba. Se digo ou simplesmente penso (formulo para mim mesmo) que alguma coisa existe absolutamente, quer dizer, independente de mim (o *ab-solutus* é o separado, o não relativo), relaciono um conteúdo de pensamento religado ao falar e/ou ao pensamento que acabo de produzir. Nesse sentido, parece vão se perguntar o que são as coisas, posto que nenhum ser as compreende⁴.

Por correlacionismo, compreendo assim, em uma primeira aproximação, toda filosofia que sustenta a impossibilidade de acessar pelo pensamento um ser *independente* do pensamento. Nós nunca temos acesso, segundo esse tipo de filosofia, a uma visada (compreendida no sentido o mais geral, não necessariamente no sentido fenomenológico) que não esteja sempre já correlacionada com um “ato de pensamento” (expressão compreendida novamente no sentido o mais geral). O correlacionismo se coloca conseqüentemente contra

³ Berkeley é um dos raros pensadores que conseguiu modificar o curso da filosofia inteira através de um argumento concentrado fundamentalmente *em algumas linhas*; cf. *Principes de la connaissance humaine*, trad. por Marilène Philips, *Œuvres*, vol. I, Geneviève Brykman (org.), PUF, 1985, §§4 à 10, p. 320-324. É em parte por conta dessa convicção, pacientemente consolidada, que procede *Après la finitude*: um materialista que crê na perempção do berkeleyismo, ou que faz pouco caso dele, reduzindo-o à sua caricatura, não sabe do que fala quando evoca o nome de “materialismo”. Responder a Berkeley, sem desdém ou manobra dilatória – lhe respondendo simples e diretamente, sem rodeios, dizendo que foi ele quem “executou” o materialismo, era uma das profundas ambições de *Après la finitude*.

⁴ Falo de “contradição formulatória” (“*contradiction formulatoire*”) em vez de “contradição performativa”, porque essa última trata somente de um ato de enunciação, de proferimento público: um ato dito em voz alta, e também a um interlocutor (o performativo é de natureza social e comunicacional). Uma contradição performativa será, por exemplo, a frase “Não estou falando com você” endereçada a um interlocutor capaz de a entender – portanto entender que me dirigi a ele para dizer que não estou falando com ele.

todo materialismo cujo pensamento nunca pode *sair dele mesmo* a ponto de acessar um mundo ainda não afetado pelos modos de apreensão de nossa subjetividade.

Chamo então “círculo correlacional” (“cercle corrélationnel”) o argumento que consiste em fazer valer o círculo vicioso, de essência formulatória, inerente a todo materialismo que coloca a existência absoluta de uma realidade exterior a toda representação. A contradição não se passa entre uma frase e outra (entre dois conteúdos de sentido), mas entre uma frase e sua formulação, que não é uma segunda frase, mas a única atualização da primeira frase. Suponhamos que esteja escrito em um quadro-negro a frase: “Tenho acesso a um absoluto independente do pensamento no qual o tenho”. Essa frase, não formulada, não é mais contraditória do que a frase “Não existo” escrita no mesmo quadro, mas que não seria formulada por ninguém. Nos dois casos, de fato, não existe nenhuma contradição interna, lógica, dessas frases, como seria o caso da frase: “Existo e não existo”, estruturalmente contraditória mesmo que a formulemos ou não. Assim como “Não existo” não colapsa quanto à sua verdade na condição de ser formulada por alguém – da mesma forma que a frase “realista”: “Acesso a uma realidade não pensada” – colapsa apenas na condição de ser efetivamente pensada, então de produzir o “não pensado” visado como tal, como seu exato contrário: um conteúdo efetivamente pensado, por um ato que o visa.

A contradição lógica se passa entre dois *logos*: “Existo” e “Não existo”. A contradição formulatória se passa entre um único *logos* e sua efetuação, que não é um segundo *logos*. Ela não é literalmente uma essência lógica, porque o *logos* não está presente nos dois termos da oposição. Temos dessa vez uma relação com uma inconsistência entre dois termos heterogêneos: uma frase, que por si só pode subsistir sem ato (na forma de uma escrita inerte); um ato, que em si não é uma frase nova, 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.

Parece que esse argumento da contradição formulatória é a barra fundamental na qual acaba sempre por se ferir todo materialismo assim definido: como pretender pensar o que há quando não há pensamento, sem ver a contradição formulatória manifesta como inerente a essa operação? A própria correlação pode ser concebida de variadas maneiras: sujeito-objeto, consciência-dado, correlato noético-noemático, estar-no-mundo, linguagem-referência etc.

Mas, em cada caso, a correlação estará colocada como um fato primordial que torna caduca a crença na pensabilidade de um “em si” transcendendo todo pensamento.

O correlacionismo não pode ainda se sustentar dessa *única* decisão, ao menos se ele responder à definição que eu dei a ele: encontrar uma empreitada de desabsolutização do pensamento. Pois se o círculo correlacional basta em desqualificar o absoluto materialista, ele não basta para desqualificar toda forma de absoluto, nem toda forma de realismo. Existe, de fato, sabemos bem, uma forma não materialista de absolutismo, cujo princípio não mais consiste em pretender pensar um absoluto não correlacional, mas em fazer da correlação subjetiva ela própria o absoluto como tal.

Antes de continuar, tentaremos nesse momento propor uma denominação clara para as posições em jogo. Chamo “correlacionismo” toda forma de desabsolutização do pensamento se pautando, para obter esse resultado, no confinamento do pensamento nele mesmo e na sua capacidade subsequente de alcançar um absoluto fora dele. Chamo “especulativa” toda filosofia que pretende, ao contrário, alcançar um tal absoluto. Chamo “metafísica” 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 da razão⁵. O princípio da razão consiste sempre em estabelecer que as coisas *devem ser* simplesmente assim e não de outra forma. Toda filosofia na qual o absoluto se apresenta sob a forma de seres vivos ou de modos de ser modalmente privilegiados, tidos como necessários, é uma metafísica. Uma metafísica pode estabelecer que os átomos ou o nada são necessários (assim como os agregados de átomos, ou os deuses incorporais, fictícios). Ela pode estabelecer também um só Deus perfeito que é absolutamente necessário, ou, ao contrário, que somente um Devir rege perpetuamente toda coisa. O modo metafísico do absoluto, sempre da ordem do ser-assim (um isso em vez daquilo é necessário), chamo de *absolutismo* (“l'absolutisme”). Eu o distingo da posição especulativa – a que adoto – que, como veremos, sustenta a posição de um absoluto não apoiado no princípio da razão, posição que nomeio *absolutória* e não mais absolutista. Esse absoluto não absolutista não assumirá mais a forma de um ser (por exemplo, Deus) ou de um modo de ser (por exemplo, o devir) necessários, mas a de uma contingência de todo ser vivo e de todo modo de ser – cuja

⁵ Compreendo “especulativo” em dois sentidos: a) um sentido amplo que concerne a metafísica, já que é especulativo todo pensamento do absoluto; b) um sentido restrito ou estrito que engloba somente as filosofias que acessam o absoluto sem recorrer ao princípio da razão. Uma filosofia especulativa estrita é então, nesse caso, não metafísica.

contrapartida será uma racionalidade liberada do princípio da razão, sustentando que não há nenhuma razão para que as coisas sejam assim e não de outra forma.

Temos então duas possibilidades de nos opor ao correlacionismo: por uma metafísica absolutista e por uma especulação absolutória. Mas a segunda posição não é a que vemos, durante os séculos precedentes, como oposta ao correlacionismo. Ele lidou com um adversário metafísico, não importa de qual tipo. Duas grandes possibilidades de oposição metafísica ao correlacionismo eram certamente possíveis, mas a primeira foi desde o início, como dissemos, tornada impossível pelo círculo correlacional: o materialismo metafísico. Chamo “materialismo”, de fato, todo pensamento que acessa um absoluto por sua vez exterior ao pensamento *e nele mesmo desprovido de toda subjetividade*. Por exemplo, o epicurismo é um materialismo nisso que ele pretende acessar na realidade absoluta dos átomos e do vazio, não tendo nenhum traço subjetivo – pensante, psicológico, egoico, sensitivo, vital – os caracterizando. Esse tipo de posição, como dizíamos anteriormente, foi destruído pelo círculo, pois a subjetividade negada no absoluto sempre ressurgiu no pensamento do materialismo que expõe os atributos. Não é então um adversário como esse – uma metafísica como essa – que pode parecer temível ao correlacionismo, mas um outro, que, longe de negar a subjetividade em absoluto, fazia dela um caráter intrínseco.

Existe uma segunda forma de absolutismo, dessa vez *não* materialista: esse absolutismo é, historicamente, o único a ter sobrevivido à crítica correlacionista, porque ele consistiu não em contestar o confinamento do pensamento nele mesmo, mas em confirmar este sob o nome da absolutidade no próprio pensamento ou de alguns de seus traços notáveis. A tese consistia em interpretar o confinamento do pensamento nele mesmo não como um sintoma de sua finitude, mas como uma consequência de sua necessidade ontológica. Se o pensamento não pode sair dele mesmo, não é por travar em seus limites gnoseológicos, mas por descobrir uma forma de existência intrinsecamente necessária: *o subjetivo*. É claro que a forma mais elementar dessa crença será o solipsismo: eu posso crer que a subjetividade absoluta é a minha, a título de indivíduo psicológico, e sonhar comigo sozinho no mundo. Mas na história da filosofia, ninguém nunca pôde sinceramente tomar esse rumo, e a réplica metafísica ao correlacionismo consistia em absolutizar o subjetivo em geral – segundo uma modalidade transindividual na qual cada humano, como cada ser vivo ou inorgânico, participava em seu próprio nível. Esse absolutismo tomou diversas formas conduzindo toda vez à absolutização de

uma forma ou de várias formas determinadas da subjetividade, mesmo o sujeito em sua totalidade. Pudemos absolutizar a percepção (Berkeley, e todas as percepções do espírito não enfrentaram nenhuma matéria percebida porque elas próprias são toda a matéria do percebido), a sensação (hilozoísmo de Maupertuis e Diderot⁶), a razão (idealismo hegeliano), a vontade (Schopenhauer), as vontades em seu conflito mútuo (“a” vontade de potência de Nietzsche), a liberdade (o Bergson de *A Evolução Criadora* (2007, p. 201) ou a gênese mesma do espaço pela duração é análoga a uma liberdade que, contratante de seu passado, relaxa em uma distração sonhadora do eu); o eu em seu germe inicial (o “Eu passivo” ou “sujeito larvar” de Deleuze em *Diferença e Repetição* [1968, p. 107]) etc. Assistimos então a uma proliferação de subjetivações do real, por vezes bem conflitantes entre si, em particular entre o polo vitalista (do hilozoísmo a Deleuze e ao perspectivismo, passando por Nietzsche e Bergson), e o polo idealista (dominado por Hegel). Mas esse conflito escondia *um acordo de fundo*: não se tratava de retornar após Berkeley à realidade totalmente a-subjetiva do materialismo epicuriano.

O que podemos nomear “A era do Correlato, ou da Correlação” (“L’ère du Corrélat, ou de la Corrélation”) aberta por Berkeley – e que continua hoje a meu ver a dominar a filosofia “continental” – pode assim se descrever sob a forma *de dois movimentos opostos* quanto ao absoluto. De um lado, o correlacionismo, que sob a forma – notadamente – ascética, transcendental, fenomenológica ou pós-moderna, negou todo acesso do absoluto ao pensamento. 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 em profundidade: *o subjetalismo* (“subjectalisme”). O subjetalismo 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. Por que esse termo “subjetalismo”? É que precisamos de um termo que permita englobar de uma só vez todas as formas de idealismo e todas as formas de vitalismo, e, assim, desafiar a aparente oposição dessas duas correntes, em

⁶ Sobre os hilozoísmos de Maupertuis e Diderot: *Da interpretação da natureza* (1753), L, p. 224-226, onde Diderot comenta a *Dissertatio inauguralis metaphysica de universali naturae systemate* (1751) de Maupertuis, publicada sob o pseudônimo de Baumann: em *Oeuvres philosophiques* (OP), P. Vernière, Garnier, Paris, 1964. Sobre a resposta de Maupertuis a Diderot: *Essai de cosmologie. Système de la nature. Réponses aux objections de M. Diderot*, org. por F. Azouvi, Vrin, 1984; sobre a variante própria do hilozoísmo de Diderot, cf. *L’entretien entre d’Alembert et Diderot* (1769), OP, p. 257-258, assim como: *Le rêve de d’Alembert* (1769), OP., p. 288-293.

particular no decorrer do século XX, para colocar, ao contrário, em valor seu essencial, aparentemente em uma convergência antimaterialista.

Retornarei em algum momento a esse ponto, mas antes gostaria de dizer um pouco sobre a denominação adotada em *Après la finitude* a fim de reforçar a modificação terminológica que aqui proponho, e que, sem nada alterar de fundamental, talvez evite mal entendidos. Em *Après la finitude*, eu já desenvolvia a mesma oposição, essencial ao meu propósito, entre correlacionismo e subjetalismo, mas escolhi para esse último gesto teórico o nome de “metafísica subjetivista”. O interesse dessa expressão consta no fato de que ela contém explicitamente o termo “metafísica” – o que caracteriza todo subjetalismo –, mas seu inconveniente é que ela evoca, pelo seu adjetivo, um “subjetivismo” geralmente associado à recusa de toda posição universal. Optarei então a partir de agora por um neologismo que bem compreendido deve designar *sempre* uma metafísica anti ou a-materialista da Correlação, e na qual certos traços subjetivos, ou mesmo um só, são elevados a um absoluto que destaca o ser de sua psiquê particular, o que instaura em seguida uma diferença de grau (alguns dirão de intensidade) entre o inorgânico, o orgânico e o ser pensante, individual depois coletivo.

Eis então como me exprimerei a partir de agora: chama “Era da Correlação” a era antimaterialista, pós-berleyniana, que nos confinou na correlação, *seja por um gesto antiespeculativo* – que chamo *único* correlacionismo – *seja por um gesto metafísico* – que chamo subjetalismo – absolutizando a correlação do pensamento e do mundo pela escolha de diversos traços igualmente presentes na subjetividade humana. 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 Idade clássica (de Montaigne a Leibniz); os Iluministas (Diderot/Kant); a virada do século XVIII 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.

Direi então *Correlação*, com letra maiúscula, quando pretender evocar uma tal Era e o fato de que a essência da Correlação, no pensamento moderno, consistiu em se desdobrar entre adversários metafísicos e antiespeculativos – eles mesmos, por sua vez, divididos principalmente, de um lado entre vitalistas e racionalistas na parte subjetalista, e de outro entre pensadores transcendentais e pós-modernos na parte correlacionista. Essa proliferação

polêmica ocupou todo o terreno da luta filosófica, e tornou opaca a necessidade não de participar por sua vez do enfrentamento, mas de mudar de terreno. Qualificarei então como correlacional todo pensamento tomado na era da Correlação – correlacionista ou subjetal – em seus conflitos subsequentes, parecendo saturar as possibilidades filosóficas pela distribuição das oposições segundo uma linha antagonista dominante.

A correlação tem assim como sentido a oposição do correlacional com ele mesmo: da correlação absolutista, metafísica e antimaterialista com a correlação desabsolutória, antiespeculativa e antimaterialista. E é precisamente porque a Correlação é um campo de batalha enfurecido entre seus componentes que é difícil a desfazer: assim que militantes de uma política emancipadora só são oprimidos quando estão envolvidos na guerra feroz entre duas potências igualmente destrutivas para elas, um Estado militarizado e corrompido e uma oposição religiosa e fanática que enfrenta sem perdão; esses dois campos sendo por sua vez atravessados por facções violentamente rivais⁷. O que pode ainda escapar a esse enfrentamento, vemos claramente pelas forças mesmas que aí se engajam, não pode ser nada além de um materialismo (contra as duas partes); um materialismo especulativo (especialmente quanto aos correlacionistas); e um materialismo não metafísico (especialmente quanto aos subjetalistas). Trata-se mesmo de colocar de pé um materialismo especulativo e não metafísico a fim de torná-lo adverso a *todas* as formas de pensamento correlacional, e assim provar que elas não são o todo da filosofia, mas uma zona de conflito delimitada, que podemos combater em bloco, assim como sair em paz.

Retornemos agora ao subjetalismo, e ao interesse de uma tal denominação. Por esse termo, eu disse que buscava destacar a unidade antimaterialista do vitalismo e do idealismo metafísicos. Esse acordo de fundo entre idealismo e vitalismo – contra o “velho” materialismo – deu lugar a estranhos argumentos da parte do vitalismo, pois este se postou contrário, como o inimigo radical do idealismo, quando ele não pretendeu retomar, em nome dessa luta brandida, a herança do materialismo. O hilozoísmo é assim a forma inteiramente “subjetalizada” do

⁷ Eu, evidentemente, não tenho uma tal “ideia” de filósofos correlacionais: a analogia 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.

(pretensão) materialismo no século XVIII: isto é, não se tratava mais, de jeito nenhum, de um materialismo, pois toda realidade era identificada com um modo sensitivo da subjetividade, realizada em toda coisa. O momento mais estranho foi atingido quando diversos vitalismos – Nietzsche, Deleuze – participaram da crítica radical da consciência e do sujeito de tipo cartesiano, identificados com uma forma eminente de idealismo objetivista. Mas em que consistia essa crítica “anti-idealista”? Sem dúvida em criticar um certo modo da subjetividade colocado em posição de fundamento (a consciência, a razão, a liberdade – o *Cogito* sendo o alvo privilegiado), mas em, ao mesmo tempo, hipostasiar um ou vários traços da subjetividade humana inserindo-a em toda realidade – incluindo a realidade inorgânica. Essa empreitada produziu então noções tipicamente subjetivas, tais como a “vontade de potência”, o “grau de contração da duração”, ou a “vida inorgânica das coisas”⁸. Razão pela qual esse anti-idealismo era fundamentalmente compatível com o espiritualismo, notadamente de Bergson, como fica explícito em Deleuze.

E era então *isso*, o que nomeávamos paradoxalmente a crítica do “sujeito” a qual o humanismo era o portador? Criticar o primado do sujeito racional, para, em seu lugar, colocar o subjetivo por toda parte; jogar contra um certo tipo de subjetividade (consciência, liberdade, conhecimento objetivo) somente alojada no homem, um outro tipo de subjetividade (vontade, vida, hábito, contração da duração) dessa vez alojada por toda parte. E era também isso que nomeávamos de bom grado como “desantropologização” da natureza? Recusar as causas finais (intencionais, marca da subjetividade humana) hipostasiadas na natureza, mas para hipostasiar dessa vez em toda coisa, em todo dinamismo, um outro aspecto de nossa humanidade (sensação, hábito, criação, vida definida como resolução de problemas etc.). Não enxergamos aí, entre o humano e o não humano, incluindo o inorgânico, *nada além de uma diferença de intensidade*, toda realidade participando a seu grau, seja minimamente, de uma

⁸ “Mas, se as conexões nervosas e as integrações cerebrais supõem uma força-cérebro como faculdade de sentir coexistente aos tecidos, é verossímil supor também uma faculdade de sentir que coexiste com os tecidos embrionários, e que se apresenta na Espécie como cérebro coletivo; ou com os tecidos vegetais nas ‘pequenas espécies’. Não só as afinidades químicas, como as causalidades físicas remetem elas mesmas a forças primárias capazes de conservar suas longas cadeias, contraindo os elementos e fazendo-os ressoar: *a menor causalidade permanece ininteligível sem esta instância subjetiva*. Nem todo organismo é cerebrado, e nem toda vida é orgânica, mas há em toda a parte forças que constituem microcérebros, ou uma vida inorgânica das coisas” (Deleuze 1991, p. 272-273).

subjetividade volitiva, larvar, ou sensitiva⁹. Poderíamos, sem dúvida, manter distante essa antropologização insistindo abundantemente na *quasi-equivocidade* dos termos subjetivos empregados: trata-se de, podemos ler por vezes sob a caneta de pena dos comentadores que buscam tornar razoável o que lemos, subjetividade, vontade, criação –, mas de *forma alguma* no sentido de sua instância humana e consciente. A distância era radical, não se tratava, sobretudo, de um ingênuo animismo. Muito bem. Mas nesse caso, por que empregar as *mesmas palavras*? Por que Nietzsche empregou a expressão “vontade de potência” se se tratava aí de falar de algo que tivesse qualquer relação com a vontade que nós experimentamos em nós? Por que senão porque essa diferença pretensamente radical entre a instância humana do subjetivo e suas instâncias orgânicas e inorgânicas não estava apenas na perspectiva subjetal, mas em uma diferença de grau, e não em uma *diferença de natureza*?

Mas a forma mais singular dessa negação de uma metafísica da hipersubjetivação (renomeada “crítica do sujeito” ou “materialismo”, ou “filosofia da suspeita”) foi talvez esse outro argumento, típico de uma tal hipóstase subjetal, essa outra forma que ela tomou para se pretender anti-humanista ou “contra-antropológica”: tratava-se, dizíamos ainda, de romper com o *antropocentrismo* derrisório pelo qual o homem acreditava ser o único depositário da faculdade subjetiva que visamos absolutizar (ele se crê o único constituído, apaixonado por volições, por apetites, por criações etc.). Tratava-se então de mostrar que o homem era somente o representante particular, enganado pelos preconceitos de sua consciência, de uma sensibilidade, de uma vida, que ele teria transbordado por todas as partes até no inorgânico. Ele se acreditava um indivíduo possuidor de seus atributos, já que ele próprio era um atributo accidental – quase anedótico – de seus Atributos erigidos em Potências supremas por todo lado transbordadas – homem predicado de seus Predicados tornados propriedades de todas as coisas. Nada de homem sensível, mas uma Sensibilidade por vezes humana, e bem frequentemente outra coisa. Necessitávamos então descer de nosso pedestal derrisório, para,

⁹ Seria necessário complexificar, admitimos de bom grado, cada uma dessas asserções elípticas posto que tratam de uma filosofia particular: mas a complexificação, cremos, não valeria para desafiar nossa tese. Em Bergson, por exemplo, a duração faz parte da consciência, da vida evolutiva, e do Universo por inteiro, não de sistemas parciais da matéria que isolamos artificialmente. Mas devemos “esperar o açúcar derreter”, lidando nesse caso, segundo Bergson, com a experiência da duração incompreensível do Universo que escapa de suas descrições matemáticas, trata-se antes de um sistema isolado (o copo d’água doce que ele evoca) que participa em seu próprio nível da duração do Universo inteiro. É então lícito dizer – como sustenta o próprio Bergson (2007, p. 9-10) – que toda parte do Universo não está nunca totalmente isolada do Todo, e participa então a seu grau de sua duração global.

insistiam, redescer em nós mesmos a um nível infraconsciente, e assim participar plenamente dessa subjetividade a-humana do qual o fluxo deveria nos transpassar por todas partes vindo do mais profundo do Universo para nos revelar que fazíamos parte dele, e então que tínhamos assim algo em comum com ele. E era necessário inventar que essa recusa de certos filósofos de crer nessa disseminação do subjetivo até os confins dos mundos –, que essa recusa não era nada além da consequência de sua adoração retrógrada ao redor do homem “mestre e possuidor da natureza”; ou de seu narcisismo ferido sob a ideia de não ser o centro *sem igual* da Criação; ou de seu “não estar por trás” ao se defrontar com a dificuldade dessa intuição tão rara e amarga (assim como a duração bergsoniana tão árdua de se descobrir sob uma consciência modelada pelo espaço, segundo os imperativos da ação); ou enfim do susto ao se defrontar com o abismo do que era antepercebido (assim como a vontade de potência nietzschiana, assustadora por suas consequências últimas). Esses comentadores dos quais falávamos, pareciam sugerir assim seu próprio e sombrio heroísmo, que não poderia mais ser confessado quanto à alegada proeminência do homem sobre a natureza, conscientes de terem se postado o mais próximo possível desses pensamentos inauditos, assumindo uma duração potencialmente escape à consciência ordinária, a ideia de uma vontade de potência nos lançava à suprema provação do Eterno Retorno e a vida inorgânica da qual eles sabiam a perigosa intensidade, a ponto de destruir aquele que se encontrava o mais próximo dela.

Mas, de início e em primeiro lugar, poderíamos notar que essa recusa do antropocentrismo conduzia somente ao antropomorfismo o mais reluzente, que consistia, segundo a ilusão a mais clássica, em ver em toda realidade, mesmo inorgânica, traços subjetivos nos quais a origem é, na verdade, toda humana, pois se contentava, por uma imaginação humana, em fazer variar por grau os traços experimentáveis de nossa existência sempre humana, para assim posicionar em todas as coisas o resultado dessa operação duplamente antropomórfica, o todo segundo uma escala variando do mais ao menos¹⁰. E então

¹⁰ Esse antropomorfismo foi por muito tempo negado – posto que ele não é nada além da consequência direta de todo pensamento que pensa a relação em termos de grau ou intensidade. Deve-se a Hans Jonas a integridade de ter enfim “revelado o segredo”, decisão retransmitida no belíssimo livro de Pierre Montebello: “Por que passar por si para ir à natureza? Por que passar por nossa vida instintiva (Nietzsche), nosso esforço (Ravaisson), nossa vida psíquica (Bergson), nosso eu (Tarde) para irradiar em seguida o universo inteiro? Simplesmente porque nós somos a soma das camadas física, orgânica e psíquica e que essas camadas devem se comunicar porque somos. (...) Certamente há diferenças na natureza. Mas são essas diferenças de natureza? Estamos certos de que tudo está essencial e substancialmente separado? Se não separamos, objeta-se frequentemente, então antropomorfizamos. (...) A extensão do desejo e da força é uma hipótese, mas, eis toda a diferença, é a única diferença que se tem,

o orgulho – se se tratava de fazer dessa pobre acusação moral um argumento – estava também do lado dos que se viam eles próprios por todo lado no Universo, e se viam por um espelho que lhes devolvia um anúncio mais lisonjeiro, pois suas qualidades subjetivas, segundo a gradação universal, coroavam bem frequentemente os humanos como sendo sua base intensiva por meio dos mais remarcáveis, quando não dos mais elevados. Se havia mesmo uma forma de se posicionar no topo de todas as coisas, seria se colocar em todas as coisas no estado o mais diluído.

Não havia mais modéstia, a partir de então, em considerar que o Universo nada tinha a ver com nossas qualidades subjetivas, que ele se daria muito bem em qualquer grau que fosse, e em dizer com mais sobriedade que não existia escala absoluta que torna nossas propriedades superiores (posto que mais intensas) se comparadas com aquelas dos viventes não humanos ou dos seres inorgânicos? Quanto à decisão livre ou à composição musical barroca, estamos sem dúvida à frente em comparação com a lua, mas quanto à geometria movente de sua órbita, sua capacidade sem igual de refletir a luz do sol, e sua operação do ritmo das marés – estamos bem atrás em tudo isso – bem atrás dessa potência morta de parte a parte. O mundo é bem mais diverso para trazer de volta a uma única escala intensiva, que levará sempre a uma hierarquia de valores em nome da vida a qual nada escapa (no mundo das intensidades, mesmo as anarquias são coroadas).

Deve-se então restituir ao que está morto, totalmente desprovido de vida, seu valor próprio, irreduzível a nossos julgamentos de valor reduzidos às categorias do vivente. O que está morto também tem lições a nos dar, e pode prevalecer até mesmo nos vivos se for inexoravelmente necessário fazer avaliações. Quando o museu de Belas Artes de Pau constatou em 2011 um ataque de cogumelos microscópicos (*acremonium penicillium*) que gerou manchas de bolor em cerca de trinta pinturas antigas no arquivo de sua coleção, ele apelou para o uso de

porque justamente ela é inteiramente antropomórfica. É uma hipótese a qual os fatos não se opõem e que, nesse sentido, é menos contraditória que o psicologismo puro ou o materialismo puro. Hans Jonas desenvolveu esse argumento essencial: minha posição epistemológica, ele nos diz, *'confessa o delito tão difamado do antropomorfismo'*. (...) Mas talvez (...) o homem é efetivamente a medida de todas as coisas não regidas pela legislação de sua razão, mas através do paradigma de sua totalidade psicológica, *que representa o máximo de realização ontológica concreta conhecida de nós*", (Montebello 2003, p. 12-13). Sobre o texto de Hans Jonas, cf. *Evolution et liberté*, Rivages: 2000, p. 31-32.

um fungicida e o controle de umidade. E, em matéria de arte, não é somente o inerte que deve ser preservado do vivente, mas os próprios cadáveres: a peça criada por Jan Fabre em 1996 intitulada *Vleekskomp* (*Peça de carne*), na forma de um pedaço de carne bovina suspenso por um gancho, e recoberto inteiramente por besouros mortos. Ora, no decorrer dos anos a *Peça* se revelou habitada por insetos destruidores, aos quais foi necessário tomar medidas de eliminação (“intervenção curativa”), por fumigação e anoxia, sendo ainda colocada uma vitrine hermética (conservação preventiva) para evitar uma nova invasão (Fabre 2010, p.1).

Da nossa parte, não recorremos a metáforas: as telas para as quais não realizamos preservação, estão inteiramente privadas de vida. Toda obra-prima é um esplendor morto – não a chamamos “vivente” por conta dessa axiologia obsessiva que quer que o vivente prevaleça a partir do valor sempre sobre a morte, e que a arte, sendo uma experiência intensa, essas obras devem em consequência, segundo nossos critérios de valor, ser viventes. E bem, as obras-primas estão mortas, e meu deus como essas coisas estranhas ainda nos capturam. E se daria o mesmo com o morto que não é feito do homem, tal essa paisagem lunar, feita de mineralidades ancestrais implodidas em crateras, onde nenhum vento jamais depositou sua brisa. O morto captura o vivo para nossa grande alegria.

Por esse preconceito infantil contra a morte que quer dar vida ao que não tem – sob o pretexto de que isso nos *agrada* – nós metaforizamos a vida sem escrúpulos – não para compreender o que ela é realmente, mas como esse julgamento de valor que, vendo-a onde quer que nossa aprovação vá, torna-se incapaz de a compreender pelo que ela é. Quando uma realidade se torna uma norma, ela cessa na verdade de ser respeitada, seu ser rico e único se dilui na corrente uniforme de nossas estimativas: qualificando as realizações mais altas dos viventes, assim, nós tiramos da vida real todo sentido preciso, ajustado e suscetível a nos ajudar a aprofundar o sentido. Colocar a vida no topo de nossa axiologia é a forma mais eficaz de enterrá-la para nossa ontologia: sua extensão tornada máxima (posto que tão ampla e dispare quanto nossas sucessivas admirações), sua compreensão tornada pobre na mesma medida, e é aí que ela se torna código de lei de nossas apreciações de tudo e nada. Ela era um fenômeno cósmico extremamente raro e de uma complexidade incrível; respeitável como o veredicto de uma corte de justiça repetido, sentença após sentença, ao golpe de um mesmo martelo.

Mas para um materialismo, a vida em geral, embora tenhamos entendido esse termo como servindo para todos os fins – “a” vida não é um topo axiológico; estamos rodeados por obras interessantes e sem vida, que não se cruzam, nem se reproduzem entre elas, ou de estrelas brilhando no céu noturno em sua distribuição errática, e incapazes de voos agrupados com pânico de um predador. Matérias mortas, esplendores inumanos. E nada nunca é colocado na hierarquia entre a morto e o vivente em geral; tudo se coloca a cada vez entre *esse* vivente e *esse* morto – caso a caso, segundo a situação, quando essa nos apressa, pela força das circunstâncias, de escolher. Nós salvaremos essa criança em apuros à custa da destruição da porta que nos separa dela, também esta produzida; mas, de novo, a destruição de uma nuvem de ácaros (bem vivos) será melhor para nós que a destruição desse bordado do século XVII que era sua refeição, e mostra delicadamente aos nossos olhos sua falta de vida tecida de mil maneiras¹¹.

Não falemos mais de um orgulho do sujeito frente a frente com o universo: nossas qualidades nos pertencem para alguns propriamente –, mas o que há de mais banal do que o ser provido de qualidades específicas? E quem constituirá daí uma hierarquia geral quanto ao que nós possuímos e ao que possuem as coisas inumanas? Nós somos inferiores tanto aos vivos quanto às coisas: o voo sem a desordem de um artifício técnico; a vida ininterrupta nos abismos; a trança de uma tela sem a mediação de um instrumento, e visando à captura da presa; a floração. Se somos transtornados pela ruptura *sem continuidade* entre as ordens-matéria, vida, pensamento – não é para constituir hierarquias gerais, mas porque a novidade nos ataca como a marca de um devir capaz de irrupções as mais radicais. E assim nós nos descobrimos como pertencendo a uma espécie pensante capaz por sua vez de admirar o esplendor de outros reinos (do qual nós participamos, feitos de matéria e de vida), tudo acessando, nós retornaremos a isso, a absoluta contingência de nossa condição – próxima daquela de toda coisa. Nós somos caracterizados pela apreensão de nós mesmos como pensadores frágeis do absoluto, sem sustentação ontológica superior àquela de qualquer outro ser, acessando assim ao que nos dá esse mesmo valor: a angústia do contraste entre a

¹¹ Ainda aí a metaforização nos fará dizer que uma obra de arte contém, sedimentada, mas palpitante, a vida do artista ou da obra que lhe deram forma. E continuamos intrigados com essa persistência em recusar a banalidade áspera da verdade: que a *poiesis* produz objetos mortos que se usam, e não recém-nascidos que envelhecem. É fascinante que nosso desprezo pelas coisas mortas, mas também nosso desdém com a vida real, força a repetição do óbvio para contrair a extensão da vida fora dessas fronteiras reais. Enquanto o “vivo” demandar por elogio, o vivo será como nada.

eternidade que nós pensamos (ela mesma sem valor superior, “estúpida contingência de todas as coisas”), e a precaridade desses que acessam esse ponto de parada disso que há. É esse chamado do sofrimento entre pensamento da eterna contingência (que se dá em cada um como um obscuro sentimento de não senso do qual nós emergimos, tão violento que é negado, “reinvestido” na crença desmedida do Sentido) e contingência precarizada do pensamento dessa eternidade – é isso que nos faz agir a favor dos humanos antes de todo outro ser. Mas ontologicamente, nada nos distingue precisamente: pedra, mosca, ou homem – seres contingentes, nem mais nem menos.

Quanto à recusa que teria encontrado o subjetalismo, não há nenhum motivo para lhe dar como razão a extrema dificuldade do pensamento em questão (Bergson não é mais difícil que Kant, ele possui mesmo, nos pontos mais decisivos de seus desenvolvimentos, uma limpidez jubilatória que o confina à agressividade de tanto que ela é incisiva); nenhuma razão de ver aí um efeito do terror mal vencido (Nietzsche é tão violentamente interessante em conseguir nos assustar – ele nos faz ficar impaciente para virar logo a página); sem mais motivos para revelar nosso amor ao humanismo cartesiano que todos nossos mestres nos fizeram aprender a desdenhar com uma tal constância que sua recusa se tornou para nossa geração uma segunda natureza, um conformismo muito potente que considerarmos, sem uma culpabilidade poderosa, empreender para nos extrair dele. E enfim quanto à antífona, após Freud, de nosso narcisismo ferido, fonte presumida da recusa para conceder uma continuidade entre nós e os vivos ou o Universo, ela foi de tal forma acumulada, para dizer a verdade, por essas feridas solenemente infligidas a nosso ego, e de todas maneiras após Copérnico, Darwin, Marx e o cognitivismo, que todos da minha geração, e os das seguintes também, foram bem imunizados. Se as feridas nos encobriam, é porque havia tantas que não sabíamos mais onde as arrumar – sobretudo quando elas se desprezavam entre si. É necessário seriamente fantasiar o mundo à imagem de seu desejo de ser transgressivo para crer que existe em qualquer parte, em registro razoável, não sabemos quantos jovens marqueses de sensibilidade exacerbada, necessitados de saís em face de tais ataques tão vexatórios para a vaidade metafísica de sua própria egoidade.

Toda essa retórica da mortalidade como obstáculo ou do ferimento-muito-terrível-para-ser-assumido, é inteiramente artificial, ela sente seu “trem fantasma” em descarrilhamento – e a operação do acrobata que explica que ninguém frequenta sua atração porque todos estão

aterrorizados, mas estão todos simplesmente desinteressados, não conseguindo mais achar ainda críveis e emocionantes essas caveiras e bruxas, modeladas de cartolina e animadas por trabalhadores precários expulsando seu tédio através de gritos lugubrememente repetitivos.

Nada está em questão nesse nível subterrâneo supostamente horripilante e consagrando seus partidários com uma coragem que deveria suscitar nosso respeito admirativo: tudo se reduz, na verdade, a isso que *o caso não possui*; simplesmente, que essas filosofias subjetais nos demonstram apenas que acessando nosso fundo o mais obscuro nós acessamos o fundo mais universal do mundo. A partir daí, nada nos convence nessas filosofias – de algum modo cativantes, não há dúvida – que gostariam de um filósofo que não admira *violentamente* as filosofias que contesta? Mas de novo, nada nos convence mais nessas configurações teóricas; e se nós queremos descobrir alguma coisa que suscita nossa adesão, iremos encontrá-la em outros lugares.

O homem, para um materialista consequente, encontra em si, tanto no nível da consciência quanto no nível da vida infraconscencial, somente sua própria subjetividade: e parece mesmo para o materialista que o Universo, *integralmente inumano posto que integralmente a-subjetivo*, não é obrigado a assumir nada, de forma intensa ou infinitesimal, de todas essas cócegas sensitivas, volições impulsivas, e modalidades diversas de nossa psiquê; isso para agradar o filósofo subjetal que espera pela exploração espeleológica de si, por sua queda sucessiva nas criptas intercaladas ao infinito, sair de si mesmo até percorrer o real em todas suas dimensões. Qualquer que seja nossa admiração por esses pensadores por terem mergulhado em outros lugares. Se não é porque o subjetivo contém dimensões escondidas que essas não saem de nós mesmos, não mais uma só gaveta deve nos fazer descobrir o Universo sob o pretexto dele se revelar como possuidor de um fundo duplo¹².

Não, decididamente, nós não acreditamos nessa operação: *criticar o sujeito para subjetivar todas as coisas*. Desmontar uma vez mais o sujeito, para nadar em alto-mar no oceano dos micropsiquísmos. Liberar-se do homem, nesse estranho humanismo negado, retorna bem manifestadamente para disseminá-lo por todo lado, até nas pedras e nas partículas, segundo toda a escala de intensidades. Destituir o homem nos faz o reencontrar,

¹² Pouco importa que o subjetalismo abandona a linguagem da profundidade em favor daquela, valorizada, da superfície, como em *Lógica do Sentido*. Giramos assim em um espaço do vivente no qual ele está de qualquer forma impossibilitado de sair: nós deslizamos, submergimos nele, mas o mantemos sempre em movimento – já que nós sempre o mantemos.

mais ou menos diluído, em todos os cantos das ruas – ou também em cada pedra, compondo cada canto, compondo cada rua. Mas não mais habitamos, quanto a nós, nesses lugares tão plenos de vida que deveriam nos assustar ou nos encher por uma enorme dilatação, e é por isso que pensamos que *nós hoje temos menos necessidade de uma crítica do sujeito e mais de uma crítica do subjetivo*. Menos necessidade de suspeitar da responsabilidade do sujeito face a seus atos, face a seus dizeres, face aos vazios que se apreendem dele a cada sopro perdido, e mais de fazer crescer ao redor de um tal sujeito um deserto onde encontrará a falta de uma chuva sazonal feita de gotas vitais, perecidas de uma vez por todas essas sedutoras vontades guerreantes e implacáveis e essas deliciosas durações criadoras que movem as consciências, os viventes e os açúcares fundidos – essas intensidades que nos prometíamos, uma vez nossa existência defunta, subsistir ainda um pouco – penosamente, mas mais um pouco – *em nós* por meio dessas vidas perenes, nodulares, confusas, divergentes, e retratando as mil perspectivas de suas criações abundantemente desarmoniosas.

E, inversamente, que um sujeito materialista seja possível, disso estamos convencidos –, mas não será senão sendo cercado por um “matéria = x”, quer dizer, uma matéria a qual não convém nenhum termo comum com nossa subjetividade, e que não terá nada de enigmático, mas toda uma rede de hipóteses constituída por paradigmas científicos sempre mais complexos: onda de probabilidade, campo gravitacional, Universo em expansão, matematicamente restituídos, se necessário em termos de variáveis x, com a precisão requerida. Matéria da qual é vão se perguntar *ainda mais* o que “isso faz” ao ser algo similar a esse desejo de nutrir uma empatia possível com tais realidades, ao projetar suas próprias sensações em seu limite infinitesimal. Não é torcendo minhas articulações – e se esforçando *pra valer* nesse torcer – que terei uma melhor compreensão disso que pode ser a curvatura local, por uma massa dada, de um espaço-tempo relativista. É certamente fazendo, na medida dos meus meios, física e matemática, e mergulhando em suas escrituras árduas como a descrição de um real letal – para isso, quanto a ele, autenticamente terrível.

O sujeito materialista, se advir um dia com o rigor que merece, viverá para sempre no Inferno, rodeado por mortos de diferentes tipos: mortos que foram seus iguais, amados ou incomuns (humanos dos quais ele carrega o luto, por seus pensamentos conscientes, ou por sua única sobrevivência), rodeado pelo ciclo de destruição de animais e plantas (vivendo em perpétuo desaparecimento), mas rodeado também desse tipo de coisas mortas que nunca

tiveram a ocasião de morrer (a matéria inorgânica que nunca viveu e jamais pôde perder a vida), e enfim colocado de frente com a morte que lhe pertence (seu futuro próximo). São nessas declinações mortíferas que ele se sentirá autenticamente no mundo. E tal será sua “Explicação *órfica* da Terra” (Mallarmé). O Livro aberto de seu olhar carregado através das ordens diferenciadas dos não viventes.

O materialista propõe cessar de recolocar ainda e sempre o mesmo argumento subjetalista (subjetividade em todas as coisas, pois nada há de concebível fora da subjetividade) visando tornar o mundo bem mais rico que em seus modelos. Pois esses modelos são no fundo monistas, mesmo quando eles se querem pluralistas: tudo neles é uniformemente sensação, hábito, eu infinitesimal, vida, vontade, duração criadora etc. – e nada os distingue senão segundo a diferença de grau, ou intensiva. Modo de diferença que impede as coisas de não ter nada em comum entre elas. Creio, ao contrário, que se deve acessar o *puro heterogêneo que esmigalha todas as diferenças de grau ou de intensidade* a favor das diferenças *de natureza* – as únicas autênticas diferenças, aquelas que não trazem de volta de bandeja a identidade (de natureza) na alteridade (de grau). Não necessitamos de um monismo – ou um monopluralismo, um monismo da diferença que se pretende um pluralismo (*fórmula mágica*: “monismo = pluralismo”), mas que leva a termo a reabsorção de todas as coisas por um mesmo Todo (seja ele aberto) em uma intensidade próxima (*fórmula trágica*: “pluralismo = monismo”). Necessitamos, ao contrário, *dos dualismos por toda parte*: diferenças de natureza pura, sem continuidade alguma com o que elas fazem diferenciar, com os numerosos regimes do real – matéria, vida, espírito, sociedade etc. – o qual a co-ordenação eventual não permite em nada pensar a conciliação, a não ser sobre o modo bruto do fato cego. Não um monopluralismo, mas um polidualismo¹³. Necessitamos de pequenos fragmentos que tornam

¹³ A citação completa de Deleuze-Guattari (1995) sobre o monopluralismo esclarece a distância que nos separa dele: “Chegar à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que constituem o inimigo necessário, o móvel que não paramos de deslocar”. Acreditamos mesmo que um filósofo não tem por vocação absorver um pluralismo puro e assim verdadeiro (= heterogêneo) no monismo, aquele da diferença intensiva; e acreditamos em seguida que o dualismo inimigo do qual Deleuze faz menção, tem esse mérito de estar de fato sempre em movimento simplesmente porque o monismo, qualquer que seja a forma, é impotente em destruí-lo e não cessa de “reencontrar o móvel” em um novo lugar sob uma nova forma. Esse dualismo é indestrutível porque ele faz parte da verdade, e ele não é nada além de um aliado precioso de um materialismo assim compreendido. Um materialista especulativo (e não mais metafísico) é assim um partidário

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 reenviá-las a uma natureza única (chamada assim ou não, pouco importa as denegações). *A heterogênesse retornada contra o intensivo, a diferença de natureza retornada contra a diferença de grau; o polidualismo eternamente possível do Hipercaos contra o monopluralismo pseudonecessário do Caosmos*¹⁴.

Mas isso, como veremos, não pode ser estabelecido por derivação figural. Necessitará de um outro procedimento sobre o qual retornaremos.

Retornemos ao termo “subjetalismo”. O interesse crítico dessa denominação é de situar em um *mesmo movimento* essas correntes que pretendem ser radicalmente opostas, de as reunir em torno de uma decisão comum – Hegel, Nietzsche e Deleuze – e de os colocar todos juntos na esteira de Berkeley. Pois este, inventor do argumento do círculo correlacional, não foi um correlacionista, mas um subjetalista: um filósofo para o qual não existe nada além do subjetivo, espíritos e suas ideias, espíritos humanos ou espírito divino¹⁵. Uma vez que reabriram a imprudência materialista contra toda forma de hipóstase do subjetivo (não somente, ainda mais uma vez, do sujeito em um sentido restrito, como consciência, razão, liberdade, mas do sujeito em todas suas modalidades – vontade, sensação, vida pré-consciência etc.), não se enxerga nada além de *declinações* aí onde nos foram apresentadas *rupturas*

resoluto do dualismo da alma e do corpo, como traço do absurdo superior, hipercaótico, disso que há. Os dualismos da metafísica são transmutados, para alguns, em intervalos desprovidos de sentido da continuidade intensiva, essa última acabando no fundo por ser submissa ao princípio da razão (necessitado de uma natureza comum entre a causa e o efeito, o princípio e seu principiado).

¹⁴ Em Deleuze, o caos é certamente ele mesmo composto por “variedades infinitas” que são “sem natureza nem pensamento”. Mas ele se desdobra sempre segundo uma linha de vida que o faz culminar em um caos “composto”, um caosmos, onde a variabilidade caótica se transforma em “variedade caóide”. Sob o regime do Hipercaos, por outro lado, nada impede um mundo que parte de naturezas imóveis, que depois se degrada por sucessivas irrupções destrutivas, em um devir mais e mais desenfreado. Trata-se aí de mundos possíveis – de naturezas naturalizadas [Caos(mos), naturezas imóveis depois degradadas], e não natureza naturante (só o é o Hipercaos).

¹⁵ Berkeley então não “fundou” o correlacionismo, mas, como dissemos, “a era da Correlação”: dando uma forma subjetalista ao argumento do “círculo correlacional”. Foi Hume, a meu ver, que inaugurou a forma propriamente correlacionista – no caso, cética – do “círculo correlacional”: ele deduz o círculo, não mais que toda realidade é espírito, mas que nós não podemos mais nos extrair do campo das impressões e das ideias, a coisa em si não se torna irredutivelmente desconhecida.

radicais, supostamente abissais: todos os subjetalismos se descobrem como oscilações, por vezes de vasta amplitude, da decisão berkeleyana, como uma forma a cada vez profundamente reinventada de habitar seu gesto antimaterialista formidavelmente eficaz; Berkeley, Hegel, Nietzsche, Bergson e Deleuze levaram, a partir de estratégias tão diversas quanto possível, *um combate supondo a mesma vítima originária*: um combate tendo como adquirida a impossibilidade de se levar a sério a possibilidade de uma matéria de-subjetivada. Não há, desse ponto de vista, *nenhuma* diferença essencial entre esses pensadores. Todos se contentam em percorrer, segundo o trajeto errático de seu gênio, o continente subjetal.

Mas se deveria existir uma verdadeira crítica do sujeito (construtora ou destruidora), ela deveria antes de tudo consistir, já dissemos, em uma crítica do subjetivo e de sua hipóstase. Uma tal crítica não poderia então ser *senão* 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. Esse real “em pura morte” (como dizemos de um tecido que é “pura seda”) é o que representa o estado da matéria inorgânica, quer dizer, anterior a, e independente de, todo sujeito e toda vida. Nosso projeto – neomaterialista – pode então se formular assim: como escapar tanto do correlacionismo, quanto do subjetalismo, e a todas suas variantes históricas ou mesmo concebíveis? Como operar a recusa conjugada do ceticismo, do criticismo, da fenomenologia transcendental ou existencial, do pós-modernismo (esses tantos correlacionismos), bem como do idealismo, dos espiritualismos, dos vitalismos ou dos perspectivismos (esses tantos subjetalismos)? Como atravessar a Era da Correlação?

Antes de lembrar a estratégia que torna possível essa dupla modalidade da recusa dos antimaterialismos modernos e contemporâneos, eu gostaria de fazer uma última observação lexical. Ela trata dessa vez da diferença entre materialismo e realismo. Chamo “realismo” toda posição que pretende acessar uma realidade absoluta – portanto toda posição especulativa em um sentido amplo. Nesse sentido, todo materialismo verdadeiro deve suportar a acusação de realismo; pois ele, de fato, é um. Mas compreendemos, ao contrário, que todo realismo não é necessariamente materialista: posto que o realismo anticorrelacionista pode ser tanto materialista quanto subjetalista. O realismo, nesse último caso, faz plenamente parte da

Correlação – é correlacional qualquer não correlacionista. E, de fato, aquele que funda a era da Correlação – Berkeley – é um verdadeiro realista: partidário de um mundo no qual os componentes absolutos (em si e não somente para nós) são feitos de espíritos e de ideias, do homem a Deus. O “realismo especulativo” pode então designar um movimento no qual a identidade supõe uma saída da mobilidade *correlacionista* –, mas não um movimento que sai da mobilidade *correlacional*. Pois ao se designar como um “realismo”, logo um “materialismo”, essa mobilidade se dá como sendo compatível com qualquer subjetalismo, antigo ou renovado¹⁶. O termo “realismo especulativo” não designa então um *o mais próximo*, o que buscamos fazer é sair da Correlação em bloco. Isso, somente um materialismo especulativo é capaz de fazer, apontando a flecha do pensamento na direção do coração, mesmo que de todos os mortos.

Retornemos agora ao curso de nossa demonstração. Eu disse que o correlacionismo alcança o auxílio de seu primeiro argumento (o “círculo correlacional”) ao destruir todo realismo materialista. Mas ele é impotente em combater, pelo mesmo argumento, o realismo subjetal, posto que esse último afirma também que não pode, sem contradição, extrair-se da subjetividade, para chegar à conclusão inversa: o pensamento não pode pensar o absoluto, mas o pensamento pensa o pensamento como o absoluto¹⁷. Frente a essa segunda forma de

¹⁶ Tomo assim Graham Harman por um subjetalista paradoxal – hipostasiando *entre* as coisas a ligação que o homem leva com essas, como elas se *subtraem* parcialmente a ele em sua manifestação mesma. Uma subjetividade ultrapassando toda humanidade ou toda vida orgânica, tornada onipresente como relação vacilante, de caricatura a uma outra subjetividade. Essa divergência amigável, não anula em nada a minha admiração por aquele que tenho como um dos filósofos maiores desse novo século: sua metafísica, luminosa em originalidade e inteligência, constitui quanto a meu conhecimento, uma das maiores teorias do objeto em curso de constituição, junto com a de Tristan Garcia.

¹⁷ Entendemos “pensamento” em dois sentidos distintos, mas complementares e dos quais o contexto permite normalmente a determinação. O pensamento é, em primeiro lugar, em seu uso restrito, a faculdade especulativa da relação com o absoluto pela qual o sujeito sai ou não consegue sair de si mesmo. Ele é então essa parte da subjetividade que sanciona, pelo seu êxito ou seu fracasso teórico, a saída de toda subjetividade. O pensamento em sentido amplo (que está mais próximo do sentido cartesiano) é, em segundo lugar, o conjunto mesmo dessa subjetividade da qual o destino está ligado à potência demonstrativa de sua ocorrência restrita. Sem dúvida seremos criticados por essa ambiguidade, mas nós não cremos que a univocidade sistemática do léxico filosófico seja indispensável na sua clareza. A determinação contextual das palavras usuais pode ser mais esclarecedora: “pensar o pensamento como o absoluto” significa evidentemente pensar (no sentido amplo, de capacidade demonstrativa), o pensamento (como subjetividade no sentido amplo) como o absoluto. É a um movimento do texto, não a um dicionário de noções, que pertence por vezes a carga de univocidade do sentido. Opero, como vimos, similarmente quanto ao termo “especulativo”.

absolutidade, não materialista, o círculo correlacional não tem nenhuma eficácia, de modo que ele deve mobilizar um outro argumento decisivo, a saber, o que nomeei como *facticidade correlacional*.

Para compreender esse segundo argumento, reformulamos o sentido do subjetalismo, propondo deste uma versão modelizada da forma mais rigorosa possível. Nessa nova defesa do absoluto, assim raciocinamos: posto que a própria ideia de um em si independente do pensamento é inconsistente, convém colocar que este em si, já que *impensável para nós*, é *impossível em si*. Se não podemos conhecer nada além do que é dado ao pensamento, isso não significa que estamos separados do absoluto por um confinamento em nossos limites subjetivos, é que nada, de forma absoluta, pode estar correlacionado com um ato subjetivo. 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: nós não cessamos de realizar a experiência da subjetividade como um princípio necessário, a título eterno, o qual ninguém saberá escapar. Definiremos então como subjetalismo toda metafísica que absolutiza a correlação do ser e do pensamento, qualquer que seja o sentido que demos ao polo subjetivo e objetivo de uma tal relação. O idealismo hegeliano é, evidentemente, o paradigma de uma tal metafísica do Sujeito pensado como o Absoluto –, mas o vitalismo pode, na verdade, obedecer a mesma lógica, se o moldamos de forma similar: toda saída pretendida do pensamento fora da vontade não passa de experiência feita por esta, em seu próprio querer, no caso da sua vontade ser acessar esse gênero de escapatória etc.

Vemos que o correlacionismo deve, para conter o absoluto subjetivista, e não somente o absoluto materialista, mobilizar um segundo argumento, capaz de desabsolutizar o próprio correlato, capaz de impedir seu devir-necessário a título de estrutura perene disso que é. Esse segundo argumento é o da “facticidade correlacional”. Para que o correlacionismo sustente uma desabsolutização do pensamento, deve-se, de fato, sustentar que a correlação *não é absolutamente necessária*, e que essa ausência de necessidade absoluta da correlação é acessível ao pensamento, pois podemos justificá-la por um argumento, e não tomá-la como um ato de fé. Essa não necessidade *pensável* da correlação é precisamente o que nomeio como a “facticidade correlacional”. A tese da facticidade correlacional se formula assim: 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. Como podemos justificar essa tese?

De uma só forma: destacando a ausência de razão da própria correlação, qualquer que seja o sentido donde a compreendemos. À qual ato de pensamento retorna essa ausência de razão (que nomearei como a *irrazão*)? Através de uma constatação, que não é de natureza empírica, mas de ordem mais fundamental: nós imaginamos essa ordem de facticidade que caracteriza por exemplo as formas *a priori* do transcendental, e que é de uma dimensão outra se comparada com a mera contingência de um fenômeno (a facticidade das categorias modais é de uma dimensão modal anterior àquela dessas categorias, em particular àquela da modalidade). Trata-se de acessar a um *Faktum* da Correlação mais radical que aquele de um fato empírico, e que condiciona a própria doação, porque ela compromete o conjunto de nossa relação com as coisas, de nossa relação com as representações, de nosso estar-no-mundo, condições histórico-linguageiras de um contexto de vida social e cultural etc. Pois se a Correlação é inultrapassável, ela não se dá à forma de um fundamento necessário: nada nela indica sua necessidade própria, quando não pudermos mais pensar seu ser-outro, quando não soubermos mais sair para acessar seu lugar outro radical. *Que haja* linguagem, consciência, estar-no-mundo, trata-se em todos os casos de um “haver” originário – um fato primeiro, um para além o qual o pensamento não pode remontar.

Deve-se distinguir aqui três noções: o *contingente*, o *fato*, e o *arquifato*. Diremos “contingente” toda entidade, coisa ou acontecimento, o qual *sei* que ela pode ou poderia ter efetivamente não sido, ou sido outro. Sei que tal vaso poderia não ter existido, ou existido de outra maneira – sei que tal queda de tal vaso poderia ter se produzido ou não.

Nomearemos “fato” a partir do sentido estrito onde, ao contrário, todo tipo de entidade a qual podemos conceber que seja outra, mas da qual *ignoramos* se pode efetivamente ser outra. Tal é o caso das leis físicas¹⁸ de nosso Universo: posso, de fato, conceber sem contradição, e sem que isso possa ser invalidado pela experiência passada, que essas leis físicas mudam no futuro (é o princípio da crítica humana da causalidade), e não posso assim demonstrar que tais leis são necessárias. Mas ignoro da mesma maneira se essas leis são efetivamente contingentes, ou se, ao contrário, sua necessidade é efetiva mesmo que

¹⁸ Digo mesmo das leis físicas, aquelas que regem efetivamente a regularidade dos processos naturais: não evoco aqui as teorias que são enunciadas a propósito dessas leis, e que são sempre revisáveis.

inacessível a toda demonstração. Diremos então nesse sentido que as leis revelam a “facticidade” –, mas não que elas são “contingentes” como no caso do vaso ou de sua queda.

Chamaremos enfim “arquifato” (“archi-fait”) todo fato o qual não posso de nenhuma maneira conceber o ser-outro ou o não-ser, e que, assim, não posso demonstrar a necessidade – é por isso que é necessário ainda dizer que é um fato, em um sentido ampliado e radicalizado. Ora, é precisamente sobre a noção de arquifato dessa maneira definida que divergem o absolutismo subjetalista e o correlacionismo.

Mas o que o diz o subjetalista? Que eu não posso pensar o outro da correlação: posso mesmo pensar que o mundo dado seja outro, que as leis se implodem – posso, de fato, pensar, e mesmo imaginar, um mundo provido de outras leis, mas eu não posso pensar a abolição mesma da correlação e de suas eventuais invariantes, posto que pensar a abolição é ainda pensá-la como correlata do meu pensamento atual, e então se contradizer na formulação. Ora, se o outro da correlação é impensável para o subjetalista, é porque ele é impossível: o não correlato é, segundo ele, uma noção bastante absurda, e assim também inexistente, como a do círculo quadrado. A correlação não é então, para o subjetalista, uma realidade contingente: é uma necessidade absoluta. Mas a tese do correlacionista é, ao contrário, a seguinte: certamente, admite ele, não posso pensar o outro da correlação, então a correlação não é um fato à maneira das leis físicas; mas não posso, além disso, acrescenta ele, fundar racionalmente o ser supostamente necessário da correlação. A correlação, e meu confinamento nela, posso apenas *constatar* pelo exercício do meu pensamento. Ora, um constatado está sempre em relação àquele que se dá por último como puro *factum*. Que eu não possa pensar o outro da correlação, isso designa com efeito somente o limite factual de meu pensamento, mas não podemos demonstrar que essa impensabilidade subjetiva da não correlação corresponde à impossibilidade absoluta que existe em uma tal realidade não correlacional. Não podemos demonstrar senão que a impensabilidade para nós é impossível em si sem cometer uma petição de princípio: sem pressupor o que há para demonstrar, a saber, precisamente que toda experiência de impensabilidade corresponde a uma impossibilidade absoluta – a uma verdade em si e não a uma verdade para nós.

A correlação constitui dessa maneira também um certo tipo de fato: um fato no qual o outro é impensável, mesmo que tudo não possa ser afirmado como absolutamente impossível. *A correlação, nesse sentido, é um arquifato.*

O que chamo “princípio de factualidade” (“principe de factualité”) consiste então em absolutizar não mais a correlação – decisão primeira do correlacionismo –, mas a facticidade correlacional – segunda decisão do correlacionismo. Trata-se de mostrar que a tese última desse pensamento desabsolutizante contém um absoluto escondido: a facticidade, e também o arquivato. Por que a facticidade constitui um absoluto implícito do correlacionismo? Porque se este deve admitir que somos capazes de pensar nosso possível não ser, de modo a afastar o absoluto subjetalista que o declara impensável. Mas a possibilidade de deixarmos de existir – essa possibilidade é, por definição, independente de nosso pensamento, posto que ela atualiza nosso não ser.

Nós só podemos então pensar nosso possível não ser, nossa facticidade – tanto como indivíduo, como estrutura correlacional – com a condição de podermos pensar a possibilidade absoluta de não sermos mais – quer dizer, uma possibilidade independente de nosso pensamento, já que ela consiste precisamente na aniquilação deste. *Há então um absoluto efetivamente pensável, da própria confissão do correlacionista*, que este não pode mais refutar, porque ele pressupõe: para saber o possível não ser de toda coisa, incluindo a correlação, que nós designamos como a marca de um “Tempo hipercaótico”. De fato, para que o acontecimento da abolição da correlação seja pensável, é necessário que seja pensável um acontecimento que, por definição, não necessita da correlação para ser efetivo. A partir daí, contingência, facticidade e arquivaticidade se identificam para nós: sabemos que o que é pode não ser, e o que não é pode ser. Coisas, pessoas, acontecimento, leis físicas, a própria correlação: ser é ser determinado – ser isso ou aquilo – e então poder mudar sem razão alguma, de forma perfeitamente contingente, dentro de um Tempo capaz de destruir toda entidade, qualquer que seja seu modo de ser. Isso que nós tomamos como um limite do pensamento – a facticidade – é uma propriedade absoluta e pensável do que é.

Chamamos *factualidade* (“factualité”) a propriedade da *facticidade* de não ser ela mesma factual: a factualidade designa a não facticidade, quer dizer, a necessidade absoluta da facticidade *e só dela*. Chamaremos assim “princípio de factualidade” o enunciado especulativo segundo o qual só a facticidade é não factual – ou, o que é um sinônimo, segundo o qual só a contingência é necessária. Tal é o princípio – esse da necessidade só da contingência – que governa a ideia de uma especulação que nomeio “factual”.

A ideia que persigo é então esta: sustentar que é possível derivar condições não fortuitas da facticidade necessária de todas as coisas – assim as propriedades absolutas disso que é existirmos ou não para pensá-las. Avançamos de fato – todo interesse da tese está nisso – para ser contingente, uma entidade (coisa, acontecimento, lei, estrutura) não pode ser qualquer coisa. Por exemplo, se definimos a inconsistência de uma entidade como sua capacidade de ser universalmente contraditória podemos, creio, estabelecer que essa entidade é absolutamente impossível porque ela seria sempre já o que ela não é, e existiria nisso mesmo que ela não existe. A inconsistência é impossível, não porque ela é absurda, mas porque ela permitiria a seu portador ser absolutamente necessário: incapaz de mudar posto que ela seria já o que ela supõe se tornar; incapaz de cessar, pois para ela, não ser retorna a ser¹⁹. A partir daí, é necessário refutar a possibilidade de uma entidade inconsistente, universalmente contraditória, não porque ela seria ilógica (isso seria uma petição de princípio), mas porque ela seria absolutamente necessária – única propriedade absolutamente impedida de uma realidade qualquer, sendo ela Deus. Tento assim sustentar duas teses de uma vez: toda realidade determinada pode ser outra (então é contingente), mas a contingência implica propriedades não fortuitas, e necessárias, que nomeio como *Figuras*. Meu trabalho consiste assim, essencialmente, em derivar do princípio de facticidade algumas Figuras a título de invariantes absolutas da variância máxima concedida a toda entidade.

Tentemos recapitular nossa discussão precedente, projetando-nos em direção às perspectivas que contestarão parcialmente os resultados.

O reino da Correlação é dominado por uma estrutura antagônica dissimétrica: os correlacionismos dominam os subjetalismos pela intervenção do argumento da facticidade da correlação. Se deixarmos somente entre elas essas duas instâncias correlacionais, as primeiras superam as segundas. No cerne dos subjetalismos, temos então aberta uma contestação específica que carregaria o fato de que o subjetalismo, por sua vez, conhece uma linha de divisão interna: os subjetalismos infraconscienciais (Diderot, Nietzsche, Bergson, Deleuze) contestam os subjetalismos conscienciais, tomados na estrutura do sujeito do conhecimento

¹⁹ A demonstração completa dessa derivação está formulada no terceiro capítulo de *Après la finitude*.

objetivo – sujeito perceptivo (Berkeley) ou racional (Hegel). Abrimos uma ofensiva contra o subjetalismo infraconscencial porque ele pôde se atribuir, em um período correlacional, o ethos anti-idealista do materialismo: este último tendo se tornado de sua parte “impossível”: um lugar de “adversário privilegiado” estava apto a ser ocupado, que conviria às lutas contra o lado racionalista da Correlação transcendental assim como a metafísica. Nossa preocupação era, ao contrário, mostrar que somente o materialismo pode competir com todas as formas de idealismo (Kant ou Hegel), mas também com todas as formas de vitalismo e de espiritualismo (de Diderot à Ruyer, passando por Bergson).

Mas convém agora criticar a frente que abrimos contra o subjetalismo, pois o fato mesmo que nos fez extrair o materialismo da Correlação nos convoca a sua mudança de estatuto: *ele não é mais metafísico, mas especulativo* (estrito). A partir daí, sua própria forma de se opor ao que ele não é vai se modificar fundamentalmente.

Lembremos, para começar, do fim que perseguimos em *Après la finitude*, do qual vamos nos aproximar na segunda parte dessa intervenção. Nossa preocupação era, e persiste em, estabelecer isto: a condição de sentido das ciências da natureza – que após Milner, nomeamos galileísmo – não se encontra senão em um materialismo capaz de fundar a pensabilidade de uma natureza indiferente à nossa existência e matematizável de ponta a ponta. Tendo a metafísica entrado em irremediável perempção, esse materialismo deve oferecer uma base ontológica ao galileísmo sem intervir no princípio da razão, fundando – não a necessidade de uma realidade determinada (uma natureza tal ou qual) –, mas a necessidade de possibilidades reais da qual a invariância estrutural é a seguinte: qualquer que seja o mundo atualizado pelo Hipercaos, ele deve ser descritível em suas determinações próprias por um conjunto adequado de restituições matematizadas. O que devemos derivar do princípio de factualidade, não é que nosso mundo atual é matematizável, mas que qualquer mundo possível, não importa qual porção de um mundo possível, é matematizável. Por outro lado, das teorias científicas que tratam de um mundo atual – neste caso, o nosso – não temos nada a dizer. É aí que divergimos mais claramente de uma metafísica que, tratando do que há, cruza necessariamente não apenas as teorias, mas os fatos carregados da teoria das ciências de seu tempo²⁰. E como essas teorias

²⁰ Uma metafísica evidentemente não pode pretender falar do que há sem *nunca* cruzar um “fato” do qual fala a ciência: do que ela falará, nesse caso? Toda metafísica é submissa ao imperativo enunciado por Bergson no início de *O pensamento e o movente*: falar do mundo com suficiente precisão para que ele seja nosso mundo e nenhum

e seus fatos constitutivos. E como essas teorias e seus fatos constitutivos não cessam de evoluir do próprio fato da evolução da ciência, eles devem sempre fender as construções metafísicas que colocaram (mesmo elas querendo ou não) sua existência sobre esses complexos científicos – que estes sejam periféricos ou centrais em suas próprias construções (posto que uma metafísica, se ela é rigorosamente sistemática, se desmorona por pouco, incluindo o periférico de sua estrutura afetado pelo movimento da ciência)²¹. Por desmoronamento, queremos dizer que essa teoria não terá mais disciplinas que mergulham por sua vez na massa de conhecimentos científicos de seu próprio tempo para demonstrar que a filosofia de seu mestre se mantém válida apesar das revoluções seguintes –, mas que essa filosofia terá exclusivamente comentadores que a comentarão como *corpus*, em busca de sua “verdade textual”.

As teorias científicas são potências extraordinariamente moventes – e dizer isto não implica em nenhum relativismo. Pois é a ciência que – de vitória em vitória – inflige defeito a defeito a suas próprias teorias, em seus momentos os mais extraordinariamente interessantes. É nesse ponto que cada um pode esperar de seu vivente conhecer tais reviravoltas, tal que esse (segundo toda probabilidade, posto que nenhuma teoria nunca foi eterna) devastará um dia o cognitivismo, tornando-o também obsoleto para nossos progenitores, próximos ou distantes, o que o behaviorismo pode ser para nós hoje.

outro mundo possível: “O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela. Examinem um dentre eles, convenientemente escolhido: verão que se aplicaria com igual propriedade a um mundo no qual não houvesse plantas nem animais, mas apenas homens; no qual os homens deixariam de beber e de comer; no qual não dormiriam, não sonhariam nem divagariam; no qual nasceriam decrepitos para terminar bebês; no qual tudo iria a contrapelo e estaria às avessas” (Bergson 2006, p. 3). Não é preciso dizer que basta conhecer um pouco as obras, digamos, de Aristóteles ou de Hegel para considerar que o imperativo de precisão não é uma novidade bergsoniana, mas o imperativo de toda grande metafísica.

²¹ É isso o que é de fato produzido com Bergson – que tinha fundado a superioridade de seu “verdadeiro finalismo” sobre o neodarwinismo, no primeiro capítulo de *A evolução criadora*, sobre um fato, acreditava ele, estabelecido pela ciência de seu tempo: a similitude de estrutura entre o olho humano e o pécten ocular (da concha de vieira), similitude que vai até a estrutura invertida do olho. Esse olho proveniente de duas criações independentes de vida e não de um ancestral comum, demonstrava para Bergson um projeto “psicológico” originário, que não podia ser devido ao acaso das variações prometidas pelo darwinismo. Não é nada menos que o impulso vital como único fator explicativo da evolução do ser vivo, que estava deduzido de uma tal prova. Mas foi revelado que o pécten ocular tinha duas retinas e dois nervos óticos, e também que sua inversão procedia de um sistema de reflexão ótica ausente no olho humano. De tais descobertas se atestava uma diferença anatômica espetacular entre o pécten ocular e o olho humano e fazia desmoronar todo o regime da demonstração do primeiro capítulo *A evolução criadora*. A dupla retina de um molusco barrava o ímpeto da evidência. Sobre essa questão, Bernard Balan (1996), Armand de Ricqlès (1996), *Annales bergsoniennes*, IV, *L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, A. Fagor-Largeault et F. Worms (éd.), Paris: PUF, 2008, “Cent ans après: *L'évolution créatrice* au péril de l'évolutionnisme contemporain”, p. 118-121.

Isso porque uma teoria, mesmo a mais contemporânea, carrega o odor agradável de sua época, como essas coisas velhas reencontradas nos celeiros de nossos antepassados, e seu efeito-Madeleine de Proust: em seu melhor, ela domina alguns séculos e conserva a aura de seu magistério oitocentista ou novecentista, como o newtonismo; ou em seu pior, ela chafurda após algumas décadas, marcada pelo selo de obsolescência, como o behaviorismo que difunde uma ambiência que não é tanto aquela dos anos de sua elaboração (anos de 1910), mas aquela de seu aumento de potência e apogeu (o behaviorismo continua, para mim, cheio de aromas imaginários e sombras da América dos *fifties*). Mas que o filósofo adote uma teoria científica, ou uma de suas partes, para constituir uma condição perenizada do conhecimento (o espaço tridimensional e o tempo linear absolutos de Newton tornados formas *a priori* da sensibilidade em Kant), ou que ele se veja obrigado a discutir longamente uma teoria que contraria suas teses (a discussão por Bergson da lei da ortogênese de Eimer e do neolamarquismo francês no primeiro capítulo de *A evolução criadora*), é sempre, sem exceção, nesses momentos onde ele cruza teorias científicas, que ele escreve, por meio de suas páginas, aquelas que dentre todas amadurecerão primeiro.

O que é cativante e perene na Ciência, é que ela destrói sempre a ingenuidade, ela própria reconduzida a cada geração, daqueles que creem ter tido o privilégio tedioso de nascer no momento onde, coincidência fabulosa, a teoria última, aquela que não iria se tornar um dia o objeto de uma história das ciências, a teoria que estaria sempre no presente, é justamente advinda. Essa ideologia do presente teórico perene – da teoria que nunca sofrerá o destino de se tornar do passado – mascara o fato de que o único perdurar, o único fato eterno da Ciência é sua matematização. Aquela que, garantida a experimentação que a faz tocar o dedo da contingência do atual (não deduzimos *a priori* as determinações contingentes), faz dela um Cronos que devorará sem dúvida, nos séculos dos séculos, suas próprias crianças, tendo elas a eminência da dinâmica newtoniana.

É por isso que toda metafísica se torna impossível como pretensão à restituição perenizada do que há: pois trata-se sempre de uma meta-*physis*; e essa *physis* será sempre já compreendida em uma malha de teorias e de fatos eles mesmos saturados de teorias, quer dizer, acessíveis por instrumentos que são teorias materializadas. Uma teoria será então tomada no movimento de devoração de seu genitor que, cedo ou tarde, não mais dará a última palavra da ciência, mas a última morte da ciência: a lembrança de uma época a partir de então

ofertada como objeto (como diríamos, ofertada como sacrifício) na disciplina da história das ciências. Isso segundo um devir teórico de uma imprevisibilidade que, de todas, é a mais completa, pois não há ciência do futuro da ciência (se essa ciência existisse ela teria alcançado a ciência no instante mesmo de seu próprio acontecimento).

O factual não relaciona em nada seu destino às teorias do momento, também barulhentas como elas são, para clamar que, *dessa vez ele é*, que o objetivo é alcançado, que nada se movimentará mais senão pela melhoria sempre mais triunfante ou a correção sempre mais confirmadora da Teoria última, enfim conquistada. Ou ainda para profetizar que o objetivo último é *quase* alcançado, que estamos à beira do triunfo – pois a *iminência* é o *pathos* mesmo da ideologia “positivista” que sustenta que tudo, ou o essencial, de um departamento do saber está *em direção à* resolução radical de seu campo problemático, mas que, devendo compor com o fato de que, é claro, não é o caso, deve bradar que tudo é o que quer que seja à beira dessa resolução, e que não passa de uma questão de tempo. Mas chega um dia onde o tempo, decididamente, se faz esperado²².

O factual só relaciona seu destino ao gesto galiléio – a matematização das ciências – e não às teorias engendradas por esse gesto. Ele busca mostrar, contra o correlacionismo, que um real independente do pensamento é pensável como redutível a uma ciência matematizada, qualquer que seja a sucessão de teorias. Dessa maneira, ele escapa à perempção programada

²² Dou ao “positivismo” um sentido que me é próprio: entendo por ele toda crença na verdade definitiva de uma teoria científica determinada – verdade que implica não o estatismo do discurso alcançado, mas o superativismo no centro dessa única teoria, visando sua extensão máxima limitada à descoberta última (componentes da matéria, da natureza do espírito etc.). Chamo “cientismo” (“scientisme”), ao contrário, a tese (que de qualquer modo não sou adepto) segundo a qual as verdades são finalmente de natureza científica, mas que identifica a ciência ao movimento geral dessas teorias sucessivas: um “cientista” é bem menos ingênuo que um “positivista” e ele é um adversário bem mais interessante: ele crê na supremacia da ciência, mas conserva seu ceticismo frente aos entusiasmos do “positivista” para a teoria do momento. Para ele, a ciência não tem vocação para se enfiar em uma teoria sem fim, mas, infiel a cada uma, passou de uma teoria a outra, superior no enfoque explicativo. A estrutura do cientismo é polirevolucionária e não monotéorica – o que lhe confere precisamente um interesse eminente. Coloco sempre esses termos (“positivismo”, “cientismo”) entre aspas para diferenciá-los de seu uso corrente, ou para teorizá-los diferentemente. Acrescentemos a condição que permite sempre um “positivismo” de renascer de suas cinzas: saber que não é logicamente impossível (e também não ontologicamente, do nosso ponto de vista) que uma teoria definitivamente verdadeira seja de fato descoberta um dia. Mas a ironia, que consegue tornar vã o bradar “positivista”, é que *mesmo se uma teoria fosse definitivamente verdadeira, nós jamais saberíamos*. Em matéria de ciências, não podemos saber que o sabemos (definitivamente) mesmo se sabemos (definitivamente), posto que jamais poderemos excluir a possibilidade de que uma teoria – mesmo a mais verdadeira – seja refutável no futuro por uma série de experimentações inéditas. Mesmo se a ciência definitiva aparecesse um dia, ninguém, incluídos os homens de ciência, jamais o saberia. Porque a reserva atenta do “cientista” (ficar atento à teoria aparentemente a mais confirmada) *será sempre de direito superior* ao clamor triunfal do “positivista”.

de toda metafísica (seu devir *corpus* que nos contentaremos em comentar) e ao mesmo tempo, ele evita os efeitos dogmáticos inerentes a esses.

O materialismo especulativo, de fato, é por sua vez inusual quanto ao conteúdo de suas teses sobre o ser, e desse fato remarcavelmente “não instrutivo”. Ele é, de início, inusual já que ele não absolutiza nenhuma realidade material determinada: átomo, vazio, moléculas, forças, ondas clássicas, ondas de probabilidade, *continuum* espaço-temporal etc. Essas realidades ditas “materialistas” - ou ao menos “físicas” - são teorias não somente revisáveis, mas sobretudo, mesmo quando elas constituiriam fatos definitivamente comprovados pelo impossível, absolutamente contingentes, como as leis que as regem. O que decidi chamar de “Hipercaos”²³ (“Hyperchaos”) pode destruí-las sem causa nem razão, como modos de realidade desprovidos de necessidade. Nada dogmatizo então quanto ao que é efetivamente nosso mundo - e isso porque recuso me apoiar, à maneira de um positivista, sobre tal ou tal estado contemporâneo da ciência para debitar proposições julgadas verdades únicas.

O meu propósito é outro. Afirmo que o único ponto de exterioridade absoluta que o pensamento encontra é o da contingência: sua própria contingência, assim como a do seu mundo. A partir disso, a consequência radical é a seguinte: ao especular sobre o absoluto, *nós abdicamos de falar do que há* - quer dizer, do que é *atual* - para falar somente do que ele *pode realmente* conter. De fato, o que há de bem contingente - e isso em um sentido bem mais vasto do que a contingência empírica ou a facticidade transcendental, ambas atadas de variados modos às leis físicas ou às categorias e formas *a priori* da sensibilidade. Qualquer acontecimento figural (conforme às Figuras) pode se produzir - qualquer mundo sucede qualquer outro mundo. Ora, 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 a ele - senão como mediação elucidante visando destacar uma questão determinada. Por isso somente falei, em *Après la finitude*, das ciências da

²³ Hesitei, nesse ponto, sobre o léxico: após ter utilizado o termo Hipercaos em *Après la finitude*, por um momento empreguei o termo “Supercaos” (assim falei em um encontro com Graham Harman), porque o primeiro me parecia sugerir erroneamente um caos mais desordenado, mais absurdamente frenético (o prefixo “hiper” - tendo adquirido, erroneamente, uma conotação intensificadora na linguagem corrente), que aqueles que ele precedia nos diversos sistemas filosóficos. Ora, o Caos que visio pode produzir tanto uma desordem frenética quanto uma ordem impecável - de onde vem a ideia de Supercaos, ele margeia tanto a ordem metafísica antiga quanto a desordem caótica antiga que ele torna indiferentemente possíveis, tanto uma quanto outra. Mas resolvi não mais cometer um barbarismo mesclando um prefixo latino com um nome grego - de onde vem o retorno à “Hipercaos”, o qual o sentido, acima de tudo, pode ser colocado suficientemente claro para evitar equívocos.

datação e do arquivóssil para despertar a consciência do leitor para o seguinte fato: o correlacionismo que era então amplamente dominante na filosofia contemporânea teve como rigorosa consequência tornar desprovido de sentido o discurso da ciência. O paradoxo culminava na seguinte proposição: a primeira condição de pensabilidade da ciência se revelava ser o abandono do transcendental – transcendental do qual a vocação era fazer a investigação das condições de possibilidade da ciência. Descobríamos assim que, longe de ser um conceito intrinsecamente transcendental, a noção de “condição” poderia ser o ato de perempção, colocada em prática em um regime especulativo do saber (pesquisa das condições não fortuitas, ou *Figuras*, da contingência absoluta). Mas para obter esse resultado, pouco importavam os resultados efetivos das ciências e sua recusa de advir por outros sistemas mais performativos, pouco importava mesmo a reinterpretação crítica da temporalidade do Universo por uma certa compreensão da relatividade geral. O que importava era a intromissão no fato de que a ciência não possui sentido, exceto o *poder* de descrever um mundo realmente independente de nós. Condição de sentido e condição ontológica que nenhum correlacionismo poderia reunir.

Nós aprendíamos assim, por esse método, a não depender – nos enunciados absolutórios que tentamos extrair da factualidade – de nenhuma teoria científica saída das ciências experimentais, tão eminente e dominante quanto é hoje, pois por mais que a ciência se mantenha viva, toda teoria atualmente aceita se manter para sempre sob o risco de sua substituição por uma teoria “superior”.

Não deduzamos que nós próprios não somos cativados pelas teorias contemporâneas de tal ou tal disciplina científica, mas simplesmente que nós adoramos-las pelo que elas são segundo toda plausibilidade. Acreditamos muito na ciência para idolatrar uma de suas teorias, que não passa de um de seus pontos de parada.

E isso não pode se apresentar a nós (com destacada exceção para um uso didático) como filosofia, pois temos em jogo o sentido de nossa existência, e esse sentido, um filósofo empreende sobre uma verdade eterna, por sobre um “estado da questão”. Nós não pensamos ter esse tipo de destino, que fecha o coração do jovem niilista, devastado por sua crença na negação de toda liberdade em nome de um determinismo que ele acreditava perene, isso por conta de uma certa ciência laplaciana do século XIX, hoje obsoleta, que se apresentava como uma verdade indubitável. Nenhuma teoria científica influenciará nossa concepção do ser e do

dever, porque nossa visão do ser não cruzará nenhum fato, e conseqüentemente nenhuma teoria de nenhum fato. “Desviemos de todos os fatos” dizia Rousseau: tentemos ser mais radical que ele – e é aí que uma filosofia rica de conteúdos novos poderá se oferecer a nós.

A especulação não trata assim dos existentes: ela não deve falar senão de algumas Figuras (sem dúvida, raras) que são próprias a uma contingência libertada de qualquer restrição que não seja a da própria eternidade. É a eternidade que investigamos, porque é só ela que dá sentido ao fato de apostar no sentido de sua existência em seu nome, fora de tudo o que não dura senão um tempo, modo vestimentário ou paradigma científico de primeira ordem.

Dessa maneira, a filosofia especulativa assegura a todas as outras disciplinas pensar que *elas estão sós na capacidade de descrever e explicar (sob a forma não necessitarista) o mundo no qual vivemos*. Meu materialismo é pouco hostil ao empirismo bem entendido (não identificável a uma doutrina empirista determinada), que acredita fundar a absoluta necessidade: meu único desacordo com *o empirismo verdadeiro*, é que afirmo que ele tem absolutamente razão. Mas no que consiste esse “empirismo verdadeiro”? Nisso, se quisermos saber ou pensar o que há, devemos passar por um 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. E meu propósito aqui é de recusar que um certo regime filosófico não contesta a soberania dessas “disciplinas da experiência” que enumerei. Ora, o que contesta a soberania dessas disciplinas não é nenhuma filosofia, é a *metafísica*, posto que ela reconduz, por definição, ao princípio da razão. Ora, esse, dissemos, consiste sempre, na sua expressão mínima, em afirmar que as coisas existentes têm uma razão necessária de ser assim e não de outra forma. Se aceitamos esse princípio, o metafísico estará sempre de direito pronto para tomar isso que há como sendo o que deve se passar, e dominar por seu saber as disciplinas não absolutistas, pretendendo, sozinho, trazer a razão necessária que faz o mundo ser tal como ele é. Posição que nomeio como “dogmática” ou “absolutista”, e a qual oponho uma posição especulativa estrita: aquela do factual que sustenta a falsidade absoluta do princípio de razão, e então ilegítimada de toda instrução de suas razões necessárias na orbe do que existe atualmente.

É por isso que nosso materialismo não é nem dogmático nem instrutivo: ele não diz o que são os elementos últimos de nosso mundo (esse é o papel da física fundamental de cada

época), nem pretende demonstrar, no geral, que há necessariamente o que há (tal corpo substancial, ou tal devir perpetuamente criador). Ele defende, ao contrário, o direito exclusivo da experiência em descrever a inesgotável sutileza do real que compõe nosso mundo segundo disciplinas não somente tomadas nas revoluções teóricas elas próprias imprevisíveis, mas separadas entre elas 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).

Concedemos assim um sentido ontológico maior ao fato dos saberes universitários se darem em organogramas, então em distribuições feitas de disciplinas separadas sem que nenhuma possa pretender englobar ou margear todas as outras. O organograma é um modo de conjugação sem fusão dos saberes que lhe confere um modo de unidade original, diferente do sistema o qual a função é a unidade sem falha de uma doutrina particular. Distinta do sistemático, a “organogramática” é, sob a aparência de um fato puramente administrativo, um fato ontológico original que faz frente a todo fantasma de saber total. Seu valor vem do fato de que sua contribuição é sempre contrária a sua denominação: todo organograma real fracassa ao unificar os saberes como em um organismo. É por isso que a essência do organograma é ser reformável por uma administração ulterior, visando uma racionalização que, de novo, não acontecerá. O ser atual se doa para ver o fundo de sua união sem unidade.

E nós damos uma importância tão primordial quanto a esse segundo fato que há das produções que se excluem elas próprias desses organogramas (literatura e arte, notadamente). Não só o organograma recusa a ideia de um saber dos saberes, mas ele próprio é particularizado pela separação de práticas exteriores a seu campo institucional. O “real fissurado” se dá magnificamente nessa separação de disciplinas, nesse esboço de arvorecências na verdade mal feito, nessas coordenações erráticas sempre por rever, nessa força centrífuga que sempre distancia saberes e práticas uns dos outros, e faz soar sempre mais ruidosamente as chamadas à interdisciplinaridade. Esse fato é tão forte que cada vontade de reduzir uma disciplina a outra terá todas as chances de fracassar – não somente por razões corporativistas – cuja evidência não questiona –, mas por razões ônticas poderosas. Haverá sempre disciplinas, mesmo se sua configuração se modifica profundamente de uma época a outra e isso, não apenas, e vagamente, em razão de “domínios” que estariam separados como terras investigadas, todas da mesma natureza, mas – suspeitamos nós – porque há fatos em nosso

mundo de fissuras do ser *enquanto tal*, que resistem a sua unificação por um saber superior que atravessaria todos os outros para oferecer a razão última.

O real fissurado se dá antes de mais nada na irredutibilidade do mundo dos conteúdos e 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 duas atitudes, na verdade, simétricas que não dão sua chance ao irredutível, na fissura que percorre o atual (o mundo que é de fato o nosso). Afirmar que os conteúdos sensitivos – que conceitualizamos como *qualia*, ou como qualidades segundas, ou ainda de outras formas – não passam de iscas, epifenômeno, e que o real tomado por completo na base matematizável das ciências física, química ou neurais, não apenas a versão inversa da tese segundo a qual haveria já conteúdos, sensações, volições infinitesimais, na matéria restituída matematicamente pela ciência. São dois reducionismos invertidos que tender a tomar por nada ou pouco o que persiste em resistir a seu monismo²⁴.

Nosso materialismo é, ao contrário, um antireducionismo. Pois é pelo *antireducionismo* que nós queremos dar todas as chances à *redução* do mundo físico em sua matematização possível. Em vez de concluir, de fato, que tudo é redutível a esse gesto matematizante, concluímos que a vida e as práticas humanas transbordam por todos lados esse ser matematizável – posto que houve manifestadamente um surto *ex nihilo* da vida a partir da matéria e do pensamento a partir da vida. Haveria nesse caso, não criações (tomadas na continuidade do virtual, do passado bergsoniano), mas irrupções (puras rupturas sem relação com o amadurecimento de um passado)²⁵. Inúmeras destruições locais do princípio da razão. Dessa maneira, cada vez que um domínio do vivente se revela irredutível a um outro - sempre que uma disciplina apreende que não pode ser presa de nenhuma outra, vemos como para nós a “cicatriz” (“balafre”) do real deixada pelo surto *ex nihilo*.

²⁴ As variantes do vitalismo diferem quanto a isso, no entanto, das variantes do reducionismo, que não são imediatamente absurdas: dizer que todo nosso espírito se reduz a um complexo físico-químico, é afirmar que os conteúdos sensitivos que acreditamos sentir não existem. Isso quer dizer que temos a impressão de que algo nos parece, mas que, na verdade, nada nos parece – absurdo que mimetiza o paradoxo. Inserir o vivente em todas as coisas se mantém, ao contrário, como um projeto filosófico coerente, o qual iremos mesmo sustentar, diferentemente de nossa demonstração precedente, que é legítimo mesmo sendo muito difícil.

²⁵ Criar (*creare*) vem de crer (*crescere*), o ato suposto, sempre um processo contínuo na fonte das novas formações. Nossa empreitada, feita de irrupções, visa secundarizar a criação: a criação pode ser efetiva, mas nesse caso, ela é apenas o fato de um mundo possível, tornado atual – mundo ele próprio criador, produzido por surto, *ex nihilo*.

O materialismo especulativo tem então como primeira consequência, ao contrário de sua versão metafísica:

1) não explicar à ciência quem são os verdadeiros componentes da matéria; do atual, não nos dizer nada (ou quase nada, como veremos).

2) não reduzir as disciplinas a uma disciplina fundamental que estaria em posição de fundamento, que as aboliria a favor de uma “disciplina-mãe” que ela pretende constituir. A filosofia em seu território – o Hipercaos e suas Figuras – que garante, como retorno a toda disciplina não filosófica, que sua experiência do atual é irrefutável por uma filosofia qualquer.

3) relançar sempre investigações sobre a irreducibilidade, pois essas são as possíveis cicatrizes irruptivas que fissuram o mundo atual; investigações que nunca sucederão resultados certos (o especulativo nada pode demonstrar de certo sobre o atual, ele se contenta em dar pistas de eventualidades), mas traços mais ou menos apagados onde o materialista estanca, contudo, sua sede por uma coerência somente aproximativa do ser, distribuída por esferas esmigalhadas do vivente, índices da falsidade do princípio da razão. É notadamente nessas investigações que o materialismo se permite falar – com dificuldade – do atual; pois são de tais investigações que é confirmado o organogramatismo dos saberes.

Essas fissuras não são nem *fraturas* muito amplas (que esmigalhariam toda coerência do mundo), nem *fendas* muito finas (que permitiriam a um saber passar imediatamente por cima delas para dizer sozinho o conjunto do que há): são fissuras, golfos, mas suficientemente estreitas para não destruir o terreno onde elas estão assentadas, dizendo por sua vez a irreducibilidade de x a y , e sua coarticulação de fato. A própria forma na qual o pensamento saturado de percepções, de sensações e de afetos qualitativos, se coordena com um corpo que é determinável em seus movimentos internos por parâmetros estritamente matemáticos. União sem unidade que faria de nós, por sua vez, mais de um e menos de dois, isso em uma aritmética de números inteiros que não admitiria tais intermediários.

Reflitamos agora sobre as consequências da tese seguinte na qual o materialismo deve ser especulativo, e não metafísico, e deve então se abster de falar do que há, para se contentar em falar da contingência do que há. Somos materialistas no que obedecemos, bem como nos dois princípios próprios a todo materialismo:

- 1 – o ser não é o pensamento;
- 2 – o pensamento pode pensar o ser.

Que o ser não seja o pensamento possibilita, de início, ver o fato de que o ser é a contingência do ser vivo, que ele não é nenhum ser vivo – e então que não é um ser vivo pensante. O ser é o Hipercaos dobrado de seus possíveis ilimitados, do qual o pensamento não passa de um caso. Em segundo lugar, em *Après la finitude* (terceiro capítulo), tento demonstrar (é a “prova ontológica materialista”) que se a contingência é eterna, então deve, em toda eternidade, existir seres vivos contingentes – e não nada. Pois a contingência não é nada para além do que é contingente – ela não é princípio “flutuando no ar”, mas a propriedade de seres vivos sempre determinados. Estabeleço então que deve existir algo – e não um nada puro – e que esse algo não é necessariamente pensante. Esse algo que não é necessariamente pensante é a matéria em geral. Atualizada de forma determinada, essa matéria contém o princípio de sua constância factual, quer dizer, constantes físicas próprias a um mundo dado. A matéria é então pensável de direito posto que desprovida de pensamento, de subjetividade, e, em um mundo atual determinado, pode ser que ela seja descrita plenamente por uma física matematizada do qual o referente “nada sente” ao ser o que é.

Isso é tudo quanto à tese do materialismo especulativo – por ora incompletamente estabelecido, já que ainda não demonstrei que toda matéria, não importa de qual mundo, é essencialmente descritível em termos matemáticos. Esse materialismo é então essencialmente compatível com o galileísmo, quaisquer que sejam suas teorias do momento. É certo que tal doutrina, não sendo metafísica, se depreende do princípio de razão suficiente – posto que esse princípio impulsiona a procurar razões necessárias do que é. Mas para além disso, não é preciso dizer, o princípio da factualidade não impede também os praticantes da ciência de explicar por causas e leis o dado empírico. Se nós somos de fato dominados por leis físicas determinadas, é lícito procurar causas e razões factuais explicativas da realidade mundana. Rejeito o princípio metafísico da razão suficiente que procura uma razão absoluta ao dado, mas não os diversos *princípios heurísticos*, explicativos de nossa facticidade mundana.

Devemos, no entanto, dar ainda um passo suplementar nessa direção, para abordar de novo a tese do subjetalismo: aquela de uma subjetividade universal da realidade. Rejeitei essa tese posto que ela pretendia fundar a necessidade absoluta da subjetivação do real, em nome do círculo correlacional inventado por Berkeley. A defesa, aqui, era muito forte, apoiada sobre uma razão metafísica, e conseguindo sustentar de forma apódica a subjetividade do que há. Critiquei igualmente o outro ponto da justificativa, não do subjetalismo em geral, mas do subjetalismo “infraconsciencial”, aquela que é dirigido contra todo idealismo, todo sujeito da representação: a defesa, aqui, era muito fraca, facilmente identificável como retórica antropomorfista negada e procurando, por uma apresentação de si distorcida, tomar um lugar tornado vazio – aquele do materialismo desmistificador.

Mas se eu disse que a primeira defesa era muito forte, é porque ela era geral, como o círculo correlacional – não ajustada a cada um dos subjetalimos particulares. Caracterizávamos a era que favorecia todo subjetalismo mais do que entrávamos na justificativa própria de cada um. E se eu disse que a segunda defesa era muito fraca, é porque ela estava carregada de uma argumentação de visada teórica que, tomada pelo filósofo ou por seus epígonos, permitia dotar certos pensamentos subjetais (aqueles dos golfos da subjetividade conduzindo ao ser ou ao devir de todas as coisas) de ouropéis críticos do materialismo defunto, mas que não permitia nenhuma justificativa de fundo da filosofia considerada (o subjetalismo não era mais tão aceito por seu rigor como em nome dos inimigos – idealistas – os quais ele se elegia).

Devemos agora adicionar que os tesouros que nos oferece o subjetalismo, em particular o infraconsciencial, podem reencontrar todo seu lugar na filosofia contemporânea *do ponto de vista mesmo do materialismo tornado especulativo*.

É aqui que devemos compreender a natureza muito particular de uma abordagem que funciona para não dizer nada do mundo atual. Precisemos, de início, o sentido dessa ascese, firmada até aqui de forma bem indiferenciada. Se colocamos o mundo atual fora de nossos limites é porque nós derivamos apenas as condições gerais do possível. Assim, dissemos, não derivaremos, na segunda parte dessa intervenção, que *nosso mundo é de fato* matematizável, mas sim que *não importa qual* mundo possível, não importa qual regime do real, dá *necessariamente* origem à matematicidade. Quanto à forma a qual nosso mundo (atual) está submetido à matematização (quais são suas leis, constantes etc.), podemos apenas deixar a

cargo das disciplinas compreendidas (física, e outras) por nunca cruzar um de nossos resultados com a “cronogonia”²⁶ de uma de suas teorias.

Mas nós já vimos que poderíamos, abandonando dessa vez a abordagem figural, estritamente demonstrativa, passar a um regime de investigação – feita de tateamentos, de hesitações e talvez de descobertas – que nos leva a elementos atuais e factuais – (f)actuais se assim podemos dizer – do qual a existência trata de forma privilegiada nossa abordagem geral²⁷. Aqui, o método figural não nos serve de nada, temos que forjar nossos instrumentos segundo o tipo de pesquisa mobilizada, e caso a caso. Três tipos de fatos atuais assim nos interessaram ou foram brevemente evocados:

1) aqueles que permitem uma mediação elucidante – assim, o problema colocado pela ciência das datações no primeiro capítulo de *Après la finitude*. Esse tipo de pesquisa deve permitir ultrapassar barreiras. Devemos utilizar uma configuração (f)actual (há fatos com datações ancestrais), após mostrar, uma vez a demonstração feita (trata-se de estabelecer somente o correlacionismo levado a sério, conduzido a remover toda significação nas ciências experimentais), que esse complexo (f)actual era útil, mas não indispensável à demonstração: ele permitiu apenas dar, em um primeiro momento, uma versão mais acessível e mais clara. Esta é a esfera do (f)actual didático.

2) Os traços hipotéticos das fissuras ônticas impediam um mesmo regime de explicação dos diferentes domínios do real. Essas fissuras, como “traços fósseis” de surto *ex nihilo*, nós as chamaremos *fulgurações irruptivas* (“fulgurites irruptives”). As fulgurações são “pedras de relâmpago” que se apresentam como tubos quase-cilíndricos produzidos pelo impacto do relâmpago sobre uma rocha, às vezes sobre um solo arenoso, desértico. Nomeio assim, pela metáfora, uma solução de continuidade ôntica radical entre dois domínios do mundo: por exemplo, entre as sensações que comprovam o vivente e sua base material feita de entidades não sensíveis (partículas e forças). Trata-se da fulguração de um surto *ex nihilo* que é vão

²⁶ A ciência é uma “cronogonia” posto que ela é a história de uma linha onde Cronos devoraria sua progenitura (suas teorias), sendo auxiliado a cada geração por um descendente poupado (a teoria admitida no momento), antes de, por sua vez, o devorar, com o auxílio de um descendente desse descendente (uma teoria ulterior sustentadora contra seu descendente mais velho).

²⁷ A facticidade compreende os fatos existentes (existentes ou atuais), assim como inexistentes (os fatos virtuais e potenciais, os possíveis). Chamo então, por uma abreviação, (f)actual (“[f]actual”), os fatos atuais ou existentes. Não se deve confundir a factualidade (“factualité”), que é a não facticidade da facticidade em geral, e a (f)actualidade (“[f]actualité”) que é apenas o conjunto dos fatos atuais.

explicar pelo princípio de razão e do qual não é necessário negar a existência por redução do vivente à matéria ou saturando de vida a matéria inorgânica, visando reencontrar uma continuidade escondida sob a descontinuidade manifesta. Algo eletrocutou o que havia de suplemento puro, que não é signo de uma ação sobrenatural, mas de absurdez superior da contingência hipercaótica. Não é um Deus calculista que fulgura por uma única vez em um mundo supostamente o melhor. É o Hipercaos que fulgura sem necessidade e possivelmente para a eternidade, não importa qual mundo atual, pela produção de não importa qual suplemento irreduzível ao que existia até em seu âmago²⁸. O absurdo sendo dobrado pelo fato de seus suplementos se articularem com isso mesmo ao que eles são irreduzíveis: é o segredo, ainda uma vez, da dualidade paradoxal da alma e do corpo que obceca as filosofias clássicas, face a dois que não podia nem ser reduzido a um (irreduzibilidade da alma ao corpo), nem dar lugar a dois separados (união substancial da alma e do corpo)²⁹. Encontraremos também neles rastro, em cada vez que um saber recusou com toda a potência desejada a vontade reducionista de um outro saber contra ele³⁰.

São essas uniões sem unidade (a união do espírito e do corpo, ciências irreduzíveis unidas em um mesmo mundo), essas fulgurações que o materialista procura obstinadamente: são os tesouros enterrados produzidos pelo todo-poderoso não senso, tendo atingido a massa compacta, ou ao menos rachada, do que havia antes. Sabemos que a beleza natural maravilha Kant por conta de sua contingência sob o olhar das leis do mecanismo – como o rastro de uma

²⁸ Notemos bem que não há nenhuma necessidade da fulguração de denotar uma sucessão no tempo: os conteúdos sensitivos aparecem, sem dúvida, após a matéria inorgânica, mas a irrupção pode designar, na verdade, dois domínios por sua vez separados radicalmente e contemporâneos.

²⁹ A co-ordenação não é uma harmonia preestabelecida no sentido leibniziano. Ela é sim uma solução ao enigma da harmonia preestabelecida (*pre-established harmony*) invocada por Hume em seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, sobre o modo do enigma residual, entre o curso de nossas ideias e aquele da natureza. Que a causalidade não tenha nenhum assentamento na natureza, respondendo assim a nossa espera que se torna em Hume um acordo incrível (mesmo quando irônico, ele não se tornou por isso menos apoiado) que o fez retomar a expressão leibniziana. Ora, o Hipercaos capaz não somente de esmigalhar toda lei física, mas toda lei do acaso que lhe concede a verdade: não se trata de uma harmonia preestabelecida no espírito de um Deus calculista, mas de uma articulação fulgurada para além de toda necessidade como de toda probabilidade racional. Acordo estabelecido no instante mesmo de sua fulguração, e sobre o nada de todo princípio de razão, e não uma harmonia preestabelecida na ruminação de um Deus submisso ao princípio do melhor. Que nosso mundo suporte tais rupturas que “ultrapassam o entendimento” racional (calculador de possibilidades e determinismos), mas não o racional demonstrativo e figural. A passagem de Hume em questão: “Eis, pois, uma espécie de harmonia preestabelecida entre o curso da natureza e a sucessão de nossas ideias; e embora os poderes e as forças que governam a primeira nos sejam totalmente desconhecidos, achamos que nossos pensamentos e nossas concepções se têm sempre desenrolado na mesma sequência que as outras obras da natureza” (Hume s/d, p. 39).

³⁰ Por exemplo, a brilhante refutação infligida pelo antropólogo Marshall Sahlins (1980) quanto às duvidosas pretensões de Edward O. Wilson (1987) visando reduzir todo estudo social do homem a uma sociologia.

Inteligência arquetípica que introduz a gratuidade de uma finalidade sem fim na secura de uma natureza causal, flor ou esplendor de um pôr do sol indedutíveis às categorias do entendimento. Mesmo assim as fulgurações irruptivas nos maravilham, pois nada as torna necessária em nosso mundo – que poderia ser saturado de vida (se o subjetalismo tivesse razão) ou reduzível a uma pura matematicidade (se nós não estivéssemos mais lá). Elas se oferecem a nossa invenção pela investigação filosófica, como se inventássemos um tesouro ou uma ruína. Isso é suficiente para mostrar nossa hostilidade radical a todo materialismo que versaria no reducionismo³¹.

3) Adicionarei uma terceira investigação (f)actual, que evoquei precedentemente e que não abordarei aqui, mas que, com certeza, não podemos deixar passar: *saber que existe de fato um pensamento* da necessária contingência das coisas. Essa existência factual é aquela do *sujeito materialista*: sujeito contingente, então não derivável, e precisamente como tal *materialista* – fazendo de sua própria existência uma irrupção sem necessidade no ser não pensante, e condenado, no mundo atual, sempre de fato, à precariedade, quer dizer, à aniquilação mais ou menos tardia. Pensar as categorias do *sujeito* assim enquadrado pelas condições de seu surto é o contraponto indispensável de uma crítica da *subjetividade* onipresente defendida pelo subjetalismo. Pois dizer que o sujeito não é onipresente exige dizer o que é precisamente, visando mostrar com clareza que ele não satura o ser ou o devir. E além disso, não haverá ética factual se não há pensamento do sujeito que deve fazer frente a essa ontologia da contingência. Ora, essa ética é necessária pois, como dissemos em outro texto (Meillasoux, 2006), o sujeito é aquele que, em nosso ponto de vista, faz frente ao luto impossível do dilema espectral. Mas ainda aí, o modo mesmo do pensamento para abordar esse problema não será pré-dado pela derivação figural, desde lidemos com um fato, e não com a facticidade.

³¹ Nós tivemos por muito tempo como máxima pessoal que “o reducionismo é o materialismo dos imbecis”. Mas nós sabemos a partir daí que existe nele um uso diabolicamente inteligente: aquele que faz Ray Brassier (2007) através de seu comentário crítico de Churchland. Assim, do nosso ponto de vista, o interesse dessa análise vem em seu essencial na forma como Brassier lê e instrumentaliza Churchland visando seu nihilismo luminoso, e bem pouco da forma como Churchland pensa seu eliminativismo.

Retornemos agora a nosso propósito inicial: dissemos que nossa ofensiva contra o subjetalismo visava duas coisas: 1) a justificação pela Correlação; 2) a subjetivação do real como *medium* de uma polêmica anti-idealista. O que nós mostramos, é que a crítica mais decisiva dessas posições partia do terreno mesmo da Correlação: quando nós deixamos frente a frente o subjetalismo e o correlacionismo, será sempre o segundo que prevalecerá pelo viés da facticidade destacada de um correlato qualquer.

Assim, desqualificamos esse segundo argumento, favorável ao correlacionismo – e isso modifica por outro lado nossa posição sobre o subjetalismo, ou ao menos sobre um subjetalismo bem entendido. De fato, já que o argumento da facticidade do correlato é destruído em favor da absolutidade da facticidade, e que esse tipo de absoluto induz uma filosofia especulativa parando de decretar verdades definitivas sobre o que há, *nada impede a possibilidade, de fato, de uma subjetividade onipresente no real*. Se nós não dizemos nada, ou muito pouco, quanto ao que há, o enunciado, não pode haver subjetivação cósmica (*id est* presente em cada canto do mundo), está fora de nosso alcance.

Nós podemos então *reabilitar as teses do subjetalismo a título não de verdades metafísicas* (necessárias, fundadas sobre a Correlação), *mas de postulados*, “projeto possível de descrição de nosso mundo”. Postulados se opondo à (f)actualidade que investigamos, mas postulados cujo caráter se tornou hipotético, tornando-os compatíveis com um pensamento da contingência incondicionada: *nada impediria, de fato, o Hipercaos de produzir um mundo que não comportaria nenhum traço de sua capacidade de fulguração – um mundo onde tudo seria tomado na continuidade das intensidades, sem ruptura indicial pura de sua potência de produzir o que é sem passado*. Nada impede o Hipercaos de produzir o Caosmos de Deleuze, fazendo do pensamento deste a justa restituição do que, de fato, há. Não somente o factual não é o inimigo baseado em princípios dos pensamentos da intensidade, mas ele os libera de seu verdadeiro adversário baseado em princípios – o correlacionismo. O pano de fundo da discórdia entre o factual e o subjetalismo interviria apenas em dois casos: a) se o subjetalista considerasse que o mundo deve necessariamente ser tal que ele o descreva (nova queda metafísica); b) se o subjetalista considerasse que o mundo subjetivo que ele restitui continua um *factum* último, e que não existe nenhum princípio incondicionado para além desse arquivato (queda antiespeculativa). Mas esse desacordo não impede em nada a possibilidade mantida para o

Hipercaos de ter engendrado o mundo (*f*)*actualmente adequado* àquele das vontades de potência, das durações, ou de uma vida inorgânica.

Nada impede, então, a hipótese de que nosso mundo seja *de fato* – de forma contingente – repleto de subjetividades intensamente graduadas. Essa hipótese, certamente, cessa por duas vezes de ser indispensável: ela não é indispensável à ciência – ela não é necessária como acredita Deleuze para pensar a causalidade³² – da qual a matematização da natureza não clama por uma tal interpretação subjetivista do mundo; ela não é indispensável à filosofia especulativa para a qual um real não subjetivo é perfeitamente pensável. Essa hipótese pode, contudo, avançar segundo um princípio heurístico que irá “para além” da explicação científica de nosso mundo, sem tocar o absoluto especulativo do materialismo.

Colocaremos então a hipótese da subjetividade do real não mais por um metafísico que pretende estabelecer aí uma verdade absoluta, mas – segundo um termo que proponho – por uma “cripto-física” (“crypto-physique”), consciente da natureza contingente da subjetividade assim investigada. Chamo “cripto-física” uma metafísica tornada postulatória, e não mais dogmática. Eu poderia falar de metafísica postulatória, mas identifiquei em *Après la finitude* toda metafísica de um pensamento do absoluto mediada por um uso absolutizado do princípio de razão. Toda metafísica é então, para mim, dogmática, e é necessário um outro termo para qualificar um discurso que, indo em direção de sua restituição do mundo para além dos saberes constituídos, em particular os científicos, não pretende assentar sua descrição do real sobre um fundamento necessário, atendo-se para um postulado revisável que tenta verificar sua aplicação na realidade de seu tempo. Se emprego a expressão “cripto-física”, é, de um lado, porque o regime de pensamento é uma física quase clandestina – uma segunda física, mas não retida como física verdadeira pelos próprios físicos – uma “física especulativa”; é, por outro lado, porque essa clandestinidade supõe uma “física de baixo”: ela se implementa geralmente como mergulho “intraconscencial” (“infra-conscientielle”) retornando sobre mundo.

Vemos aqui o interesse do factual: já que um subjetalismo metafísico exclui a possibilidade do princípio de factualidade possuir qualquer verdade, o princípio de factualidade inclui a possibilidade do real ser conforme um subjetalismo, qualquer que seja. O Caosmos exclui a possibilidade do Hipercaos; o Hipercaos inclui a possibilidade do Caosmos.

³² Para uma ilustração de um pensamento não subjetal da causalidade, *Après la finitude*, quarto capítulo.

Contudo, não se trata aqui de cair no irenismo, mas de redefinir os termos de uma confrontação. O que dizemos, é que não podemos derivar o princípio da factualidade das Figuras, engajando uma realidade atual – já que não podemos, pela derivação figural, impedir que um subjetalismo determinado nos restitua o mundo atual. Mas não há dúvida de que o factual incorpora, já dissemos, um outro regime teórico, para além daquele da demonstração única das Figuras: o da investigação, mesmo atual, dos fatos que guardam “rastros” das irrupções do Hipercaos no *nosso* mundo. O subjetalismo satura o mundo de suas continuidades graduadas, mas a nós interessa tudo o que resiste a esse modelo intensificador das coisas.

E, como eu disse, essas especulações sobre o (f)actual estão ligadas aos saberes positivos, por um lado, posto que eles resistem à absorção por um só dentre eles, e por outro, já que eles multiplicam os contraexemplos ao encontrar toda metafísica – ou toda cripto-física – que desejaria transbordar. Toda cripto-física será um pensamento globalizante, nesse sentido ela enriquecerá a filosofia de seu brio heroico, mas ela terá também sempre relação com o fato de que o meio cruzado entre suas posições e uma porção do real abordado por um saber produzirá o risco de uma desestabilização de seu propósito na medida em que a própria Ciência se transformará. Todo fato de um real atual é como a crista de uma onda fixada ilusoriamente por uma fotografia: parece bem fixa e sólida durante um tempo para assentar uma posição teórica, mas súbita ou gradualmente, a fotografia se revela a imagem de um filme provisoriamente parada, a marola, quer dizer, a Ciência, retoma seus direitos, e assim não haverá mais crista. A cripto-física reencontrará aqui a mesma dificuldade que a metafísica: as cripto-físicas mais poderosas mergulharam na massa de fatos científicos de seu campo (pela exigência de precisão no sentido literal), então na medida em que os fatos sobre os quais elas se apoiam serão modificados ou evanescidos, elas não terão mais disciplinas, mas comentadores. Ou melhor: disciplinas afirmando que um recente avanço teórico retoma uma atualidade de uma cripto-física que acreditávamos obsoleta. Uma nova crista da onda será assim descrita como a encosta da salvação.

Da minha parte, procedo de outra maneira: constato a matematização do real, sem entrar nas teorias; e constato a irredutibilidade dos saberes e das artes umas nas outras. Constato por um lado (e vou logo demonstrar o valor dessa constatação) um mundo material matematizável: nisso meu materialismo é um “matematerialismo”. E constato, por outro lado, que nenhuma redução matematizável das disciplinas que tem relação com conteúdos

subjetivos de nossa humanidade se deixa conceber. Constató então que nosso mundo deixa entrever, pela multiplicidade mesma desses regimes de conhecimentos e de experiência, a presença de fulgurações entre campos irreduzíveis. Não posso demonstrar essa divisão, mas mostro a adequação na organização das disciplinas, em sua resistência frente a uma tentativa de um empobrecimento (um saber reduz os outros a si mesmo), ou de subordinação (uma cripto-física atravessa todos os saberes para mostrar o que eles tem em comum). Em nenhum momento minha posição é dependente de uma “teoria do momento”, de um fato particular. Mostro somente a perfeita pensabilidade da ideia mesma de organograma como um defeituoso colocar-em-organismo de disciplinas.

Poderia ser que o mundo atual seja pobre, a ponto de comportar apenas uma natureza infinitamente criadora de formas novas e imprevisíveis. Mundo de intensidades pesadas por conta de seu passado, e que não para de se reunir em novas configurações sem que nada escape a sua causalidade inovadora e subjetivante. Por uma só irrupção (pura descontinuidade suplementar), mas um mundo de criação continuísta. Tudo seria crença, nada seria fulgurância, irrupção desprovida de toda amarra com o passado, de toda ligação com o contexto no qual ela advém. Nem um grama de morte pura nos será concedida, nem uma só entidade desprovida de relação com esse Tudo vivente e aberto será ofertado – nem uma negligência, em suma (*neglegere*, como contrário ao *relegere*, do qual provém plausivelmente a religião). Intensidades, relações por todo lado; religado, religado ao religado. Nem um só *negligente encantador*: nem uma só diferença de natureza irreduzível no cenário relacional. Sem exceção, sem não subjetividade integral, somente, ainda e mais uma vez, retornando de bem longe, e implacavelmente, com novidades plenas do passado que elas contêm e superam de uma vez só. E esse mundo, se ele fosse nosso mundo, deveríamos certamente aceitá-lo.

Mas nos faltaria, nessa saturação criadora, esse tubo oco da fulguração, essa quebra infinita e local, capaz de não se reondular nas vidas complexas, tecidas de vidas cúmplices, no âmago das quais nadaríamos até o afogamento. Uma quebra que, nos oferecendo o espetáculo de um mundo atravessado pelo terremoto silencioso de um desligar secreto, articularia o Universo com ele mesmo pela entreposição do rastro de um relâmpago congelado, logo produzido. A diferença de natureza cessando de ser vencida pela diferença de grau. A criação e

a intensidade quase que por toda parte, nós as concedemos ao mundo: mas *também*, algumas rupturas que oferecem ao mundo o lembrete discreto de sua louca origem.

II) Ensaio de derivação do galileísmo

Chego agora ao tema principal dessa intervenção: a tentativa de obter uma derivação factual legitimando *o enfoque absolutório da ciência moderna* – quer dizer da *ciência galileana*, procedendo pela matematização da natureza. Meu projeto é, de fato, o de reencontrar uma concepção cartesiana, antes que kantiana, da ciência experimental. No lugar de afirmar que a matemática e a física se colocam apenas sobre as formas *a priori* de nossa experiência, estou convencido – por razões que não posso aqui explicitar e que têm a “aporia do arquifóssil” exposta no primeiro capítulo de *Après la finitude* – de que devemos sustentar, a exemplo de Descartes, que as matemáticas e a física matematizada nos dão os meios de restituir as propriedades de um mundo radicalmente independente do pensamento. É claro – ao contrário dessa vez de Descartes – que devemos admitir que toda a história das ciências experimentais é revisável. Mas trata-se de estabelecer que há sentido ao menos para supor que uma teoria científica pode restituir uma propriedade verdadeira da realidade, independentemente de nossa existência para o pensamento: dessa forma, nós não teremos, como deve fazer o correlacionista (kantiano ou não) que afirma que o mundo não passa do inverso da representação humana (ou animal), que preenchê-lo de sutilezas para dar conta da descrição científica do Universo anterior à aparição da vida terrestre. Como a característica das ciências modernas da natureza consta da matematização, é razoável supor que sua capacidade de tratar de um “mundo sem nós” provém das próprias matemáticas.

Minha ideia é então a seguinte: vou tentar exibir uma condição mínima, muito pobre, mas fundamental, de diversas linguagens formais contemporâneas – tanto lógicas quanto matemáticas. Essa condição mínima, veremos, consta em nossa capacidade de *pensar um signo desprovido de sentido* (abreviado como: “signo *ds*”). Vou, a seguir, derivar essa capacidade de pensar um signo vazio de sentido do princípio de factualidade, mostrando que existe uma ligação essencial entre esse tipo de signo e a contingência absolutizada. Necessitarei, então, mostrar no que essa derivação factual do signo *ds* permite considerar que a física – ou outra qualquer ciência da natureza – serve como pano de fundo para essa absolutidade do signo

vazio para produzir descrições hipotéticas (revisáveis) do mundo presente, suscetíveis a ser verdadeiros, por sua vez, em um sentido absoluto – quer dizer, independentemente de nossa existência.

Mas para que essa última proposição seja clara, deve-se distinguir dois sentidos da palavra “absoluto”. Nomeio assim “absoluto” uma propriedade necessária de todo ser vivo – o absoluto em seu sentido especulativo. Assim, a facticidade e a consistência lógica derivada daquela, são propriedades absolutamente necessárias e inquebráveis de todo ser vivo. Esse gênero de propriedades, absolutas no primeiro sentido do termo, nomeio-as propriedades *primo-absolutórias*. Mas dou também um segundo sentido à palavra “absoluto”, que a trata dessa vez como referência de ciências da natureza: “absoluto” designa então propriedades do mundo que não coloco como absolutamente necessárias, mas como fatos *radicalmente independentes do pensamento* quanto a sua existência. Para dizer mais claramente: as leis e as constantes descritas pelas ciências da natureza não são para mim necessárias – elas estão submissas, como toda coisa, a esse regime superior do Tempo que nomeio Hipercaos. Mas gostaria de mostrar que essas leis e constantes não são apenas simples correlatas dos pensamentos, elas são – supondo que são descritas por uma teoria verdadeira – absolutas no sentido inicial de *absolutus: separadas* de nós, independentes do pensamento que temos. Contingentes, certamente, mas independentes de nossa existência para sua perduração. Essas propriedades do mundo, absolutas no segundo sentido do termo, nomeio-as *deutéro-absolutórias*: propriedades de independência face a face com o humano, sem necessidade ontológica.

Como isso se articula ao que dissemos ser o mais alto da natureza obsoleta das teorias científicas? Uma derivação figural é eterna: ela vale por toda realidade possível, nesse sentido ela é primo-absolutória. O que vou derivar, não é então o fato de que *nosso* mundo, o mundo atual, é descritível em termos matemáticos –, mas que *todo mundo possível* é suscetível de ser matematizado, e conservar nele mesmo essas características matemáticas, havendo ou não pensamento para formulá-los. Vou então legitimar a prática deutéro-absolutória das ciências experimentais que se esforça para propor uma série determinada de descrições matematizadas do real. O mundo atual restituído pelas ciências é pensável, contra a tese correlacionista, enquanto mundo independente de nossa visada. Dessa forma, as teorias avançadas pela ciência – quaisquer que elas sejam – poderão sempre, *a título de hipótese*, ser pensamentos *verdadeiros*

em si e não apenas “para nós”. E se esse conjunto de teorias se torna obsoleto, será em favor de um outro conjunto de teorias e/ou de fatos experimentais novos, que por sua vez, e a cada vez, poderão ser colocados como absolutamente verdadeiros, de uma verdade deutéro-absolutória.

Meu objetivo se formula então assim: provar a capacidade das ciências experimentais de produzir enunciados deutéro-absolutórios, com o auxílio de uma derivação factual apropriada. Demonstrar que as matemáticas permitem à física produzir hipóteses revisáveis sobre os dados contingentes de um mundo independente de nós quanto a sua existência factual. Assim teremos reunido a remarcável capacidade das ciências de descrever o Universo anterior ao homem e ao vivente, e, sem dúvida, posterior a eles³³.

A questão, em termos mais imagéticos, pode se formular assim: podemos fundar a capacidade das matemáticas de nos fazer explorar o Reino dos mortos, depois retornar para narrar aos vivos as descobertas de uma tal viagem? O princípio do materialismo, já o disse, é infernal: ele supõe que o Inferno do mundo inorgânico, esses lugares subterrâneos e profundos onde vida e subjetividade estão ausentes, podem, ainda, serem o objeto de um conhecimento humano. É esse outro puro de nós mesmos que é a morte que nos é oferecida, para o materialista, antes da morte, sob a forma do saber disso que nós seremos quando não formos mais. O factual começou a abrir essa brecha em direção ao sem vida em *Après la finitude*, sob a forma de derivações universais – tais como a da contingência e a da não inconsistência de todo existente, tanto subjetivo quanto não subjetivo. Mas nada foi dito por esses enunciados primo-absolutórios, determinações factuais de nosso mundo daquele que caracteriza propriamente sua matéria defunta. Para o fazer, deve-se acessar enunciados capazes de descrever realidades determinadas. Tal é a tarefa da ciência galileana: não enunciar o que é a propriedade universal de todo existente, mas o que se assemelha à morte em nosso mundo. Fundar essa potência exploratória, é fundar a capacidade deutéro-absolutória do matemático.

³³ Insisto aqui sobre a diferença sobre a hipótese subjetal: o subjetalismo só pode postular a efetividade da subjetividade no mundo. Vou, no entanto, derivar de forma necessária – veremos ao preço de qual dificuldade – o propósito absolutório de toda ciência matematizada. Será então, *demonstrado*, segundo o regime factual da prova, e não postulado, que o real deutéro-absolutório que compõe o mundo atual (como qualquer outro) é acessível ao galileísmo.

A resolução do problema é, de início, formulada sob uma forma descorajadora de generalidade, e ao mesmo tempo inevitável: havia necessidade de um critério específico da logicidade como da matematicidade. Não de um critério da racionalidade em geral – tal como a consistência, derivável a partir da factualidade, que é um critério de toda racionalidade, na linguagem formal como na linguagem natural –, mas somente um critério de linguagens formais. Um critério por sua vez bem geral – então bem pobre – para poder ser próprio ao lógico-matemático como tal, e bem específico para convir apenas a esse na exclusão das linguagens naturais. Se fosse necessário encontrar um critério diferenciante, caracterizando as únicas linguagens formais, o que esse critério deveria esconder, se a pista fosse boa, é um uso da linguagem apoiado de forma remarcável sobre a absolutidade da contingência. Esse apoio específico sobre a contingência deveria ser suscetível nessa tarefa de fundar o carácter absolutório das matemáticas, e daí também das ciências experimentais formuladas com o auxílio das matemáticas.

Dito de outra maneira, antes de verificar se o lógico-matemático estava bem apoiado sobre uma intuição implícita da contingência eterna, era necessário descobrir o critério pelo qual as linguagens naturais e as linguagens formais difeririam decisivamente.

Ora, a solução nos pareceu residir precisamente no nome em uso das lógicas e das matemáticas modernas, a partir disto, de linguagens *formais* – que partem do formalismo que apreendeu a escritura lógica e matemática a partir de Hilbert. Discutimos bastante sobre o formalismo de Hilbert e seus limites eventuais – insistindo notadamente sobre o bem conhecido fracasso do programa de Hilbert diante das demonstrações de Gödel que tratavam dos sistemas capazes de conter a aritmética (impossibilidade de uma demonstração de consistência, incompletude). Mas, como constataremos, retomo desse formalismo apenas uma parte bem pobre – que, no entanto, me parece ser a mais interessante – que nunca foi constatada seriamente pelos matemáticos ulteriores.

No que consiste geralmente o formalismo nas matemáticas, se o tomamos em sua expressão a mais elementar?

Começemos por um exemplo, que nos acompanhará ao longo da discussão, porque ele é o mais simples: aquele da teoria dos conjuntos em sua axiomática padrão, dita de Zermelo-Fraenkel (ressalto, todavia, que as mesmas considerações se aplicariam à Teoria das

categorias, mais poderosas em muitos aspectos que a teoria dos conjuntos, e mais favorecida por certos contemporâneos).

Essa axiomática se formula na lógica da primeira ordem, quer dizer, cujos quantificadores (“Para tudo” e “Existe”) tratam apenas dos termos (dos “indivíduos”) e jamais das propriedades. São então empregados cinco tipos de signos: os variáveis (no qual estão os indivíduos do cálculo dos predicados), os conectores lógicos (negação, conjunção, disjunção, implicação, equivalência), os quantificadores (universal, existencial), as relações (igualdade e pertencimento), e as pontuações (parênteses, colchetes e chaves). É unicamente com esses signos, e aqueles que podem ser definidos através deles, que a teoria dos conjuntos formula seus axiomas (em número de oito, se incluirmos o axioma da escolha e o axioma da fundação) e seus teoremas. A teoria dos conjuntos, sabemos, “é progressivamente tornada o quadro axiomático geral no qual se escrevem as matemáticas” (Krivini 1998, p. 1). Estamos, de fato, na presença de uma teoria capaz, em particular, de construir tanto os números – ordinais e cardinais – quanto as funções (que são um certo tipo de conjunto, um conjunto de pares ordenados). Assim é que, uma teoria em posição de “fundamento” das matemáticas em seu sentido mais simples, constrói – notadamente – seus dois objetos principais: os números e as funções.

A teoria dos conjuntos consiste, a primeira vista, em uma axiomática no sentido herdado da geometria de Euclides: um conjunto mínimo de enunciados a partir dos quais todos os outros podem e devem ser logicamente deduzidos. Mas essa axiomática difere daquela de Euclides, pois ela é uma axiomática formal herdada da revolução iniciada por Hilbert. No que consiste esse formalismo, e como os caracteriza os axiomáticos contemporâneos?

Nisso: na axiomática herdada de Euclides, *as definições dos termos precedem os postulados e os axiomas*. Por exemplo, as três primeiras definições dos *Elementos* de Euclides, as quais abrem o livro I, começam definindo o ponto, a linha, e os limites de uma linha: o ponto é aquele no qual não há nenhuma parte, a linha é um comprimento sem largura, e os limites de uma linha são pontos (que foram previamente definidos). São apenas uma vez enunciadas as definições que intervêm nos postulados – princípios não demonstrados ou indemonstráveis que compreendem em sua formulação os termos precedentemente definidos, e os axiomas – princípios não demonstráveis que tratam das relações do todo e das partes.

Antes de enunciar os princípios – enunciados colocados como verdades – uma axiomática euclidiana avança sobre as definições dos termos engajados nas demonstrações ou nos postulados. Ora, o que é próprio de uma axiomática formal, que rompe com a axiomática de tipo euclidiano, consta, ao contrário, no fato de que *não se parte de definições iniciais*. Colocamos, imediatamente, nos axiomas, relações entre termos eles próprios não definidos. Dois tipos de signos devem então, a meu ver, ser claramente distinguidos; os quais chamarei de “signos-base” (“signes-bases”) e de “signos-operadores” (“signes-opérateurs”).

Expliquemos essa diferença, sempre a partir da teoria dos conjuntos.

Os signos-base, na teoria dos conjuntos, são as constantes e as variáveis individuais, geralmente designadas por letras gregas: α , β , γ etc., ou por letras incógnitas: x , y , z etc. Esses termos são *nomeados* dos conjuntos: mas nomear, sendo bastante enfático, não é definir. Na teoria dos conjuntos, não tratamos jamais de definir o que é um conjunto: nos contentamos em designar por um signo não definido o que uma interpretação do sistema poderá designar desse nome – sem que essa nomeação influencie sobre o sistema formal considerado.

É isso então que nomeamos “conjunto”: um signo por ele mesmo desprovido de significação, *a fortiori* de referência. Está aí o objeto inicial das matemáticas, posto que elas se “fundem” sobre a teoria conjuntiva: o puro e simples signo que retorna apenas a ele mesmo.

O segundo tipo de signo – que nomeei signo-operador – designa as diversas operações que poderão intervir sobre os signos-base: os signos-operadores são tanto signos já empregados na lógica (implicação, conjunção, disjunção, equivalência), quanto signos propriamente matemáticos: neste caso, a teoria dos conjuntos acrescenta ao cálculo lógico apenas o signo de pertencimento (\in) ou de não pertencimento (\notin).

É pela intervenção de signos operadores – e em particular do signo do pertencimento, e de axiomas que prescrevem seu uso – que podemos reencontrar intuitivamente certas propriedades que relembram efetivamente aquelas dos conjuntos ordinários. Por exemplo, o axioma da extensão expõe a condição de identidade de dois conjuntos: a e b são conjuntos idênticos se eles têm os mesmos elementos. É uma regra de substituição de um conjunto por outro, uma vez que esses são determinados somente por seus elementos. Mas esse axioma, não mais que os outros, não define o que é um conjunto: ele apenas expõe a condição de identificação de dois conjuntos, sem dar sentido ao que é assim identificado. Essa definição é por outro lado impossível na teoria dos conjuntos por uma razão simples: é que um conjunto

não é nada além do que pode haver nos elementos de outros conjuntos (um elemento de um conjunto é, de fato, sempre um outro conjunto), ou o que pode pertencer a um outro conjunto. Vemos que, o que caracteriza um conjunto não pode dar lugar a nenhuma definição – senão uma definição circular supondo em sua formulação o que se está por ser definido.

Tudo se passa então como se os signos-base adquirissem progressivamente propriedades conformes – mais ou menos – a sua nomeação primeira. Mas eles não o fazem por uma definição inicial: eles o fazem pelo *efeito* que pode ter sobre eles as operações que eles apoiam. Os signos-base – que são signos ds – adquirem uma “densidade aparente” que não passa do efeito máximo das operações sempre mais complexas do que eles podem suportar, sem nunca repartir sua própria ausência de significação originária. Em uma axiomática formal, deve-se então evitar se ater em denominações que não fazem nada além de dar nomes aos signos-base: nomes e não um sentido.

Os axiomas não são então definições – nem mesmo “definições disfarçadas” como dizemos frequentemente. Eles não são de forma alguma definições: trata-se de outra coisa, da substituição de uma *relação* por uma definição. Se retornamos à teoria dos conjuntos, constatamos que o predicado “ser um conjunto” simplesmente não existe, assim, os conjuntos, ao contrário, podem receber numerosos predicados (ordinal, cardinal, vazio, infinito etc.) O signo-base nunca adquire o sentido da palavra “conjunto”, tal como formulada em uma linguagem natural. Mas o ponto notável é que as matemáticas se revelam capazes de produzir enunciados *providos* de significações muito ricas a partir de operações sobre esses tais signos mantidos vazios de sentido. Pois se permanece sempre impossível definir isso que é um conjunto; é assim possível, na axiomática de Zermelo-Fraenkel, diferenciar os conjuntos entre eles, e assim construir conjuntos notáveis: por exemplo, o conjunto vazio, definido como o conjunto que não pertence a nenhum conjunto e a partir do qual podemos construir toda a sucessão dos ordinais, fonte da numeração.

Disso que precede, podemos retirar um princípio de distinção preciso entre uma linguagem natural e uma linguagem formal³⁴: podemos, de fato, *diferenciá-las pelo papel que*

³⁴ O que eu disse vale, a meu ver, para todo formalismo, lógico ou matemático. Poderíamos assim facilmente reencontrar a diferença signo-base (ds) e signo-operador na Teoria das categorias: essa se escreve em termos de flechas (o equivalente aos “signos-operadores”) aplicados a signos “pontos”, quanto a eles desprovidos de sentido (nomeados por letras: equivalentes aos “signos-base”). Esses “pontos” são apenas apoios para operações com flechas que os entregam todas as suas propriedades “do exterior”, e eles próprios estão perfeitamente vazios de

elas mantém com os signos desprovidos de sentido. Diremos então que uma linguagem formal, diferente de uma linguagem natural, possui um papel estrutural no signo desprovido de sentido – ao menos no nível sintático. Pois as linguagens naturais alfabéticas fazem um uso regulado por letras e sílabas desprovidas nelas mesmas de significação –, mas isso no nível morfológico da constituição de palavras, e não no nível sintático da constituição de frases. Quanto ao nível sintático, uma linguagem natural pode certamente utilizar também palavras desprovidas de sentido – por exemplo, o “ptyx” mallarmeano, se aceitamos que a palavra não quer dizer nada –, mas não há nenhuma regra que *impõe* esse gênero de palavras às linguagens naturais. Sua propensão é, ao contrário, de evitá-las visando preencher sua função ordinária de comunicação. Consequentemente, o que é próprio a uma linguagem natural é aceitar, no nível da sintaxe, um papel contingente (e geralmente marginal) no signo *ds*; então que o próprio de uma linguagem formal é aceitar no mesmo nível sintático um papel essencial e estrutural.

Esses dois usos do signo *ds* me permitem então distinguir o que chamarei *sentido formal* (“le sens formel”) e *sentido ordinário* (“le sens ordinaire”). O próprio do sentido formal, na definição que dou a ele, é o uso regulado por unidades sintáticas desprovidas de significação (ou não significantes). O próprio do sentido ordinário nas linguagens naturais, é *a ausência* do uso regulado por unidades sintáticas desprovidas de sentido³⁵. Meu objeto assim se define, já que posso colocar a seguinte hipótese, formulável em termos concisos: minha meta é mostrar porque *o sentido formal é suscetível a produzir verdades deutéro-absolutórias* inacessíveis no sentido ordinário.

Antes de enfrentar o problema do estatuto do signo não significante, é necessário ter em mente uma ideia muito corrente que trata da relação entre a filosofia e as linguagens formais. Uma tese bastante difundida afirma que conceber as linguagens formais como manipulação

significação podendo então ser eliminados em certas escrituras: as flechas são simplesmente “nomeadas” por letras em cada uma de suas extremidades, parecendo se realizar entre “pontos vazios”. No lugar de dizer que uma flecha vai do ponto a ao ponto b, parece que dizemos simplesmente que essa flecha “ab” está orientada segundo sua nomenclatura própria. É o grau último – e lógico – da evidência do signo-base.

³⁵ Notamos que nessas duas definições, a do sentido “natural” e a do sentido “formal”, a primeira é negativa e a segunda positiva: não é no sentido formal que falta alguma coisa (o sentido “concreto” que permite fazer referência ao mundo), mas no sentido natural: a regulação do signo puro de todo sentido. E não dizemos que o sentido formal tira sua negatividade do signo *ds*, posto que ele tem também signos desprovidos de sentido na linguagem natural. A diferença é a presença de uma regra do *ds* no primeiro caso, e da falta de uma tal regra no segundo. Assim que, para os clássicos, contra o uso da linguagem natural, o infinito era a verdadeira realidade positiva e o finito uma realidade negativa, assim, na confrontação formal/natural a negatividade não se encontra onde acreditamos.

operatória de signos vazios consiste em suspender toda especulação filosófica, e mais especificamente toda consideração ontológica. Essa é uma tese que reencontramos tanto do lado dos matemáticos quanto do lado dos filósofos. Do lado dos matemáticos, Jean Dieudonné, por exemplo, diz que a partir do momento em que o matemático é atacado por paradoxos dos filósofos ele se esconde atrás do formalismo sustentando que “a matemática não passa de uma combinação de símbolos privados de significação” (1977, p. 145). Fica então subentendido pelo matemático que o simbolismo vazio das matemáticas é uma forma de neutralizar toda questão ou visada ontológica.

Face a essa reação do matemático, o filósofo parece poder escolher entre duas opções: ou concorda com a definição da matemática como “combinação de símbolos privados de significação”, e assim endossa que é vão procurar uma ontologia subjacente às matemáticas, identificadas com uma pura técnica manipulatória de signos vazios. Ou tenta, ao contrário, romper com a defesa do matemático formalista revelando a ontologia mascarada sob a aparência dos signos vazios, e isso contestando a ausência de significação real desses signos-base: descobrindo seu sentido e seu referente escondido.

Vemos a alternativa: ou as matemáticas são puras manipulações de signos vazios e elas se excluem de toda consideração ontológica; ou elas apoiam uma ontologia e não repousam mais finalmente sobre uma rede de signos *ds*, mas sobre signos dos quais é necessário reencontrar o sentido escondido. Por exemplo, diremos, com Alain Badiou, que os signos nomeados “conjuntos” embora não definidos, designam bem esse referente ontológico notável que é o “múltiplo puro”, o conjunto do qual todos os elementos são por sua vez conjuntos.

Ora, sustento uma terceira tese que recusa a alternativa cujas duas teses precedentes sustentam: em vez de ver na manipulação de signos vazio (*ds*) uma exclusão da ontologia, procuro constituir *uma ontologia do signo vazio* – e afirmo que o enfoque ontológico singular das matemáticas procede precisamente do fato de que, ao contrário do sentido ordinário, ele faz um uso sistemático de signos efetivamente desprovidos de significação.

Dito de outra maneira, proponho examinar o enfoque ontológico do formalismo matemático da seguinte forma: que ele exhibe uma característica, sem dúvida, essencial – em

todo caso tal é minha hipótese – da própria (logico-)matematicidade³⁶. Estou convencido de que uma parte essencial do enigma das matemáticas – no que consistem elas? Do que falamos elas? – repousa sobre a elucidação da seguinte questão: como *nós podemos* pensar um signo desprovido de sentido? E o que nós fazemos quando produzimos mentalmente uma tal noção? Minha tese será de que nós realizamos aí uma visada eminentemente ontológica.

Passemos então à questão central de nossa discussão: o que é um signo desprovido de sentido? A primeira coisa, a meu ver, que se deve sustentar claramente, porque é algo que está ainda hoje longe de ser superado, é que um signo desprovido de sentido *é realmente* um signo. Com isso quero dizer que um signo vazio de sentido é um signo autêntico: não é menos que um signo que significa alguma coisa. Essa observação simples, que justificarei, a seguir, é suficiente para nos distanciar da maioria das análises modernas do signo que, partindo do signo linguístico ou do índice, não o concebem fora de sua capacidade de *reenviar a alguma coisa*: a um sentido, a um objeto, a uma referência. O signo linguístico, em Saussure, não pode ser pensado fora da correlação indissociável de um significante e de um significado. O signo, em Peirce, se pensa como reenviado a um objeto por intermédio de um interpretante. Se nos atermos a uma tal correlação necessitada de um signo e um sentido, recusaremos sustentar que o signo vazio de sentido seja realmente um signo – sobretudo se seu papel é sintático – se ele privilegia a palavra e não a letra.

Entretanto, o que o formalismo matemático nos ensina, é que existe uma forma de signo – cuja função é essencial – que não remete a nada além de si mesmo como signo: nem ícone, nem índice, nem significante. Um signo que não é índice de qualquer realidade fora dele – seja a realidade à qual ela assemelha (ícone), o traço que deixa adivinhar a passagem de um animal (índice), ou a palavra articulada a uma significação (significante). Um signo que não significa nem denota nada: que não remete a outra coisa, mas somente a si mesmo, e que, em seu limite, *não é nem mesmo uma referência*, já que não é nada além de si mesmo, em sua dada presença, que está em questão. Mas do que a revolução formal deve também nos convencer, é que uma teoria rigorosa do signo *ds* deveria não somente incorporar o signo vazio da semiótica, mas que

³⁶ Não faço, do ponto de vista ontológico (mas insisto: somente desse ponto de vista) uma distinção fundamental entre lógica e matemática. O gesto fundamental, para mim, reside no formalismo das escrituras comuns uma a outra. Constatamos daí, com a Teoria das categorias, que esses dois regimes da prova não cessam de cruzar suas demonstrações (os Universos categoriais que podem unificar decisões lógicas e matemáticas) e não tenho a necessidade, contrariamente, por exemplo, a Alain Badiou, de colocar entre eles uma diferença filosoficamente essencial.

esta deveria mesmo *começar* pelo exame desse tipo de signo. Pois o signo *ds* é a forma mais elementar, e então a mais fundamental do signo: aquela do signo puro, entregue a essa condição, *como* signo, *antes* da intervenção do sentido. O signo vazio, sendo um signo real, nos revela essa coisa notável: *que o sentido é contingente para a constituição do signo*, que ele não tem necessidade do sentido para ser signo – e que a semiótica (o estudo dos signos) intervém antes da semântica (a teoria do sentido), e independente dessa – a semiótica possui um domínio autônomo da semântica, o domínio do signo não significante.

Afirmando que o signo desprovido de sentido é realmente um signo, desejo romper com uma concepção filosófica muito difundida que nega ao signo a capacidade de se manter como signo, mesmo sem ele ter sentido. Essa concepção é ao mesmo tempo geral e difusa, mas ela é perceptível a cada vez que um filósofo considera como tendo diante de si apenas um signo, que, se é desprovido de sentido (ou de significação, não faz diferença), *se reduz a seu suporte material*: traço de tinta no papel, onda sonora ou, diríamos hoje, cristal líquido visível sobre a tela. A expressão mesmo de *flatus vocis* para designar uma expressão ou uma palavra desprovida traduz essa pressuposição, pois um *flatus vocis*, um sopro, não é nada além de um som. Suprimido o sentido, sugerimos assim, resta apenas o som, e não o signo. Uma tal concepção considera, dito de outra maneira, que a única parte imaterial do signo reside em seu sentido, e que se esse sentido está suprimido no signo, este se reduz a sua única parte física – tal como um corpo privado de sua alma.

Contra toda redução desse tipo, do signo desprovido de sentido em sua base material – som ou marca – deve-se, na verdade, sustentar que *não existe mesmo no signo uma camada de imaterialidade* que não somente *não revela sentido*, mas que o precede, o condiciona, e pode existir independente dele. Mas, no que consiste então essa imaterialidade semiótica independente da idealidade do sentido? Essa camada não semântica da imaterialidade semiótica é bem conhecida dos linguistas – e há uma abundante literatura que trata disso. Sua caracterização permite compreender que há no signo uma dualidade que não é aquela do significante e do significado, mas uma outra, mais fundamental, que a precede: aquela *do tipo e do token*³⁷. Um signo, de fato, por exemplo, um signo escrito, nunca é somente a marca no papel que temos sob os olhos: já que, assim que visamos uma marca *como* signo, essa marca cessa de

³⁷ Não traduzirei “token” por “ocorrência”, pois a linguística contemporânea faz uma distinção entre as duas noções, as quais tenho a intenção de utilizar em uma próxima obra.

ser somente uma marca, quer dizer, uma coisa material singular, para se tornar *o token de um signo-tipo*. Quando escrevo por três vezes a letra “a” em um quadro, escrevo três tokens propostos, sem, no entanto, reduzi-los. Dito de outra maneira, assim que visamos uma marca como signo, visamos *o token reprodutível sem limite de um signo-tipo intangível*. Se viso “a” como marca, viso apenas um traço de tinta individual: se o viso como token, viso nele o número essencialmente ilimitado de suas reproduções possíveis sob a égide de um tipo que é sempre idêntico a si mesmo. Ora, essa reprodução *possivelmente* ilimitada do token não visa evidentemente nada de material em si. Se pedimos a um industrial para ele reproduzir, em um dado tempo, uma peça padrão a qual o apresentamos, ele avaliará a quantidade material que pode fornecer, e o ritmo possível de sua produção com o olhar dos meios técnicos e humanos que são os seus. Mas face a um token, a possibilidade visada de sua reprodução não está em nada ligada à capacidade técnica e energética da humanidade: não preciso avaliar o estoque de materiais “a” que a humanidade pode produzir, contanto que ela esteja viva, para visar os tokens de “a” como reprodutível “à vontade”. É então uma possibilidade de reprodução essencialmente imaterial que constitui a dualidade do tipo e do token. *Há no “significante” – independentemente do “significado” – uma articulação interna imaterial (tipo/token) que o permite se diferenciar do único suporte material do signo, sem que para tanto tenha que solicitar a imaterialidade do sentido.*

Essa distinção mencionada, não é em nada nova: ela é bem conhecida, ao contrário – ao menos depois de Peirce, que a tematiza sob a forma da distinção entre “sinsigno” e “legi-signo” – e, como eu disse, há uma literatura considerável sobre o tema. Mas sem pretender ter uma visão exaustiva sobre esse *corpus*, não encontrei aí os dois pontos sobre os quais gostaria de chamar a atenção. O tipo suscitou muitas teorias que tratam de seu estatuto: ele faz parte dos universais, ou seja, ele é uma propriedade? Ele é um objeto abstrato, como um número ou uma classe? Ele é um gênero? Esse é o gênero de discussão que suscita essa noção – sem que um consenso definitivo, do qual duvidamos, fosse encontrado. Ora, do que me arrependo nesse tipo de debate, é que tratamos do signo-tipo de maneira geral: isto é, sem fazer a distinção prévia do signo provido de sentido e do signo desprovido de sentido. Mas, a meu ver, se queremos tratar do tipo nas melhores condições teóricas, devemos tratá-lo em “estado puro”: devemos então começar por liberá-lo de toda forma de imaterialidade, mesmo o signo, quer

dizer, examiná-lo como um signo vazio de conteúdo semântico. É aí que teremos alguma chance de compreender o que ele coloca em questão.

Proponho então um neologismo para distinguir o tipo que me interessa e do qual falarei, isto é, o tipo sob sua forma pura: o tipo do signo vazio de sentido. Esse tipo de signo vazio, chamo de *kenótipo* (o adjetivo grego *kenos* significando “vazio”). A questão será então: como podemos visar um kenótipo, ou ainda: como podemos mesmo visar uma marca, a dualidade tipo/token de um signo vazio?

O segundo aspecto que não reencontro, ou, pelo menos, não suficientemente nas discussões sobre o tipo, é o interesse teórico maior, creio, no qual ele pode enfrentar o problema do estatuto ontológico do tipo com a questão das linguagens formais³⁸. Esse enfrentamento das problemáticas me parece ser uma prioridade que o coloca como problema, mas também a questão do tipo em geral: o signo vazio de sentido constitui o ponto de junção entre a refundação formalista das matemáticas e as discussões filosóficas sobre a ontologia do signo-tipo. Pois esse enfrentamento das problemáticas – enfrentamento da teoria tipo/token e do formalismo matemático – permite exibir a possibilidade de uma ontologia do signo *ds* e então de conjugar o mantenedor de uma ontologia das matemáticas com a definição dessas como manipulação de símbolos vazios; duas teses que ordinariamente, dissemos, são consideradas como exclusivas.

Retomemos nossa análise do signo vazio. A visada de um signo *ds* implica, como afirmamos, sua divisão em (keno)tipos e token. Defendo a tese de que essa divisão do signo vazio em uma parte material – a marca de tinta, o som – e uma parte imaterial, logo o distingue, ao menos a nosso ver, de uma coisa individual. Mas uma objeção logo se apresenta: será que eu não poderia identificar essa dualidade tipo/token àquela, banal, que percorre toda coisa entre seu individual – essa cadeira, aqui e agora – e seu *conceito*: o conceito imaterial da cadeira? Nesse caso, o kenótipo não seria nada mais que o conceito de um signo considerado como marca, então como coisa material e individualmente atentando para a designação.

Precisemos essa objeção. Quando visio uma cadeira material como cadeira, visio uma certa dualidade: essa cadeira, que percebo aqui e agora, e ao mesmo tempo, o conceito de cadeira, que contém um número indefinido de instâncias de cadeiras possíveis. Quando visio

³⁸ Destacaremos, entretanto, as análises da teoria hilbertiana do signo por Linda Wetzel (1975).

um signo desprovido de sentido, podemos então pensar que essa dualidade tipo/token não passa da dualidade banal entre uma forma material individual, percebida aqui e agora – a forma feita de tinta desse “a” que percebo sobre o papel – e seu conceito: o conceito de “a”, considerado como um certo tipo de repetição característica de um certo tipo de letra. O kenótipo não seria então nada além de um conceito: o conceito de “a” instanciado por tal ou tal *a* material.

É, no entanto, fácil demonstrar que a relação do tipo com seu token não é aquela de um conceito com seu ou seus objetos.

As letras de um alfabeto, os hieróglifos, os caligramas têm certamente seu conceito: *a* pode ter por conceito “primeira letra de um alfabeto usual nas línguas de origem europeia”. Mais geralmente, qualificar um signo de “letra”, de “ícone”, de “caligrama” etc., é fazê-lo cair sob um certo conceito. Mas o tipo não faz nada disso: por este último podemos mentalmente visar um “a” escrito sobre o papel como o token de um tipo que não passa desse mesmo “a” posto que ele pode se iterar no curso de uma mesma leitura (seja em “girafa” ou em “Paris”). O tipo não é nada além que o uso iterativo de um signo, o que é a condição mínima. Podemos reconhecer como idênticos dois “a”, dois hieróglifos ou dois caligramas – assim inscrevê-los em uma iterabilidade –, mas não será assim que teremos conquistado a diferença entre o conceito de uma letra e o conceito de um caligrama.

É também o que podemos verificar pela situação imaginária seguinte: suponhamos que, pela mera fantasia, imagino elaborar um código secreto, e que começo por colocar no papel os signos – já existentes ou não – do qual ele será composto, isso antes mesmo de determinar qual linguagem esses signos permitirão cifrar. Apenas pelo fato das minhas marcas serem visadas como signos faz com que eu os vise como iteráveis. O resultado da minha visada sobre meus primeiros signos pode ser o seguinte:

\$\$\$, etc.

ΦΦΦ , etc.

lll , etc.

YYY , etc.

Esses signos não são propriamente os signos *de nada*: ainda não sei qual uso farei deles. E, no entanto, posso já visá-los como signos do meu próprio código – idênticos em seu tipo, iterados quanto a seu token. Posso decidir fazer letras de um alfabético – se decido cifrar uma

linguagem alfabética –, mas também sinais de caligramas ou qualquer outro tipo de signo. Posso igualmente decidir que uma série será de fato constituída *pelo mesmo tipo* de uma outra série: que os “\$”, por exemplo, serão a *mesma* “letra” que os “Φ”, as segundas sendo apenas uma outra versão tipográfica das primeiras (os “Φ” se tornariam as maiúsculas ou as itálicas de “\$”).

Isso tudo demonstra suficientemente que posso dispor a diferença tipo/token, sem ainda dispor a diferença conceito/objeto, e que os dois versos não são em nada dobráveis um sobre o outro. Tudo depende nessa etapa do mero arbitrário das minhas decisões que tratam da forma dos signos, da linguagem escolhida, e da identidade ou não das séries. Poderíamos imaginar uma linguagem feita de signos fantasiosos, visando enganar um inimigo, fazendo-o crer que trocamos intensamente informações codificadas, tratando-se, na verdade, apenas de simples sequências desprovidas de sentido³⁹. Inversamente, o criptógrafo que deve decifrar uma linguagem codificada será obrigado a constituir de distintos signos iteráveis, antes de determinar em qual caso essas diferenças são significativas ou não: a dupla tipo/token precederá assim a conceitualização dos elementos da linguagem analisada.

Logo, vemos, o tipo excede a esfera do conceito porque ele introduz séries distintas (ulteriormente diferenciadas ou identificadas), fora da esfera do sentido – o conceito não sendo suscetível a navegar fora do domínio da significação.

Reencontramos aqui igualmente, *o arbitrário do signo*. A expressão é famosa, aparentemente bem conhecida, mas em ocorrência, a familiaridade é enganosa. Por essa expressão, de fato, não compreendo o arbitrário no sentido saussuriano do termo. O arbitrário do signo, em Saussure, designa, dissemos, o carácter *imotivado* do signo quanto *a seu sentido*. Dito de outra maneira, o “arbitrário” do signo significa em Saussure que não há ligação “interior” – natural ou necessária – entre um significante e seu significado. “A ideia de ‘irmã’, escreve Saussure, não está ligada por nenhuma relação interior com o que segue seu *i-r-m-ã* que lhe serve de significante” e poderia assim ser representado por qualquer outra sequência de som, como bem mostra o exemplo das palavras estrangeiras exprimindo a mesma ideia.

Mas, da minha parte, interesse-me pelo significante antes de sua ligação com o significado: então me interesse por um arbitrário *pré-saussuriano* do signo definido

³⁹ Assim, será do manuscrito de Voynich, o qual pensamos, por muito tempo, que conteria uma linguagem cifrada, já que parecia que ela continha uma pseudo-linguagem, conseqüentemente pseudo-cifrada.

independentemente de sua relação com o sentido. Assim, digo que me interesso por *um arbitrário anterior à dupla significante/significado*, já que os dois elementos dessa última dupla são indissociáveis. Em suma, um arbitrário mais fundamental que sua “imotivação” (chamarei assim o arbitrário no sentido saussuriano: a ligação não necessária do signo e do sentido). Esse arbitrário é aquele que, como precedentemente, me permite colocar signos antes mesmo de ter determinado seu uso; colocar signos para produzir uma linguagem quem na verdade, não é uma. Mas esse arbitrário é decisivo para todo uso do signo, pois apenas ele me permite visar uma marca tal como \perp não mais como apenas um traço de tinta (único), mas como um signo (iterável). A partir do primeiro momento em que reconheço que uma marca pode ser indefinidamente substituída por qualquer outra marca (em um processo de cifragem da linguagem à qual ela pertence), é que posso reconhecer que essa marca é sim um signo. A partir do primeiro momento em que reconheço que uma linguagem é cifrável, é que reconheço uma linguagem como linguagem. *O arbitrário pré-saussuriano do signo é a condição essencial de reconhecimento de um signo como signo.*

Entretanto, poderemos talvez ainda objetar isso: que as marcas $\Phi\Phi\Phi$ etc., ou $\perp\perp\perp$ etc., são visadas através de um conceito: aquele do signo *em geral*, anterior a sua divisão em letra, caligrama etc. Diremos então que é o conceito mesmo do signo que permite iterá-lo mentalmente até a identidade: é assim com o sentido da palavra “conceito” que estaria a cargo da potência iterativa da marca: o “etc” significaria: Φ é um signo, Φ também é um signo (o mesmo signo) etc.

Mas, de novo, isso é impossível, pois o conceito do signo identifica similarmente *todo* signo como sendo idêntico a um signo no geral. Em particular, no presente caso, trata-se de signos vazios de sentido, dado que ainda não decidi seu uso – e não posso então lhes anexar nenhum outro título que esse de signo, não tenho nenhum instrumento conceitual para diferenciá-los. Ora, posso perfeitamente produzir uma multiplicidade de signos vazios *distintos* – produzir séries de tokens de *signo-tipo-distintos*. Posso decidir que os $\Phi\Phi\Phi$ etc., ou $\perp\perp\perp$ etc., serão signos distintos na minha cifragem futura, sem ter ainda determinado qual será sua diferença.

Para pegar um outro exemplo: na teoria dos conjuntos, uma série de tokens do signo-tipo α não é necessariamente idêntico a uma série de token do signo-tipo β (se o conjunto α não está colocado como idêntico ao conjunto β) desde que ambos sejam colocados como signos similarmente vazios no início de uma axiomática. Ora, se a iterabilidade de α e β dependesse somente do *conceito de signo* – na ocorrência do único conceito de signo vazio – *seria impossível pensar uma diferença entre α e β reduzidos a ser instâncias de um só e mesmo conceito*. Não posso pelo conceito de signo pensar duas séries quanto ao conceito considerado: eles estão em igualdade de multiplicidades de signos vazios. A potência iterativa diferenciada que confiro a essas duas séries não vem então da esfera conceitual que lhe empregamos, mas de outro lugar – um outro lugar ainda enigmático.

O enigma se apresenta: um signo vazio possui um enfoque imaterial de reprodução ao idêntico. Mas como ele é arbitrário, nenhum conceito pode capturar sua essência – ele é variável ao infinito quanto a sua forma, e essa forma não tem ela própria nenhuma necessidade. E como posso colocar tipos de signos vazios distintos entre si, sua identidade iterável não é de antemão aquele do conceito geral de “signo” (ou mesmo do conceito de “signo desprovido de sentido”).

Isso quer dizer que o signo é uma pura convenção, que repousa apenas sobre a identificação arbitrária de marcas diversas? O “etc” que qualifica a série de um token simplesmente tem por origem minha decisão soberana de identificar as marcas vazias entre umas e outras? Mesmo que eu decidisse, instantaneamente, na minha cifragem em formação que tal série de signos era idêntica a tal outra série (fazendo das duas séries variações tipográficas uma da outra), mesmo assim, não poderíamos dizer que *no âmago* de cada série decido por convenção que um token é idêntico ao seguinte? O “etc” seria então apenas a marca da minha soberania ilimitada quanto a isso que é colocado como o mesmo ou não. Mas a palavra “convenção” apenas mascara o problema, pois se a convenção identifica *signos* distintos, e nesse caso ela pressupõe a noção de signo e de sua iterabilidade – em vez de constituí-las. Considerando que o termo “convenção” significa que eu identifico duas *coisas* distintas, nesse caso, a iterabilidade *ilimitada* dos tokens não é dada por essa identidade entre

dois termos. Duas coisas que identifico por convenção – por exemplo, dois objetos tidos como substituíveis em um jogo – não remetem necessariamente à ideia de reprodutibilidade ao infinito. Posso perfeitamente vislumbrar que uma convenção coloca como equivalentes duas realidades únicas, e limita seu enfoque a essa dualidade estrita. Identificar convencionalmente duas marcas (materiais, individuadas, únicas), nos deixa com duas marcas identificadas por uma – e nada mais. Identificar duas marcas visadas como tokens, ao contrário (o traço de tinta “a” visado como *letra*, a uma semelhança *letra* “a”, ou não semelhança “A”), supõe anexar à identificação um “etc” que foge à convenção reduzida a si própria.

A ilimitação do “*et cetera*”, condição da visada do signo como signo, não pode assim advir: a) do conceito, que fracassa em capturar o signo vazio e seu kenótipo; b) da convenção, que não contém nela mesma a potência da iteração. A partir daí, de qual capacidade do espírito nos vem esse “etc.”? É a questão que devemos continuar a sondar.

Das soluções que podemos extrair das categorias familiares, nos resta evidentemente uma última pista: aquela da mera semelhança empírica e sem conceito, o mero reconhecimento sensível de uma mesma forma. Podemos constatar uma semelhança entre duas entidades sem necessariamente conhecer o conceito – como quando constatamos a similaridade de dois motivos picturais sobre uma tela abstrata. Não seria uma experiência dessa natureza que corresponde o reconhecimento de uma marca como o token de um signo vazio?

Mas aí ainda, a semelhança empírica é insuficiente para constituir a iterabilidade do signo: constatar uma semelhança de fato não implica que façamos seres semelhantes a réplicas de uma série colocada ela mesma como possivelmente ilimitada. Quando constatamos a semelhança de dois gêmeos, não fazemos tokens de um mesmo signo-tipo que significaria “gêmeo”. É o que fazemos, ao contrário, quando lemos em uma mesma página duas vezes a palavra “gêmeo” – *a fortiori* quando reconhecemos os tokens de um signo-base em uma linguagem formal.

Mas precisamos ser mais precisos. Pois é certo, por outro lado, que não podemos passar de toda relação ao reconhecimento sensível de formas na percepção do signo: é necessário ver ou compreender um signo, e perceber em sua matéria uma forma mais ou menos similar àquela que conhecemos para apreendê-la como um signo (ou, se preferirmos essa formulação: é necessário que eu *perceba* um conjunto de diferenças sensíveis para reconhecer um sistema de signos distintos). O reconhecimento *empírico* é *necessário* à apreensão do signo: necessário,

mas não suficiente. Deve-se então concluir que duas marcas empiricamente semelhantes trocam entre elas *dois tipos de mesmidade* ("mêmeté"): a mesmidade da similitude sensível, e a mesmidade da identidade iterativa. Como pensar a coexistência e a articulação, em uma mesma realidade material, desses dois regimes do mesmo?

É essencial elucidar esse ponto para colocar em produção uma nossa derivação do signo vazio. Para formulá-lo com mais precisão e clareza, concebi uma fábula do "paleógrafo preenchido" – que vai permitir chamar nossa atenção para uma experiência mental que creio ser bastante instrutiva quanto à natureza do signo.

Fábula do paleógrafo preenchido

Imaginemos um jovem arqueólogo, trabalhando em um campo de escavações consagrado a uma civilização ainda bem pouco conhecida, mas da qual supomos que não conhecia a escrita. Nosso obstinado pesquisador trabalha na escavação de uma tábua: logo que ela começa a aparecer, ele descobre, subitamente, duas linhas superpostas feitas cada uma de marcas similares (cf. o esquema).

§§§§§§§§

+++++++

Ele crê, de início, tratar-se de *motivos* similares, um *contorno* que decora os limites de sua tábua. Mas, subitamente, seu coração acelera, pois tem a intuição de que, descoberto um contorno, poderia haver dois tipos de *linhas*. Ele pensa estar diante de um equivalente a um caderno escolar de um aluno, que "faz essas linhas" para aprender a escrever corretamente um caractere. Suas razões então se tornam àquelas dos tokens reprodutíveis à vontade:

§§§§§§§§ etc.

+++++++ etc.

Então a questão é a seguinte: o que se passou a partir do momento em que sua visada é modificada – passando das marcas como motivos, a das marcas como tokens, de um contorno a

uma linha dupla? De onde surgiu, em seu espírito, o que trastorna totalmente a visão de uma civilização e que, no entanto, não está gravado em nenhuma tábua: nosso “etc”?

Devemos fazer algumas distinções prévias:

Chamo *similitude* (ou *similaridade*) (“similitude” ou “similarité”) a perfeita semelhança empírica de duas entidades empíricas, e chamo *dissemelhança* (“dissemblance”), uma diferença empírica reparável no nível da percepção ordinária (entre um vermelho e um amarelo, uma forma circular e uma forma poligonal etc.). Suponho então, para a simplicidade da demonstração, que as marcas de uma mesma linha, sobre uma tábua, são similares.

Minha tese é a seguinte: há uma diferença de natureza entre duas visadas, aquelas das marcas como motivos, e aquelas das marcas como tokens. Mas, sobretudo, mostrarei que essa diferença pode ser considerável *sem que tenhamos necessidade de mobilizar, de antemão, a proliferação ilimitada dos tokens, em oposição a visada fina do contorno*. Para dizer mais claramente: mostrarei que mesmo entre duas séries *finas* – de motivos e de tokens – podemos destacar uma diferença de “visada” fundamental, sem chamar a atenção, conseqüentemente, para o “etc” que pontua, no entanto, toda “visada” do signo. Podemos, de fato, ir mais longe na análise *remontando à fonte mesma da proliferação ilimitada dos tokens* – remontando à *razão de ser* desta. Iremos nos relacionar com o signo da iterabilidade, e daí, como veremos, da essência do Nome como potência da reiteração: tudo isso compreendendo de onde vem precisamente a diferença entre a apreensão de um contorno e a apreensão de uma linha⁴⁰.

Para o fazer, deve-se começar por marcar que no próprio âmago das duas visadas – sem levar em conta o “etc” dos tokens – uma diferença *sensível* se produz. É que o contorno, mesmo constituído por marcas similares produz *ainda* uma diferença *sensível* que não é, no entanto, *uma dissemelhança*. Essa diferença *sensível* não dissemelhante, produzida fora da visada das marcas como motivos, nomeio-a uma *repetição*, ou ainda: uma *monotonia*. É esse efeito diferenciante da repetição que é *anulado* pela visada das marcas como tokens – e como mostrarei, *é porque a visada dos tokens anula toda diferença por conta da repetição que ela permite visar uma iteração ilimitada*.

⁴⁰ Poderíamos considerar que me atenho excessivamente na questão da semelhança empírica como dado, sendo bem evidente que a iteração ilimitada de um token não adviria de uma similitude *sensível* entre marcas ou motivos, cuja série é sempre fina. Mas minha ideia é de extrair, como eu disse, a fonte da iteração, de mostrar de onde ela vem e como a veremos, uma maneira eficaz consiste em passar por certas propriedades remarcáveis da semelhança *sensível*: não antes de tudo a similitude, mas o que chamarei de “repetição”.

Explicuemos o que entendemos por “repetição” (“répétition”) ou “monotonia” (“monotonie”). Podemos atentar para duas modalidades principais da repetição: uma modalidade auditiva, que produz o que chamo *efeito de ladainha* (“effet de mélopée”), e uma modalidade visual que produz o que chamo *efeito de contorno* (“effet de frise”). Começemos pela repetição auditiva. O *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* (1889) de Bergson nos indicará um caminho. Há para Bergson, sabemos, dois tipos de multiplicidades: aquela dos objetos materiais justapostos no espaço – multiplicidade quantitativa, que pode dar lugar, então, a uma conta e um resumo – e aquela dos fatos da consciência entremeados na duração: multiplicidade dessa vez qualitativa que deve logo ser pensada sobre o modo da melodia. Em uma melodia, de fato, as notas são compreendidas sucessivamente, mas não separadamente. Elas estão, ao contrário, fundidas em conjunto, assim que um mesmo “dó” não terá a mesma ressonância qualitativa segundo a forma como ele concluirá tal ou tal sequência melódica. Cada nota se contamina ela mesma com a unidade a qual ela pertence, assim que o mesmo “mi” que teremos cantado em tal passagem, soará como uma falsa nota se ela intervém em tal outra. Resulta disso apenas sons similares que *adquirem um enfoque diferencial do fato único de serem repetidos*: se reproduzo o mesmo som, ou se escuto os mesmos golpes de sino, se produzirá em mim o sentimento de uma totalidade orgânica qualitativa e original que dará ao último termo repetido – perfeitamente relembrando o precedente (similar) – um efeito subjetivo diferente e singular. Para retomar o exemplo melódico: se repito cinco vezes o mesmo “dó”, o último será, na verdade, diferente do primeiro, porque ele estará pesado por conta da sequência repetitiva que se concluirá e como que se contrair nele, engendrando uma totalidade original cujo primeiro “dó” da mesma sequência não era em nada portador. O ponto remarcável, é que a monotonia da ladainha produz um efeito sensível diferente, e *diferentemente* diferente dos precedentes. Isso porque não faz sentido visar a proliferação infinita de uma ladainha, pois deve-se escutar cada nota nova para perceber a originalidade, e o efeito próprio. A visada de uma ladainha é então essencialmente perceptiva e finita, e não mental e ilimitada: ela dá sentido a um julgamento estético sobre a escolha da nota e do nome finda de repetição proposta visando o efeito global da sequência.

Existe então o único fato da repetição, um efeito diferencial inerente aos sons empíricos – e que afeta e contém os sons perfeitamente similares. Existe, dito de outra maneira, um efeito diferencial sensível que não é identificável a uma dissemelhança: é a pura passagem do tempo –

ao menos do tempo consciencial, sensível – que produz essa diferença que nomeio repetição ou monotonia.

Mas assim Bergson pretende que só a duração e não o espaço nos apresente um tal efeito da monotonia, sustento que o espaço sensível – aqui visual – apresenta, na verdade, também o efeito diferencial da repetição. Esse ponto é estrategicamente importante para a sequência da demonstração – veremos o porquê – me atendo a isso por um momento.

Tomemos um exemplo arquitetural: a Biblioteca François Mitterrand, concebida pelo arquiteto Dominique Perrault. Posto que esse projeto é tanto artístico quanto funcional, faz sentido utilizar um julgamento estético sobre as repetições – quer dizer as monotonias – premeditadas pela arquitetura: repetição das quatro torres nos ângulos, mas também os postes, as grades de segurança transbordando o jardim central, árvores engaioladas ou esplanadas. Podemos ficar entusiasmados, irritados, ou convencidos –, mas um julgamento é sempre possível e legítimo carregando por sua vez sob a forma de motivos escolhidos – seu tamanho, sua cor, sua matéria – e sob o número finito da repetição que decidimos expandir. Uma repetição espacial, tanto quanto melódica, é, de fato, uma sequência finita produzindo “um efeito diferencial, sensível não dissemelhante”: um êxito ou um fracasso artístico é então sempre possível para fundar a possibilidade de uma avaliação. Podemos assim, na mesma lógica, apreciar o êxito ou o fracasso de uma obra de Daniel Buren tal que sua “Pintura acrílica branca sobre tecido branco e vermelho” (janeiro de 1970), feita de doze listras verticais vermelhas, idênticas, de 8,7 centímetros de largura, alternadas por listras brancas da mesma largura. Essa apreciação não teria nenhuma significação sem efeito de repetição assegurando à totalidade produzida sua unidade diferencial própria.

Há então um efeito estético *qualitativo* das repetições espaciais o qual a arte e a arquitetura contemporânea nos tornaram sensíveis – mais hoje, sem dúvida, do que na época de Bergson. Por isso é que falso dizer que, como o faz Bergson, que o espaço seria o fundamento de um resumo *quantitativo* do mesmo, em oposição à duração, domínio da repetição qualitativa. Pois se as duas dimensões do sensível (o espaço e o tempo) são igualmente qualitativas, elas são *incapazes, tanto uma quanto outra, de explicar a pura iteração do signo sensível* que escapa quanto a ela no efeito diferencial da repetição (já que caso contrário, ela não ultrapassaria a percepção qualitativa de uma série finita). E por aí mesmo, o espaço, tanto quanto o tempo, não pode explicar a capacidade humana de produzir uma conta

quantitativa em vez de ressentir uma diferencialidade qualitativa, pois, como veremos, o resumo quantitativo depende ele próprio da iterabilidade do signo.

Antes de avançar e esclarecer essas teses, precisemos nosso léxico:

- toda reprodução de uma mesma marca será nomeada uma *recorrência*.

- uma *repetição* (ou *monotonia*) é uma recorrência diferencial e finita: contorno (espacial) ou ladainha (temporal). Uma repetição é assim de natureza espaço-temporal, com um espaço e um tempo compreendidos em termos conscienciais, perceptivos – e não como *continuum* físico e mensurável. Uma repetição é então uma recorrência que produz uma diferença sensível não no fato da dissemelhança de seus motivos, mas no fato único da reprodução de elementos similares. A monotonia temporal cria um “efeito (diferencial) de ladainha”, a monotonia espacial um “efeito (diferencial) de contorno”.

- chamo, ao contrário, iteração (“itération”), e não mais “repetição”, *uma recorrência não diferencial e, conseqüentemente, ilimitada, porque produz uma pura identidade de marcas*. Essa iteração é precisamente realizada na visada dos tokens idênticos de um mesmo tipo. Alcanço assim a mesma marca que não dissemelha nem difere sensivelmente de maneira alguma de uma marca à outra. Não há nenhuma diferença de tipo de uma marca à outra de um mesmo signo: pouco importa as dissemelhanças eventuais das marcas (um manuscrito “a” um pouco diferente de um outro “a”); mas, sobretudo, pouco importa os efeitos diferenciais inevitáveis, próprios às marcas similares (perfeitamente semelhantes): alcanço (sobre um modo que a convenção não explica) o reconhecimento de tokens perfeitamente idênticos quanto ao seu tipo de marcas e posso *por essa razão mesma* pensá-las como iteráveis, à vontade. Posto que são pensamentos rigorosamente idênticos quanto a seus tipos, as linhas de signos escapam ao efeito diferenciante-finitisante da repetição e me abrem o universo da escrita, e a partir daí, o do desenho ou da música.

Uma iteração escapa assim ao efeito de repetição: ora, como o efeito de repetição não passa de um efeito do espaço-tempo sensível (e não de uma dissemelhança), a iteração visa, mesmo na marca, uma propriedade = x que não é dependente do tempo ou do espaço, e *que é então, no sentido estrito, intemporal e não espacializada, paradoxalmente* indexada a uma coisa material determinada.

A visada iterativa é a visada de algo eternamente idêntico em uma multiplicidade de marcas empíricas, similares ou não. Visamos nas marcas – tomadas como tokens e não como

motivos – algo de *eterno sem ser ideal* (posto que as marcas estão desprovidas de sentido e essência – de *eidos*, de *idea* ou de forma).

Agora, notemos o ponto seguinte – que para mim é essencial: o acesso a esse regime inédito de identidade é a condição de acesso a um regime que também é inédito de diferença: que não é nem dissemelhança nem efeito de repetição. Dito de outra maneira, o signo vazio permite se instalar *em uma outra linguagem da diferença* – que não está mais dependente do espaço – tempo sensível – e pode então, a título de eternidade, candidatar-se a uma absolutização eventual pela contingência.

Para compreender esse ponto, partimos de uma enumeração ingênua: nós partimos de signos que são simples barras desprovidas de sentido que iteramos de acordo com um kenótipo idêntico: I, I etc.

Suponhamos que nós nos daremos nessa escrita simbólica elementar, além desse signo *ds*, um signo-operador que corresponde à adição ordinária: “+”.

Eis então que estamos em vias de produzir uma sequência diferenciada cuja condição é a iteração do signo:

Reiteração	I	II	III	III etc.
Iteração	+I	+I	+I	

É unicamente porque os signos “+” (providos de um sentido operatório) e “I” (*ds*) são *iteráveis à identidade*, que posso *produzir uma sucessão* aumentada (o II é superior ao I de uma única unidade etc.) na qual cada termo *difere do precedente em um sentido não qualitativo* (dissemelhança ou monotonia).

Mas se nunca existisse um efeito diferencial na iteração (um efeito de repetição), nenhuma progressão quantitativa seria pensável, pois de um termo a outro a operação se modificaria e com ela seu resultado:

I	II	III'	III'' etc.
	+I	(+I)'	(+I)''

Pela iteração, não tenho mais nada a fazer com o *indefinido* (que supõe um aumento indefinido), mas com o *ilimitado* (sempre o mesmo, reproduzido ao idêntico); e agora acessei um terceiro tipo de recorrência que não é nem a repetição, nem a iteração. Esse terceiro tipo de recorrência é diferencial como a repetição, mas diferencial de outra maneira que essa última, porque ele é condicionado pela iteração e abre o indefinido⁴¹: nomeio-o *reiteração* (“réitération”). Obtivemos assim uma diferença que não é nem aquela da dissemelhança nem aquela da repetição: uma terceira diferença, gerada de toda diferença “quantitativa” e não qualitativa e sensível.

A iteração é não diferencial e ilimitada, a repetição é diferencial e limitada, a reiteração é diferencial e ilimitada – e mais precisamente indefinida (sua ilimitação engendra um termo a cada vez diferente do precedente). A reiteração está no fundamento do “infinito em potência”, e na fonte de toda aritmética ingênua: engajada no exercício matemático, não somente como um objeto privilegiado, mas também como método, no raciocínio por recorrência. A reiteração é a entrada na terra diferencial da iteração: a possibilidade de pensar as diferenças fora do campo da repetição sensível. O ponto é essencial para nossa empreitada: a pluralidade sensível, de fato (a nomeemos *diversidade*), não escapa à correlação (não posso absolutizá-la, ela pertence à esfera de nossa relação-no-mundo)⁴². Mas a pluralidade matemática (reiterativa, a nomeemos *multiplicidade*), nos abre, ao contrário, um mundo da diferença que espero dessa vez derivar do princípio da facticidade, por conta do signo vazio que o retorna como pensável. Os primeiros caracteres e derivações propostos em *Après la finitude*, eram estritamente primo-absolutórios: eles tratavam de todo ser vivo indiferentemente (todo ser vivo é contingente, consistente, e ao ser, qualquer que seja ele, passa a existir). Aqui, pode ser porque nós acessamos um mundo de *diferentes deutéro-absolutórias*: descrevendo tal existente caracterizado matematicamente de tal ou tal maneira, em oposição a outro, caracterizado de outra maneira (o universo dos existentes inorgânicos distintos medidos pela ciência). Posto que há uma multiplicidade

⁴¹ Distingo o indefinido e o infinito segundo a diferença tradicional do infinito em potência e do infinito em ato. O indefinido é o aumento sem fim do finito (1, 2, 3 etc.): ele é o preliminar indispensável, mas não suficiente à pensabilidade de um infinito em ato, do qual a teoria dos conjuntos garante a existência por um axioma. Não posso aqui explicar como derivado factivamente o infinito atual a partir da derivação do indefinido.

⁴² Afirmar a deutéro-absolutividade só pode ressaltar, vimos, uma posição cripto-física autorizando apenas ela própria, a qual o valor retrospectivo se atém à eficácia do enfoque descritivo. Mas vimos também que a fraqueza desse projeto se atém à dependência de um corpo de ciência que ela só pode aumentar amplamente já que está em evolução plausivelmente perpétua, e por outro lado é devida a uma vontade unificadora, posto que o conhecimento do mundo atual está perpetuamente atravessado pela estrutura organogramática dos saberes.

reiterativa, se impõe a nós a ideia mesma de uma medida diferenciada do atual (o mundo morto separado da correlação) exibindo, por sua conta diferenças reiterativas, as especificidades de nosso mundo como todo possível em geral. Se derivássemos o enfoque absolutório da reiteração, nós o obteríamos como: a) primo-absolutidade, a tese que *todo o mundo possível* pode ser medido pelas multiplicidades matemáticas; b) fato de um mundo atual, determinado (deutéro-absolutório, contingente, mas independente de nós), podendo então fazer o objeto de tais medidas ser conhecido pelo que ele é especificamente (por diferença com todo outro mundo), por conta de operações herdadas da propriedade notável de todo o mundo: a mensurabilidade (acesso aos diferentes deutéro-absolutórios). Teríamos assim derivado o enfoque absolutório do galileísmo, e a legitimidade das ciências matematizadas de obter de nosso mundo medidas, leis e constantes. Mas ainda aí são apenas antecipações que formulam a tarefa que ainda nos acomete: a) derivar do princípio da factualidade o signo *ds* e fazer da facticidade a condição da pensabilidade da matematicidade posto que ela repousa sobre o uso regulado de um tal signo para sua operação a mais elementar (a reiteração); b) estabelecer a reiteração assim derivada, prestes a se aplicar ao dado do mundo atual a fim de oferecer medidas diferenciadas.

Colocar a questão das condições de possibilidade da iteração – em um sentido especulativo e não transcendental – é, assim, colocar a questão da origem da reiteração, e então da ideia mesmo da conta e do número em seu sentido mais original –, mas também o espaço em seu sentido geométrico e não mais sensível, ou do raciocínio por recorrência. Em todos esses casos, reitero mentalmente uma marca sensível ou uma porção de espaço sensível, e faço ela escapar aos limites da percepção, para lhe dar uma inteligibilidade que somente o indefinido captura. Cada vez que há indefinição (o espaço geométrico se estendendo sem limite, elementos da definição por recorrência) há pluralidade não sensível, e então reiteratividade. Ora, trata-se de pré-requisitos a toda teorização matemática ou lógica ulterior: nada de aritmética, de geometria, de definição por recorrência sem pensabilidade da reiteração.

Vemos agora que para compreender a fonte da iteração e da reiteração, Bergson não saberia nos ajudar: isso em função do fato de que compreendemos sua ideia de multiplicidade quantitativa da duração ao espaço perceptivo. Para Bergson, de fato, o número vem do espaço: “toda ideia clara do número implica uma visão no espaço” escreve em seu *Ensaio* (Bergson 2007, p. 59). O número, segundo Bergson, retira sua origem da visão de unidades justapostas no espaço, conseqüentemente separadas umas das outras, eventualmente divisíveis por sua vez em unidades espaciais menores. A diferença qualitativa da repetição está assim reservada, para Bergson, na duração – que entrelaça qualitativamente suas unidades sucessivas – e a reiteração não qualitativa dos números, que é colocada pelo filósofo sobre a conta de um espaço desprovido da capacidade de ligar conjuntamente o que justapõe. Mas como temos, da nossa parte, sublinhado a capacidade do espaço sensível de produzir uma diferença qualitativa tanto quanto o tempo, devemos procurar em outro lugar e não nesse da fonte da potência iterativa do signo. Outro lugar quer dizer em *uma derivação do signo vazio operado a partir do princípio da factualidade*.

Derivação final do kenótipo

O desafio agora é de estabelecer que existe uma derivação factual do kenótipo – o signo desprovido de significação. De onde pode provir a capacidade do pensamento em iterar um signo, independentemente da idealidade do sentido? Seria esse um fato primeiro que não saberíamos explicar – ou podemos inferir essa capacidade “iteradora” (“itératrice”) do pensamento a um princípio mais profundo? A tese que acreditamos demonstrar é a seguinte: *é porque posso intuir em toda entidade sua eterna contingência, que posso intuir um signo desprovido de sentido*. Como proceder para obter esse resultado?

Precedentemente estabelecemos três características do signo *ds*: ele é a) *arbitrário* (o que o faz escapar à unidade do sentido conceitual/ideal); b) *iterável* ao idêntico (o que constitui a unidade do tipo); c) *inseparável de sua base empírica* (o que permite notadamente reconhecer séries de tokens distintos quanto ao tipo, em função de sua dissemelhança – α e β). Ora, o surgimento dessas três propriedades visava preparar o essencial da derivação investigada.

Supus conquistar que a única propriedade eterna de toda coisa é sua facticidade – identificada agora com uma contingência (posto que correlata a partir daí com um saber), mas uma contingência especulativa e não empírica (tratando de toda entidade – não somente as coisas, mas também as leis físicas). Fica então claro que posso intuir uma realidade qualquer de duas formas distintas: como uma coisa contingente – visada ordinária das coisas e dos acontecimentos como fatos – ou como coisa portadora de uma contingência eterna – visada especulativa da contingência necessária inerente a toda entidade. Mas ao mesmo tempo, *a contingência de uma coisa pertence sempre propriamente a tal ou tal coisa individual*: a contingência não está *para além* das coisas particulares já que ela constitui, ao contrário, o caráter obsoleto de toda realidade. A contingência é, em particular, inseparável da determinação concreta, empírica de uma coisa – já que é porque as coisas são tais ou tais (vermelhas, redondas e de uma vermelhidão e de um arredondado individuais), que elas podem ser outras ou não ser mais. É essa determinação de coisas – estar apenas isso ou aquilo – que era negado pela inconsistência que é indiferentemente tudo e seu contrário; razão pela qual nós decretamos a impossibilidade.

A partir disso, posso dar conta de um movimento de duas propriedades do signo:

a) Quando viso ao mesmo tempo uma coisa e sua contingência, essa contingência é iterável à identidade de marca em marca *sem efeito diferencial de repetição*. Pois isso que escapa, mesmo um substrato sensível qualquer, ao efeito diferencial do espaço-tempo, a contingência como eterna. *De onde advém o efeito de iteração ilimitada dos tokens*. Posto que a contingência de tal marca é eternamente a mesma que a contingência de tal outra marca, posso identificá-las sem nenhuma interferência por um efeito diferencial sensível, em outro lugar existente (por dissemelhança e/ou por repetição).

b) Mas como a contingência é sempre contingência *de* tal ou tal particularidade empírica, estou livre de *indexar* a contingência – nela mesma sempre idêntica – a tal ou tal série de réplicas, e de diferenciar assim, por convenção, a contingência de tal série de marcas (por exemplo, a série “ $\alpha\alpha\alpha$ etc.”) com tal outra série (por exemplo, a série “ $\beta\beta\beta$ etc.”). Posso, por convenção, dito de outra maneira, indexar uma contingência igualmente eterna a tal série de marca, ou a tal outra, dissemelhando da primeira, colocada como distinta. De onde advém a possibilidade de produzir séries distintas de signos, no entanto, igualmente vazios de sentido.

A particularidade empírica serve de suporte por sua vez à identidade dos tokens voltados para um mesmo tipo, e para a diferença das séries de réplicas entre elas.

c) Resta o arbitrário do signo: no que isso pode derivar da contingência?

A relação entre contingência e arbitrário é menos imediata do que pode parecer, e por isso mesmo mais interessante. Pela noção de arbitrário, lembremos que nós não remetemos à imotivação saussuriana do significante com relação ao significado, mas à possibilidade mais profunda para todo signo – e isso antes mesmo de ser acoplado a um sentido – de ser recodificado por uma outra marca sensível afetada na mesma função. Em um linguagem formal, o mesmo signo-base pode, sem qualquer outro dano que não o pragmático, ser nomeado e renomeado por séries de \square , de \square , de \square etc. – e essa propriedade dos signos *ds* se repercute sobre os signos providos de sentido, nisso que pertence essencialmente a toda mensagem significativa, podendo ser reescrita ou cifrada (criptada) com a ajuda de novos caracteres.

Agora, qual é a relação precisa entre esse arbitrário do signo e a contingência factual? O signo é arbitrário – quer dizer recodificável –, e também, como todo existente, eternamente contingente. Qual a relação entre as duas propriedades? Em primeiro lugar a contingência do signo não significa sua obsolescência no sentido físico, pois nesse caso, contingência e arbitrário não coincidiriam mais: mesmo se eu escolhesse – em um mundo onde abundam as pedras preciosas – para marcar um signo, um diamante suposto inquebrável, fisicamente indestrutível, isso não impediria o signo-diamante de ser recodificável por um outro. A contingência da qual falamos é especulativa, e não física: ela designa o possível ser-outro de toda entidade, mesmo das entidades que não podemos modificar através dos meios humanos. As leis físicas são imodificáveis pelo homem – elas não são menos factuais, sem necessidade metafísica: o incontrolável (pelo homem ou outra entidade completamente diferente) não é sinônimo do necessário, pois ele se mantém destrutível pelo Hipercaos (sólido inquebrável ou constante física).

O ponto notável do signo, é que ele deve ser visado como podendo ser-outro mesmo quando sua base for fisicamente indestrutível para nós. Até um espinosista não pode “ver” um signo como signo para aproveitá-lo como podendo ser outro – substituível por um outro. Um signo só pode aparecer como signo sob a forma de seu arbitrário: um espinosista que acreditaria que tudo é resultado necessário da causalidade, só poderia visar um signo como tal ao se renegar, pois ele precisaria visá-lo como um resultado não necessário de uma série

causal, dado que toda marca poderia nela ser outra a qual ela é – o que é uma condição de doação de uma linguagem como linguagem. Uma linguagem só é então dada ao pensamento pelo que ela é na condição de se doar como capaz de dar lugar a uma trilha indefinida de códigos secretos, de “duplos” que atestam a contingência no nível das marcas. Ela se dá então essencialmente como não necessária, imprimindo contingência à própria série causal que a engendra, mesmo que essa tenha sido da ordem da restrição incontrolável. É esse nível de facticidade especulativa (e não de destrutibilidade física) que permite a pensabilidade de um signo através de seu arbitrário.

Aqui aparece toda singularidade do signo *ds*: assim que no tempo normal visamos as coisas através de suas propriedades, e secundariamente a sua contingência, nós estamos restritos a visar essas mesmas coisas através de sua contingência especulativa (seu arbitrário) uma vez que visadas como signo (não importando qual realidade sensível serve de marca). Somos pegos, na percepção ordinária, pela mesma coisa, e é secundariamente que ela se dá pelo que ela é: um fato. Percebo a varanda, e secundariamente, como sua sombra, *o fato* de que há uma varanda. A varanda encontra a apreensão antes da facticidade da varanda que a envolve como sua aura difusiva. A coisa se impõe a sua própria facticidade na precedência de sua visão. Mas o signo tem essa particularidade notável de ser apenas acessível *através da exibição em primeiro lugar de sua facticidade*. Uma concha é de início para nós uma concha, em seguida somente, e eventualmente, uma concha factual – e esse ponto será contestado por um espinosista que fará dela um efeito necessário de uma série causal absolutamente necessária. Mas a mesma concha, se decido utilizá-la como signo em uma linguagem de minha invenção, se torna de antemão e *de início* factual – tecida pelo arbitrário do signo que é a condição de sua visada como signo. É apenas secundariamente que esse arbitrário semiótico é indexado pela forma material da concha que representa o token. O arbitrário é a essência do signo, cuja forma sensível é somente a materialidade substituível.

Ora, é precisamente no momento no qual nós alternamos a visada das coisas contingentes à visada das contingências das coisas (das coisas empíricas percebidas através de suas determinações às marcas empíricas percebidas através de seu arbitrário) que nós as iteramos sem limite. *Compreendemos então que a ligação ontológica íntima dessas duas características do signo: arbitrário, iterável* – é contingente e eternamente a mesma, posto que a

contingência é eterna e escapa a todo efeito consciencial, repetitivo, do espaço-tempo sensível.

É assim que o signo provido de sentido se faz esquecido em prol de seu sentido e de sua referência – o signo *ds*, dando-se para ele mesmo como puro signo, é que me faz acessar a sua pura gratuidade, a sua pura ausência de necessidade – o fato de que qualquer um poderia também cumprir sua tarefa. É então o não fundamento de todo ser vivo, e não desse único signo, que discretamente se revela nessa a-significância. Pela intuição do signo *ds*, deixo o mundo físico onde tudo parece ter uma causa, para penetrar no mundo semiótico puro – onde nada mais tem razão de ser, onde nada tem sentido – onde tudo, conseqüentemente, respira a eternidade.

Eis então no que consiste a derivação factual do signo *ds*. Para resumir os três elementos dessa derivação, direi isso: a visada do signo *provém do debater-se de nossa visada* –, a partir da visada ordinária que visa tais coisas contingentes me debato em direção à visada semiótica que visa a contingência eterna de tal ou tal coisa –, e essa apreensão de uma facticidade outra que não empírica (arbitrária, irracional de toda coisa) me torna capaz de iterar a identidade das marcas reunidas convencionalmente em réplicas de signo-tipo distintos.

O referente da a-significância

Não consegui, no entanto, produzindo essa derivação, ir até o limite da minha demonstração. Dei a ela apenas um segmento. De fato, o que estabelecemos? Mostramos que o signo *ds* tinha um enfoque ontológico. Mas em qual sentido? No sentido onde fizemos valer que a visada do signo *ds* tinha como condição uma verdade ontológica: a necessária contingência de todas coisas. Mas essa derivação do kenótipo está longe de bastar para estabelecer a tese que nós tínhamos previamente em vista: aquela do enfoque deutéro-absolutório, das matemáticas. Pois tudo o que demonstramos, é que para produzir um signo vazio, é necessário ter acesso à eternidade da contingência. Mas nós nada mostramos quanto a esse signo vazio que permitia por sua vez descrever um mundo independente do pensamento. Nós somente estabelecemos que era necessário acessar a contingência eterna para *produzir uma matemática capaz de não falar de nada – posto que fundada sobre signos desprovidos de significação*. O novo quebra-cabeça que se oferece a nós é então o seguinte: como um signo vazio de sentido pode permitir

descrever o mundo, sem retornar a ser um signo *provido* de sentido e capaz de ter uma referência fora dele? Como, e por qual paradoxo, podemos nós esperar que um signo vazio de sentido possa não somente ter um referente, mas um referente (deutéro-) absoluto, mais radicalmente separado de nós que toda visada correlacional?

Resolvendo um problema, nós encontramos um outro, que parece mais difícil ainda que o precedente. Tal é o caminho da filosofia por excelência, onde “acreditando retornar ao porto, caímos novamente em plena tempestade”. *Mas para dizer a verdade, em nosso caso, as coisas não portam a grandeza odisseica da cólera dos deuses soprando sobre nossa embarcação voltada para as águas feitas de perigosos ancestrais esplendores. Esperávamos ter logo mergulhado, via matemáticas, no turbilhão do Universo inumano, que está diante de nós, e que nos encaminha ao porto, a uma escrita incapaz de sair dela mesma, incapaz de fazer de um mundo indiferente a nós o referente de seus símbolos igualmente esvaziados de todo conteúdo volumoso.*

Essa solução não está, entretanto, tão distante. Esboçarei, para concluir, sua direção, falhando ao não formulá-la com todo o rigor necessário.

O problema é dessa vez o seguinte: refleti sobre a forma mais elementar da conta, aquela que se faz por acumulação de traços:

I, II, III etc.

Suponhamos que isso seja a escrita de uma conta que não dominaria a escrita das cifras árabes – ou todo o sistema complexo de numeração.

Como passar dessa conta elementar na conta *de* qualquer coisa: como passar da expressão verbal “eu conto”, à expressão “eu conto isso ou aquilo”? O que se passa quando esse que conta nos dedos, subitamente conta seus dedos? Suponhamos que esse sistema elementar de traços me permita contar as alstroemérias de um buquê que estou prestes a fazer, segundo o procedimento seguinte: registro um traço sobre um papel a cada vez que adiciono uma flor, e paro ao chegar no número de uma dúzia. Simbolizemos por “A” as flores assim contadas; temos então uma correspondência termo a termo assim esquematizável para o início da sequência:

I, II, III, IIII, etc.

A + A + A + A

Como compreender a natureza dessa correspondência? Começemos pela interpretação mais espontânea: diremos que cada traço (“I”) tem por referência cada flor (“A”) que é possível contar. Já que os traços têm um referente, então seus traços, de evidência, tem um sentido que lhe é dado por um tal referente: a “alstroeméria” contada pelo traço. Mas evidentemente essa tese cai, logo que formulada: um número não tem jamais por sentido o que ele conta. Se, na desmontagem de um zoológico clandestino, a polícia conta três panteras -nebulosas, três gibões-cinzas e três açores-pretos, o número três não mudou de sentido, passando de uma espécie a outra em função de suas aplicações. A teoria da referência do número se corrigirá então assim: aquilo ao que se refere o número não é a coisa, mas sua unidade. Aquilo ao que se refere o “um” repete pelos traços, é a unidade intrínseca à coisa, que parece sua propriedade sob o mesmo título que as cores ou a folhagem caída da alstroeméria. A coisa se faria então referente do número por conta de sua única “propriedade unitária”, aquela que visa a conta de forma exclusiva.

No entanto, essa solução dificilmente será mais satisfatória que a precedente, simplesmente porque ela coloca o “um” da conta (I, II, III etc.) em relação com um objeto tornando a visá-lo como um, assim como já contado-como-um. Dessa maneira, não colocamos em relação um traço-um com uma outra coisa-uma, mas um traço-um, com um traço-um já retirado sobre a coisa. Ao menos, talvez, se tivermos uma teoria não numérica da unidade como singularidade individuante da coisa. Dessa maneira, toda unidade será inerente à concretude da coisa contada porque ela conterà o conjunto de suas características as mais finas, e a tornará insubstituível à unidade de uma outra coisa. A unidade da coisa seria então unicidade e não mais numeridade – e é essa unicidade singular que seria o conta-como-um.

Mas nós cairíamos então de novo na aporia, pois essa unicidade não seria nada além da coisa concreta – sua substância individual com todas as propriedades que singularizam e por fim a tornam única. Nós reencontraremos a coisa concreta da qual nós tínhamos dito que não poderia ser o referente de nosso traço, pois o traço se tornaria o nome da coisa única em questão, e não teria outro sentido além de ser o nome comum dessa coisa (até seu próprio nome). Mas o nome da coisa não é o número da coisa. Os números, dissemos, são indiferentes à singularidade das coisas que elas contam, e se fazemos da unidade da coisa contada, a coisa

mesma, recaímos em nosso primeiro impasse: cada conta-como-um mudaria de sentido a cada vez que ele muda de coisa contada: “um” significaria esse açor-preto singular, único, insubstituível por um outro e não poderia então se somar com um outro “um” cujo sentido seria outro, visando um outro membro da mesma espécie, mas ligeiramente diferente: *a fortiori* seria impossível somar traços-um cujos referentes seriam francamente distintos (como uma Amarílis impossível de se adicionar com um exemplar dedicado de *O Capital*). Os nomes não se nomeiam; e as unidades ontológicas das coisas são nomes mascarados, ou números mascarados.

Acreditamos que toda teoria de semantização do número sofre o risco assim de cair em um sério perigo: corremos o risco de dar como referente ao número uma realidade concreta que faria do número um nome da coisa contada (o que é absurdo sob a perspectiva do funcionamento de uma conta), sob o risco de dar como referente ao número simplesmente ele mesmo, incorporado à coisa como a unidade dessa pseudo-propriedade, através dos outros do objeto, posto que se trata apenas de uma conta implícita já feita da coisa. Se o número é semantizado, se ele possui um sentido, esse sentido estará sem relação com o procedimento do qual ele resulta (nome comum ou próprio), estará como nada além dele mesmo, passando “sob a pele” da coisa numerada (unidade ontológica da coisa) para fazer crer que a quantidade teria um referente que não estaria ele mesmo já pressuposto, mas a propriedade pré-linguística do quantificado.

Diante dessa, propomos uma solução diferente: os traços de nosso exemplo precedente, *não tem como referente as flores como coisas, mas como variantes tipográficas, as flores visadas como signos eles próprios desprovidos de sentido*. Lembremos que, de fato, nós podemos tornar signo, e signo *ds*, todo fato, não importa qual: posso visar uma cadeira, um animal de estimação, e então uma flor, como marcas tornadas signos mentalmente iteráveis e mesmo reiteráveis mentalmente, à vontade. A partir daí, no momento em que conto pelos traços as flores ou os açores, o que faço fica bem claro: *eu viso as fores e os açores como signos, todos desprovidos de sentido assim como meus traços*. A correspondência não é então aquela dos traços que teriam por sentido, e referentes, flores ou aves de rapina: a correspondência se faz entre signos igualmente vazios que estão em relação recíproca de variação tipográfica

O *a* e o *A* são dois signos vazios de sentido, que não, ou dificilmente, se assemelham, mas que tem uma correspondência que permite a associação de um com outro, e sua substituição

segundo regras instituídas. Em nenhum caso o a é o nome que teria por “sentido” e “referência” o A – ou reciprocamente. *Sua correspondência não é semântica, mas gráfica.*

Contar algo, associar traços-um a coisas quaisquer não funciona de outra forma: *não há semantização de signos, mas semiotização de coisas.* E assim, o signo numérico conservará seu vazio ao matematizar o Universo, tendo esvaziado o Universo de seu sentido até fazer dele a variante tipográfica de sua operação. Silêncio eterno dos espaços infinitos pelo qual se abre caminho para a conta. O mundo inteiro pode se numerar, não dando sentido aos signos dos números, mas propondo uma versão reescrita de sua ausência de sentido. E essa correspondência não implica nenhuma fusão: o mundo é medido sem se fundir com sua medida, posto que sua deutéro-absolutidade se mantém pensável.

Aparece, para concluir, toda a importância que demos, e derivamos, da possibilidade de produzir séries distintas de signos ds ($\alpha\alpha\alpha$, etc; $\beta\beta\beta\beta$, etc) e também de reidentificá-los, sem deixar a esfera do signo ds . Fazemos o mesmo aqui colocando em conexão dessa vez as duas séries (IIII etc; AAAA etc.) e reiterando a primeira para fazê-la carregar o uso reiterativo da contagem (I, II, III etc.) e o peso do signo numerante, não da coisa numerada.

Tal é o modo que se deve proceder para resolver a última dificuldade do kenótipo, modo este que comporta ainda outras dificuldades, as quais não posso aqui expor.

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. O pensamento e o movente: ensaios e conferências. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *L'évolution créatrice*. Paris: PUF, 2007.

BONIFACE, Jaqueline. *Hilbert et la notion d'existence em mathématiques*. Paris: Vrin, 2004.

BRASSIER, Ray. “The Apoptosis of Belief”. In: *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2007, pp 3-31.

BRYKMAN, Geneviève (eds.). *Principes de la connaissance humaine*. Paris: PUF, 1985.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991.

- DELEUZE, G., GUATTARI, F. *Mil Platôs – volume 1*. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DIDERTO, D., VERNIÈRE, P. (ed.). *Oeuvres philosophiques*. Paris: Garnier, 1964.
- DIEUDONNÉ, J. “The Work of Nicolas Bourbaki”. In: *American mathematical monthly*, 1977.
- FABRE, Jan. “La pièce de viande et la vermine”. In: *Insectes*, nº 156, 2010.
- FARGOT-LARGEAULT, Anne, WORMS, F. (eds.) *Annales bergsoniennes, IV - L'évolution créatrice, 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris: PUF, 2008.
- HUME, David. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Acrópolis, s/d.
- JONAS, Hans. *Evolution et liberté*. Payot & Rivages (Bibliothèque Rivages), 2000. Disponível online em: <http://thomas.lepeltier.free.fr/cr/jonas-evolution-et-liberte.html>
- KRIVINE, J-L. *Théorie des ensembles*. Paris: Cassini, 1998.
- MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de. “Réponses aux objections de M. Diderot”. In: F. Azouvi (ed.). *Essai de cosmologie. Système de la nature*. Paris: Vrin, 1984.
- MEILLASSOUX, Quentin. *Après la finitude*. Paris: SEUIL, 2012.
- _____. “Deuil à venir, dieu à venir”. In: *Critique*, janeiro-fevereiro 2006, n. 704-705, p. 105-115.
- MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique. Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*. Paris: Desclée de Brouwer, 2003.
- SAHLINS, Marshall. *Critique de la sociobiologie – Aspects anthropologiques*. Paris: Gallimard, 1980.
- WETZEL, Linda. *On Numbers*. Tese de doutorado. B.A., City of College of New York, 1975.
- WILSON, Edward O. *La sociobiologie*. Paris: Le Rocher, 1987.