

# O mundo não é só uma paisagem de atualidades: umas viradas metafísicas e o exorcismo da herança humeana

Hilan Bensusan\*

## Resumo

Este trabalho procura entender algumas viradas metafísicas recentes a partir da análise de como algumas pressuposições humeanas quanto à ontologia orientaram posturas e escolhas filosóficas nos últimos séculos. Tais viradas estão associadas a nomes filosoficamente diversos como David Lewis, George Molnar, Giles Deleuze e Pierre Klossowski. Uma breve análise de como o atualismo humeano esteve pressuposto em várias agendas filosóficas é o pano de fundo que guia o diagnóstico de porque alguns renascimentos da metafísica se preocupam centralmente com potências, modalidades, *possibilia*, virtualidades, devires e intensidades. Tais viradas metafísicas são consequência de uma transformação subterrânea em que os pressupostos atualistas humeanos são explícita ou implicitamente reconsiderados. Nesse escopo, esboço uma distinção entre metafísicas de paisagens e metafísicas de trama – sendo as primeiras ainda, em certo sentido, reféns de pressupostos do atualismo humeano.

**Palavras-chave:** Seriedade ontológica; legado humeano; potências; atualismo; metafísica de paisagens; metafísica de tramas.

## Abstract

This work endeavours to understand some recent metaphysical turns from the viewpoint of some Humean assumptions concerning ontology that guided choices and standpoints in philosophy in the last centuries. Such turns are connected to philosophers as different as David Lewis, George Molnar, Giles Deleuze and Pierre Klossowski. A brief analysis of how a Humean actualism was presupposed in several philosophical agendas is presented as a background to understand why

---

\* Doutor em Filosofia pela Universidade de Sussex (Inglaterra), com mestrado pela Universidade de São Paulo (USP) e graduação pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Departamento de Filosofia da UnB desde 2002, pesquisando atualmente questões de interface entre ontologia, epistemologia e metafísica. Publicou *Excessos e Exceções* pela Idéia e Letras em 2008.

some metaphysical renaissances are chiefly concerned with powers, potentialities, modality, *possibilia*, virtuality, becomings and intensities. Such moves, I argue, result from an underground transformation where Humean actualism is implicit or explicitly reconsidered. In this context, I sketch a distinction between landscape metaphysics and plot metaphysics and claim that the former is still prey of some tenets of Humean actualism.

**Keywords:** Ontological seriousness; Humean legacy; powers; actualism; landscape metaphysics; plot metaphysics.

Fazer metafísica – lidar com os ingredientes do universo – teve reputação baixa, duvidosa ou incerta nos últimos séculos no ocidente. Seguramente, continuamos ouvindo, precisamos supor quais são os tais ingredientes. Ou pelo menos algumas noções pelo menos vagas acerca deles. E precisamos agir e nos misturar com eles – mas parecia que o recomendável é que façamos estas coisas de soslaio. Por exemplo, fazendo poucas suposições – como se o número de suposições acumuladas por si mesmo as tornasse mais frágeis. Ou que façamos suposições que procurem não ultrapassar os limites da pura razão – o que nos obriga a uma investigação acerca de quais são os ingredientes da tal pura razão. Que tentemos nos limitar aos domínios da experiência – o que já nos leva a fazer espaço para a experiência entre os ingredientes do mundo e supor que ela sozinha tem algum espaço. Que deleguemos consultas sobre os ingredientes do universo às ciências e nos conformemos em ignorar tudo aquilo ao que elas não provêem respostas – e essas lacunas podem mesmo formar uma moldura em que colocamos as narrativas das ciências. Por alguns séculos as metafísicas oficiais e respaldadas pelas comunidades filosóficas majoritárias foram mínimas, frequentemente envergonhadas, disfarçadas e, em todo caso, acanhadas. Há alguns sinais de que na virada do milênio algumas empreitadas metafísicas estão perdendo vergonha. Gostaria de explorar alguns destes movimentos.

Uma suspeita interessante é que a diminuição da atenção filosófica sobre questões metafísicas coincide com a adoção de alguns pontos fixos metafísicos. Uma parte significativa das tentativas de deflacionar os compromissos metafísicos foi informada por uma perspectiva humeana em metafísica. A manobra humeana – talvez aquela mesma que Quine uma vez confundiu com um impasse propriamente humano – se apoiava em uma

cisão entre o que é e o que não é nosso (ou o que é produto da soberania humana e o que é contribuição do mundo, ou o que subjetivo e o que é objetivo, ou o que é mente e o que está externo a ela etc.) (Hume, 1980). Apoiada nessa imagem, a manobra é a de exorcizar do mundo tudo o que não fosse redutível a itens atuais, isolados, inanimados e contingentemente dispostos. A presença é reduzida ao temporalmente instantâneo e ao modalmente monofônico. A imagem é a de um mosaico em que os itens atômicos são justapostos de uma maneira contingente em que nenhum deles tem capacidades, potências e disposições; ou seja, nenhum átomo está prenhe de *possibilia*. Se o mundo não contribui com modalidades ou com temporalidades, ou com processos de transformação, tais coisas são projeções nossas – nos as inserimos no mundo. Podemos nos encorajar a postular necessidades (e possibilidades) a partir de universalidades – vem daí a famosa, porém confusa expressão: “concepção humeana da causalidade (ou das leis)”. É como se as modalidades fossem não muito mais do que quantificadores. O cenário humeano – associado a uma maneira de pensar que separa questões de fato e questões de razão e que é parte do ambiente influenciado por Descartes em que Hume pensou – fertilizou o solo para o ceticismo moderno acerca do nosso acesso ao mundo externo que, por sua vez, deram nas preocupações epistemológicas em vários matizes que infestaram a filosofia. Era quase como se a metafísica, no fundo, já fosse partida decidida.

Na esteira dessa suspeita, podemos tentar explorar um pouco da pré-história da filosofia contemporânea no quadro dessa paralisia metafísica. O ponto fixo humeano é antes que uma metafísica completa, um conjunto de preferências metafísicas; incluindo pelo menos uma maneira de entender a existência – aquilo que existe, existe em ato, é independente de qualquer esforço de acesso, é, em grande medida, desprovido de conexões internas – e uma maneira de desentender as modalidades e as normas – elas são nossas e há que se separar o que é de César e o que é do mundo. O kantismo gira em alguma medida em torno desse ponto fixo: uma metafísica do distante e do inacessível que exerce menos influência sobre nosso pensamento e nossa ação do que nossas estruturas transcendentais e nossa capacidade de liberdade – que, ainda que subjetivas, moldam com universalidade e com necessidade nossa imagem do mundo e nossa capacidade de agir. Visto desde um ponto de vista da metafísica subjacente, o kantismo pode ser descrito como um humanismo levado a algumas de suas máximas conseqüências: o que existe está pronto e sua presença é uma presença retirada do âmbito por onde se move o pensamento, as unidades da realidade – tanto quanto as unidades do nosso julgamento – são tipicamente

Trilhas Filosóficas

imaginadas como unidades atômicas, os poderes humanos de produzir imagens do mundo são mantidos como indiferentes ao mundo – alheios a eles, o sujeito transcendental desconectado da determinação pela sua capacidade de causar pela liberdade. Para Kant, a necessidade não se associava às potências ou capacidades no mundo – nós somos indiferentes a quaisquer poderes que no mundo haja; para todos os efeitos, o mundo aparece como o extremo da ausência de animação. Hegel (1992) procurou exorcizar o que entendia como os elementos centrais do subjetivismo kantiano retendo a idéia de mediação. Emerge, então, uma imagem do mundo como composta de partes que se animam mutuamente, ao invés de tomadas como prontas – há uma trama do espírito absoluto subjacente; não uma paisagem fixa de coisas prontas e nem uma metafísica do que é retirado do escopo do movimento de pensamento. Porém, eu suspeito que, em certo sentido, o ponto fixo humeano oferece ainda uma das forças centrípetas dessa maneira de pensar: a introdução de movimento – por meio da mediação – é prerrogativa do pensamento, do espírito. É a capacidade de liberdade do pensamento que é motor de toda animação – é dela que se desprende o reconhecimento e com ele a autoridade que desmancha e transforma o que está presente. Nem é que nós determinamos, nós mesmos, todo o processo das *Aufhebungen* – o que seria reter uma medida do subjetivismo que Hegel denunciava –, mas é o pensamento e os conceitos aos quais está atrelada nossa vida mental que gira a manivela da animação. De alguma maneira, é ainda o pensamento que introduz poderes no mundo, ainda que ele não seja mais entendido como subjetivo. Ou seja, Hegel introduz uma dimensão de trama na metafísica – a trama do pensamento e seus conceitos, a trama do espírito –, mas as personagens que conduzem à trama são ainda personagens do pensamento<sup>1</sup>. (Uma rápida digressão: a trama sugerida por Hegel inspirou muitos fios de maneiras de entender o mundo como genuinamente animado por uma trama. Encontro um desses fios hegelianos no esforço de Donna Haraway (1985) de entender a evolução das espécies como um dos motores da dissolução e da transformação das coisas prontas. Em certo sentido, a idéia é de trazer para uma dimensão ecológica a dimensão de *polemos* que é prerrogativa do espírito em Hegel. A evolução das espécies pode ser vista como uma introdução da trama na biologia – ela deixa de ser o estudo da paisagem das

---

<sup>1</sup> Em alguns momentos, Hegel parece sugerir que nem sequer na natureza as coisas ficam prontas e acabadas. No entanto, a idéia central de liberdade contraposta à natureza – é o pensamento que introduz possibilita no mundo, a idéia de que poderia ser diferente – parece sugerir que a natureza é um domínio, como um domínio de leis que rege e coordena as coisas desde fora. A liberdade é que trama para colocar as coisas sob sua jurisdição – dentro de um domínio da razão. V. debate entre Brandom e Pippin.

espécies e passa a olhar para os movimentos de dissolução e transformação dos organismos<sup>2</sup>.)

No entanto, Kant ofereceu recursos para sustentar outras posturas que também flertam com um pulo da cerca que separa o subjetivo do resto do mundo. Um dos legados de Kant foi a metafísica descritiva: encabulada de tratar de como são as coisas, uma metafísica descritiva se limita a explorar as suposições da nossa maneira de pensar. É como se a metafísica fosse uma descrição dos elementos mais gerais subjacentes aos nossos modos ao pensar, como se investiga-la fosse investigar padrões gerais de pensamento – de um modo que se circunscreve fora de qualquer passo em direção a compromissos ontológicos. Uma metafísica descritiva faz uso de argumentos transcendentais para determinar o que precisa estar presente (pelo menos) em nosso pensamento para que sejamos capazes de pensar o que pensamos. A metafísica descritiva – como qualquer filosofia transcendental – pode ser feita fazendo-se metafísica. De um lado podemos entender a empreitada como uma sujeita a uma determinação *ab ovo* de que a metafísica é impossível: não podemos sair do contorno traçado pela distinção transcendental. Porém a metafísica descritiva, e com ela a herança kantiana, pode ser entendida, talvez perversamente, como se a filosofia transcendental inaugurasse um novo método em metafísica. É como se pudéssemos, através de argumentos transcendentais, determinar como são as coisas; já que elas formam parte das condições de possibilidade para que tenhamos experiência, pensamento, a concepção de objetos e propriedades impensados etc. Se pudermos fazer uso de argumentos transcendentais sem circunscrevê-los às fronteiras demarcadas pela distinção transcendental – como acredito que podemos – então podemos utilizá-los como uma maneira de fazer metafísica. Trata-se, nesse caso, ainda em grande parte de uma metafísica em que procuramos desvelar uma paisagem – melhor, uma presença, alguma coisa cuja presença torne possível algumas de nossas capacidades. Porém de alguma maneira já se trata de entender como partes do mundo tem o poder de fazer com que nós sejamos como somos – nosso pensamento não é inteiramente indiferente ao mundo; é o mundo que torna possível que ele tenha as características que tem.

Gostaria de mencionar brevemente dois argumentos transcendentais que não demandam distinção transcendental – e que funcionam de maneira mais contundente se a distinção não for introduzida por outras razões. O

---

<sup>2</sup> Comparar aqui com a ontologia do corpo que emerge do esforço de Guattari nas *Três ecologias*. As forças, entendidas ecologicamente, são protagonistas de uma trama nos organismos em que interagem e se animam os elementos da subjetividade, os elementos do *socius* e os elementos do ambiente.

primeiro é o argumento de Davidson (com origens em Kant e em Wittgenstein) que mostra que qualquer convicção tem uma presunção de verdade em seu favor. Sem alguma verdade, não há inteligibilidade e, se introduzirmos a distinção transcendental, não teremos como tornar inteligível os dois lados da distinção – as coisas em si de um lado e as coisas para nós de outro – sem que possamos tornar inteligíveis os dois lados; a conclusão é que pelo menos uma parte das coisas para nós são também coisas em si; ainda que não possamos determinar que parte é essa. Trata-se de um argumento que é prolegômeno ao que poderíamos chamar de metafísica do algum, ou metafísica das descrições indefinidas – estabelecemos que há algumas coisas dentre as muitas que concebemos e pressupomos e não há, na metafísica do algum, nenhuma questão de fato acerca de que coisas são essas. Trata-se de determinar indeterminações. Meu outro exemplo de argumento transcendental que prescindem de distinção transcendental é um argumento apresentado em meu livro *Excessos e exceções* (2008). Ali pergunto quais são as condições de possibilidade para que o pensamento tenha sempre múltiplas interpretações e encontro que tem que haver singularidades no mundo para que qualquer conteúdo possa ser sempre reinterpretado por um ato de pensamento. Trata-se de singularidades em fuga; itens que escapam de um conteúdo geral pensado e asseguram as indeterminadas interpretações múltiplas. Essas singularidades são partes do mundo, uma vez que se concebermos que elas são apenas partes do estofado do nosso pensamento, um confronto com as coisas em si teria que ser inteligível sem interpretações múltiplas. Nos dois casos, o resultado é a presença de um elemento no mundo – um elemento indeterminado em um caso, uma singularidade em fuga no outro. Não me interessam aqui os detalhes dos argumentos, mas apenas que são argumentos transcendentais que pulam a cerca de arame farpado da distinção transcendental – e determinam alguma coisa de metafísico.

Penso que algo análogo à tradição da metafísica descritiva pode ser encontrada em algumas das tradições fenomenológicas. O mundo entre parêntesis, e o foco da atenção filosófica em noções ricas de experiência, parecem flertar com um mundo para além do pensamento que é não mais do que matéria inerte para o que esculpimos com nossas vivências. Os poderes estão todos circunscritos ao domínio da experiência vivida que é sempre vista desde dentro – desde o ponto de vista de quem vive a experiência. A experiência fenomenológica não é uma experiência passiva, mas ela é – com o mundo sujeito à *epoché* transcendental de Husserl (1913/2006, §32) – o motor de toda animação; a contribuição do mundo é no mínimo desprezada, no máximo modesta. Em ambos os casos, não é o

foco da atenção filosófica. Seguramente, as tradições fenomenológicas mostram o quanto se pode fazer enriquecendo a noção de experiência mesmo mantendo o mundo ignoto ou inanimado – a experiência pode criar tramas diante de uma paisagem ofuscada ou simplesmente estagnada que nos oferece a metafísica de fundo. O ponto fixo aparece como um aviso de atenção: não passe desse ponto, aqui o campo é minado, a partir desse ponto cessa qualquer animação. Assim como no caso da metafísica descritiva, as tradições fenomenológicas também oferecem recursos para que a cerca em direção a como as coisas são possa ser transposta: o mundo pode ser concebido nos termos da experiência vivida, um mundo que é um emaranhado de tramas, de *possibilia*, de potências. Talvez os ambientes permaneçam inanimados, mas o mundo fica enriquecido com todos os recursos que a experiência vivida é capaz de apresentar. O mundo, enriquecido assim, sai do impasse humeano – mas fica ainda próximo, talvez, de ser demasiado humano.

No século XX houve também um renascimento dos pressupostos epistemológicos humeanos – o empirismo lógico tentou diminuir a importância das conseqüências céticas da dificuldade de inferir idéias a partir de impressões sensíveis por meio de uma melhor análise dos predicados em que formulamos teorias acerca do mundo. O renascimento de Hume em epistemologia, é claro, reforçou o ponto fixo metafísico: com uma correta análise da linguagem das teorias – e dos elos dedutivos entre enunciados universais e observações particulares (somados a algumas regras de correspondência que eram tidas como inocentes postulados de significado) – nem sequer precisaríamos postular relações em forma de lei no mundo; bastariam itens particulares atuais prontos a serem subsumidos por uma estrutura teórica capaz de prever e explicar. O compromisso ontológico dessas estruturas teóricas podia ser seriamente deflacionado ou honestamente colocado debaixo do tapete. A idéia de leis da natureza pareceu muitas vezes – e ainda parece para muitos humeanos – um complemento inócuo ao ponto fixo, apenas a conseqüência da tal suposta “concepção humeana da causalidade”. Mas a idéia de tentar uma epistemologia humeana outra vez foi lentamente fazendo água – começando pela própria sanha de exorcizar qualquer necessidade natural. Por um tempo parecia que o caminho poderia ser radicalizar o humeanismo despachando qualquer tipo de necessidade semântica (analiticidade) que poderia ser um disfarce para alguma forma de postular animação metafísica por meio de necessidades. Quine procura exorcizar todo tipo de necessidade e, de um modo diferente de Kant, amplia o escopo da contribuição do pensamento nas visões de mundo – muito está para jogo

Trilhas Filosóficas

em nossos emaranhados de teorias e uma relatividade ontológica encontra um nicho sobre a insistência na parcimônia e nas paisagens desérticas. Em reação a este humanismo *à outrance* que torna mesmo qualquer suposição de identidade um exercício da nossa soberania, surgiu o ímpeto de postular necessidades naturais de modo explícito e começou-se a falar de leis da natureza sem pudores, como se toda tensão com o ponto fixo metafísico houvesse desaparecido. Em todos os casos, o ponto fixo humeano está presente: uma paisagem de blocos desligados uns dos outros, isolados, inanimados e atuais é o que o mundo nos oferece. (Na melhor das hipóteses, algumas leis da natureza cegas se entulham sobre o mosaico.) Ainda assim, há aqui o caminho aberto para uma virada metafísica naturalista: a ciência como um dos guias da metafísica; de acordo com tal virada, é a partir da ciência que deve começar a atividade filosófica e, sendo assim, a metafísica aparece desde o começo já que a ciência é uma força que sanciona o ímpeto pela metafísica (e não mais o bloqueia).

A licença para compromissos ontológicos com modalidades foi o preâmbulo de uma virada metafísica mais generalizada. Trata-se do divisor de águas que foi o trabalho de Kripke nos anos sessenta. Os discursos modais passaram a ser sancionados por uma semântica de mundos possíveis que pareciam tornar plausíveis um discurso modal com um modelo que não apelava para uma ontologia muito diferente do ponto fixo humeano. As modalidades sempre foram sinais vermelhos humeanos – sobretudo porque elas eram entendidas frequentemente em termos de variações em torno do tema das conexões necessárias. Vale notar que as modalidades poderiam ser entendidas com poucos adendos a ortodoxia metafísica humeana: apenas a introdução de outros mundos possíveis, também povoados por objetos, eventos e propriedades atuais que preservam um nível aceitável de ausência de animação<sup>3</sup>. A maneira de entender as *possibilia* que emergiu do trabalho de Kripke – e o chamado “realismo modal” de David Lewis (1986) que procura entender os mundos possíveis como objetos concretos – não entende as possibilidades senão como relações de semelhanças e diferenças entre os mundos. Não há propriedades disposicionais, nem objetos possíveis, nem conexões necessárias no mundo atual: tais coisas só emergem porque outros mundos possíveis têm sua órbita em torno do mundo atual; as modalidades são não mais que relações entre objetos, eventos e propriedades (categóricas) dos vários mundos possíveis. As

---

<sup>3</sup> Uma parte da discussão sobre o caráter da semântica de Kripke repousa na relação entre mundos possíveis. Brandom (2001) analisa de uma maneira interessante de que maneira o trabalho de Kripke liberou os filósofos para falarem com menos cerimônia sobre modalidades.



modalidades aparecem analisadas em termos de simetrias e distâncias entre mundos – cada mundo continua composto por itens inanimados e modalmente inertes. A noção de geografia dos mundos possíveis tal como reivindicada por Kripke permitiu que um mínimo desvio do ponto fixo humeano abrisse as portas para que discursos sobre essências (propriedades necessárias), substratos (repositórios necessários de propriedades) e conexões necessárias (mesmo as naturais, como aquelas em forma de leis da natureza) pudessem ser considerados capazes de fixar compromissos ontológicos. A introdução da noção domesticada de “mundos possíveis” permitiu o adestramento de uma plêiade de outros conceitos considerados suspeitos por uma ortodoxia guiada por uma metafísica humeana – ela ofereceu uma licença para fazer metafísica. (Note-se que há muitos filósofos que exibem a mesma gula dos matemáticos que preferem sistemas clássicos aos construtivistas porque eles tornam possível um maior número de resultados. Se eles se sentem bem na plenitude, na floresta tropical – não se sentem nem culpados e nem encabulados – eles fogem dos desertos.) A metafísica sancionada, contudo, ainda era humeana em muitos aspectos: na medida em que uma poeira sideral intergaláctica ainda é uma poeira sideral, um atualismo que se expande por muitos mundos (cada um deles atual) ainda é um atualismo. O concretismo de David Lewis deixa isso ainda mais claro: todos os mundos são igualmente atuais, já que cada um deles não é uma mera possibilidade – o nosso é apenas aquele ao qual nós apontamos; a modalidade aparece apenas na relação espacial entre mundos existentes. O que faz o nosso mundo ser diferente do mundo possível é que estamos nele – a realidade é demonstrativa, o nosso mundo é real porque estamos nele e não por nenhuma propriedade que o distinga dos outros mundos possíveis.

Mais uma vez, contudo, esta pequena licença para fazer metafísica teve a capacidade de transbordar. Na tradição associada a David Lewis e que sentiu o impacto do trabalho de Kripke, o tratamento das possibilidades passou a ser tida como refém de uma metafísica particular. Uma tradição australiana de seriedade metafísica se debruçou sobre as conseqüências metafísicas do concretismo de Lewis perguntando sobre disposições, potências, tropos e conexões necessárias. A tradição insiste que sempre há uma metafísica de fundo por trás de qualquer empreitada filosófica – mesmo as críticas à metafísica assumem uma metafísica subjacente. Martin e Heil (1999) consideram que mesmo quem constrói algumas entidades em termos de outras precisa postular a existência dessas últimas ou elucidar que metafísica permite a construção sem tijolos. Ou seja, a argumentação é que qualquer forma de anti-realismo é uma metafísica que precisa ser avaliada e posta sob escrutínio. Também o trabalho de Kripke, talvez de uma maneira

Trilhas Filosóficas

surpreendente, teve o efeito de liberar parte da imaginação ontológica e recentemente o ponto fixo humeano começou a ser colocado explicitamente em questão. Brian Ellis (2002), George Molnar (2003) e Stephen Mumford (2004), por exemplo, insistem que a maior parte das dificuldades que encontramos matutando acerca de potências, disposições e *possibilia* se originam da metafísica humeana subjacente a maneira como nós pensamos nelas. (E alguns outros se desprendem da maneira humeana de entender modalidades como girando sempre em torno da idéia de conexão necessária.) Eu suspeito que muitos problemas epistemológicos e semânticos que fizeram a filosofia bater com a cabeça em portas fechadas nos últimos séculos teriam sua etiologia explorada desde o tratamento das potências, da ontologia de potências subjacentes. A virada metafísica da atenção às potências entende que Hume escolheu uma entre muitas alternativas ao pensar no que é atual e no que é potencial; há outras, podemos encontrar formas de entender que o mundo está prenhe de potências como sugeria uma interpretação do princípio eleata de que as coisas existem porque produzem outras. Podemos não mais postular mundos possíveis (concretos) distantes do nosso mundo atual e entender possibilidades como sendo tão atuais quanto qualquer outro elemento do nosso mundo. E podemos entender nossa apreensão do mundo – nossa experiência, nosso pensamento – em termos de forças com potências que são tão prenes de possibilidades quanto o resto do mundo. Talvez sejamos nós que introduzimos categorias fixas, identidades e mesmo conexões necessárias fixas no mundo, mas nossos percursos de pensamento e de experiência não se sobrepõem a um mundo inerte e inanimado: eles se inserem em uma ontologia de potências; a mente, emaranhado sem fronteiras de capacidades, é uma potência entre muitas. Penso que a atenção à ontologia das potências promove uma virada metafísica que nos insere entre os constituintes do mundo porque deixa nossas capacidades vulneráveis às potências do mundo – nós podemos enunciar leis da natureza, mas elas estão vulneráveis ao caráter emaranhado das potências que as realizam, pois não há nada de inerte e inanimado obedecendo às ordens das leis da natureza. Nesse último caso, como eu tento mostrar no capítulo “Por uma ontologia não-fascista” (2008, p. 319-331), não basta falar com o sargento, com o prefeito ou com o guardião: cada uma das potências pode puxar em alguma direção. Por isso eu dizia que passamos a conceber que nenhuma matéria é só matéria-prima, toda matéria é *primadonna*.

Uma virada metafísica aproximadamente simultânea e de conseqüências ainda mais libertadoras para a imaginação ontológica se deu

pela conjunção da reação estruturalista às tradições fenomenológicas de um lado e pela re-apropriação de Nietzsche no contexto que emergiu a partir dos anos 60 na França<sup>4</sup>. Os ambientes pós-estruturalistas permitiram que o foco da filosofia saísse da experiência humana, da liberdade humana e da capacidade humana de pensar – tais coisas tinham uma genealogia, elas se inseriam em um mundo de forças, sujeições e poderes. A filosofia não precisa começar com a atividade humana – ela pode mesmo passar ao largo dela, considerar o sub-humano, considerar o supra-humano ou dissolver qualquer categoria que se aboiete no que é demasiado ou especificamente humano.<sup>5</sup> Ela nem sequer precisa ter começos fixos – pode estar sempre pelo meio. Olhamos para nós procurando a trama de forças que interagem e se animam mutuamente outras de muitas – por exemplo, quando encontramos a nós pastoreando diferenças em nossos atos e em nosso pensamento, não precisamos mostrar que instauramos a diferença por meio de nossas capacidades, mas que elas de alguma maneira aparecem para nós como um sintoma do mundo que nos circunda. Pensar a metafísica a partir das diferenças, e não das identidades, é uma maneira de expandir a imaginação ontológica e fazê-lo de um modo que poucas vezes é possível em outras tradições. A imaginação ontológica – e a filosofia em torno dela – pode se libertar da imagem de que a ontologia é feita de paisagens, de figurações prontas que precisam ser desveladas – de que aquilo que é está pronto (ainda que seja feito do que nunca está pronto). Penso que podemos distinguir uma metafísica de paisagens e uma metafísica de tramas; e que o pós-estruturalismo libertou os ímpetus que levam às metafísicas de tramas. Assim, por exemplo, a singularidade não precisa ser pensada em termos de uma unidade do mundo – um componente, como uma montanha que compõe a paisagem. Em *Excessos e exceções* (2008), quando falo de uma singularidade em fuga, tento me valer do recurso de pensar singularidades dentro de uma trama, elas escapam de um território, se tornam exemplos, ou se intrometem como exceção, mas há movimentos que são antes dramáticos que temporais – não podemos considerar a singularidade sem considerar sua trajetória. Talvez um exemplo demasiado simplificador da minha distinção entre metafísica de paisagens e metafísica de tramas possa

---

<sup>4</sup> Consultar colóquio de Cerisy, em 1972, sobre reler Nietzsche naquele tempo com esforços de Nancy, Lyotard, Derrida, Deleuze, Klossowski entre outros (Gandillac; Pautrat, 1973/1985).

<sup>5</sup> Nesse ponto, e talvez apenas nesse ponto, a virada metafísica pós-estruturalista coincide com a virada em favor de uma metafísica naturalizada em que a ciência é parte do esforço de fazer um inventário do mobiliário do universo. Também para o naturalismo, o que é humano não merece atenção especial nem como ponto de partida e nem como método de investigação (pelo menos explicitamente).

ser o contraste entre duas maneiras de entender o que é uma linha reta, a segunda das quais endossada por Spinoza: podemos entender uma linha reta como um conjunto de pontos alinhados ou podemos entendê-la como um ponto em movimento. Note que na imaginação geométrica de Spinoza, a linha reta não se tornou um objeto físico – ela continua sendo um objeto geométrico –, mas um drama constituinte foi invocado. Um drama assim é quase como uma ordem lógica em oposição à ordem temporal, mas aqui não importa tanto a ordem e antes o percurso. A metafísica de tramas pode ser o que fazia com que Deleuze encontrasse na literatura (e no cinema) algumas forças que importavam para fazer sua metafísica. A trama não se reduz às paisagens: a atenção ao que inventam os movimentos não pode ser substituída por nenhum inventário.

Gostaria de terminar com alguns poucos temas pós-estruturalistas que rondam a idéia de tramas. Começo com algumas idéias de Derrida que talvez sejam menos parte de uma virada metafísica. Trata-se da espécie de hegelianismo exacerbado em que o interesse central é o de preservar a mediação de todo fim, de toda idéia de acabamento, de efetivação, de consumação. O processo de desconstrução não tem fim, não tem ponto de chegada: todos os recursos do mundo estão abertos à cópula com o pensamento para novas mediações. A desconstrução não se limita aos recursos tradicionais do pensamento – ela não tem fronteiras fixas e o pensamento que emerge não é uma paisagem. De uma maneira geral, a influência do estruturalismo fez com que a filosofia não enxergasse mais seus limites no escopo do que é humano; assim, a política não é o combate de visões de mundo, mas o combate transpassa os limites dessas visões, se engaja com um *polemos* nas coisas mesmas. Analogamente, o pensamento não está encerrado em nenhum âmbito que possa ser cercado, ele se mistura com a ação e passa ao largo das intenções. Escavar as forças que constituem o que nos ronda é também estar em meio às contingências que não formam um mosaico apenas porque cada força tem direção, tem disposições, está a disposição de outras forças, tem incapacidades relativas e carrega um imã como quem carrega uma trama. Por fim gostaria de terminar com a metafísica que emerge da imagem de um plano de imanência tal como apresentado por Deleuze e Guattari (por exemplo, 1980/2007, cap. 10). O plano de imanência – que contrasta com o plano de organização, este um plano como um projeto, aquele um plano como uma superfície – é um espaço onde as coisas que existem se esbarram; algo como o equivalente metafísico de uma esquina. As coisas – forças, singularidades, acontecimentos – ficam organizadas em um plano de organização, um plano que as coloca em hierarquia, em relações de dependência, inseridas em um

organograma que as submete. Nem podemos entendê-las ou interagir com elas sem o plano de organização que, por sua vez, não é uma produção privilegiada do pensamento, ele está por toda parte e emerge em torno de nós na maneira como pensamos em singulares como exemplares. Mas as coisas também estão em um plano completamente diferente, em um plano de imanência. Ali elas estão no mesmo pé: i(r)manadas, esbarrando umas nas outras porque elas ocupam o espaço daquilo que existe. E é porque as hierarquias se tocam que há linhas de fuga, que as coisas escapam da ordem e se re-configuram; é que há ruas e avenidas, mesmo que não haja saídas – dizia Itamar Assumpção. O plano de imanência, em contraste com o plano de organização, torna possível uma trama. Trata-se talvez de um cenário em que a trama é possível, mas gostaria de insistir que não se trata, nos aspectos que me interessam, de uma paisagem. Penso que não se trata de uma metafísica de paisagens porque não há um almoxarifado em que estão depositados (ou podem estar empilhados) os itens do mobiliário do universo. Não se trata de uma ontologia de almoxarife (e talvez possamos contrapor a metafísica dos carregadores à metafísica dos almoxarifes): não é uma lista de coisas, as coisas estão transitando entre os planos e nem sequer transitam, precisam estar em ambos e quase ao mesmo tempo fugir de um para o outro. Não importa apenas que coisas estão presentes, mas também como elas vão de um lado para outro. E aqui aparece mais uma reviravolta contra a metafísica do ponto fixo humeano: nem são os objetos indiferentes às suas propriedades, eles se soltam delas. A metafísica – ao contrário do que imagina a atenção às paisagens – não termina com a lista dos (atuais) *dramatis personae*.

## Referências

BENSUSAN, H. *Excessos e exceções: por uma ontologia sem cabimento*. Aparecida: Idéias e Letras, 2008.

BRANDOM, R. Modality, normativity, and intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXIII, n. 3, nov. 2001, p. 587-609.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980. Edição brasileira: *Mil platôs*. São Paulo: Editora 34, 2007.

## Trilhas Filosóficas

ELLIS, B. *The Philosophy of Nature: a guide to New Essentialism*. Chesham: Acumen, 2002.

GANDILLAC, M.; PAUTRAT, B. *Nietzsche aujourd'hui*: 1. Intensités. Paris: Union Générale d'Éditions, 1973. Edição brasileira: *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HARAWAY, D. Cyborg manifesto. *Socialist Review*, n. 80, 1985, p. 65-108.

HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Werke in 20 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp, 1986. v. 3. Edição brasileira: *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HUME, D. *Enquires concerning human understanding*. Ed. Selby-Bigge, L. A. & Niddich, P. H. 3. ed. Nova York: Oxford University Press. Edição brasileira: *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril, 1980. (Coleção Os Pensadores).

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch 1*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologisches Forschung, v. 1. Halle: Niemayer, 1913. Edição brasileira: *Idéias para uma fenomenologia e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. M. Suzuki. Aparecida: Idéias e Letras, 2006.

LEWIS, D. *On the plurality of worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

MARTIN, C. B.; HEIL, J. The ontological turn. *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. XXIII, n. 3, 1999, p. 34-60.

MOLNAR, G. *Powers: a study in Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

MUMFORD, S. *Laws in Nature*. London: Routledge, 2004.