

MATÉRIA VIBRANTE E CORPOS AFETIVOS: CONSIDERAÇÕES PARA UMA ONTOLOGIA NÃO-ANTROPOCÊNTRICA¹

Diogo Barros Bogéa^{2,3}

diogobogéa@hotmail.com

Resumo: Encaminharemos neste artigo algumas considerações que nos permitam esboçar uma ontologia não-antropocêntrica. O artigo se divide em cinco partes. Na primeira, recorreremos a Meillassoux para situar o antropocentrismo como base fundamental dos correlacionismos. Em seguida, apresentamos o materialismo vital de Jane Bennett como alternativa não-antropocêntrica às filosofias correlacionistas. Na terceira seção, recuperamos a noção espinosista de corpos afetivos para pensar uma ontologia plana relacional. Na sequência, apresentamos o perspectivismo relacional afetivo de Nietzsche como alternativa ao idealismo kantiano. E por fim, trazemos a noção de agenciamento como noção chave para a composição de uma ontologia não-antropocêntrica.

Palavras-chave: Ontologia, materialismo vital, corpos afetivos, perspectivismo, agenciamentos.

¹ Recebido: 15-02-2024/ Aceito: 03-06-2024/ Publicado on-line: 30-06-2024.

² É professor na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5862-819X>.

Considerações iniciais

Em uma de suas obras de juventude, intitulada *Schopenhauer Educador* e também conhecida como a segunda de suas “Considerações Intempestivas”, Nietzsche aponta como grande perigo da filosofia kantiana o “desespero em relação à verdade” (2018, p. 34). A advertência se refere, é claro, à “Revolução Copernicana” na epistemologia, que estabelece como dado que podemos apenas conhecer o mundo tal como aparece “para nós”, tal como processado por nossas programações mentais fundamentais – as intuições sensíveis de tempo e espaço, e as tábuas de categorias. Como consequência, resta decretada a impossibilidade de conhecermos verdadeiramente o mundo ou as coisas “em si” mesmos. O máximo a que podemos aspirar é um conhecimento das leis fundamentais que regem os processos do mundo fenomênico, esse mundo que aparece para nós tal como podemos percebê-lo. Como exemplo do desespero em relação à possibilidade de dizer qualquer “verdade” sobre o mundo em si, Nietzsche cita o depoimento de Heinrich von Kleist, autor do famoso ensaio *Sobre o Teatro de Marionetes*:

“Há pouco tempo”, escreveu certa vez em seu estilo comovente, “tomei conhecimento da filosofia kantiana – e preciso agora te comunicar um pensamento extraído dela, sem que eu deva temer que ele vá te abalar de modo tão profundo e doloroso quanto me abalou. – Não podemos nos decidir se aquilo a que chamamos verdade é verdadeiramente a verdade ou se apenas nos parece assim. Se este último for o caso, então a verdade que colhemos aqui não é mais nada após a morte, e é vão todo esforço para adquirir algo que nos seja próprio, algo que nos acompanhe até o túmulo. – Caso teu coração não seja tocado pela ponta aguda desse pensamento, não ria de alguém que se sente profundamente ferido por ele na porção mais sagrada de seu interior. Meu único e mais elevado objetivo foi a

pique e eu não tenho nenhum outro” (2018, p. 35).

A partir de Kant, enraizou-se profundamente a convicção de que afirmar – no âmbito do fazer filosófico – qualquer coisa sobre a verdade, a realidade ou a natureza das coisas, é uma espécie de ingenuidade. Fazer filosofia, desde então, significa adotar uma postura “crítica”, no sentido kantiano: podemos apenas investigar as condições de possibilidade de aparecimento do mundo e das coisas tal como se mostram para nós, mas devemos, escrupulosamente, nos resguardar da ambição de dizer algo sobre o mundo e sobre as coisas em si. Desde então, a metafísica e a ontologia, como investigação dos princípios fundamentais e do modo de ser das coisas, perderam força. Apesar da emergência de vozes dissonantes como a de Schopenhauer (2005) e de Nietzsche (2008), que arriscaram elaborar uma metafísica da vontade e uma ontologia das forças co-movidas pela vontade de poder, frutificaram no campo filosófico correntes zelosas da consciência crítica estabelecida por Kant. A fenomenologia, por exemplo, ocupa-se primordialmente da descrição dos modos de aparecimento do mundo *para nós*. As filosofias analíticas, por seu turno, tendem a se ocupar das estruturas lógicas da linguagem e das significações dos enunciados, já compreendendo que o projeto filosófico verdadeiramente relevante é a investigação das tais “programações fundamentais” da mente humana e não investigações metafísicas ou ontológicas – em geral vistas como inúteis ou sem sentido. Ambas as vertentes, embora adversárias em diversos pontos fundamentais, estão no cerne da chamada “virada linguística” do século XX que, ao pensar o humano como ser-falante, compreende que as

coisas do mundo – inclusive o que quer que chamemos de “nós mesmos” – sempre aparecem banhadas num determinado horizonte contextual de significações.

Exploraremos neste artigo algumas possibilidades de superação dos embargos kantianos. Segundo compreendemos, a filosofia crítica kantiana é dependente de uma metafísica do sujeito que, não reconhecida como tal e não tematizada, resulta verdadeiramente ingênua. Já nas filosofias operadoras e descendentes da virada linguística, por mais que haja uma desconstrução do sujeito, há ainda um forte sintoma antropocêntrico, que situa não o sujeito, mas o humano com suas supostas características fundamentais – a consciência, a linguagem, a significação histórica – como centro da existência. Procuraremos expor uma ontologia não-antropocêntrica que acaba por transformar nossos modos habituais de compreender a “ciência” e suas (im)possibilidades, bem como a existência dos objetos tecnológicos. Nossa principal referência será o *materialismo vital* de Jane Bennett. Para tornar mais claros alguns de seus princípios, faremos ainda menções ao perspectivismo de Nietzsche, à teoria ator-rede e à teoria dos agenciamentos de Deleuze e Guattari, tal como sistematizada por Manuel DeLanda.

1. Correlacionismo e antropocentrismo

Em seu *Après la finitude*, de 2006, Quentin Meillassoux diagnosticou com precisão um sintoma que, desde a *Crítica* kantiana, se espalhou pelo campo filosófico, chegando mesmo a moldar o formato das principais vertentes filosóficas do século XX: a noção de que não podemos conhecer ou afirmar nada sobre o mundo “em si”, mas apenas tal como

aparece “para nós”. Meillassoux nomeou esse sintoma *correlacionismo*:

O correlacionismo consiste em desqualificar toda pretensão de considerar as esferas da subjetividade e da objetividade independentemente uma da outra. Não somente é preciso dizer que nunca apreendemos um objeto “em si”, isolado de sua relação com o sujeito, mas que devemos defender também que nunca apreendemos um sujeito que não esteja sempre-já em relação com um objeto. Podemos, então, denominar “círculo correlacional” ao argumento segundo o qual não podemos pretender pensar o em-si sem entrar em um círculo vicioso, sem nos contradizermos de imediato, podemos denominar “passo de dança correlacional” a essa outra figura do raciocínio ao qual os filósofos se acostumaram tão bem: esta figura, que encontramos nas obras contemporâneas com tanta frequência, afirma que “seria ingênuo pensar o sujeito e o objeto como dois entes que subsistiriam cada um por si mesmo e aos quais a relação que mantém entre si se lhes agregaria a partir de fora. Pelo contrário, a relação é de certo modo anterior: o mundo não tem sentido de mundo mais que porque se me aparece como mundo, e o eu não tem seu sentido de eu senão porque é em relação ao mundo aquele para o qual o mundo se desvela...” (2015, p. 29-30).

Por mais que a própria noção de sujeito tenha, ao longo do século XX, sido geralmente incluída no rol de ingenuidades que não resistem à postura crítica, a consciência, a linguagem e a significação se tornaram os pilares fundamentais do correlacionismo. Para que falemos sobre algo é preciso que esse algo tenha aparecido para – entrado em relação com – nossa consciência. Para afirmar algo sobre o mundo e as coisas temos de utilizar a linguagem e suas redes de significações já disponíveis e estruturadas segundo um contexto cultural e temporal. Portanto, não podemos saltar por sobre a consciência e/ou sobre a linguagem para termos uma experiência do mundo, da verdade ou da realidade. Meillassoux

cita uma bela expressão de Francis Wolff para descrever essa sensação de confinamento: “Estamos na consciência ou na linguagem como em uma jaula transparente. Tudo está fora, mas é impossível sair” (Wolff *apud* Meillassoux, 2015, p. 31).

Meillassoux aponta, no entanto, um caminho especulativo para “fora” dessa jaula transparente. O caminho de Meillassoux passa pela revelação de um ponto cego na própria estrutura do correlacionismo. As filosofias correlacionistas afirmam a impossibilidade de fazermos afirmações absolutas sobre o mundo em-si. Não podemos ter qualquer conhecimento que se pretenda absoluto sobre o mundo em-si, pois toda afirmação ou conhecimento é condicionada pelo sujeito, pela linguagem ou pela consciência, já se referindo sempre apenas à maneira como o mundo aparece para nós. Estamos sempre “aí” numa facticidade, um horizonte finito de determinações que impõe uma limitação epistemológica intransponível. Meillassoux toma essa limitação epistemológica assumida pelo correlacionismo e, dando um passo além, faz dela uma afirmação ontológica sobre a própria natureza do mundo em-si (Ennis; Gratton, 2013, p. 13). Se não há nenhuma razão absoluta para o mundo da facticidade ser como é, temos de admitir que o mundo-em-si é um hiper-caos em que “tudo é possível”, tudo pode ser-outro, ser-diferente ou não-ser. Ou seja, a absoluta contingência da realidade fática é ela própria um absoluto, daí o subtítulo do seu “depois da finitude”: *a necessidade da contingência*. Revela-se assim a dimensão anipotética da *factialidade*: a absoluta contingência como absoluto metafísico, “não apenas para-nós, mas em-si” (Nunes, 2013, p. 25).

Nosso maior interesse neste artigo, porém, não será tanto detalhar ou discutir a saída de Meillassoux, mas ressaltar o quanto consideramos acertada, em seu diagnóstico do modo de pensar correlacionista, a exposição da íntima relação entre correlacionismo e antropocentrismo.

No último capítulo de *Après la finitude*, sugestivamente intitulado “A revanche de Ptolomeu”, Meillassoux ressitua a “revolução” epistemológica de Kant como *Contrarrevolução Ptolomaica*:

Hoje sabemos suficientemente que a revolução introduzida por Kant no pensamento é muito mais comparável com uma “contrarrevolução ptolomaica”, pois trata de afirmar não que o observador que se acreditava imóvel gira, na realidade, ao redor do Sol observado, mas, pelo contrário, que o sujeito é central no processo do conhecimento (2015, p. 188).

A verdadeira Revolução Copernicana, geralmente tomada como marco histórico de ascensão da chamada ciência moderna, tem justamente o mérito de ter operado um descentramento radical do humano. A Terra – e, com ela, os humanos – não é o centro do universo. Essa descoberta recoloca a possibilidade de falar de um universo indiferente à sorte da espécie humana, num movimento tão radical de destruição da ilusão antropocêntrica que mereceu de Freud a alcunha de “afronta narcísica”. A resposta de Kant à revolução copernicana é, embora ele tenha se apropriado do termo para se referir à sua própria obra – numa denegação, talvez? – uma verdadeira contrarrevolução ptolomaica. Pois, desde então, toda pretensão de se referir a um mundo indiferente à sorte humana é tida como “ingênua”, já que todo conhecimento está necessariamente referido aos aparatos humanos

de conhecimento – a mente, o intelecto, a consciência, a linguagem:

Enquanto com a ciência moderna o pensamento descobria pela primeira vez a capacidade de revelar efetivamente o conhecimento de um mundo indiferente a toda relação com o mundo, a filosofia transcendental exibiu como condição de pensabilidade da ciência física a destituição de todo conhecimento não-correlacional desse mesmo mundo. (...) Desde a revolução kantiana, um filósofo “sério” deve pensar que *a condição de pensabilidade do descentramento copernicano da ciência moderna é, na verdade, o centramento ptolomaico do pensamento*. Enquanto a ciência descobria pela primeira vez a capacidade do pensamento de aceder ao conhecimento de um mundo indiferente à sua relação com o mundo, a filosofia respondeu a essa descoberta com a descoberta da ingenuidade de seu próprio “dogmatismo” antiquado, fazendo do “realismo” da metafísica pré-crítica o paradigma de uma ingenuidade conceitual decisivamente superada (Meillassoux, 2015, p. 188-189).

Segundo nos parece, Meillassoux revela aqui uma das mais profundas bases do correlacionismo: o antropocentrismo. Quando colocamos esse antropocentrismo em questão, os embargos kantianos e correlacionistas em geral estremececem e ameaçam desabar. Se não há “sujeito” e se elementos geralmente supostos como “próprios” do humano, tais como consciência e linguagem, não ocupam também o centro do universo, outras questões vêm à tona: o que significa conhecer? Por que supor que modos humanos de relação com o mundo são diferentes, por natureza, de quaisquer outros? Ensaiaremos a partir daqui a exposição de uma ontologia não-antropocêntrica capaz de ultrapassar os embargos do correlacionismo.

2. Materialismo vital

Em 2010, Jane Bennett nos ofereceu uma alternativa às metafísicas antropocêntricas – do sujeito racional, da consciência intencional, da linguagem e da significação. A autora aposta num *materialismo vital* capaz de suspender fronteiras clássicas da tradição antropocêntrica, tais como sujeito x objeto, matéria x forma, inanimado x vivo, orgânico x inorgânico. Trata-se de buscar “um materialismo na tradição de Demócrito-Epicuro-Espinosa-Diderot-Deleuze mais do que Hegel-Marx-Adorno” (Bennett, 2010, p. xiii), ou seja, que se interesse não apenas pela dimensão material em sua relação com o mundo humano – social e individual –, mas pela materialidade como dimensão vibrante, co-movente, inquieta, afetiva e criativa em si mesma. A matéria é então compreendida como sendo dotada de uma *vitalidade* própria:

Por “vitalidade”, quero dizer a capacidade das coisas – alimentos, commodities, tempestades, metais – não apenas de impedir ou bloquear a vontade e os projetos dos humanos, mas também de agir como agentes ou forças quase com trajetórias, propensões ou tendências próprias (Bennett, 2010, p. viii).

E isso nos oferece também uma alternativa materialista ao materialismo histórico. Este último, como evidencia, por exemplo, o clássico texto de Stuart Hall (2006), já opera um descentramento do sujeito ao assumir a materialidade – dos meios de produção – como determinante fundamental das estruturas sociais, culturais e significativas humanas. O materialismo vital arrisca um descentramento ainda mais radical ao libertar a materialidade de qualquer relação fundamental com o mundo humano – embora assumindo que

múltiplos e diversos materiais atuam na construção do que quer que consideremos ser o “mundo humano”. O humano não é o protagonista na trama do universo. É difícil até mesmo sustentar qualquer definição precisa de “humano”, já que, seja como indivíduo, grupo ou espécie, o humano é sempre composto por múltiplos e diversos materiais, cada um dos quais com sua própria vitalidade:

Por algum tempo, a teoria política reconheceu que a materialidade importa. Mas essa materialidade refere-se mais frequentemente às estruturas sociais humanas ou aos significados humanos “incorporados” nelas e em outros objetos. Como a política é frequentemente interpretada como um domínio exclusivamente humano, o que é registrado nela são um conjunto de restrições materiais ou um contexto para a ação humana. A resistência obstinada ao antropocentrismo é talvez a principal diferença entre o materialismo vital que eu busco e esse tipo de materialismo histórico. Eu enfatizarei, até mesmo exagerarei, as contribuições agenciais de forças não humanas (atuando na natureza, no corpo humano e nos artefatos humanos) na tentativa de contrariar o reflexo narcisista da linguagem e do pensamento humanos (Bennett, 2010, p. xvi).

Ao invés de tomar a matéria como entidade passiva e inerte que aguarda pacientemente por uma “forma” da proporção geométrica inteligível vinda do hiperurânio platônico – ou do Deus cristão – para se tornar coisa, o materialismo de Bennett revela uma matéria vibrante que, em seu movimento próprio, compõe “coisas-poder”, corpos afetivos com seus próprios poderes de afetar e ser afetados:

De acordo com um modelo hilemórfico, qualquer poder “formativo” deve ser externo a uma matéria bruta e mecânica. O modelo não pode postular nem discernir a presença do que John Marks chama de “formas topológicas implícitas” dentro da materialidade. Essas tendências topológicas não apenas oferecem resistência passiva às

atividades de agentes externos, mas também se esforçam ativamente para se expressar: são conativas sem serem completamente “corpóricas”. (...) Em vez de um poder formativo destacável da matéria, artesãos (e mecânicos, cozinheiros, construtores, faxineiros e qualquer pessoa íntima com as coisas) encontram uma materialidade criativa com tendências e propensões incipientes, que são variavelmente ativadas dependendo das outras forças, afetos ou corpos com os quais entram em contato próximo (Bennett, 2010, p. 56).

Está em jogo no materialismo vital uma filosofia monista e imanente que resgata o sentido original de natureza como *physis*, a força inesgotável que constantemente desabrocha a partir de si mesma e faz com que as coisas venham a ser e permaneçam sendo até que mergulhem novamente no abismo do não-ser. Ao invés de pensar a natureza como uma coleção de objetos espontaneamente dados, há aqui uma experiência da natureza como movimento vibrante do vir-a-ser de tudo o que há. Radicalmente monista e imanente, o materialismo vital não faz também distinções essenciais entre coisas naturais e coisas tecnológicas. Tudo é matéria vibrante e todas as coisas só vêm a ser a partir de interações relacionais com muitas outras coisas. Humanos, por exemplo, são “compostos por várias partes materiais (a mineralidade de nossos ossos, ou o metal do nosso sangue, ou a eletricidade de nossos neurônios)” e todos esses materiais são “animados e auto-organizadores, em vez de meios passivos ou mecânicos sob a direção de algo não material, ou seja, uma alma ou mente ativa” (Bennett, 2010, p. 10).

A fim de sustentar um pensamento radicalmente monista e imanente, o materialismo vital toma Spinoza como principal referência. Sua noção de Deus, Natureza ou Substância como força autoprodutiva que em seu próprio

movimento de autoprodução forma e co-move todas as coisas, rejeita qualquer entidade ou valor transcendentais que possam reger os processos do mundo a partir de fora. Todos os seres existentes são modificações – “modos” – da mesma substância. Isso derroga as presunções antropocêntricas da espécie, pois não há nenhuma essência própria que torne o humano especial em relação aos outros seres existentes. Nenhuma alma imaterial, nenhum centro de comando puramente intelectual, apenas um corpo afetivo composto de outros corpos afetivos e interativos. Spinoza adverte: ao tratar do humano e das coisas humanas, não devemos proceder como se o humano fosse em relação à Natureza “um império dentro de um império”. O humano e seus *affairs* são tão naturais quanto uma folha que brota num caule, uma mosca que pousa ora numa ora noutra migalha, e as chuvas que alagam a cidade. Não há nada que não seja natural:

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo a sua determinação (Spinoza, 2016, p. 92).

Viciados em uma metafísica antropocêntrica, tendemos a desconsiderar que todos os materiais, capacidades cognitivas e habilidades motoras necessários para a criação de objetos tecnológicos são naturais. De onde mais terá vindo o silício que está no “core” dos nossos notebooks e o carbono que está na base dos nossos moles e maleáveis corpos, se não das

mesmas fornalhas estelares que, pela fusão e fissão de núcleos de hidrogênio e hélio, foi produzindo todos os demais elementos? A mesma força que produz rios, árvores e nuvens produz répteis, crustáceos e mamíferos, sistemas nervosos complexos e máquinas computadoradas de silício. O fato de as máquinas computadoradas de silício precisarem de “mãos” humanas para existir não as torna menos naturais do que as pedras e a areia das praias. Afinal, as mãos humanas não “caíram do céu”, são partes integrantes das capacidades de afecção dos nossos corpos.

3. Uma rede de corpos afetivos

Em sua *Ética*, Spinoza enunciou uma questão que, depois de retomada por Deleuze, se tornaria fundamental para a contemporaneidade: “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo (...) pode e o que não pode fazer” (Spinoza, 2016, p. 96). Deleuze, reconhecendo a seriedade da proposição de Spinoza, nomeou o capítulo 14 de *Es-pinosa e o problema da expressão* justamente “o que pode um corpo?”. É nesse capítulo que Deleuze se pergunta: “Qual é a estrutura (*fabrica*) de um corpo? O que pode um corpo?”. E em seguida estabelece, com Spinoza, os termos que tornam essa questão fundamental: “A estrutura de um corpo é a composição da sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites do seu poder de ser afetado” (Deleuze, 2017, p. 147). Por isso, “Nem mesmo sabemos de que afecções somos capazes, nem até onde vai nossa potência. Como poderíamos saber isso com antecedência?” (Deleuze, 2017, p. 153). A questão quanto ao corpo é, portanto: “De que afecções ele é capaz,

tanto passivas quanto ativas? Até onde vai sua potência?” (Deleuze, 2017, p. 176).

Essa questão traduz a experiência de cada corpo afetivo daquele impulso fundamental que Spinoza nomeia *conatus*. A proposição 06 do livro III da *Ética* diz: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Spinoza, 2016, p. 100). E a proposição 07: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (Spinoza, 2016, p. 100). A demonstração dessa mesma proposição diz: a potência “de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é (pela prop. 6), a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual” (Spinoza, 2016, p. 100). Cada coisa – e não somente os humanos ou os animais – esforça-se por perseverar na existência conforme suas possibilidades (sua potencialidade) de afetar e ser afetada.

O mundo de Spinoza é um mundo dinâmico, uma rede de esforços em que cada corpo expressa um modo singular de afetar e ser afetado da Natureza. A rede mundial de circunstâncias produz modificações, modalizações, modos específicos de afetar e ser afetado em cada ponto, em cada nó, em cada entrelaçamento. A mesma força dinâmica com que a natureza produz a si mesma, produz seus modos, os diversos seres, as diversas composições existentes. Estas, por sua vez, são co-movidas pela força da Natureza. Assim, expressam, segundo suas próprias maneiras de afetar e serem afetadas, a potência da natureza, o esforço de perseveração na existência e de expansão dos seus poderes e potencialidades.

É um mundo finalmente não-antropocêntrico, tal como não se via no *mainstream* ocidental desde os pré-socráticos. O humano não é o protagonista da trama da Existência. Ele é apenas mais um modo específico de afetar e de ser afetado, e de expressar sua força e sua potência, assim como as pedras, os rios, as nuvens, as máquinas, os vermes, os mamíferos e os planetas. Todos co-movidos pela mesma força divina – ou natural.

Poderíamos pensar o *conatus* como uma força propriamente conservadora, segundo a formulação que a nomeia como esforço para perseverar em seu ser ou para perseverar na existência. No entanto, é possível pensar também a dimensão expansiva dessa mesma força, já que, como enuncia Spinoza, cada corpo, para além da conservação das suas próprias capacidades de afetação, busca também expandir essas mesmas capacidades, visto que é “útil” ampliar as capacidades de afetação e “nocivo” diminuí-las:

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso. (...) Quanto mais o corpo se torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber (...). Portanto, aquilo que assim dispõe o corpo e o torna capaz disso é necessariamente bom ou útil (...), e tanto mais útil quanto mais pode tornar o corpo capaz disso; e, inversamente (...), é nocivo se torna o corpo menos capaz disso (2016, p. 180-181).

Talvez fosse mais preciso, portanto, falar como Nietzsche numa *vontade de potência*, isto é, conceber o *conatus* como esforço fundamental de cada corpo afetivo para expandir e

ampliar seus próprios poderes de afetar e ser afetado. Por isso, Jane Bennett aposta numa ontologia das *coisas-poder* (2010, p. 2), já que cada coisa é um corpo afetivo com seus próprios poderes de afetar e ser afetado – computando-se o fato de que, não sabendo de antemão quantas e quais são essas maneiras disponíveis de afetação, cada corpo é lançado numa experimentação afetiva sem fim dos seus poderes.

Ao tratar todo e qualquer existente como *coisa-poder*, Jane Bennett propõe um tipo de *ontologia plana* que, na descrição de Manuel DeLanda, é “feita exclusivamente de indivíduos únicos e singulares, diferindo em escala espaço-temporal, mas não em status ontológico” (2002, p. 56). Ontologias planas constituem excelentes estratégias para o desenvolvimento de um pensamento não-antropocêntrico. Afinal, uma das bases do antropocentrismo é a suposição de que o humano possui um status ontológico diferente e, não raro, hierarquicamente superior aos outros seres. Bons exemplos de ontologias planas seriam: a ontologia espinosista dos corpos afetivos, a teoria das forças de Nietzsche ao tomar todos os existentes como forças pulsantes co-movidas pela vontade de poder e, mais recentemente, a ontologia orientada a objetos. Esta, por sua vez, toma todo existente como “objeto”. Nas palavras de Ian Bogost:

Entidades corpóreas e incorpóreas contam, sejam objetos materiais, abstrações, objetos de intenção, ou qualquer outra coisa que seja – quarks, Harry Potter, discursos principais, uísque single malt, Land Rovers, frutas de lichia, casos de amor, ponteiros desreferenciados, Mike “The Situation” Sorrentino, bozons, horticultores, Moçambique, Super Mario Bros., nenhum é “mais real” do que qualquer outro (2012, p. 21).

O humano não é um “sujeito” capaz de estabelecer um tipo especial de relação com objetos, o humano é um objeto entre outros, e suas formas de se relacionar não são diferentes, por natureza, de qualquer outro tipo de relação entre objetos: “A filosofia orientada a objetos sustenta que a relação dos humanos com pólen, oxigênio, águias ou moinhos de vento não difere em tipo da interação desses objetos entre si” (Harman, 2005, p. 9).

Para a ontologia orientada a objetos, sempre lidamos com “objetos”, sejam eles reais ou fictícios, materiais ou imateriais. A noção “objeto” “deve incluir entidades que não são nem físicas nem mesmo reais. Junto com diamantes, cordas e nêutrons, objetos podem incluir exércitos, monstros, círculos quadrados e ligas de nações reais e fictícias” (Harman, 2011, p. 9). Como diz Graham Harman, objetos não são igualmente reais, mas todos são igualmente objetos (2011, p. 9). O importante é considerar que objetos são indivíduos existentes em si mesmos: “cada objeto é uma coisa unificada apesar de sua multiplicidade de características” (Harman, 2011, p. 11). Por isso, fundamental para a ontologia orientada a objetos é evitar e criticar qualquer tipo de “subminação” ou “supraminação”⁴ dos objetos. A “subminação” nega que os objetos sejam realidades fundamentais, alegando que objetos são compostos por – ou expressões de – elementos ou substâncias mais fundamentais. A “supraminação” toma o objeto como um mero agregado de qualidades artificialmente reunido por uma operação mental ou um mero efeito

⁴ Embora infelizmente ainda não tenhamos tido acesso à tradução brasileira, seguimos aqui a orientação do tradutor para os termos “undermining” e “overmining” (Pinho, 2023).

de relações de algum tipo. Para Harman, precisamos considerar os objetos – nas mais diferentes escalas e formas de existência – como entidades fundamentais.

Nas interações entre objetos – incluindo ou não os objetos que chamamos de “humanos” –, os objetos em-si recuam (*withdraw*) para uma intimidade inacessível. Há uma divisão entre o ser em-si do objeto e o ser-manifesto em relações com outros objetos. Além disso, há uma divisão interna entre o próprio objeto como unidade inquebrantável e sua multiplicidade de características ou propriedades. “A interseção desses dois eixos no mundo leva a uma estrutura quádrupla” (Harman, 2005, p. 5), isto é, objeto manifesto para outro objeto x objeto em si e qualidades/propriedades do objeto x objeto em si. “Objetos existem em completo isolamento de todos os outros, embalados em vácuos privados isolados” (Harman, 2005, p. 1). Para explicar as relações, interações e eventos, Harman recorre à noção de “causalidade vicária”, uma espécie de causalidade por procuração, em que as partes sensíveis dos objetos interagem com partes sensíveis de outros objetos, produzindo uma divisão entre o “objeto sensual”, esse que se manifesta nas relações, e o objeto real, que sempre se retira para uma intimidade inacessível e que não estabelece ele mesmo qualquer relação. Há “um éter fugaz ou vento solar de qualidades tangíveis que não se retiram do contato” (Harman, 2005, p. 161). O interior de um objeto é como um “caldeirão ardente (...) articulado em incontáveis facetas, notas, qualidades, acidentes e outros halos, ecos e sombras” (Harman, 2005, p. 193). Ao mesmo tempo habitado e rodeado por “nuvens de qualidades” que possibilitam as relações, mas também sempre retirado para uma

intimidade inacessível a qualquer relação,

o objeto pode ser visto como uma espécie de buraco negro cujo interior recuou infinitamente da vista, mas que também vaza uma certa quantidade de energia radiante, como as descobertas de Hawking têm mostrado. E isso é precisamente o que os objetos são (...): buracos inescrutáveis de energia retirada que de alguma forma ainda emitem fragrância ou sinais de rádio através das notas que deveriam ter colapsado completamente em seus núcleos escuros e unificados, mas não o fizeram. Aqui novamente, o ruído negro se refere ao caráter orientado a objetos da radiação dos objetos, que nos cerca como um éter sensorial constante (Harman, 2005, p. 183-184).

Trata-se de uma interessante alternativa às metafísicas antropocêntricas. No entanto, o termo “objeto” nos parece problemático para compor uma ontologia plana. Na história da filosofia, objeto, por definição, é aquilo que está diante, se põe diante ou é lançado diante, ficando implícito o complemento: “de um sujeito”. Além do mais, “objeto” remete a uma fixidez, a um *ser* pronto e acabado que *está* em uma posição definida. Graham Harman expõe a advertência de DeLanda em relação ao uso do termo “objeto”: “Não tenho certeza por que Harman quer se ater a objetos. Eu não nego que objetos existam... é apenas que uma ontologia realista completa deve incluir objetos e eventos, com um processo sendo uma série de eventos” (DeLanda *apud* Harman, 2017, p. 41). Por isso, Jane Bennett prefere o termo “coisa-poder” como alternativa a “objeto”. As coisas-poder expressam poderes efetivos de afetação de cada corpo: “Corpos orgânicos e inorgânicos, objetos naturais e culturais (essas distinções não são particularmente salientes aqui) todos são afetivos” (Bennett, 2010, p. xii). A noção de coisa-poder enfatiza a coisa como “agente”, chamando a atenção para o fato de que “as coisas

afetam de fato outros corpos, aumentando ou enfraquecendo seu poder” (Bennett, 2010, p. 3). A “coisa-poder” evoca

uma sensação infantil de um mundo cheio de diversos seres animados, alguns humanos, outros não, alguns orgânicos, outros não. Chama a atenção para uma eficácia dos objetos que vai além dos significados, designs ou propósitos humanos que eles expressam ou servem. O “poder da coisa” pode ser um bom ponto de partida para pensar além da dicotomia vida-matéria, o princípio organizacional dominante na experiência adulta (Bennett, 2010, p. 20).

No entanto, o termo “coisa” também terá a desvantagem de remeter a uma suposição de fixidez historicamente a ele atrelada. Como a própria Jane Bennett admite:

A desvantagem do termo, no entanto, é que ele tende a exagerar a característica de “coisa” ou a estabilidade fixa da materialidade, enquanto meu objetivo é teorizar uma materialidade que é tanto força quanto entidade, tanto energia quanto matéria, tanto intensidade quanto extensão.

Uma segunda desvantagem relacionada do “poder da coisa” é seu individualismo latente, no sentido de que a figura da “coisa” se presta a uma compreensão atomística, em vez de congregacional, da agência. Embora o corpo ou fragmento menor possa de fato expressar um ímpeto vital, *conatus* ou *clinamen*, um atuante nunca age verdadeiramente sozinho. Sua eficácia ou agência sempre depende da colaboração, cooperação ou interferência interativa de muitos corpos e forças. Muitas coisas acontecem ao conceito de agência quando coisas não humanas são consideradas menos como construções sociais e mais como atores, e quando os humanos mesmos são avaliados não como autônomos, mas como vitalidades materiais (2010, p. 20-21).

Gostaríamos de propor como alternativa a “coisa” e “objeto”, retomando e ampliando um termo de Ortega y

Gasset (1914, 2017), a noção de *circunstância* como elemento fundamental de uma ontologia plana. A formulação mais famosa da teoria das circunstâncias de Ortega y Gasset se encontra em *Meditaciones del Quijote* (2017): “Eu sou eu e minha circunstância” (Gasset, 2010, p. 12). O trecho completo no qual a frase está inserida diz:

Minha saída natural em direção ao universo se abre pelos portos do Guadarrama ou o campo de Ontígola. Esse setor de realidade circunstante forma a outra metade de minha pessoa: só através dele posso integrar-me e ser plenamente eu mesmo. A ciência biológica mais recente estuda o organismo vivo como uma unidade composta do corpo e seu meio particular, de modo que o processo vital não consiste apenas numa adaptação do corpo ao seu meio, mas também na adaptação do meio ao seu corpo. A mão procura amoldar-se ao objeto material a fim de segurá-lo bem, mas ao mesmo tempo cada objeto material oculta uma prévia afinidade com determinada mão. Eu sou eu e minha circunstância, e se não a salvo também não poderei me salvar (Gasset, 2010, p. 12).

Ortega y Gasset enfatiza aqui a relação mútua entre um “eu” e as diversas circunstâncias que compõem o mundo. Segundo nos parece, podemos ler nas entrelinhas desse trecho a enunciação de uma ontologia relacional na qual o “ser” de um ente somente emerge a partir da relação com as circunstâncias do seu mundo.

Na obra *El hombre y la gente* (2017), há mais desenvolvimentos da teoria:

De imediato e sem saber como nem por que, sem anúncio prévio, o homem se descobre e surpreende tendo de “ser” num âmbito impremeditado, imprevisto, neste de agora, numa conjuntura de circunstâncias determinadíssimas [...]. Chamemos provisoriamente, para facilitar a compreensão desse âmbito impremeditado e

imprevisto, essa circunstância determinadíssima na qual, ao viver, nos encontramos sempre, de mundo. Pois bem, esse mundo no qual tenho de ser ao viver me permite escolher, dentro dele, estar nesse lugar ou noutro, mas a ninguém é dado escolher o mundo em que se vive: é sempre este, este de agora. Não podemos escolher o século, nem o dia ou a data em que vamos viver, nem o universo em que vamos nos mover. O viver ou o ser vivo, que são a mesma coisa, o ser homem, não admite preparação nem ensaio prévio. A vida nos é disparada a queima-roupa (Gasset, 2017, p. 63).

O ser vivo ou, poderíamos dizer, *existir* é existir em relação com circunstâncias.

Mais adiante, Ortega y Gasset deixa claro que circunstâncias não são “representações mentais” de um “sujeito”. Circunstâncias são existências efetivas com as quais temos de lidar:

A vida não é existir só a minha mente, minhas ideias: é totalmente o contrário. Desde Descartes o humano ocidental ficou sem mundo. Mas viver significa ter de ser fora de mim, no absoluto fora que é a circunstância ou mundo: é ter, querendo ou não, de enfrentar e me chocar constante e incessantemente com tudo quanto integra esse mundo: minerais, plantas, animais, os outros humanos. Não há remédio. Tenho de arcar com tudo isso. Tenho velis nolis de lidar bem ou mal com tudo isso. Mas isso – eu me defrontar e precisar lidar com tudo isso – isso acontece, em última análise, só a mim e tenho de fazê-lo solitariamente, sem que, no plano decisivo – notem que digo no plano decisivo – ninguém possa me estender uma mão (Gasset, 2017, p. 69-70).

Minerais, plantas, animais e os outros humanos (outros humanos com os quais estamos envolvidos em meio a uma dimensão circunstancial sociocultural) são circunstâncias. Circunstâncias com as quais temos de lidar, queiramos ou não, “solitariamente”.

No entanto,

à solidão que somos pertencem – formando uma parte essencial dela – todas as coisas e seres do universo que estão aí ao nosso redor, compondo nosso contorno, articulando nossa circunstância, mas que jamais se fundem com o cada um que somos – ao contrário, são sempre o outro, o absolutamente outro – um elemento estranho e sempre, mais ou menos, estorvante, negativo e hostil, no melhor caso indiferente, e que por isso percebemos como alheio e fora de nós, como o forasteiro – porque nos oprime, comprime e reprime: o mundo. Contra toda filosofia idealista e solipsista, vemos que nossa vida põe com idêntico valor de realidade esses dois termos: o alguém, o X, o Humano que vive, e o mundo, o entorno ou a circunstância na qual ele tem, queira ou não, de viver (Gasset, 2017, p. 72-73).

Aqui aparece uma tensão entre a solidão que sou e as circunstâncias que formam uma parte *essencial* dessa mesma solidão.

No artigo *O conceito de circunstância em Ortega y Gasset*, José Maurício de Carvalho nos ajuda a compreender a extensão do conceito de circunstância. O conceito

inclui o entorno ao eu, isto é, o meio exterior e as características do organismo: tanto físicas quanto psicológicas que envolvem o eu. Circunstância passa a ser tudo o que rodeia o eu: a realidade cósmica, a corporalidade, a vida psíquica, a cultura em que se vive, nela incluída também as experiências acumuladas no tempo (Carvalho, 2009, p. 332).

Estamos cientes que, à maneira existencialista, Ortega y Gasset preserva uma distinção entre “Eu” e “minha circunstância”, por mais que, com a ampliação do conceito de circunstância, vá ficando cada vez mais indiscernível o que sou “eu” e o que é “minha circunstância”. A leitura que

propomos, procurando ultrapassar o antropocentrismo (inclusive o antropocentrismo do próprio Ortega y Gasset), é eliminar essa suposição de um status ontológico especial para o “eu” humano. Se tudo o que há é circunstância, então o “eu” é também circunstância, e a tensão entre sua “solidão” e seu ser-relação com as circunstâncias do seu mundo se transforma na tensão – válida não apenas para existentes humanos, como para qualquer existente – entre ser uma composição singular que somente vem a existir a partir das relações interativas de múltiplas e diversas circunstâncias. Por isso, podemos dizer que tudo o que há são circunstâncias, e cada circunstância existe como efeito da interação entre muitas outras circunstâncias. Nessas interações circunstanciais complexas emergem configurações com padrões de organização, performances existenciais e modos de ser próprios. É nesse sentido que propomos a noção de *circunstância* como alternativa a “objeto” e mesmo a “coisa-poder”.

Circunstâncias se referem tanto a configurações estáveis quanto a eventos, tanto a contextos como a movimentos, tanto a existências consideradas reais quanto a existências consideradas fictícias, tanto a arranjos materiais quanto a estados de espírito. Porém, ressaltamos que, para além de pensar “objetos” ou “coisas”, nos parece fundamental pensar redes de relações interativas. Como muito bem captou Deleuze, “a estrutura de um corpo é a composição da sua relação”. Para uma filosofia da imanência, o “indivíduo” como unidade fechada, independente, existente em si e por si mesma, é um contrassenso. Como poderia “brotar” um “indivíduo” de qualquer tipo como unidade independente? O que quer que venha a existir é sempre composto por interações entre

circunstâncias de muitos tipos.

Trata-se de uma dinâmica de *redes* de circunstâncias *interativas* que, em seu movimento, produzem configurações circunstanciais *complexas*, ou seja, configurações circunstanciais nas quais o todo é maior do que a soma das partes, já que a interação entre os componentes produz propriedades emergentes no todo. Na definição de Manuel DeLanda:

Uma propriedade de um todo é considerada emergente se for produzida por interações causais entre suas partes componentes. Essas interações, nas quais as partes exercem suas capacidades de afetar e serem afetadas, constituem o mecanismo de emergência por trás das propriedades do todo. Uma vez que adotamos uma visão mais complexa de causalidade, não há razão para conceber mecanismos de emergência como relógios ou outros dispositivos simples. Algumas partes componentes, por exemplo, podem fazer parte de *loops* de *feedback* nos quais uma parte afetada por outra pode reagir de volta e afetar a primeira; outras componentes podem permanecer inalteradas até que o nível de atividade ao seu redor atinja um limiar crítico, momento em que podem entrar em ação; ainda outras componentes podem ser produzidas ou destruídas durante uma interação. Esse nível de complexidade é típico de muitos mecanismos químicos. Em outros casos, um mecanismo de emergência pode envolver partes interagindo em diferentes escalas e exibindo diferentes graus de organização: algumas partes podem ser relativamente grandes e ter estrutura interna, de modo que suas interações com outra parte simplesmente desencadeiem um efeito que faz parte de seu repertório interno de comportamentos, enquanto outras podem ser pequenas, simples e existir como partes de populações contribuindo para a emergência do todo por meio de efeitos estatísticos (2011, p. 385).

Os primeiros átomos de hidrogênio disparados em alta velocidade nos princípios deste nosso universo são circunstâncias. Eles mesmos só vêm a existir como efeito das interações entre moléculas que produziram a explosão que hoje

chamamos “Big Bang”, e persistem existindo como efeito da interação entre as partículas que os compõem. Além do mais, existem em interação com outras partículas, átomos e moléculas circunstantes. Podendo afetar e ser afetados de muitas maneiras não inteiramente pré-determinadas, os átomos de hidrogênio se chocam, se aglutinam, formam conglomerados nos quais a fusão dos núcleos atômicos concentra e expele altas quantidades de energia num espetáculo que, para nós, toma a forma de luz e calor. Surgem assim os átomos de hélio nessas circunstâncias chamadas “estrelas”⁵.

O artigo B²FH, pioneiro nessa “teoria da evolução” cósmica, narra a partir de então o surgimento dos demais elementos químicos forjados nas altas temperaturas das fornalhas estelares:

Com o tempo, o hidrogênio se encarçou para formar estrelas, e a extrema pressão gravitacional dentro das estrelas começou a fundir o hidrogênio em hélio, um processo que alimenta todas as estrelas do céu. Porém, por mais importante que seja do ponto de vista cosmológico, o processo é cientificamente chato, pois só o que as estrelas fazem é produzir hélio durante bilhões de anos. Só quando o hidrogênio se esgota, sugere o B²FH – e aqui está sua verdadeira contribuição –, as coisas começam a acontecer. Estrelas que ruminam hidrogênio durante éons se transformam de uma forma mais radical do que qualquer alquimista se atreveria a sonhar. Desesperadas para manter suas altas temperaturas, as estrelas com falta de hidrogênio começam a queimar e a fundir hélio em seus núcleos. Às

⁵ Não se trata aqui de um simples “regresso ao infinito”, pois não estamos em busca da “primeira circunstância”. Estamos apenas recorrendo à narrativa científica mais aceita sobre os desenvolvimentos do nosso universo para ilustrar que em todos os níveis e escalas – partículas, moléculas, grandes agregados de matéria e energia, eventos –, trata-se sempre de circunstâncias. Acompanhamos, aliás, os pensadores da imanência que aparecem como principais referências do nosso artigo – Spinoza e Nietzsche – na compreensão de que o vir-à-existência (como Deus/Substância/Natureza ou o devir da vontade de potência) deve ser eterno, de modo que “antes” do Big Bang certamente havia alguma outra configuração de circunstâncias, mesmo que ainda não saibamos descrevê-la.

vezes átomos de hélio se juntam para formar elementos de números pares, e às vezes prótons e nêutrons se desgarram para formar elementos de números ímpares. Em pouco tempo, quantidades consideráveis de lítio, boro, berílio e em especial de carbono se acumulam no interior das estrelas (e só no interior – a camada mais externa continua formada principalmente por hidrogênio durante todo o ciclo de vida da estrela). Infelizmente, a queima do hélio produz menos energia que a queima do hidrogênio, por isso as estrelas esgotam seu hélio em alguns milhões de anos, no máximo. Algumas pequenas estrelas chegam a “morrer” nesse estágio, criando massas de carbono derretido conhecidas como anãs brancas. Estrelas mais pesadas (oito ou mais vezes maiores que o Sol) continuam lutando, comprimindo o carbono para formar mais seis elementos, até o magnésio, o que lhes dá mais algumas centenas de anos. Nesse ponto mais algumas estrelas perecem, mas as maiores e mais quentes (cujos interiores chegam a 5 bilhões de graus) queimam esses elementos também, por mais alguns milhões de anos. O B²FH rastreia essas diversas reações de fusão e explica a receita para produzir tudo até o ferro: não é nada menos do que a evolução aplicada aos elementos (Kean, 2011, p. 58-59).

Depois de exaurir todos os seus recursos, estrelas gigantes implodem, reduzindo-se a um núcleo de ferro quente e logo em seguida colapsam de vez numa imensa explosão. As interações entre as partículas, átomos e moléculas advindas dessa grande explosão vão produzindo configurações que conhecemos como sóis, planetas, sistemas, galáxias. Em um desses planetas, uma aglutinação de moléculas de carbono agitadas por correntes elétricas acrescentou um nível a mais de complexidade nas interações entre as circunstâncias que compõem o universo. Acontece que essas configurações à base de carbono apresentavam uma maior complexidade afetiva, podendo afetar e ser afetadas de mais maneiras que as configurações circunstanciais anteriores (tais como rochas, nuvens, grãos de areia e oceanos). Essas configurações cir-

cunstançiais à base de carbono eram mais suscetíveis aos átomos, moléculas, corpos e condições de temperatura e pressão circunstantes, mas ao mesmo tempo conseguiam desenvolver estratégias que as tornavam mais adaptáveis a essas mesmas circunstâncias. Esses agregados de base carbono podiam extrair energia altamente concentrada de moléculas externas, investir essa energia altamente concentrada no desenvolvimento e manutenção da sua própria organização, e devolver ao ambiente a mesma quantidade de energia já dissipada e degradada. Acumulando quantidades de energia maiores do que as estritamente necessárias para sua conservação, esses estranhos seres de base carbono se dividiam em dois, produzindo novos seres a partir de si mesmos. Assim começou a saga dos chamados “seres vivos” ou do “mundo orgânico”⁶.

Das interações entre si e com as circunstâncias do seu meio, essas pequenas células vivas de base carbono foram dando origem a composições pluricelulares com algum nível de organização e especialização das funções: nutrição, respiração, reprodução, excreção. Mais do que corpos biológicos, estamos tratando sempre de corpos afetivos, naquele sentido básico: corpos que podem afetar e ser afetados de muitas maneiras. O que pode o corpo de um animal pluricelular com sistemas organizados? O que é para ele alimento? Quem é parceiro sexual? Quem é predador? Quem é aliado? Por mais que muitas respostas a essas perguntas se tenham fixado numa programação biológica inscrita no DNA de cada ser

⁶ Estamos cientes de que nesse ponto a narrativa científica oferece ainda menos elementos e minúcias do que as narrativas religiosas. Reproduzimos a narrativa científica aqui pela diferença qualitativa que ela apresenta em relação às narrativas religiosas: compreendendo-se como perspectiva e incompleta, a narrativa científica segue aberta a novas descobertas que levem a novas reformulações. As narrativas religiosas, por outro lado, exigem crença na sua validade absoluta e inquestionável.

vivo, algum nível de abertura – provocada pelo fato de serem um corpo que pode afetar e ser afetado de muitas maneiras – permanecerá. Tanto é que um animal aquático, num impulso de experimentação afetiva, tentou a sorte na exploração da terra firme. Possivelmente depois de muitos fracassos, algum deles prosperou. Por milhões e milhões de anos, então, foram se desenvolvendo corpos afetivos com possibilidades de afetar e ser afetados, que mais tarde classificariamos como “répteis”, “aves” e “mamíferos”.

Cada ser vivo é composto pela interação de muitos átomos, moléculas, interações eletroquímicas, interações entre outros seres vivos, interações com certas condições de pressão e temperatura, interações específicas que resultam em respiração e nutrição, interações com rochas, minérios etc. Fechado sobre si mesmo e inteiramente isolado, qualquer “ser vivo” veria suas condições de existência imediatamente reduzidas a zero. A existência é como uma grande rede na qual as interações entre as circunstâncias vão fazendo emergir novos níveis de complexidade. Um novo nível de complexidade se caracteriza justamente por uma maior possibilidade de afetação – de afetar e ser afetado de mais maneiras –, o que torna seres mais complexos ambigualmente mais frágeis e mais adaptáveis.

Uma célula, que já vem a existir a partir da interação de uma rede de circunstâncias – átomos, moléculas, pressão, temperatura –, uma vez existindo passa a contar como circunstância em interação com a rede que a compõe. Assim, ela própria passa a atuar como agente interativo produtor da própria rede que a produz. Na interação com outras células e com seu ambiente circunstante, emerge um novo nível de

complexidade que chamamos “tecidos”. Uma vez emergindo, esses tecidos como sistemas compostos por células passam a, também eles, atuar na determinação dos modos de ser, agir e conhecer das células que os compõem. Os tecidos são também, portanto, circunstâncias produtoras da mesma rede que os produziu. Na interação entre tecidos, células e ambientes emerge um novo nível de complexidade sistêmica que chamamos “órgãos”. Estes, como circunstâncias participantes da rede, em sua interação mútua compõem sistemas, que em sua interação mútua compõem a emergência de um ser vivo já num ainda mais alto nível de complexidade. O ser vivo, além de estar em franca interação com os sistemas, órgãos, tecidos e células que o compõe, está também em constante interação com as circunstâncias do seu ambiente e com os outros sistemas “vivos” e “não-vivos”, “orgânicos” e “inorgânicos” que compõem esse ambiente. Nessa rede dinâmica e multinivelada com variados níveis de complexidade em interação, a cada nível de complexidade temos sistemas circunstanciais ou simplesmente circunstâncias que emergem como efeito de interações entre outras variadas e múltiplas circunstâncias. Uma vez emergindo, um novo sistema passa a contar como circunstância interativa na rede e, em seu movimento próprio, segundo suas próprias maneiras de afetar e ser afetado, esse sistema passa a atuar na produção da rede de circunstâncias que o produziu.

A dinâmica de rede torna mesmo estranhas as fronteiras entre o “vivo” e “não-vivo”, o “orgânico” e o “inorgânico”. A história dos seres “vivos” está intimamente entrelaçada com a dos minérios – rochas, terrenos arenosos, ossos, cavernas, metais –, em geral considerados “não-vivos”. A saga dos seres

“orgânicos” é indissociável das irradiações de energia solar, das chuvas que despencam das nuvens, da geografia dos terrenos do planeta, das fontes de água potável. Assim como as circunstâncias tecnológicas de aço, plástico, silício, uma vez emergindo, irão atuar na composição, transformação e transfiguração de todas as demais circunstâncias do planeta.

4. Perspectivismo relacional afetivo

Cada existente é composto por uma rede de interações entre múltiplas e diversas circunstâncias com diversos níveis de complexidade. Essa composição faz de cada ser existente um corpo afetivo que pode afetar e ser afetado de muitas maneiras – e que, segundo o mesmo princípio, não pode afetar e ser afetado de tantas outras maneiras. São essas possibilidades afetivas que determinam as particularidades das espécies e dos indivíduos de cada espécie.

As possibilidades de afetar e ser afetado de cada existente determinam seu modo de ser, ao mesmo tempo que configuram para cada existente um modo de perceber as circunstâncias do seu mundo. Faria algum sentido perguntar qual dessas percepções é “mais verdadeira”? Qual constitui um conhecimento bem estabelecido e qual resta sendo uma mera aparência? Segundo a lógica dos corpos afetivos que viemos desenvolvendo até aqui, nos parece claro que não. Cada corpo como composição afetiva, com suas maneiras próprias de afetar e ser afetado, vai desenvolvendo uma maneira específica de perceber as circunstâncias do seu mundo, bem como uma maneira específica de inter-agir com elas.

Inter-agindo, as circunstâncias do mundo vão gerando configurações, composições afetivas que, em seu movimento

existencial próprio, vão construindo percepções perspectivas da realidade. Temos aqui um entrelaçamento indissociável das dimensões do ser, do agir e do conhecer. Cada corpo afetivo “é” um tanto de possibilidades de afetar e ser afetado. Essas possibilidades de afetar e ser afetado se dão na sua interação com a rede de circunstâncias que, em relação mútua, atuam na sua composição. E nesse inter-agir afetivo que determina para ele um “ser”, constrói-se também um perceber ou conhecer sua realidade circunstante. Isso ressignifica nossas noções habituais de “percepção”, “conhecimento” e “inteligência”. Desde que uma certa tradição europeia passou a se referir à “humanidade” como espécie “sabida” (*sapiens*), como que para se diferenciar dos “animais-irracionais”, haverá uma tendência no Ocidente a compreender percepção e conhecimento como capacidades exclusivas de um sujeito dotado de uma essência imaterial especial chamada “alma”, “intelecto”, “espírito” ou “razão”. É o humano, então, que como “sujeito” percebe e conhece as circunstâncias do mundo como “objetos”.

Quanto à natureza desse “conhecimento”, temos duas tendências gerais na filosofia ocidental: o realismo, que afirma nossa capacidade de conhecer as circunstâncias do mundo tal como elas realmente são; e o idealismo, cujo grande representante é Kant, segundo o qual nosso aparelho de conhecimento, as programações instaladas em nossas mentes distorcem o mundo de uma maneira específica, fazendo com que ele apareça para nós de um modo próprio, tal como podemos percebê-lo⁷.

⁷ Dificilmente encontraremos filosofias estritamente fechadas em um desses polos de maneira

No século XIX, Nietzsche nos apresentou uma terceira via: o perspectivismo relacional afetivo. Se pensarmos o mundo como uma grande rede de circunstâncias em interação, não há lugar para “sujeito” e “objeto” como unidades substanciais independentes, subsistentes em si e por si mesmas, que por acaso, em algum momento, entram numa relação de “conhecimento” quando o sujeito dirige sua atenção para o objeto. Uma pessoa (aquilo que erroneamente chamamos de “sujeito”) e os “objetos” do seu mundo circunstante são fruto de uma rede de relações que os compõem e os entrelaçam de maneiras afetivas específicas segundo suas capacidades próprias de afetar e ser afetados. Por isso, Nietzsche nos conclama: “Abandonemos o sujeito efetivante, e assim também abandonaremos o objeto no qual se efetiva”, pois ambos são apenas “complexos do acontecer, aparentemente duráveis com relação a outros complexos” (2008, p. 287).

Não se trata de um mundo de seres independentes que entram em relação, mas de um mundo-relação no qual “Não há nenhum ‘ser em si’, as relações constituem primeiro os seres” (Nietzsche, 2008, p. 321). Nesse mundo, “cada centro de força – e não somente o homem – constrói a partir de si todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força...” (Nietzsche, 2008, p. 325). Em nossos termos, cada configuração circunstancial – um agregado de átomos, uma molécula, uma bactéria, uma alga, um peixe, um mamífero,

absoluta. Cada filosofia realista ou idealista terá nuances, complexidades e pontos cegos que tornam sua posição menos cristalizada e estável do que uma leitura rápida pode indicar. Por isso, nos referimos a realismo e idealismo como “tendências gerais” capazes de reunir em torno de seu campo de atração gravitacional uma boa gama de projetos epistemológicos da filosofia ocidental. O perspectivismo relacional afetivo de Nietzsche constituirá um terceiro polo de atração, como procuraremos demonstrar na sequência.

uma pessoa, um bando de primatas, uma instituição, um planeta, uma galáxia, um celular, um cabo de aço – constrói, a partir da conjunção das interações que a compõem, uma *perspectiva* própria a partir de suas capacidades de afetar e ser afetada. Assim, “Cada centro de força tem sua perspectiva para todo o resto, isto é, sua valoração inteiramente determinada, sua espécie de ação, sua espécie de resistência” (Nietzsche, 2008, p. 294). Como dissemos, o “ser” de uma configuração circunstancial é o mesmo que seu agir e resistir em relação a todos os demais, e nesse agir e resistir, nesse inter-agir, ele forma uma percepção, um modo de conhecer seu entorno.

Não se trata, portanto, de supor que alguma dessas configurações circunstanciais – o corpo afetivo de um humano, por exemplo – possa conhecer o “mundo-em-si”, tal como ele é para além das aparências: “O mundo (...) não existe como mundo ‘em si’; ele é, essencialmente, mundo-relação: tem, segundo as circunstâncias, a partir de cada ponto, sua face diferente: o seu ser é essencialmente, em cada ponto, outro: ele pressiona em cada ponto, cada ponto lhe resiste” (Nietzsche, 2008, p. 295). O mundo-rede é um mundo-relação. Na grande rede mundial de circunstâncias não existe a “coisa-em-si”: “A ‘coisa em si’ é um contrassenso. Se deixo de pensar em todas as relações, em todas as ‘propriedades’, em todas as ‘atividades’ de uma coisa, então não sobra a coisa” (Nietzsche, 2008, p. 291). Isso instaura um perspectivismo relacional total para além de realismo e idealismo:

O perspectivo, portanto, confere o caráter de “aparência”! Como se ainda restasse um mundo quando descontássemos o perspectivo! Com isso ter-se-ia descontado a relatividade... (...). O “mundo aparente” reduz-se, pois, a uma espécie determinada de ação sobre o

mundo, partindo de um centro. Ora, não há nenhuma outra espécie de ação: e o “mundo” é apenas uma palavra para o jogo conjunto dessas ações. A realidade consiste exatamente nessa ação particular e reação particular de cada indivíduo em relação ao todo (Nietzsche, 2008, p. 294).

Uma confusão comum é supor que uma “perspectiva” é apenas o modo de experimentar o mundo do ponto de vista de um humano ou de um grupo de humanos. Não é disso que se trata aqui. Nietzsche deixa bem claro que todo corpo afetivo “*e não apenas o humano*”, a partir das interações circunstanciais que para ele se estabelecem, desenvolve uma perspectiva específica, um modo próprio de experimentar afetivamente seu mundo. Existem, portanto, incontáveis perspectivas que nada têm a ver com qualquer humano.

O perspectivismo relacional afetivo de Nietzsche nos oferece uma alternativa ao idealismo kantiano. Os pensadores da ontologia orientada a objetos operam um interessante movimento ao ressaltar que as relações dos objetos entre si não são de natureza diferente das relações entre humanos e os demais objetos. Harman utiliza a relação entre fogo e algodão como exemplo: “Rejeitando a obsessão pós-kantiana com o fosso relacional entre pessoas e objetos, eu defendo que a interação entre o algodão e o fogo está em pé de igualdade com a interação humana com ambos: algodão e fogo” (Harman, 2011, p. 4).

Quando o fogo queima o algodão, ele entra em contato apenas com a inflamabilidade desse material. Supostamente, o fogo não interage de forma alguma com o odor ou a cor do algodão, os quais são relevantes apenas para criaturas equipadas com os órgãos dos sentidos. Embora seja verdade que o fogo pode mudar ou destruir essas propriedades que estão fora do seu alcance, ele o faz indiretamente:

através do desvio de algumas características adicionais do algodão que a cor, o odor, e o fogo são capazes de tocar (Harman, 2011, p. 44).

No entanto, os teóricos da ontologia orientada a objetos mantêm a estrutura kantiana em relação à impossibilidade de conhecimento da coisa-em-si. Eles apenas a estendem a todos os objetos:

O ser do algodão se retrai das chamas, mesmo que ele seja consumido e destruído. O ser-do-algodão está escondido não apenas dos fenomenólogos e dos trabalhadores da indústria de têxteis, mas de todos os entes que entram em contato com ele. Em outras palavras, o retraimento dos objetos não é algum trauma cognitivo que aflige apenas humanos e alguns poucos animais inteligentes, mas expressa a inadequação permanente de toda e qualquer relação. Se não há qualquer maneira de tornar um martelo perfeitamente presente ao meu pensamento ou ação, também não há maneira de tornar o algodão presente ao fogo, ou o vidro às gotas de chuva (Harman, 2011, p. 44).

O verdadeiro ser do objeto se retrai para uma intimidade inacessível a qualquer outro objeto.

Como muito bem descreve Rodrigo Nunes em seu artigo *O que são ontologias pós-críticas*, os “autodeclarados anti-correlacionistas” contemporâneos, inclusive os teóricos da ontologia orientada a objetos, aceitam, de certa forma, os limites estabelecidos pela crítica kantiana. É que suas filosofias especulativas não pretendem *conhecer* a essência dos seus objetos, mas sim *pensar* formulações metafísicas e ontológicas *possíveis*:

se lemos Kant de forma literal, como desejando operar uma limitação sobre as pretensões de conhecimento da metafísica, percebemos

rapidamente que quase todos os autores que se associam ao tropo da superação do correlacionismo carregam uma dívida para com ele. Isso porque a ideia de Kant era que “os enunciados da razão pura, especialmente se se aventuram para além de todos os limites da experiência possível, não podem ser testados por meio de qualquer experimento com seus objetos”, devendo portanto ser considerados como lidando com objetos que não são conhecidos, mas “meramente pensados”. E de fato, se perguntarmos aos autodeclarados anticorrelacionistas contemporâneos se os objetos de seus enunciados ontológicos são cognoscíveis ou meramente pensáveis, necessários ou apenas possíveis, veremos que quase invariavelmente eles nos dão os elementos para decidir pela segunda opção (Nunes, 2018, p. 4).

Como diz o próprio Graham Harman, sua filosofia, a ontologia orientada a objetos, “rejeita o Realismo Dogmático/Ingênuo devido à impossibilidade de coincidência entre uma coisa e o conhecimento dessa coisa; nesse sentido, aceita a crítica Kantiana” (2015, p. 182). O que Harman faz questão de destacar é que essa impossibilidade não se restringe ao caso humano. A “finitude” que delimita as possibilidades de conhecimento do humano é estendida a quaisquer relações entre objetos: “A finitude não é apenas uma característica especial do conhecimento humano, mas uma característica geral da relação em todas as suas formas, incluindo a colisão de torrões de terra inanimados” (Harman, 2015, p. 183). Ao descrever algumas de suas principais diferenças em relação a Meillassoux, Harman afirma que o que mais incomoda Meillassoux na Crítica kantiana é a finitude que limita o conhecimento humano (2015, p. 183). Segundo Harman, essa limitação não é problema para a ontologia orientada a objetos. O problema é que ela seja pensada como exclusivamente humana. Por isso,

Quando Meillassoux acha que Kant está errado, ele se volta para Fichte e Hegel, que restauram o absoluto. Quando eu acho que Kant está errado, eu me volto para Whitehead e Latour, que restauram a ontologia plana que trata os humanos da mesma forma que trata velas, exércitos e estrelas (Harman, 2015, p. 183).

Em nossos termos, diríamos que cada corpo afetivo se relaciona com outros corpos afetivos segundo suas possibilidades próprias de afetação. O fogo queima o algodão porque essas são possibilidades de afetação do fogo e do algodão enquanto corpos afetivos em interação. No entanto, adotando o perspectivismo relacional afetivo, não diríamos que o “verdadeiro ser” do algodão se retrai para alguma intimidade inacessível. Negaríamos mesmo a existência de qualquer “verdadeiro ser” escondido para além das experimentações perspectivas. Não é que a coisa-em-si não se apresente, é que a coisa-em-si *não existe*. Como diz Nietzsche, as relações constituem os seres e as chamadas “propriedades” e “qualidades” das configurações circunstanciais emergem em suas interações mútuas. Nesse sentido, cada corpo afetivo sempre experimenta apenas as “aparências” de outros corpos afetivos, isto é, aquilo que aparece em sua interação mútua. Isso significa, por um lado, que há sempre como procurar experimentar mais e mais possibilidades de afetação – e mais e mais “aparências” – de um corpo afetivo. Mas significa também que jamais se pode chegar a um conhecimento pleno e completo de qualquer configuração de circunstâncias. Não porque sua essência se retrai num vácuo íntimo inacessível, mas porque cada configuração de circunstâncias é composta por uma rede complexa de interações circunstanciais não inteiramente mapeáveis. Um conhecimento completo e total de

uma configuração de circunstâncias qualquer exigiria poder experimentá-la de todas as maneiras possíveis, isto é, exigiria que se pudesse gozar uma onipotência afetiva (o poder absoluto de afetar e ser afetado de todas as maneiras), o que é verdadeiramente impossível.

5. Agenciamentos

A ontologia da rede de circunstâncias, compreendendo corpos afetivos interativos feitos de “matéria vibrante” e co-movidos pela vontade de poder, torna estranha a crença antropocêntrica que atribui uma série de eventos significativos à agência humana. Um dos pilares das metafísicas antropocêntricas é a suposição de que o humano é dotado de livre-arbítrio ou, ao menos, que pode agir segundo “fins”, enquanto os demais seres são apenas movidos por leis determinísticas – como na clássica formulação de Kant, que opõe o “reino dos fins” ao “reino da necessidade”.

Todo evento ou produto é efeito da interação de múltiplas circunstâncias que, como corpos afetivos co-movidos pela vontade de poder, inter-agem segundo suas próprias maneiras de afetar e serem afetados:

os corpos aprimoram seu poder em ou como um conjunto heterogêneo. O que isso sugere para o conceito de agência é que a eficácia ou a efetividade a que esse termo tradicionalmente se referiu é distribuída por um campo ontologicamente heterogêneo, em vez de ser uma capacidade localizada em um corpo humano ou em um coletivo produzido (apenas) por esforços humanos. As sentenças deste livro também emergiram da agência confederada de muitos macro e microagentes esforçados: desde minhas memórias, intenções, contestações, bactérias intestinais, óculos e níveis de glicose no sangue, até o teclado de plástico do computador, o canto do pássaro pela janela aberta, ou o ar e partículas no ambiente, para citar apenas

alguns dos participantes. O que está em ação aqui na página é um agrupamento animal-vegetal-mineral-sonoro com um grau e duração específicos de poder. O que está em jogo aqui é o que Deleuze e Guattari chamam de um agenciamento (Bennett, 2010, p. 23).

Um agenciamento pode ser compreendido como uma rede de elementos heterogêneos que, em sua interação, compõem “todos” dinâmicos com performances qualitativamente emergentes irreduzíveis a qualquer uma das partes isoladamente. Em seu livro dedicado ao conceito de agenciamento, Manuel DeLanda aponta quatro características fundamentais do conceito: 1. Agenciamentos formam configurações singulares de diferentes escalas que, no entanto, não produzem diferenças de natureza. É o princípio da ontologia plana:

Os agenciamentos têm uma identidade histórica totalmente contingente, e cada um deles é, portanto, uma entidade individual: uma pessoa individual, uma comunidade individual, uma organização individual, uma cidade individual. Devido ao status ontológico ser o mesmo para todos os agenciamentos, entidades operando em diferentes escalas podem interagir diretamente umas com as outras, de indivíduo para indivíduo, uma possibilidade que não existe em uma ontologia hierárquica, como aquela composta por gêneros, espécies e indivíduos (DeLanda, 2016, p. 19-20).

2. Agenciamentos são composições de elementos heterogêneos:

Para aplicar corretamente o conceito de agenciamento a casos reais, precisamos incluir, além de pessoas, os artefatos materiais e simbólicos que compõem comunidades e organizações: a arquitetura dos edifícios que os abrigam; as inúmeras ferramentas e máquinas usadas em escritórios, fábricas e cozinhas; as várias fontes de alimentos, água e eletricidade; os muitos símbolos e ícones com os quais

expressam sua identidade. As práticas diárias de vizinhos e colegas de trabalho ocorrem em locais bem definidos povoados por objetos materiais e expressivos heterogêneos, então qualquer comunidade ou organização concreta, quando tratada como um agenciamento, deve incluir esses locais explicitamente (DeLanda, 2016, p. 20).

3. Agenciamentos podem se tornar eles próprios participantes na composição de agenciamentos maiores:

Comunidades podem formar alianças ou coalizões e se tornarem um agenciamento maior, como um movimento de justiça social, por exemplo, e organizações podem formar redes industriais e governos complexos. Para conceituar o conjunto aninhado de agenciamentos que podem existir em qualquer período histórico, podemos usar os termos “micro” e “macro”, desde que os usemos em um sentido relativo, ou seja, não os aplicar a pessoas individuais e à sociedade como um todo. Comparadas às comunidades que as compõem, as pessoas são micro enquanto as comunidades são macro. Mas estas últimas são micro em relação aos movimentos de justiça social maiores que podem formar. Da mesma forma, uma agência burocrática é macro em relação às pessoas que a compõem, mas micro em relação ao governo maior ao qual pertence (DeLanda, 2016, p. 20-21).

E, por fim, 4. Agenciamentos são produzidos pela dinâmica de interação entre suas partes. Essas partes fazem emergir um “todo” com performances qualitativas não redutíveis às partes isoladamente. Ao mesmo tempo que esse “todo” passa a atuar sobre o comportamento das partes, ele não as dissolve num todo homogêneo, de modo que as partes preservam sua singularidade ontológica:

Os agenciamentos surgem das interações entre suas partes, mas uma vez que um agenciamento está em vigor, ele imediatamente começa a atuar como uma fonte de limitações e oportunidades para seus componentes (causalidade descendente). (...) Filosoficamente, essa dupla determinação é importante: os conjuntos surgem de baixo

para cima, dependendo causalmente de seus componentes, mas têm uma influência de cima para baixo sobre eles. A causalidade ascendente é necessária para tornar as propriedades emergentes imanentes: as propriedades de um agenciamento podem ser irredutíveis às suas partes, mas isso não as torna transcendentais, pois deixariam de existir se as partes parassem de interagir entre si. A causalidade descendente é necessária para explicar o fato de que a maioria dos agenciamentos é composta por partes que surgem depois que o todo já emergiu. A maioria dos edifícios ou bairros que compõem uma cidade moderna, por exemplo, não foram apenas criados após o nascimento do centro urbano, mas suas propriedades definidoras são tipicamente limitadas pelas leis de zoneamento da cidade, enquanto sua criação muitas vezes é possibilitada pela riqueza da cidade (DeLanda, 2016, p. 21).

Não há, portanto, um agente humano que produz efeitos a partir da sua vontade livre. Há uma rede de corpos afetivos heterogêneos, compostos por muitos materiais e relações diferentes, que assumem a condição de *atores* em cada evento do mundo. É essa a formulação da teoria-ator-rede, exposta por Bruno Latour, Michel Callon e John Law no final do século XX. Como explica John Law, a teoria começa como um método de abordagem na sociologia da ciência e da tecnologia. O argumento fundador da teoria afirma que o chamado “conhecimento científico” não é fruto da aplicação de um “método científico” ou da ação de um sujeito do conhecimento. Segundo John Law, “o ‘conhecimento’ (mas eles generalizam de conhecimento para agentes, instituições sociais, máquinas e organizações) pode ser visto como um produto ou efeito de uma rede de materiais heterogêneos” (Law, s/d, p. 2). E ele continua:

Eu coloquei “conhecimento” entre aspas porque o conhecimento sempre assume formas materiais. Ele aparece como uma fala, ou como uma apresentação numa conferência; ou ele aparece em artigos, livros, patentes. Ou ainda, ele aparece na forma de habilidades incorporadas em cientistas e técnicos. O “conhecimento”, portanto, é corporificado em várias formas materiais. Mas de onde ele vem? A resposta da teoria ator-rede é que ele é o produto final de muito trabalho no qual elementos heterogêneos – tubos de ensaio, reagentes, organismos, mãos habilidosas, microscópios eletrônicos, monitores de radiação, outros cientistas, artigos, terminais de computador, e tudo o mais – os quais gostariam de ir-se embora por suas próprias contas, são justapostos numa rede que supera suas resistências. Em resumo, o conhecimento é uma questão material, mas é também uma questão de organizar e ordenar esses materiais. Este então é o diagnóstico da ciência, na visão ator-rede: um processo de “engenharia heterogênea” no qual elementos do social, do técnico, do conceitual, e do textual são justapostos e então convertidos (ou “traduzidos”) para um conjunto de produtos científicos, igualmente heterogêneos” (Law, s/d, p. 2).

Como o próprio John Law ressalta, essa dinâmica de rede de atores heterogêneos produzindo efeitos não se resume à ciência. Ela é extensível para qualquer outra coisa: “A família, as organizações, sistemas de computador, a economia, tecnologias – toda a vida social – podem ser similarmente descritas” (Law, s/d, p. 2). Como já terá ficado claro, essas redes não são compostas unicamente por pessoas, “mas também por máquinas, animais, textos, dinheiro, arquiteturas – enfim quaisquer materiais”. O social “não é simplesmente humano. O social é composto por todos esses materiais também. Na verdade, o argumento é que nós não teríamos uma sociedade, de modo algum, se não fosse pela heterogeneidade das redes do social” (Law, s/d, p. 2).

Jane Bennett analisa um evento ocorrido em 2003 na América do Norte, um “apagão”, sob a ótica do materialismo vital. Seria extremamente simplório reduzir esse evento a um ou outro elemento de possibilidades de afetação propriamente humanas, tais como desejo de lucro, desatenção ou projeto mal elaborado:

Para o materialista vital, a rede elétrica é mais bem compreendida como uma mistura volátil de carvão, suor, campos eletromagnéticos, programas de computador, correntes de elétrons, motivações de lucro, calor, estilos de vida, combustível nuclear, plástico, fantasias de domínio, estática, legislação, água, teoria econômica, fio e madeira – para citar apenas alguns dos atuantes (Bennett, 2010, p. 25).

O evento do apagão só pode ser compreendido se computarmos como *atores* circunstâncias tais como crenças neoliberais e manobras legislativas que concentram a distribuição de energia num certo modelo em certas cidades, mudanças inesperadas no fluxo de elétrons – que constituem uma corrente elétrica –, interações entre cabos de força e árvores produzindo incêndios etc.:

A eletricidade, ou o fluxo de materialidades vitais chamadas elétrons, está sempre em movimento, sempre indo para algum lugar, embora para onde isso será não seja totalmente previsível. Às vezes, a eletricidade vai para onde a enviamos e, às vezes, escolhe seu caminho no local, em resposta aos outros corpos que encontra e às oportunidades surpreendentes para ações e interações que eles proporcionam. Nesta narrativa seletiva do apagão, a agência, concebida agora como algo distribuído ao longo de um continuum, emerge de múltiplos locais ou muitos *loci* – desde um fluxo de elétrons peculiar e um incêndio espontâneo até membros do Congresso que têm fé neoliberal na autorregulação de mercado (Bennett, 2010, p. 28).

Considerações finais

Mas com que direito falamos das coisas do mundo como se pudéssemos saber o que realmente se passa com elas e não apenas o que elas representam para nós? Pensar uma metafísica e uma ontologia da rede de corpos afetivos não será uma espécie de ingenuidade “pré-crítica”? Bem, esperamos ter mostrado que as preocupações da filosofia crítica de Kant dependem de uma metafísica da subjetividade, bem como as fenomenologias e as várias operadoras e descendentes da virada linguística dependem de uma metafísica da consciência ou de uma metafísica da linguagem. Cada uma à sua maneira, essas vertentes filosóficas tomam o sujeito, a consciência ou a linguagem como realidade primordial e assumem essa realidade primordial como referência fundamental para abordar os demais eventos do mundo. Se questionamos as bases dessas metafísicas antropocêntricas, as preocupações pós-críticas em relação às possibilidades de “acesso” do sujeito ao mundo caem por terra.

Nós somos circunstâncias nesse mesmo mundo. Não estamos separados dele. Nossos olhos, nossas mãos e nossas redes de significação são igualmente circunstâncias que emergiram como efeito de muitas outras interações circunstanciais. Além do mais, não se trata de imaginar que há em cada caso um sujeito que, como um centro de comando intelectual, elabora uma teoria metafísica diferente. Há uma bela frase de Spinoza que Jane Bennett usa como epígrafe do seu livro: “Não somos nós que afirmamos ou negamos algo de uma coisa; é a própria coisa que afirma ou nega algo de si mesma em nós”. Portanto, interações entre sensibilidades afetivas diversas podem produzir metafísicas e ontologias

diversas à medida que as coisas se dizem de maneiras distintas através de nós. Desse ponto de vista, a suposição de não poder transpor a jaula transparente da subjetividade, da consciência ou da linguagem é que resulta ingênua.

Abstract: In this article, we will present some considerations that allow us to outline a non-anthropocentric ontology. The article is divided into five parts. In the first one, we turn to Meillassoux to situate anthropocentrism as the fundamental basis of correlationisms. Next, we present Jane Bennett's vital materialism as a non-anthropocentric alternative to correlationist philosophies. In the third section, we recover Spinoza's notion of affective bodies to think about a relational flat ontology. Following that, we present Nietzsche's affective relational perspectivism as an alternative to Kantian idealism. Finally, we introduce the notion of assemblage as a key concept for the composition of a non-anthropocentric ontology.

Keywords: Ontology, vital materialism, affective bodies, perspectivism, assemblages.

Referências

BENNETT, J. *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham; London: Duke University Press, 2010.

BOGOST, I. *Alien Phenomenology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012.

CARVALHO, J. M. de. O conceito de circunstância em Ortega y Gasset. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v.

43, n. 2, p. 33-345, 2009.

DELANDA, M. *Intensive Science and virtual philosophy*. London; New York: Continuum, 2002.

DELANDA, M. Emergence, Causality and Realism. In: BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. *The Speculative Turn*. Melbourne: Re-press, 2011. p. 381-392.

DELANDA, M. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

DELEUZE, G. *Espinoza e o problema da expressão*. São Paulo: 34, 2017.

ENNIS, P.; GRATTON, P. *The Meillassoux Dictionary*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARMAN, G. *Guerrilla Metaphysics*. Illinois: Open Court, 2005.

HARMAN, G. *The quadruple object*. Ropley: Zero Books, 2011.

HARMAN, G. *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

HARMAN, G. *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican Books, 2017.

KEAN, S. *A colher que desaparece*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LAW, J. *Notas sobre a teoria do ator-rede*. Reprodução livre, tradução de Fernando Manso em Português Brasileiro, do texto original de John Law para fins de estudo, sem vantagens pecuniárias envolvidas. Disponível em: <http://www.necso.ufrj.br/Trads/Notas%20so-bre%20a%20teoria%20Ator-Rede.htm>. Acessado em: 15/02/2024.

MEILLASSOUX, Q. *Después de la finitud*. Buenos Aires: Caja Negra, 2015.

NIETZSCHE, F. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, F. *Schopenhauer como educador: considerações contemporâneas, 3a parte*. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NUNES, R. Anhypothetical. In: ENNIS, P.; GRATTON, P. *The Meillassoux Dictionary*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2013.

NUNES, R. O que são ontologias pós-críticas? *Revista Eco-Pós*, v. 21, n. 2, p. 111-142, 2018.

ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Casa de los estudiantes, 1914.

ORTEGA Y GASSET, J. *Ortega y Gasset (Coleção Educação Pensadores)*. Recife: Massangana, 2010.

ORTEGA Y GASSET, J. *O homem e os outros*. Campinas: Vide Editorial, 2017.

PINHO, T. Os bastidores da tradução do “Objeto Quádruplo”, de Graham Harman. *Revista Úrsula*, n. 10, jun./ago. 2023.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.