

Roswitha Scholz

O fim da pós-modernidade e a ascensão de "novos" pseudo-realismos.

**Objecções da crítica da dissociação e do valor ao novo realismo,
ao realismo especulativo e ao aceleracionismo**

O artigo aborda as muito discutidas linhas de pensamento do novo realismo, do realismo especulativo e do aceleracionismo. Embora com isso regressem ao centro das atenções conceitos como verdade, realismo, materialismo e "coisa em si" (Kant), ao contrário do desconstrucionismo até recentemente dominante, no entanto, significativamente, ao mesmo tempo esses conceitos voltam a ser revogados, como se verá. A constituição fetichista da socialização patriarcal capitalista, que é o que importa agora, permanece excluída. Em vez disso, tais linhas de pensamento voltam a cair de maneiras diferentes no positivismo, na racionalidade, na ideia de progresso e/ou num irracionalismo, ou seja, em arquétipos do pensamento burguês-patriarcal, que se alimenta em grande parte da dissociação do feminino. Elas provam ser completamente incapazes de contribuir com qualquer coisa para transcender a catastrófica socialização patriarcal capitalista. Tais movimentos de pensamento são, portanto, mais uma fuga à realidade do que uma preocupação em transcendê-la (criticamente). (Apresentação do texto na exit! nº 15)

- 1. Introdução: A pós-modernidade, com a sua hipostasiação da linguagem e do discurso, já deu obviamente o que tinha a dar**
- 2. Crítica da dissociação e do valor, pós-modernismo, iluminismo e contra-iluminismo**
- 3. O "novo realismo", o "realismo especulativo" e a aceleração**
 - 3.1 O "novo realismo"**
 - 3.1.1 Maurizio Ferraris: Manifesto do novo realismo**
 - 3.1.2 Markus Gabriel: O mundo não existe**
 - 3.2 O "Realismo Especulativo"**
 - 3.2.1 Graham Harman: A Terceira Mesa**
 - 3.2.2 Quentin Meillassoux: Crítica do correlacionismo**
 - 3.3 Aceleração**
 - 3.3.1 Nick Srnicek/Alex Williams: "Manifesto Acelerar: por uma Política Aceleracionista"**
 - 3.3.2 Ray Brassier: Aceleração e contradição em processo**
- 4. Crítica da dissociação e do valor, novo realismo, realismo especulativo e aceleração**

4.1 Claus Peter Ortlieb: Crítica da dissociação e do valor e ciências naturais matemáticas: "Objectividade Inconsciente"

4.2 Resumo: Crítica da dissociação e do valor, novo realismo, realismo especulativo e aceleração

Bibliografia

1. Introdução: A pós-modernidade, com a sua hipostasiação da linguagem e do discurso, já deu obviamente o que tinha a dar

Aconteceu o que tinha de acontecer: perante a crise fundamental e suas múltiplas manifestações – crise financeira, crise do euro, guerra, refugiados, crise das relações de género, fortalecimento da direita, desmantelamento do estado de bem-estar na direcção de Hartz IV, etc. – hipóteses e esquemas de pensamento pós-modernos e pós-estruturalistas, que por muito tempo foram o *mainstream* no discurso da crítica social de esquerda, estão sendo cada vez mais questionados. Assim escreve Maurizio Ferraris: "A experiência histórica dos *media* populistas, das guerras após o 11 de Setembro e da recente crise económica levou a uma forte revogação daquilo que, a meu ver, são os dois dogmas do pós-modernismo: que toda a realidade é socialmente construída e infinitamente manipulável e que a verdade é um conceito inútil [...] As necessidades reais, as vidas reais e os mortos reais, que não podem ser reduzidos a interpretações, afirmaram os seus direitos e confirmaram a opinião de que o realismo (assim como o seu contrário) tem efeitos não apenas sobre o conhecimento, mas também sobre a ética e a política" (Ferraris 2012: 14). Após o colapso do bloco de Leste, há agora um segundo surto do "Colapso da Modernização" (Kurz 1991); o fim do patriarcado capitalista como tal está à vista.

Tal tendência também se pode ver no *boom* de uma "Nova Leitura de Marx" (cf., por exemplo, Scholz 2014), na discussão de um "novo materialismo" (cf., por exemplo, Goll/Keil/Telios 2013; Flatschart 2013), no retorno do *care* no feminismo (cf., por exemplo, Scholz 2013) etc. Há alguns anos que novas correntes filosóficas, como o "novo realismo", o "realismo especulativo" e em particular a crítica social "relacionada com a verdade" de Slavoj Žižek, têm atraído cada vez mais a atenção (cf. Amlinger 2014: 133ss.). Conceitos como verdade, realidade, e "coisa em si" (Kant) não são mais descartados e substituídos por teoria ideológica, mas voltam ao foco da atenção. Se, para os críticos do culto pós-moderno e pós-estruturalista da diferença, da diversidade, do anti-essencialismo, etc., isto soa apelativo por princípio, a crítica da dissociação e do valor coloca no centro da sua crítica o contexto fetichista autonomizado que se estabelece nas costas dos sujeitos. Mas não é esse o objectivo dos novos realismos quando se trata da "coisa em si". No centro de sua crítica está o "correlacionalismo" (Quentin Meillassoux), como relação kantiana entre o aparelho cognitivo e a "coisa em si", segundo o qual tradicionalmente esta última não pode ser reconhecida e o conhecimento sempre será, portanto, subjectivo. O facto de essa visão em si mesma pertencer a um contexto fetichista moderno não é tematizado nestas

abordagens, como demonstrarei. Significativamente, estas novas orientações destacam-se agora exactamente na cena que não há muito tempo sustentava o discurso pós-moderno: a cena artística pós-moderna, que agora procura uma nova legitimação ideológica e não tem medo de nada.

A seguir, gostaria de abordar alguns conceitos do novo realismo e do realismo especulativo no contexto da crítica da dissociação e do valor. As correntes do novo realismo e do realismo especulativo têm apenas alguns anos. Não há sequer uma entrada na Wikipédia alemã (Julho de 2016). As diferenças muitas vezes não são claras e esperam que os estudantes de doutoramento as resolvam. Isto também se aplica às diferenças entre os representantes individuais dentro do novo realismo e do realismo especulativo, o que torna difícil uma sinopse concisa (cf. sobre algumas variantes do "novo realismo" Gabriel, 2014). Entretanto, tais termos tornaram-se "*catchwords*" (Markus Gabriel), mesmo que os representantes individuais destas orientações se defendam veementemente contra tal classificação. Assim como o fetichismo ou a crítica do fetichismo são adulterados em todas as possíveis concepções de esquerda, assim também o chapeuzinho da realidade tem de ser agora posto em todas as possíveis concepções na filosofia e nas ciências sociais, mesmo que frequentemente representem apenas coisas bem conhecidas. O principal é a realidade! Quem quer estar em voga no discurso filosófico não pode evitar essas orientações. De momento são consideradas a última moda, e por isso mesmo é ainda mais importante apontar as suas limitações e proceder ao seu desencantamento.

Assim, vou concentrar-me sobretudo em dois representantes do novo realismo que causaram sensação nos primeiros anos da década de 2010, Markus Gabriel e Maurizio Ferraris, bem como nos "clássicos" do "realismo especulativo", Graham Harman e Quentin Meillassoux, nos autores do *Manifesto Acelerar*, Srnicek/Williams, e ainda em Ray Brassier, que se expressa sobre o problema da aceleração e da contradição em processo, embora numa variante da luta de classes. A aceleração é aqui a consequência prática do realismo especulativo racional, como se verá. Por último, vou mais uma vez relacionar explicitamente os realismos aqui discutidos com a crítica da dissociação e do valor. Aí deve ficar claro que irracionalismo e afirmação da razão – neste campo de tensão se movimentam os realismos novos e especulativos – estão juntos e não podem ser hipostasiados unilateralmente. Pelo contrário, eles devem ser vistos em sua relação dialéctica recíproca, sendo necessário ir além deles. Isso tem sido repetidamente mostrado em vários textos e livros da crítica da dissociação e do valor.

2. Crítica da dissociação e do valor, pós-modernismo, iluminismo e contra-iluminismo

Gostaria agora de esboçar alguns elementos da crítica da dissociação e do valor ao pós-modernismo, ao iluminismo e ao contra-iluminismo, que podem ser encontrados dispersos em diversos artigos da crítica da dissociação e do valor. Ao fazê-lo, negligencio as diferenças dadas para poder extrair claramente padrões básicos de crítica da dissociação e do valor (cf. Ortlieb 1998; Kurz 1999, 2005; Scholz 1995; 2000/2011; 2005, 2011).

1. Desde o início, a crítica da dissociação e do valor, como grande teoria, esteve em oposição frontal à tendência pós-moderna para as pequenas partes, os pormenores, as diferenças. Seu ponto de partida é antes de mais a "contradição em processo" de Marx, ou seja, que a contradição entre matéria (produtos) e forma (valor) acaba por ser, em termos de teoria da crise, a "lei" que leva a crises de reprodução, à desintegração e, por fim, ao colapso do capitalismo. Dito esquematicamente, a massa de valor por produto individual torna-se cada vez menor. O resultado é uma riqueza de produtos, em que a massa de valor social total se derrete. O factor decisivo aqui é o desenvolvimento das forças produtivas, que por sua vez está intimamente relacionado com a formação e aplicação das ciências naturais. Na revolução microelectrónica, em contraste com a era do fordismo, em que a produção de mais-valia relativa era compensada pela necessidade adicional de força de trabalho para ganhar mais-valia, o trabalho abstracto está hoje a tornar-se cada vez mais obsoleto. Este desenvolvimento culmina no capitalismo 4.0. A desvalorização do valor é um processo histórico que se manifesta no aumento do desemprego em massa à escala global, no colapso de bancos, nas insolvências em massa, e assim por diante. Já há décadas ficou claro não só que a impossibilidade de gerar retornos através do ganho de mais-valia levou a uma evasão para o plano da especulação, mas também que a dinâmica que aí culminou levou ao declínio real do capitalismo. O lema da crítica da dissociação e do valor não foi "luta contra o todo, activemos as diferenças" (Lyotard), mas sim o ataque a uma totalidade negativa realmente existente. Já há muito tempo que isto tem atraído a atenção, sobretudo em numerosas guerras civis mundiais e nos correspondentes movimentos de fuga, bem como em vários processos de empobrecimento material.

2. Aqui é preciso partir do facto de que não é só o valor/capital, como sujeito automático, que é constituinte da totalidade, mas é preciso ter em conta igualmente a "circunstância" de que no capitalismo há também actividades de cuidado, que são realizadas sobretudo por mulheres. Ocorre aqui uma dissociação do valor. A dissociação do valor significa essencialmente que certas actividades reprodutivas definidas como femininas, mas também sentimentos, qualidades e atitudes a elas associadas (emoção, sensualidade, actividades de cuidado) são dissociadas do valor e são subvalorizadas. As actividades reprodutivas femininas no capitalismo têm, portanto, um carácter diferente do trabalho abstracto, razão pela qual não podem sem mais ser subsumidas neste conceito. É um aspecto da sociedade capitalista que não pode ser compreendido com os instrumentos conceituais de Marx. Este aspecto está junto com o valor (mais-valia), mas, por outro lado, está fora dele, e por isso é o seu pressuposto. Valor e dissociação estão assim numa relação dialéctica recíproca: um não pode ser derivado do outro. A dissociação-valor deve assim ser entendida como uma metalógica que se sobrepõe às categorias no interior da forma da mercadoria.

A dissociação-valor também tem de ser registada na dimensão psicossocial. Certas características (sensualidade, emoção, superego fraco, etc.) são separadas do sujeito masculino e projectadas em "a mulher". Tais atribuições caracterizam essencialmente a ordem simbólica do patriarcado capitalista como um todo.

A dissociação não é – como poderia parecer – uma estrutura estática, enquanto a lógica de valor representaria o princípio dinâmico, mas é-lhe simultaneamente anteposta em entrelaçamento dialéctico e apenas ela possibilita a "contradição em processo". Portanto, tem de se assumir uma lógica de dissociação-valor em processo. A dissociação está assim profundamente envolvida na eliminação do trabalho vivo, sendo que também se altera a si própria neste processo.

3. Não apenas nas ciências naturais, cuja aplicação no processo de produção constitui o desenvolvimento de forças produtivas no patriarcado capitalista, mas também no desenvolvimento de uma ciência do trabalho, que trata do aumento otimizado da eficiência e da organização racional do processo de produção (palavra-chave: taylorismo), a dissociação do feminino e a correspondente imagem da mulher foi o tácito pressuposto psicossocial, que também se expressa na dimensão cultural-simbólica (as mulheres são menos racionais, piores em matemática e assuntos científicos, etc.). Também nos discursos filosóficos, teológicos e médicos desde a idade moderna pode ser vista uma dissociação do feminino. Na fase fordista desde a Segunda Guerra Mundial, a família nuclear foi afirmada como um modelo geral de vida; o homem também se tornou o sustentador da família nas classes sociais mais baixas, e a mulher, dona de casa.

Assim, a dissociação do feminino é indispensável para o desenvolvimento das forças produtivas e da contradição em processo. Sem esta dissociação também não haveria revolução microelectrónica, nem a obsolescência do trabalho abstracto, com a conexas erosão da família nuclear e dos correspondentes papéis tradicionais de género. Hoje, as mulheres não podem mais ficar restringidas ao sector reprodutivo, mesmo que muitas vezes acabem profissionalmente de novo em serviços de cuidado ou similares, sendo ainda responsáveis pelo lar e pelas crianças; a "dissociação" não desapareceu, ela reflecte-se, por exemplo, em menores rendimentos e menores oportunidades de carreira. Ao mesmo tempo, há também tendências para a transformação dos homens em donas de casa (Claudia von Werlhof). As instituições família e emprego remunerado estão em erosão. Com as crescentes tendências de crise e empobrecimento, o patriarcado apenas se torna selvagem, sem que as hierarquias de género e as estruturas patriarcais fundamentais tenham desaparecido.

A dissociação-valor, como princípio básico histórico-dinâmico, em combinação com o desenvolvimento de forças produtivas nela baseado, socava o seu próprio fundamento, as actividades reprodutivas na esfera privada. É, portanto, a dissociação-valor como contexto social fundamental que traz consigo a contradição em processo e não apenas o valor. De certo modo, ambos são responsáveis pelos problemas globais de hoje: empobrecimento socioeconómico, alterações climáticas e muito mais, e não apenas o "valor", como teimosamente sugere uma visão androcêntrica, que subestima o dissociado. Isso também define a dominância de um pensamento na lógica da identidade, que mede tudo pela mesma bitola, na economia, na política e na ciência. O que se aplica não só às ciências naturais, mas também é evidente nas ciências sociais, por exemplo, no domínio da investigação social quantitativa. Tudo isso já foi enfatizado muitas vezes em textos e livros, mas a

essência parece não ser clara para muitos – por isso se faz aqui mais uma vez a sua simples repetição.

4. Para a crítica da dissociação e do valor as teorias pós-modernas e as correspondentes atitudes quotidianas (orientação para o estilo de vida, etc.) têm sido objecto de crítica desde a década de 1990. As ideologias pós-modernas eram formas apropriadas de pensamento e de consciência do capitalismo de casino. Tudo era linguagem, discurso, cultura. Valia que a verdade não existe, é sempre relativa. Que pudesse haver algo como categorias reais, no sentido marxiano, era quase impensável na altura. O jogo não foi apenas na bolsa de valores, foi também com os signos. A realidade não existia mais, era considerada como construída, e por isso podia ser ludicamente desconstruída. O mascaramento e a paródia de tudo e todos dominavam. O "materialismo" era mega-out, a cultura foi elevada a megadisciplina; o mundo tinha de ser explicado a partir daqui. E este mundo já era sempre "múltiplo", era fundamentalmente diferente, contraditório e ambivalente. Enraizadas numa certa fase do capitalismo, num estado de bem-estar e de consumo de massas em expansão, as teorias e ideologias pós-modernas correspondiam a uma atmosfera de festa, especialmente após o colapso do bloco de Leste. Eram visíveis tendências para uma "dessublimação repressiva" (Marcuse). Com "*queer*", por exemplo, uma sexualidade polimórfica poderia aparentemente ser vivida. A satisfação dos desejos sexuais também parecia estar garantida, para além da satisfação das necessidades dos consumidores. Ao mesmo tempo, bandos nazis aos berros davam vazão aos seus impulsos reprimidos, representando também grande parte de uma sociedade de classe média pluralizada, no risco crescente de queda da classe média. Deste modo, as estratificações sociais não puderam mais ser reproduzidas ao longo da antiga linha das classes.

5. A realidade fetichista parecia assim meramente construída e mediatizada. O discurso da "sociedade multiopção" (Peter Groß) fez carreira. A cegueira económica foi acompanhada pela cegueira ecológica. Embora a destruição da natureza tenha sido um tema importante desde a década de 1970, quase nada se ouviu falar dela na década de 1990. Além disso, já não se procedia de uma dialéctica humano-natureza, mas a própria natureza era considerada como discursivamente construída, ou assumia-se um relacionismo homem-animal-máquina, que celebrava o progresso da alta tecnologia e também elevava as coisas a sujeito (Bruno Latour, Donna Haraway). Esta é uma tendência que continua ainda mais depois do pós-modernismo, como será mostrado abaixo. Neste contexto, o pensamento do progresso também reaparece novamente.

6. A crítica da dissociação e do valor critica, desde os seus primórdios, não só a ideia pós-moderna de desrealização, mas também o iluminismo e a razão, como a mais alta instância de julgamento do capitalismo, bem como a metafísica do progresso. A metafísica do progresso também foi característica do marxismo operário. Marx falou da "missão civilizadora do capital". Partia-se do princípio de que as forças produtivas e os meios de produção, incluindo toda a infra-estrutura, poderiam simplesmente ser assumidos sem qualquer alteração no socialismo. Não se via que a tecnologia e as forças produtivas também pudessem ser forças destrutivas, como agora ficou claro.

7. Mediada com a ideia optimista do progresso está a hipostasiação do sujeito, tanto no que se refere ao sujeito disciplinado do fetiche jurídico surgido no

processo de constituição da modernidade, como no que se refere ao contexto social global e ao seu quotidiano. Do mesmo modo, os indivíduos aparelhados constituem o correspondente sujeito nas ciências naturais matemáticas e na sua aplicação ao processo de trabalho. O garante disto por excelência é Kant: "O livre sujeito do valor é um objecto para si, a si mesmo se objectivando como ser empírico, despedaçado no conceito, na ética kantiana de uma verdadeiramente monstruosa autoviolação do indivíduo real, segundo os critérios da forma vazia de uma 'lei em geral'. A mesma filosofia, ampliada e apoiada no iluminismo escocês (anglo-saxónico) da economia do capital, leva a relação aporética ao paroxismo, tanto sob o ponto de vista da teoria do conhecimento, como sob o da teoria da acção ('ética'): O sujeito enquanto sujeito, tal como a sua 'liberdade', não é deste mundo, encontrando-se separado, pela sua própria essência, de toda a sensualidade, objectualidade prática e necessidade social; ele é um mero fantasma da vazia forma fetichista do valor. No entanto, na medida em que este sujeito-fantasma se refere ao mundo real, ele também já é 'não livre por necessidade natural', uma vez que apenas pode conhecer e agir segundo as (mecânicas) 'leis naturais', físicas e sociais, as quais, paradoxalmente e para cúmulo, segundo Kant, nem sequer são as leis da existência imanentes à própria natureza, mas tão-só a forma de conhecimento da sua própria relação alienada (que a si mesma parece estranha) com o mundo dos sentidos. A liberdade é vazia e do outro mundo, ao passo que a vida real se desenrola segundo a batuta da impiedosa 'lei natural' do capital e do seu infundável processo de valorização." (Kurz 2005: 27s.). Kant formulou assim a forma original do pensamento burguês androcêntrico. O sujeito masculino e branco ocidental sempre despreza os outros alegadamente "sensuais", as mulheres, os negros, os Sinti e os Roma, etc. A sensualidade não deve, contudo, ser considerada como existência inocente: Ela própria está moldada na forma da dissociação-valor e tem um carácter processual histórico, razão pela qual não nos podemos referir a ela em falsa imediatidade, ignorando o seu cunho moderno. Da crítica do sujeito feita pela crítica da dissociação e do valor decorre que esta não pode por sua vez colocar-se como absoluta. Na sua crítica do sujeito, ela tem de questionar-se a si mesma no sentido de uma dialéctica negativa, por assim dizer nos seus próprios termos, para poder persistir como contexto basilar geral em si fragmentado da socialização da dissociação-valor.

8. O patriarcado capitalista foi despotismo desde o início: desde a acumulação original, a expropriação dos camponeses, a caça às bruxas, a colonização, passando pelas duas guerras mundiais, Auschwitz em particular e em geral até à guerra de ordenamento mundial à la Bush após o 11 de Setembro e à desintegração tornada visível do patriarcado capitalista desde 2008 até hoje. O mesmo se aplica, naturalmente, ao asselvajamento destas relações sociais, que acabam em guerras civis, assassinatos, homicídios e atentados bombistas suicidas.

Aqui os opostos polares são inerentes à moderna relação de fetiche no sentido da dissociação-valor. Os indivíduos fazem-na, ainda que não se esgotem nela. Deste modo, eles produzem essa relação (na percepção, na consciência e na acção) como sujeitos do fetiche. Como indivíduos, eles não se fundem na matriz do sujeito, mas como tais se movem dentro dela, ajudando a estabelecer o contexto social global com conotação sexual. A oposição sujeito-objecto representa um contexto dialéctico que constitui essencialmente o contexto

fetichista. Assim, no plano do sujeito, o conceito de razão do iluminismo corresponde à forma do capital e ao "sujeito automático" autonomizado, em que o trabalho abstracto representa a substância do mesmo, que inconfessadamente necessita do feminino dissociado para sequer poder existir. A dissociação-valor representa assim a matriz real e a forma fundamental da modernidade como seu contexto basilar.

9. Também é necessário negar aqui a necessidade ontológica. Necessidade esta que se manifesta, por um lado, numa ontologização do sujeito iluminista, como no caso dos "anti-alemães", por outro lado, pode também referir-se a sociedades agrárias pré-modernas e, portanto, ao mesmo tempo, a uma necessidade ontológica que até no iluminismo vê a sua base sob a forma de uma certa *conditio humana*. Mas esta crítica tem ainda de ser extensiva a posições em que não é exigida uma necessidade ontológica antropológica, como se verá nos conceitos de novo realismo e realismo especulativo. Aqui nem a experiência em termos de sociologia da ciência, como localização do conhecimento, nem a abstracção podem ser postas ontologicamente como algo em que possa ser localizado o "ser humano" em sentido autêntico. Isto inclui a crítica das culturas pré-modernas e diferentes. O realismo especulativo, porém, chega por vezes ao ponto de erradicar completamente o ser humano, em vez de levar a sério a sua experiência de sofrimento nas relações fetichistas. Talvez também para poder recalcar melhor esses problemas. Em vez disso, ele escapa-se para os fósseis, os dinossauros, Saturno, etc., as coisas mortas (ver abaixo).

10. Nos novos realismos, a paixão dos pós-modernos pela estrutura é completamente ignorada. Os pós-modernistas não recorrem a Kant, pelo contrário, questionam a sua ênfase no sujeito, mas – de modo aparentemente paradoxal – com a hipostasiação da subjectividade pós-moderna em seu isolamento. Como uma espécie de substituto da totalidade, esta apodera-se da linguagem, do discurso e de uma correspondente "estrutura" para "descentrar" o sujeito idealista, supostamente autónomo. Ao estruturalismo seguiu-se depois o pós-estruturalismo. Se a contradição entre objecto e sujeito no estruturalismo, por exemplo de Althusser e Lacan, é antes de mais completamente objectivada na estrutura, correspondendo completamente ao objecto original do conhecimento do iluminismo, que na verdade nunca quis ter nada a ver consigo mesmo como tal, depois o pós-estruturalismo em certo sentido distingue uma nova capacidade do sujeito: Através de deslocções linguísticas no discurso e no poder (que são definidos como eternos) as mudanças tornam-se possíveis. Isso acontece, no entanto, numa dicção não histórica, num quadro basicamente estruturalistamente discursivo, que não conhece nenhuma processualidade, mas fica absorvido na respectiva situação histórica.

11. Iluminismo e contra-iluminismo pertencem um ao outro. Iluminismo e contra-iluminismo são geralmente contrapostos como opostos abstractos. O contra-iluminismo, o biologismo, o nacionalismo, etc., no entanto, derivam do próprio iluminismo. Contra-iluminismo/reacção foram de facto muitas vezes, bem contra a sua intenção e na glorificação das condições pré-modernas, motores adicionais do progresso e da socialização da dissociação-valor. No romantismo, por exemplo, o frio sujeito do iluminismo foi mais uma vez posto com emoção e sentimento. A racionalidade transforma-se assim em irracionalidade. Esta conexão muitas vezes não é vista. Por medo de acabar

por ser vítima da reacção, foge-se para a luz supostamente iluminadora, sem ver que ambas formam uma ligação dialéctica contra o fundo da dissociação-valor como contexto basilar, que é preciso questionar como um todo.

12. O objectivo da crítica da dissociação e do valor é ultrapassar o pensamento patriarcal-burguês-capitalista-iluminista. Nas palavras de Robert Kurz: "Rejeita o universalismo abstracto juntamente com a nação, as ideologias raciais etc.; o mercado juntamente com o Estado; a individualidade abstracta de par com a ideologia da comunidade; a racionalidade moderna juntamente com irracionalismo moderno; o romantismo burguês juntamente com o classicismo burguês; a masculinidade dissociadora juntamente com a feminilidade dissociada; o progresso repressivo juntamente com a reacção repressiva; numa palavra: o iluminismo juntamente com o contra-iluminismo" (ibidem: 76).

3. O "novo realismo", o "realismo especulativo" e a aceleração

3.1 O "novo realismo"

3.1.1 Maurizio Ferraris: Manifesto do novo realismo

O "Manifesto do Novo Realismo" de Maurizio Ferraris apareceu na Itália em 2012. Tornou-se um *best-seller* muito discutido e desde então tem sido traduzido em várias línguas. Em 2014 foi publicado em alemão e entrou nos suplementos culturais (Ferraris 2014).

Ferraris demarca-se de três momentos do pensamento pós-moderno: "ironização", "dessublimação" e "desobjectivação". A ironização refere-se à não seriedade do pensamento pós-moderno. Já nada existe realmente. Isto significa também que não existe a coisa em si, mas que estamos sempre a lidar com fenómenos mediados. "O pós-modernismo [...] (foi) o resultado de uma mudança cultural". Significa a "vitória dos esquemas conceituais sobre o mundo exterior" (ibid. 19). Esta visão, no entanto, tem seus precursores históricos: Friedrich Nietzsche, por exemplo, diz que não há factos, mas apenas interpretações, bem como muitos outros filósofos, mas sobretudo Immanuel Kant, com a sua revolução copernicana.

Sobre Heidegger, uma referência central do pós-modernismo e que foi atraído pelo nacional-socialismo, ele escreve: "O que geralmente não se vê [...] é que o pensamento de Heidegger em sua totalidade é hiper-hierárquico, e que o apelo ao niilismo e à vontade de poder, a insistência na decisão, o abandono do conceito tradicional de 'verdade' constituem uma concessão profunda e não meramente oportunista ao *princípio do líder*" (ibid. 22, destaque no original.).

Neste contexto, ele também questiona a referência pós-moderna ao "desejo" ("dessublimação"). Esta referência foi cada vez mais instrumentalizada para fins regulamentares "no sentido de que o desejo é confirmado como um elemento de controlo social" (ibid.: 23). O Foucault tardio também tinha reconhecido isto. Uma "dessublimação repressiva" também é evidente nas tendências conservadoras populistas: "Acontece que o relativismo, que os progressistas teorizaram e os conservadores reprovaram, foi realmente muito mais frequentemente praticado por estes últimos, de acordo com as contradições da curva de desenvolvimento pós-modernismo – populismo" (ibid. 24).

Aqui a "desobjectivação", ou seja, a visão de que "não temos acesso ao mundo", ou de que tudo é mito, produz, segundo Ferrari, efeitos estranhos. Baudrillard, por exemplo, chegou ao ponto de descrever a primeira Guerra do Golfo apenas como um evento mediático (cf. *ibid.* p. 27). Ferraris chama tais tendências de "realityismo". O pós-modernismo tornou possível celebrar novos mitos, como agora também se pode observar do lado conservador de direita. A escolha de Trump e a ascensão da nova direita parecem provar que ele tem razão; Trump é frequentemente comparado a Berlusconi. Quando se exige uma crença científica nos factos, procuram-se factos alternativos que alegadamente os contradigam. A conversa é então de "pós-verdade".

Na aparência, a crítica da dissociação e do valor tem muito em comum com a crítica de Ferraris ao pós-modernismo. Ferraris, no entanto, não chega à forma da dissociação-valor como entendimento da totalidade em si fragmentária em processo, que traz consigo e em si carrega tudo o que critica; pelo contrário, a sua crítica está virada para trás, de modo restaurador, racionalista e para-iluminista.

Ele opõe-se às tendências pós-modernas com o seu alegado "novo realismo". Os momentos centrais deste novo realismo são: Ontologia, crítica e iluminismo. "Ontologia" (*ibid.*, 27ss.): Ferraris recusa assim a suposição de que o Ser em última instância se funde com o conhecimento: "Aqui encontramos a origem do pós-modernismo. Seguindo Kant e radicalizando-o, os construcionistas sem distinção (também abolindo o nómeno) confundirão ontologia com epistemologia, o que deu [...] no que sabemos" (*ibid.*: 36). Ferraris cita a "experiência com o chinelo" como exemplo disso. Um chinelo está no tapete: para os humanos, o chinelo está no tapete como parte do mundo exterior, independentemente da cultura, interpretação, etc., não há necessidade de discussão. O chinelo está no tapete, por exemplo, também para um cão, mesmo que existam diferenças consideráveis entre o cérebro humano e o do cão. O chinelo também é real para um verme que rasteja sobre ou ao redor do chinelo, bem como para a hera que contorna ou sobe sobre o chinelo. Um outro chinelo debater-se-ia com o chinelo de maneira semelhante (cf. *ibid.*: 37s.) "Pense-se que fazer depender a existência das coisas das capacidades dos meus órgãos sensoriais nada mais é do que torná-las dependentes da minha imaginação" (*ibid.*: 38s.). Ferraris, portanto, distingue entre ontologia e epistemologia. Ele assume que há sempre uma "ontologia residual na epistemologia". "Nunca há ontologia sem epistemologia [...] No entanto, se a ontologia é também um discurso, é um discurso que tem de enfatizar a diferença da epistemologia e não deve insistir na continuidade, como tantas vezes é apoiado pela falácia do ser-conhecimento" (*ibid.*, 41).

Ora já Adorno exigiu a primazia do objecto na crítica da lógica da identidade. Mas, bem ao contrário de Ferraris, dirigida contra a ontologia. Em vez disso, Ferraris é bastante positivista com os factos (o chinelo), que ele contrapõe ao pensamento pós-moderno para afirmar o seu cru entendimento da ontologia, que não conhece contradições nem dialéctica. Neste contexto, ele chega depois à filosofia como mediador entre as disciplinas (ver abaixo).

Ferraris introduz o termo "imutabilidade", propondo definir o "carácter fundamental da realidade como 'imutabilidade'": "O facto que nos confronta não pode ser corrigido ou transformado por mero recurso a esquemas conceituais, ao contrário do que acontece nas hipóteses do construcionismo" (*ibid.*, 42). No

entanto, distingue-se do sensualismo. "Se o sensualista avalia os sentidos de um ponto de vista epistemológico, como instrumentos de cognição, eu os aprecio de um ponto de vista ontológico, ou seja, pela resistência com que se opõem aos nossos esquemas conceituais. Desta antinomia emerge a autonomia do mundo, a sua transcendência para o pensamento" (ibid., 46). Em seu manifesto Ferraris também menciona os dinossauros que já existiam antes do ser humano e da linguagem (cf. ibid., 54s.). Ora pode ser que os pós-modernistas, com a sua abordagem hiper-flexiva, tenham evocado sentimentos de irrealidade e agitado ideologias correspondentes, mas saltar para o barco da ontologia e da imutabilidade por essa razão testemunha uma inclinação não dialéctica.

Ferraris parte aqui da experiência como uma "constante intercultural" em toda a diversidade de culturas (ibid., 46 ss.). Ele propõe "um renascimento da filosofia como ponte entre o saudável senso comum, os valores morais e opiniões, e o mundo do conhecimento (pois não há apenas física, há também o direito, a história, a filosofia), contra o positivismo que a ciência louva e contra o pós-modernismo que o reduz a uma luta de interesses [...]" (ibid., 49).

Ferraris opõe ao desconstrucionismo a "reconstrução" e defende uma visão que permita que a crítica comece com a realidade, que os pós-modernistas, em seu excesso de zelo, sempre entenderam radicalmente como imaginação. Constatar não significa aceitar; pelo contrário, a constatação é a pré-condição da crítica. Ferraris quer que a imutabilidade seja compreendida também neste contexto. "Precisamente porque há um mundo cujas leis são indiferentes às nossas expressões de vontade e considerações, é possível que haja ciência e justiça em tal mundo" (ibid.: 52). Isto significa ainda: "É claro que não se pode derivar da natureza um único direito nem um único dever. Mas isso não muda o facto de que a natureza existe, que traz consigo limitações da vida (por exemplo, a duração da vida ou as leis da física), que essas limitações não são criadas pelo ser humano, e que, finalmente, há uma diferença essencial entre as leis das pensões e as leis da termodinâmica, que de facto nunca são objecto de discussão, nem mesmo das discussões financeiras mais ousadas [...] Longe de desejar uma lei da natureza, trata-se, portanto, de colocar em movimento um 'atrito do real', uma versão ética da imutabilidade" (ibidem), 53s.) À imutabilidade do mundo, porém, é contraposto por Ferraris apenas um "dever". Que o contexto fetichista histórico em processo, por sua própria natureza, mais não pode fazer do que mudar, é coisa que não pode ser estabelecida tendo como pano de fundo as suposições de Ferraris.

Neste contexto problemático, escreve ele então: "É um laço inquebrantável que leva do facto de que a neve é branca [...] ao facto de que, nessa neve de 27 de Janeiro de 1945, os soldados do Exército Vermelho entraram em Auschwitz, e de lá na 'vergonha que os alemães não conheciam'" (ibid.: 55.). No entanto, na minha opinião, faltaria aqui uma diferença entre a condicionalidade social, no sentido da forma fragmentária da dissociação-valor, e o facto da neve, e Ferraris não faz essa crítica; em vez disso, ele confunde aqui o diferente, para depois revogá-lo novamente. Portanto, a questão da desconstrução (no sentido de Ferraris) é provar que nem tudo é socialmente construído. "Este trabalho consiste em distinguir muito precisamente entre a existência de coisas que só existem para nós, coisas que só existem porque a humanidade existe, e coisas que existiriam mesmo que a humanidade nunca tivesse existido. Portanto, na

minha opinião, a verdadeira desconstrução deve procurar distinguir entre as áreas que são socialmente construídas e aquelas que não o são [...] e, finalmente, atribuir os objectos individuais a uma dessas regiões do ser" (ibid.: 57). Ferraris quer prestar particular atenção às diferenças entre objectos naturais e sociais. Pois a diferença entre fazer experiência e cientificidade vê Ferraris entre outros na documentação e conservação científicas: "A ideia básica é que uma tese como 'visões sem conceitos são cegas', que reconhecemos ser difícil de aplicar ao mundo natural, explica muito bem nossa relação com o mundo social, que é feita de objectos como dinheiro, papéis, instituições, que só existem porque acreditamos que eles existem [...] Então no mundo social o que conta é o que conhecemos, ou seja, a epistemologia determina a ontologia: O que pensamos, o que dizemos e as nossas interações são cruciais, e é crucial que essas interações sejam registadas e documentadas. Portanto, o mundo social está cheio de documentos" (ibid.: 59). Os objectos sociais em Ferraris são, portanto, "acções inscritas" (ibid.: 59). Os objectos sociais podem, no entanto, ser mais sólidos do que os objectos naturais, como se nota, por exemplo, quando se perdeu o dinheiro no jogo.

Ferraris vê tais inscrições como uma fonte de coerções na pós-modernidade, coerções que são propensas a uma "mobilização total", como diz Ferraris com referência a Ernst Jünger.

"Longe do ser fugaz, a modernidade é a era em que as palavras se tornam pedras e o pesadelo do *verba manent* se torna realidade. Assim, de um ponto de vista ontológico, temos um aumento de objectos sociais e, portanto, o exacto oposto do que os pós-modernistas afirmam: um aumento na *realidade* em vez de uma desrealização" (ibid.: 61, destaque no original). A este respeito, o pensamento pós-moderno atinge de facto algo simultaneamente real.

Ferraris tem sem dúvida razão quando insiste, ao contrário do desconstrucionismo, que há coisas que estão fora do ser humano (actuante) e da sua consciência, seja em termos de natureza e leis físicas (que não são necessariamente o mesmo), seja também em termos da constituição das sociedades actuais em geral, que se tornaram independentes dos seres humanos actuantes, no sentido do entendimento androcêntrico / do fetiche do capital. Mas é precisamente desta independência esmagadora que Ferraris não faz uma questão essencial. O que para nós se torna o tema aparentemente imutável é este fetiche do capital androcêntrico contra o pano de fundo da dissociação-valor como contexto basilar, em que este fetiche já sempre existiu como um ser finito processual em si, que já sempre contém em si a sua decadência. Em vez de ir a este metanível de determinação fetichista, Ferraris, no que diz respeito à determinação das realidades sociais, reage à maneira do individualismo metodológico, quando toma a interação como base e, conseqüentemente, faz da teoria institucional – e sob este pano de fundo ocorrem depois as inscrições, as conservações, isto é, a ciência – o critério real da verdadeira ciência/filosofia. Para Ferraris, não é possível um entendimento supra-individual do fetiche que de facto é feito pelos humanos, mas que se tornou independente deles como poder superior, como mega contexto e meta-instituição, e produziu o problema da realidade e da ficção em primeiro lugar, como megafacto e mega-realidade, que vai além da compreensão convencional das instituições na sociologia (escola, família, igreja, etc.) e que não pode mais ser entendido como contexto fetichista com uma teoria

institucional. Ferraris demarca-se do positivismo. Ao contrário da sua intenção, porém, ele opera com factos simples. Estes, no entanto, devem ser vistos no contexto de uma totalidade de dissociação-valor em si fragmentária, que está sujeita ao conceito de fetiche marxiano. Então também as formas de pensamento capitalistas-patriarcais teriam de ser determinadas neste contexto e, portanto, também o desconstrucionismo, bem como a abordagem do próprio Ferraris. Em Ferraris, é preciso assim constatar uma abordagem bem subcomplexa no que diz respeito à sua concepção de realismo. Em contraste com o "realismo especulativo" e as tendências aceleracionistas, Ferraris não tem, no entanto, uma euforia generalizada pela técnica, mas antes mesmo cepticismo (ver abaixo).

Além disso, Ferraris opera com uma hipóstase da ética: as estruturas objectivas são meramente fixadas como imutáveis, não há contradições sociais dinâmicas que estejam ligadas ao "dever", mas o "dever" deve surgir unicamente de intenções subjectivas que então se opõem à "realidade fixa". Uma crítica radical da dissociação e do valor, pelo contrário, rompe com a ética como definição externa do dever, e insiste na necessidade de um questionamento radical das condições dadas, que não requer qualquer legitimação externa adicional através da "ética".

Ferraris gostaria de reconciliar-se tanto com as orientações construcionistas como com as realistas. Decisivo seria que cada orientação tivesse a sua própria área de competência (cf. *ibid.*, 66). Isto, porém, não significaria uma renúncia à "verdade". No final do manifesto ele afirma que, com pensadores pós-modernos, Lyotard, Foucault e Derrida, houve uma reviravolta, já no início da década de 1980, por assim dizer, eles tinham aceite a razão e regressado ao iluminismo. Neste contexto, Ferraris defende o reconhecimento das conquistas emancipatórias do pós-modernismo e "o renascimento da doutrina no sentido de um novo iluminismo em vez de um velho obscurantismo" (*ibid.*: 81).

Assim ele também se volta contra a equação verdade = violência. "A resposta correcta, que mostra o desejo de acabar com o massacre em nome da verdade, não seria atacar a verdade apontando seus perigos sociais, mas talvez observar que certezas não sustentadas por factos podem ter consequências devastadoras [...] Quando alguém luta contra moinhos de vento, é melhor deixá-lo ver a verdade, isto é, que são moinhos de vento e não gigantes rodando os braços" (*ibid.*, 69). O manifesto de Ferraris é, portanto, um fervoroso apelo ao iluminismo. "Porque, ao contrário de muitos pós-modernistas, existem motivos bem fundamentados para acreditar, sobretudo com base nas lições da história, que a realidade e a verdade sempre foram a protecção dos fracos contra a violência dos fortes" (*ibid.* 72). A verdade foi despedida pelos pós-modernistas, mas segundo Ferraris – que tragédia – por amor da verdade "que quer desmascarar tudo, incluindo a verdade, e assim restaurar o mito" (*ibid.* 80). Mas graças a Deus eles estariam agora em outra viagem (ver acima).

Aqui ocorre uma completa falsificação da história. Ferraris não chega a uma dialéctica de razão e irracionalidade/mito para ir além desse dualismo. Ele pleiteia muito primitivamente e resistindo aos factos pelo iluminismo e pela razão. Estudos que comprovam a tendência à violência bastante óbvia e gigantesca da modernidade – ver, por exemplo, Kurz (1999), mas também uma

enxurrada de estudos com fundo pós-estruturalista sobre o racismo e o sexismo dos "fracos" e dos "supérfluos" – são simplesmente ignorados por Ferraris. Para ele, uma forma de pensar a crítica do fetichismo, no sentido de uma crítica da dissociação e do valor em si fragmentária que rompa com esse dualismo, está à partida fora de questão. Assim, Ferraris, a concluir, volta a uma ingénuo apologia do progresso: Nós estamos muito melhor do que as pessoas do passado que, em contraste com hoje, por exemplo, morriam em tenra idade. Ferraris simplesmente não quer tomar nota de quantas pessoas morreram por causa do desenvolvimento (pós)moderno progressista (técnico) (cf. Kurz, 2003, 2005 a). Ferraris fala-nos do progresso e da razão na forma de contos de fadas, que claramente caem no mito. Hoje estamos muito mais seguros e temos maior certeza do que no passado. Isto não se deve à relação mãe-filho, mas à "objectividade", sendo que a própria relação mãe-filho é objectiva. (ibid., 77).

Neste contexto, ele bate-se por a uma esperança racional para todos os seres humanos, em que a certeza para Ferraris não é suficiente, também é preciso a "verdade, ou seja, conhecimento" (ibid., 78). "E neste âmbito, mais do que na experiência de confiança na mãe, vemo-nos confrontados com um outro movimento, com a saída do ser humano da sua imaturidade, com a iluminista 'ousadia de saber!'" A razão está assim ligada a uma atitude existencialista: "Viver na certeza [...] não significa viver na verdade" (ibid., 78). Assim vê Ferraris o iluminismo como alternativa, e aqui também se vê a carga (neo)liberal da sua concepção. Deste modo, a "dissociação do feminino" torna-se muito clara. Ora Deus sabe que não estou interessada em limitar as mulheres reais à maternidade e fazer da mãe metafísica, mas Ferraris quer fazer disso um princípio, como já foi o caso na modernidade. A dissociação-valor como contexto básico, no entanto, é uma dinâmica que produziu o potencial destrutivo e devastador da modernidade, e não pode ser tratada androcentricamente simplesmente como secundária, no recurso tradicional ao princípio da realidade, ao pai. A crítica de Ferraris ao narcisismo pós-moderno não o leva a querer ultrapassá-lo virado para a frente, mas visa que o indivíduo pós-moderno possa agora simplesmente voltar a ter barba.

Ferraris nem sequer fala de uma simples "totalidade" androcêntrica, muito menos de uma totalidade em si fragmentária no sentido da dissociação-valor como contexto formal, mas nele há apenas factos, valores, factos naturais e sociais, que são de algum modo delimitados entre si, mas ainda assim entrelaçados, "conhecimento e interesse" (Habermas) e similares, aos quais Ferraris se refere explicitamente, tudo isso que já existia antes do pós-modernismo e pretende agora ser a ultranovidade. Assim, não menos importante é a prossecução de uma nova dissociação do feminino, na verdade de qualquer Outro em geral, a fim de permitir que o universalismo androcêntrico surja numa nova dimensão, que é oferecida como uma nova perspectiva de análise e emancipação, muito longe de uma totalidade fragmentária no sentido da dissociação-valor, do racismo, do anti-semitismo e do anticiganismo não apenas como contradição secundária. A este respeito, para ele deve haver uma materialidade fixa, imutável que, precisamente pela sua "realidade" positivista, a-histórica, só seria acessível à crítica. A mãe é repetidamente mostrada nas suas limitações por Ferraris no seu manifesto. A percepção "razoável", superficialmente vista, de que as ciências naturais e as ciências humanas e sociais têm diferentes temas e lógicas como objecto, que

não podem ser tratados todos igualmente, não é transmitida com uma crítica à lógica da identidade no sentido da dialéctica negativa de Adorno através da dissociação-valor, como um contexto basilar a ser criticado com a conexas totalidade fragmentária, mas no sentido de uma ênfase burguesa que se refere ingénuo e restaurativamente a uma simples apoteose da razão. As "vidas reais e os mortos reais" (ver acima) tão pouco podem ser ignorados pela razão quanto podem ser feitos desaparecer nas ideologias pós-modernas segundo Ferraris, mas ambos os lados devem ser considerados como complementares. A ética é, assim, a manobra evasiva por excelência contra a crítica social radical. Em última análise, Ferraris permanece numa compreensão burguesa do relativismo que ele mesmo culpa aos pós-modernos. Aliás, com Ferraris, de repente, estão dois Kants lado a lado: o Kant do correlacionismo, que é criticado, e o Kant do *sapere aude*, que é bem recebido; o modo como um está ligado ao outro, nomeadamente no contexto da forma social, e como talvez não sejam tão diferentes, permanece assim simplesmente como uma contradição lógica. A quintessência da minha crítica, resumida brevemente numa frase, é a seguinte: a Ferraris escapa completamente a verdade e a realidade da relação de fetiche autonomizada.

3.1.2 Markus Gabriel: O mundo não existe

Gabriel define o denominador comum do novo realismo da seguinte forma: "Nossa faculdade cognitiva e os conceitos e capacidades a ela associados devem ser tão reais ou efectivos quanto aqueles objectos e factos que são comumente associados à 'efectividade', 'ao mundo', 'à natureza' ou 'realidade'. A questão não é mais [...] como podemos realmente ter a certeza de que há algo fora do pensamento, da mente, da linguagem ou das nossas práticas discursivas socialmente construídas que estes possam focar com sucesso. Esta questão caracteriza antes o *velho realismo* que estava em conflito com o idealismo e o cepticismo" (Gabriel 2015: 8, destaque no original). Por outras palavras: "Se assumirmos que existe uma realidade independente da mente e de todas as práticas discursivas a ela associadas (que de facto não se deve negar), não se segue automaticamente que esta realidade é o paradigma do nosso sentido mais geral da realidade" (ibid.: 2015, 9).

Como exemplo do que o seu novo realismo é suposto ser, ele pede ajuda repetidamente ao Vesúvio. Há o Vesúvio e depois diferentes perspectivas sobre ele. Em seu exemplo existem os seguintes objectos: "1. O Vesúvio. 2. O Vesúvio visto de Sorrento (perspectiva de Astrid). 3. O Vesúvio visto de Nápoles (sua perspectiva). O Vesúvio visto de Nápoles (minha perspectiva)" (ibid.: 15). Factos e pensamentos sobre eles são, portanto, igualmente reais para Gabriel. Esta pretende ser a novidade do novo realismo, em comparação com o antigo realismo. O pressuposto é que também há alguma coisa quando não há observadores. Gabriel, porém, também se pronuncia contra o materialismo no sentido das ciências naturais. "Porque, neste caso, nem a República Federal da Alemanha nem o futuro, nem os números nem os meus sonhos existiriam. No entanto, como existem, com toda a razão hesitamos em confiar aos físicos a questão do Ser" (ibid.: 16). A realidade vai assim além do mundo das ciências naturais e do universo. Para Gabriel não há nenhuma fórmula universal ou similar que tenha acesso a tudo. Neste contexto, Gabriel afirma – e isto o distingue de Ferraris, entre outros – que "o mundo não existe".

Ele escreve: "O *mundo* só pode ser significativamente definido [...] se for descrito como omniabrangente, como o reino de todos os reinos" (ibid. 18, destaque no original). Para ele só há "muitos mundos". Uma frase chave aqui é: "O mundo em si não existe no mundo". Ele é simplesmente infinito: "E mesmo quando pensamos no mundo, o mundo *sobre o qual* pensamos não é, naturalmente, idêntico ao mundo *no qual* pensamos. Porque enquanto penso no mundo, este é um evento muito pequeno no mundo, meu pequeno pensamento de mundo. Além disso, há inúmeros outros objectos e áreas: Chuva, dor de dentes e a Chancelaria Federal" (ibid.: 22, destaque no original).

Para Gabriel, os objectos só ocorrem em áreas de objecto e campos de significado específicos. Tanto o facto de $1+1=2$ como o conto de fadas de que existem unicórnios no outro lado da Lua são verdadeiros e reais. "A questão é que as próprias coisas aparecem de maneiras diferentes. Estas aparências são coisas em si mesmas. Depende do campo de significado em que algo aparece. A pluralidade de aparências não é uma ilusão. A realidade não consiste em factos rígidos que iludem a aparência, mas igualmente em coisas em si mesmas e em suas aparências, em que as aparências são também coisas em si mesmas. A forma como a minha mão esquerda me aparece é tão real como a minha própria mão esquerda. As coisas em si mesmas sempre aparecem apenas em campos de significado, e isso significa que já estão embutidas em factos [...] Um verdadeiro conhecimento não é uma alucinação ou ilusão, mas uma aparência da própria coisa" (ibid.: 154s.). Aqui ele restringe: "Que algo errado apareça (e assim exista) não significa que seja verdade. A aparência/existência não é idêntica à verdade" (ibid.: 88). O facto de a maçã estar na fruteira e de isto não ser uma ilusão é reconhecido pelo facto de que os outros também a vêem, embora de perspectivas diferentes. Em contraste, alucinações (singulares) são imaginações. "Preconceitos" para ele são "campos congelados de significado". (ibid.: 231). Porque pode o unicórnio existir num conto de fadas num determinado campo de significado, mas não, por exemplo, o preconceito de que todo homem que vem de um contexto islâmico é um violador potencial, com o que os preconceitos também teriam de ser reais no respectivo "campo de significado", é coisa que não é mesmo apresentada concludentemente na argumentação de Gabriel.

De acordo com Gabriel, também há coisas que não aparecem em nenhum lugar, mas que, mesmo assim, existem. A equação "existência = aparência em um campo de significado" é, portanto, naturalmente, o princípio da sua "ontologia do campo de significado" (ibid.: 87). Assim, Gabriel defende um perspectivismo que, no entanto, não estabelece absolutamente a perspectiva nem revoga o objecto, mas todas as perspectivas possíveis são reais; nesse sentido, ele parte de realidades plurais.

Nisso Gabriel também questiona as visões de mundo científicas e naturalistas (como as visões de mundo em geral) que afirmam, por assim dizer, ter o monopólio da verdade para si. Ele também reconhece o progresso na arte, na sociologia, etc. como real no contexto da sua ontologia do campo de significado. Note-se: não existe tal coisa como UMA realidade fora dos campos de significado; basicamente, as coisas são tão distorcidas no caso de Gabriel como no de Kant, a quem ele de resto tem em mira. Em última análise, pergunta-se onde ficou o Vesúvio em geral, ele é afirmado como uma coisa em si mesmo, mas é abandonado por uma ontologia do campo de significado. Mas

se, então, tanto o Vesúvio como o mundo se tornaram marginais, ou já não existem de todo, resta apenas a ontologia do campo de significado, ou seja, a hermenêutica ou (des)construção. Assim, também se constata que Gabriel está mais próximo do desconstrucionismo do que ele mesmo quer (cf. Dotzauer, 2013).

Neste contexto, até mesmo a crítica marxiana do fetichismo é honrada, nomeadamente no capítulo "O sentido da religião", como a crítica à "má religião". Por fetichismo ele entende as "ideias de um princípio mundial abrangente, dominador e ordenador" (ibid.:185) Este "princípio mundial" não tem de ser Deus, pode ser também as ciências naturais ou qualquer outra coisa. "O fetichismo é uma má religião. Marx já assinalara, antes de Nietzsche, na sua análise do fetichismo da mercadoria, que a vida moderna baseada na divisão do trabalho tende para o fetichismo, porque trocamos e compramos constantemente objectos, sem saber como são efectivamente produzidos e como obtêm o seu valor. Marx estabelece uma ligação entre o fetichismo da mercadoria e a religião fetichista" (ibid.: 192). Ele cita a salsicha de porco como um exemplo da sociedade contemporânea. "A salsicha de porco dá a impressão de ter ido, por assim dizer, sozinha para a prateleira frigorífica – quando, na realidade, em algum momento, uma impressionante vara de porcos foi sistematicamente cercada, abatida e depois despedaçada e feita salsicha de um modo apenas compatível com as normas alimentares" (ibid.: 193).

Gabriel, no entanto, não acusa todas as religiões de fetichismo; por exemplo, ele vê na proibição de imagens um momento de uma religião não fetichista. Aqui Deus representa o infinito, contudo não no sentido de uma falsa compreensão do mundo (no seu sentido), mas Deus precisa de interpretação. Isto convém, entre outras coisas, à compreensão de Gabriel da pluralidade (cf. ibid.: 194). Questão que não pode ser prosseguida aqui. Só é preciso constatar: "Não podemos saber tudo, desde logo porque não há nenhum princípio que mantenha tudo junto e o organize. O mundo não existe. Deus também não pode existir, portanto, se entendermos por 'Deus' tal princípio. Nem sequer sabemos quem somos, mas estamos à procura. Como Kierkegaard e Heidegger reconheceram, somos exactamente aqueles seres que estão em busca de si mesmos. Qualquer tentativa de interromper esta busca com uma resposta simples é uma forma de superstição e auto-engano" (ibid.: 211). E assim aterramos novamente no "indivíduo abstracto" (Marx) do capitalismo.

O entendimento de Gabriel da realidade é, portanto, também fortemente baseado na filosofia da existência/existencialismo. Mas Gabriel não é simplesmente um heideggeriano, ele até agora tem estado a adulterar todos os ingredientes possíveis misturados. Gabriel é celebrado como o mais recente jovem génio, mas a sua abordagem, em minha opinião, é muitas vezes confusa e imatura. Por outro lado, os "novos realistas" Dreyfus/Taylor, a propósito, assumem uma perspectiva heideggeriana sem qualquer dificuldade, sendo que, na verdade, fazem ingenuamente da "coisa em si" o objecto real no sentido de sentimento e existência humanos. Não posso ir mais longe sobre isso (cf. Dreyfus/Taylor, 2016).

Gabriel está muito longe da crítica da essência da dissociação-valor como contexto total absoluto no sentido de fragmentário, a sua concepção não tem acesso a tais subtilezas dialecticamente contraditórias; seu pensamento é

essencialmente orientado para a filosofia analítica, fenomenologia e filosofia existencial. O "fetichismo" como categoria da totalidade não pode ser reduzido (metaforicamente) à questão da "salsicha de porco" e à produção invisível por trás dela. Questão que não pode ser compreendida numa relação objectual: objecto – ontologia do campo de significado . Aqui está bloqueado o caminho de Gabriel para uma análise do capital mais complexa, que tome o fetiche do capital, a contradição em processo e não apenas o fetiche da mercadoria como ponto central da crítica, que tem de ser concebida como crítica da dissociação e do valor. Mas mesmo a reducionista crítica de tal fetichismo da mercadoria é meramente um ingrediente que é assumido como "verdadeiro". É, portanto, uma "realidade" entre muitas. E é precisamente este que é o novo e velho programa moderno – aparentemente oposto ao pós-modernismo: o bom e velho pluralismo que já conhecemos do iluminismo, incluindo supostamente o verdadeiro Vesúvio. Portanto, nada de novo sob o Sol. Pelo contrário, Gabriel encontra-se nas comprovadas unhas e garras de um democratismo condicionado pela dissociação e pelo valor (mais-valia), como forma de organização e ideologia correspondente às relações que é preciso criticar.

Os factos, o campo de significado e a pluralização dos campos de significado são, portanto, os componentes centrais da "filosofia" de Gabriel. Basicamente, qualquer objecto real também poderia ser riscado; esses elementos permanecem, como na filosofia burguesa tradicional e nas ciências sociais. A própria coisa em si permanece um ponto de referência como em Kant, mas como não se pode reconhecer, tal como em Kant, as perspectivas são o decisivo em Gabriel. O "Vesúvio" como objecto paira no ar. "Real é o que é real" (Gabriel, 2014) é simplesmente afirmado por Gabriel. Em última análise, isto também poderia ser usado para sustentar a sabedoria da mesa de café.

3.2 O "Realismo Especulativo"

3.2.1 Graham Harman: A Terceira Mesa

Se Maurizio Ferraris e Markus Gabriel são do "novo realismo", a "filosofia orientada a objectos" de Graham Harman é uma das muitas orientações do "realismo especulativo". A diferença entre o novo realismo e o realismo especulativo está no facto de no realismo especulativo a realidade só poder ser considerada mediada. Rinocerontes, unicórnios, formigas, frigoríficos, prateleiras, a Chancelaria Federal, etc. também ocorrem aqui, mas em geral são menos directamente acessíveis do que no novo realismo. A "filosofia orientada a objectos" de Graham Harman remonta ao final da década de 1990. Ele também se volta contra a "*linguistic turn*". Ele pretende chegar ao seguinte: "A filosofia abandonou gradualmente a pretensão de ter algo a ver com o próprio mundo. Fixada no salto ousado entre sujeito e objecto, não nos diz nada sobre o abismo que separa a árvore da raiz ou o tecido conjuntivo do osso. Sem qualquer comentário sobre o domínio dos objectos, ela coloca-se como dominadora de um único abismo entre o ego e o mundo, onde se encontra com uma sucessão interminável de paradoxos, acusações, contra-acusações, tropas partidárias, excomunhões e suposto renascimento. Enquanto isso, abaixo dessa disputa interminável, a realidade faz-se ouvir [...] Enquanto os filósofos humanos entram em conflito na discussão sobre a possibilidade de um 'acesso' ao mundo, os tubarões estão atacando atuns e os icebergs quebram contra as linhas costeiras" (Harman, 2013: 123s.).

Em contraste com Ferraris, que com razão cospe veneno e bÍlis contra Heidegger, Harman faz dele o ponto de partida de suas considerações, ou seja, da sua "análise das ferramentas [Werkzeug]" em *Ser e Tempo*. Neste contexto, Harman critica Heidegger e muitas interpretações correspondentes pelo facto de as coisas serem fundidas numa rede de relações e, acima de tudo, serem vistas através de óculos instrumentais para os seres humanos. O "equipamento" [Zeug] é o fundo tacitamente pressuposto, por exemplo, o ar respirável, a casa em que estou, etc. Segundo Heidegger, o "equipamento" só se torna aparente quando ocorrem distúrbios, como uma falha de energia, etc. Tais auto-evidências também são perturbadas, por exemplo, por reflexões teóricas. De acordo com Heidegger, o "equipamento" é assim revelado e apresentado como tal. Harman enfatiza que "ser-ferramenta" em Heidegger significa ser em geral. "Em resumo, a ferramenta não é meramente 'usada'; *acontece que* [...] passagens naturais de montanha e outras ocorrências não têm menos função de equipamento do que um túnel artificial" (ibid.: 128, destaque no original). Os objectos também têm uma relação uns com os outros, além do mundo humano. Heidegger não vê isto, segundo Harman em referência a Whitehead. "Como o último defensor de uma teoria monádica do cosmos, ele (Whitehead, R.S.) não hesita em usar palavras como 'pensar' ou 'sentir' para se referir à vida interior dum pau ou dum cabelo" (ibid.: 132). No entanto, a tendência de Whitehead para a rede é insubstancial. A consequência de Harman é agora que "o objecto [...] não é material nem relacional, o que significa que tem de ser tanto *imaterial* quanto *substancial*, num sentido que ainda estará para ser definido" (ibid.: 136, destaque no original). O objecto real que nunca se torna visível tem assim "um perfil temporal, um espacial, um essencial e um ideal" (Palzer, 2016). Mais uma vez ao contrário de Gabriel, em Graham também o imaterial é real.

As observações um tanto crípticas de Harman até agora referem-se a um artigo de 1999. No ensaio "A Terceira Mesa", torna-se um pouco mais claro o que ele quer dizer quando fala de "objectos reais" (Harman, 2012). Eddington, segundo Harman, partiu de duas mesas: a mesa real da vida quotidiana e a mesa física composta de átomos, etc., sendo que Eddington está inclinado para o segundo ponto de vista. Harman acredita que nenhum dos dois pontos de vista corresponde à realidade. "A mesa real é na verdade uma terceira mesa entre as duas. E se as duas mesas de Eddington deram suporte moral às 'duas culturas' da ciência e das humanidades de Snow, então a nossa terceira mesa provavelmente precisará de uma terceira cultura que seja completamente diferente destas duas" (ibid.: 19s.). A mesa não pode ser reduzida ao conhecimento científico. No entanto, Harman não se limita a defender a mesa do dia-a-dia. Ele está preocupado com a mesa verdadeira. A terceira mesa está assim localizada numa "zona autónoma permanente na qual as coisas são simplesmente elas próprias" (ibid.: 24). Com Pitágoras, Harman quer salientar que "o real [...] é algo que não se pode compreender, mas só se pode amar" (ibid.: 26). Por conseguinte, o acesso à mesa não pode ser estabelecido directamente. Pelo contrário, o pensamento tem de ser "indirecto" (ibid.: 26). Neste contexto, Harman também se demarca de Bruno Latour: "Nesta filosofia nada se esconde nas profundezas, pois tudo é usado em duelos e negociações com outras coisas" (ibid.: 27). Harman vê uma entrada imediata para a "terceira mesa" no artista. "Eles tentam [...] criar objectos que são mais profundos do que os componentes através dos quais eles se anunciam, ou fazer alusão a

objectos que não podem ser totalmente tornados presentes" (ibid.: 29). A filosofia deve, portanto, ser transformada em arte. "Se se transforma a filosofia de uma ciência em uma arte, ela recupera seu carácter original de Eros [...] no clima filosófico actual a única maneira de fazer justiça ao *amor* à sabedoria, que não pretende ser a própria sabedoria" (ibid.: 29s., destaque no original).

Assim se tornou isto a partir do pensamento original de que o objecto é tanto imaterial como substancial. As reflexões da filosofia orientada a objectos de Harman levam ao amor e a Eros, ou seja, ao irracionalismo, sendo que lhes falta qualquer dimensão de teoria e de crítica social. Que a sociedade capitalista-patriarcal poderia assim abrigar uma pulsão de morte permanece à partida fora de consideração (ver abaixo).

Harman está preocupado com um mundo no fundo androcêntrico, que não será alcançado através da matemática e das ciências naturais experimentais, mas sim na arte, que ainda devora uma metafilosofia orientada a objectos, alojando-a enquanto a nega. Trata-se, portanto, de uma ontologização da arte / da estética, que deve agora abranger também os objectos externos.

Os/as desconstrucionistas, pelo contrário, eram da opinião de que a natureza e afins não existem, mas que sempre foram cultura; que o amor e o desejo também sempre foram cultura; que a natureza, beber e amar que não se fundem com isso poderiam ser negligenciados. Hoje estamos novamente a lutar por "essencialismos", que, no entanto, também se desligaram de qualquer conteúdo desde o início. Na arte, portanto, a realidade da socialização da dissociação-valor e, assim, a ausência de relações sociais e eróticas devem ser dribladas, como repetida insistência no sujeito, que há muito sufocou na sua própria forma (vazia), mas precisamente por isso – na negação do seu eu – deve ser mantido eroticamente. É por isso que o filósofo/teórico da arte androcêntrico e orientado a objectos insiste na arte. "É no [...] ataque de febre periódico dos pragmáticos esclarecidos e racionais, tal como dos teóricos esclarecidos e contemplativos, que se mostra a irracionalidade desta Ratio. Trata-se, portanto, de Kant no estado da sensualidade, isto é, da dizimação de tudo quanto seja vivo e não consiga encaixar-se na abstracção do valor. Nisso se evidencia a identidade negativa, polar, entre a modernidade burguesa e a (aparente) anti-modernidade burguesa. E é só nesta identidade imediata entre razão e aniquilação na forma do valor que o pragmático pode coincidir com o pensador." (Kurz, 2005, 35).

Curiosamente, Harman escolhe a (terceira) mesa como a instância da verdade, de facto, no caso dele esta mesa assume depois caprichos, como a mesa de Marx, que no caso deste, no entanto, desde logo representa apenas metaforicamente um entendimento do fetiche factual, que, em seu entendimento totalmente desenvolvido da relação de capital, retoma simples relações e metáforas de mesa. Harman faz a mesa com seus caprichos pairar como centro positivo da sua filosofia. Harman, claro, desconhece completamente uma crítica da dissociação e do valor; as mulheres e o feminismo são-lhe obviamente completamente estranhos, apesar de todos os críticos e críticas de arte e falsos defensores e defensoras de uma arte feminina, que existem em grande quantidade. Ele simplesmente ignora-os. O facto de o instinto, os sentimentos, a sensualidade, etc. não serem realmente absorvidos na linguagem não deve levar a que a experiência, etc. sejam realmente considerados como não-históricos. Experiência, sentimento e

preocupação sempre foram socialmente preformados como TAL de acordo com a dissociação-valor e como tal não podem ser ontologizados. Deste modo, a arte deve ser já sempre determinada no contexto de uma dissociação feminina do valor (da mais-valia). Mas este seria um novo campo de investigação que ainda não foi explorado.

De resto, curiosamente, o próprio Lukacs, mesmo ainda à maneira androcêntrica, vê a essência da arte no capitalismo não no acesso às coisas, pelo contrário, a arte cria reificação (Lukács, 1967/1924: 174). O facto de a arte ter sido durante muito tempo um componente central de uma "sociedade do espectáculo" (Guy Debord) não vem certamente à mente de Harman nos seus sonhos mais loucos – e muito menos no sentido de uma crítica da dissociação e do valor que excede mesmo essa dimensão.

3.2.2 Quentin Meillassoux: Crítica do correlacionismo

Quentin Meillassoux é geralmente considerado como um clássico da crítica do correlacionismo e, ao contrário de Harman, como um crítico racional do correlacionismo. Meillassoux, em sua dicção racionalista, é virtualmente o oposto da "filosofia orientada a objectos" de Harman. Nesse sentido, Meillassoux parte da antinomia da ancestralidade. Por "eventos ancestrais", ele entende "todos os eventos cuja datação supostamente se situa antes da emergência da vida na Terra" (Meillassoux 2013: 25). Isso, no entanto, não justifica para ele uma suposição ingénuo da "coisa em si", como veremos. É muito difícil tratar correlacionistamente o problema da ancestralidade. Correlacionismo significa a antinomia kantiana de podermos conhecer o aparelho cognitivo, mas não a "coisa em si". Segundo Meillassoux, isto coloca um problema para uma visão correlacionista: "Na verdade, ela foi *retroprojectada* do presente pela comunidade científica, em nome das suas próprias experiências actuais, que tornam possível a datação ancestral. Estamos incluídos na estrutura da nossa relação com o mundo, e *dentro* dessa relação construímos uma "ancestralidade anterior à nossa existência" (ibid.: 29, destaque no original). Ou seja, se Kant faz do sujeito, da consciência, do aparelho cognitivo humano etc. o ponto de partida, então somente aquilo que existe desde a humanidade pode ser acessível. Como já indicado, de acordo com Meillassoux, seria um realismo ingénuo assumir simplesmente uma mera Terra/realidade/universo, etc. "Portanto, não opomos ingenuamente ao correlacionismo a ideia de uma realidade que se presume dogmaticamente estar antes de nós, distinguimos as condições do significado de uma afirmação científica ancestral" (ibid., 35). Meillassoux está assim preocupado com uma questão epistemológica; ao fazê-lo, baseia-se em algo absoluto, mas diferente do que tem sido o caso na metafísica anterior: E é unicamente devido a esse absoluto, "que o significado das ciências pode ser salvo, na medida em que elas próprias contêm o ancestral como um dos seus objectos. Este absoluto tem de [...] assumir a forma de *um tempo de desumanidade radical*, pois é possível que ele preceda e faça surgir a nossa humanidade, ou mesmo que a destrua, sem que ele próprio seja afectado". Uma resposta para Meillassoux é a de um "*materialismo especulativo*" (ibid.: 39, destaque no original). Isto significa que a matemática, as quantidades e os números "continuam a ter um sentido" (ibid.: 40), pelo que Meillassoux não fala de realismo especulativo, mas de materialismo especulativo.

De acordo com Meillassoux, há agora também a possibilidade subjectivista de "fazer da correlação propriamente dita o absoluto como tal". Afirma-se uma "facticidade" de correlação, mas se se leva a sério o "círculo correlacionista", este só é acessível ao aparelho cognitivo, ao pensamento, mas não para a coisa em si. Por outras palavras: "O pensamento pode pensar que ele mesmo não tem nenhuma necessidade, não apenas como consciência pessoal, mas também como estrutura supra-individual. Somente sob esta condição o correlacionismo pode pretender pensar a simples *POSSIBILIDADE* de um completamente Outro da correlação" (ibid.: 44s., destaque no original). Esta "facticidade da correlação" torna-se justificável assumindo a "*AUSÊNCIA DE UMA CAUSA*" (ibid.: 45, destaque no original).

Meillassoux faz agora mais considerações sobre um correlacionalismo subjectivista, o que significa que a coisa em si não pode ser reconhecida, e a assunção de uma facticidade de correlacionalismo, que por sua vez só pode existir se se aceitar uma coisa fora de si. A este respeito, é novamente colocada a coisa em si, sem a qual não poderia haver facticidade do correlacionismo, mas que, no entanto, deve existir dentro do correlacionismo como facticidade enquanto Outro fora dele, e que, por sua vez, é limitada por si mesma. As reflexões de Meillassoux sobre um correlacionismo subjectivo e fáctico estão extremamente interligadas, sobre o que não podemos aqui adiantar mais.

Diga-se apenas: O "completamente Outro da correlação" não pode ser "real" para nenhuma das duas variantes deste pensamento, de acordo com Meillassoux. "Só se pode supor que *pode haver algo completamente Outro*, e não o que isso poderia ser, [...] nem mesmo se isso realmente existe [...] Portanto, o correlacionismo contemporâneo muitas vezes se manifesta por um 'deslocamento' do discurso filosófico para um discurso do completamente Outro, que será sempre um discurso completamente diferente do discurso filosófico – um discurso religioso, teológico ou poético. Este discurso não está provado ser verdadeiro, mas é considerado possível e declarado inacessível ao trabalho do conceito: protegido, neste sentido, da obra do pensamento e aberto aos dons da piedade" (ibid.: 47s.). Aqui Meillassoux obviamente entra em polémica com o pós-estruturalismo. No entanto: o próprio Meillassoux permanece preso no correlacionismo, como ainda se verá – a coisa em si não pode ser conhecida nele mais do que em Kant, ela se funde em "contingência" e "super-caos". Assim ele escreve: "Há de facto um absoluto concebível, mesmo na opinião do correlacionista, e um que ele não pode mais refutar porque ele o pressupõe: a possível não-existência de cada coisa, incluindo da correlação, que nós descrevemos como uma característica de um tempo super-caótico" (ibid.: 53).

A argumentação de Meillassoux contra, entre outros, o pós-estruturalismo, que define o completamente Outro, é a seguinte: "Pretendemos fazer pela facticidade o que o subjectivismo fez pela correlação, tornando a facticidade um absoluto que é independente de qualquer pensamento. Isso "significa transformar a ausência de causa [...] para aquilo que é – essa ausência que define a facticidade –, essa falta de fundamento [...] de não saber a causa [...] das coisas em uma qualidade real do que é". Em suma, para o materialismo especulativo de Meillassoux isto significa: "Na realidade, o pensamento tem acesso à ausência *real* de uma causa de existência para o que é, e assim à

possibilidade real de cada ser se tornar outro, isto é, de emergir ou desaparecer *sem qualquer razão*" (ibid., 49). Ele ainda tira a seguinte conclusão: "Este é o estranho objecto que resultaria desta absolutização da facticidade e que nós chamamos de '*super-caos*' para distingui-lo de outras concepções de caos que não resultam da presente problemática" (ibid., 50s. destaque no original) Finalmente, para ele, "a facticidade [...] é na verdade a contingência; o que nós consideramos ignorância é na verdade um conhecimento. A facticidade em particular [...] é transformada em contingência super-caótica [...] A contingência super-caótica é um absoluto porque ela, e só ela, escapa ao empreendimento da desabsolutização do correlacionalismo" (ibid.: 51, destaque no original).

Meillaisoux não continua a justificar a sua tese logicamente, mas natural e intuitivamente com a morte: "Há de facto um absoluto concebível, mesmo na opinião do correlacionista, e um que ele já não pode refutar porque o pressupõe: a possível inexistência de cada coisa, incluindo a correlação, que descrevemos como a característica de um tempo caótico. Chamamos *factualidade* à propriedade da *facticidade* de não ser ela própria *factual*: a *factualidade* designa a não facticidade, ou seja, a necessidade absoluta da facticidade e apenas da facticidade. A afirmação especulativa de que a facticidade por si só não é fáctica, ou, o que equivale à mesma coisa, de que a contingência por si só é necessária, será, portanto, denominada *princípio da factualidade*. Este é o princípio – o da necessidade da autêntica contingência – que orienta a ideia de especulação pós-metafísica" (ibid.: 53, destaque no original).

Meillaisoux resume: "A ausência de causa [...] das coisas nos protege do absurdo [...] do discurso. Assim surgiu a ideia de localizar na própria facticidade a fonte da eterna capacidade de o lógico-matemático conduzir um discurso sobre o tempo ancestral, que é absolutamente independente da nossa existência e ainda assim é pensável" (ibid.: 55). Outro realista especulativo, Toscano, também acusa Meillaisoux com Coletti de "criar um 'misticismo lógico' destotalizado e contingente", usando um conceito de Marx contra Hegel (Toscano, 2013: 73, sobre implicações problemáticas no pensamento de Toscano não posso ir mais longe aqui). Meillaisoux abstrai do facto de que a capacidade de abstracção de Kant é baseada numa abstracção da sensualidade que torna a matemática como tal possível. Também a lógica é contingente em Meillaisoux. Em Kant, é preciso abstrair de todo o sensual, de modo que surja um sujeito por assim dizer objectivamente neutro, que só o é depois de limpo da sensualidade e da emotividade (ver abaixo). Em vez disso, Meillaisoux quase descreve o próprio Kant como um idiota da sensualidade, a quem ele é muito superior com seu materialismo especulativo. Meillaisoux justifica isto, entre outras coisas, pela "derivação *factual* da não-contradição" (ibid., 55); as coisas são assim logicamente determinadas. Para a determinação de tal "derivação" ele escreve que um ser inconsistente – universalmente contraditório – [...] é impossível, porque esse ser não poderia mais ser contingente. Pois o que um ser inconsistente não pode fazer é *modificar-se, tornar-se diferente*, porque como algo contraditório já é o que não é. E o que não poderia mais acontecer a este ser já não será, pois se já não fosse, ainda seria, sempre pela razão de que é contraditório. Em suma, a intuição que segui foi a de interpretar ontologicamente a verdade eterna do princípio da não-contradição, de tal modo que ela surge da eterna verdade da

contingência" (ibid.: 56). Pode-se agora perguntar se não há aqui uma conclusão circular: A própria lógica, em princípio contingente, deve agora servir para mostrar, para não dizer provar, que o ser é contingente. Não vou prosseguir aqui esta pista, que em si mesma permaneceria apenas no lado da lógica formal, estou preocupada com algo diferente, a saber, a determinação capitalista-patriarcal do pensamento de Meillassoux hoje.

Nave espacial Enterprise – completamente desligada da Terra – é a isso que se resume a crítica de Meillassoux ao correlacionismo. Uma suposição de dissociação do feminino e do que está associado a ele não deve ser usada lá, se o pensamento se encontrar no universo não-humano e no tempo ancestral, que, evidentemente, é em primeiro lugar acessível a sujeitos masculinos que já não são correlacionistas na sua infinita subjectividade. Assim se continua a ser o super-sujeito androcêntrico, enquanto que Kant quase pode ser retratado como um efeminado sensualista que não tem sucesso na transição para a abstracção e para a verdadeira masculinidade pensadora no seu viés correlacionista. Assim, Meillassoux pretende que Kant, que ele próprio fundou umas ciências naturais abstractas e matemáticas, as "ultrapasse" novamente, por assim dizer. Por outras palavras: a mortalidade implode completamente. Toda a certeza universalista é eternamente destruída na contingência, mas Meillassoux, como um hiper-sujeito epistemologicamente sem sujeito, permanece no super-caos como absoluto, em última instância como a lógica formal e as ciências experimentais permanecem, enquanto que mesmo Kant, de acordo com Hegel, pelo menos mostrou a finitude do sujeito e da razão pura.

Por maioria de razão a consciência do fetiche da crítica da dissociação e do valor espera pela sua abolição para lá do patriarcado capitalista. Tal crítica, que desde o início não pode ser impressionada com pressupostos quantitativos, teria assim de ser o princípio orientador de uma crítica radical da sociedade. Em última análise, Meillassoux é o culminar histórico da imaginação de um pensamento masculino de onipotência. "O impulso interno do movimento da valorização, como processo histórico, consiste em chegar à auto-suficiência absoluta da abstracção vazia da forma: por conseguinte, maltratando os objectos do mundo durante o tempo necessário para que estes desapareçam no vazio dessa forma – ou seja, através da aniquilação do mundo. Está assim estabelecida a *pulsão de morte* do sujeito iluminista e da sua razão lógico-identitária e dissociadora, que se vai desenvolvendo através da história da modernização [...] Como a pretensão totalitária da forma do valor só pode ser representada ao preço da dissociação, ou seja, da (inadmitida) "incompletude" e da deficiente auto-suficiência no mundo físico e social, o impulso totalitário tem de acabar por se virar contra a capacidade de reprodução do próprio sistema. A impossibilidade lógica da forma do valor total, da perfeita dessensualização e associalidade, torna-se prática como aniquilação do mundo e de si próprio." (Kurz 2005: 32). Meillassoux adopta agora esta forma de sujeito – ainda que sob a forma da negação – na mesma medida em que desde o início faz de um mundo sem seres humanos o ponto de partida. Para ele trata-se de um "tempo que não será um tempo de pensar, mas de produzir e destruir todo o pensamento, um tempo que não será um fluxo de consciência, mas o fluxo no qual as formas de consciência emergem e perecem". Meillassoux está preocupado com um tempo "ancestral e 'como um túmulo' (que pode preceder ou seguir qualquer vida em geral, que só pode conter

matéria morta)". (Meillassoux 2013: 39). Os "mortos e o nada" sempre foram, portanto, o objecto ontológico central de Meillassoux. No entanto, a crítica feminista sempre soube que a morte é um limite inevitável sem a estilizar em filosofema positivo, enquanto uma consciência narcisista androcêntrica quer sempre escapar dela, tornando-a uma base positiva, como recentemente Meillassoux também mostra claramente mais uma vez, supondo que até pensar fora da humanidade social será possível.

Resumindo, pode ser dito: Para Meillassoux, a especulação sempre significou a transição para o "ancestral" – e assim se move dentro do horizonte social epistemológico imanente do sujeito masculino autónomo, que agora está também privado do resto do social humano, propagando um mero pensamento no sentido do lógico-matemático enquanto tal. Especulação no sentido de Adorno (e meu), pelo contrário, significa a superação dos factos e do socialmente dado, no sentido da crítica de uma "totalidade negativa". Para Meillassoux, pelo contrário, "na própria facticidade deve ser localizada a fonte da eterna capacidade do lógico-matemático, para conduzir um discurso sobre o tempo ancestral, que é absolutamente independente da nossa existência e ainda assim pensável" (ibid.: 55). Meillassoux é assim mais cartesiano do que kantiano. O proeminente dito de Descartes: "Penso, logo existo" diz precisamente que o pensamento precede o eu, sim, o eu está realmente colado ao pensar externamente. Na verdade, está no nada; é um absoluto, de certo modo no que já não pode ter causa.

No caso de Meillassoux, a existência do correlacionismo como forma de pensar o fetiche do capital, no contexto da contraditória forma da dissociação-valor, que não se baseia simplesmente num "material" na figura dos marxismos tradicionais, mas na unidade de forma do capital e forma de pensar na sua contradição, já não pode ser compreendida. Meillassoux no fundo constata um hiper-sujeito que ainda ultrapassa o comum sujeito do conhecimento kantiano, que, depois de se ter livrado de toda a sensualidade e das pulsões, prestando agora homenagem apenas à razão restante (o sujeito transcendental), carece de qualquer particularidade ou individualidade, sendo ao mesmo tempo indiferente à coisa determinada (ver Ortlieb 1998: 16, ver infra). Como já foi dito, Meillassoux quer até livrar-se deste sujeito transcendental negando qualquer subjectividade, mesmo no sentido da participação social humana. O próprio correlacionismo, no entanto, como problema pseudo-ontológico, só é estabelecido dentro da forma de pensamento à maneira da dissociação-valor, que não está localizada nos tempos dos dinossauros nem em Marte, mas tem como contexto de base de maneira bem terrena a dissociação-valor. A crítica da dissociação e do valor vive quase do facto de que ela por si é forçada a aceitar e admitir algo fora de si mesma, na medida em que pode e deve pensar fora de si mesma para poder ser ela mesma, o que é bastante estranho aos Meillassoux, quando eles, por assim dizer, pretendem puro pensamento, que os fósseis ou Saturno e similares transformam decididamente num objecto já sempre pensado meramente anti-social. *O homem que confundiu a mulher com um chapéu* foi um livro de Oliver Sachs já há algum tempo (1990). O cérebro, que está numa solução nutritiva em Marte, é agora exigido (Kurz 2005: 29). Embora ele negue toda a epistemologia, Meillassoux permanece dentro dela, procurando paradoxalmente apenas provar real-materialmente as condições de uma existência imaterial; e no entanto permanece apenas dentro da sua demonstrabilidade, não podendo realmente excedê-la. Permanece apenas

dentro de um quadro epistémico que ele próprio nega, insistindo num realismo/materialismo especulativo que não é suposto ser kantiano-idealista, mas que na realidade se move plenamente dentro desses limites.

Bem, este é o problema clássico que enfrentamos mais uma vez em Meillassoux. Tudo o que for conotado como feminino é deixado de fora e é dissociado, como sempre foi na era moderna, em vez de ser incluído em dialéctica negativa e assim exposto à crítica. Assim também Matteo Pasquinelli, que de um ponto de vista operaístico quer reunir o materialismo especulativo e o marxismo num marxismo especulativo, exige: "O *general intellect* tem de transformar-se em *inteligência alienígena*" (Pasquinelli 2013: 67ss. destaque no original).

Há versões muito diferentes do "realismo especulativo", em que a maioria dos subsumidos sob este termo não se descreveria claramente como tal. O que não pode ser discutido aqui em mais pormenor. Algumas variantes diferentes podem ser encontradas na antologia "Realismus jetzt [Realismo Agora]", à qual só se faz referência aqui (Avanessian, 2013a).

3.3 Aceleração

3.3.1 Nick Srnicek/Alex Williams: "Manifesto Acelerar: por uma Política Aceleracionista"

Especialmente quando se trata da implementação prática do realismo/materialismo especulativo racionalista, o marxismo de repente reaparece surpreendente e abruptamente em sua processualidade. A tecnologia e as forças produtivas, no entanto, não são vistas no contexto e na base do fetiche do capital, em que se trata de mais-valia e de autovalorização do valor, mas, com base na crítica do correlacionismo, elas são transformadas em motor, não só para explicar o capitalismo, mas também para supostamente ir além dele de uma maneira androcêntrica. Aceleração é aqui a palavra-chave. Um clássico do aceleracionismo é Nick Land, que faz uma "Crítica do miserabilismo transcendental". Ele volta-se contra o pessimismo da Escola de Frankfurt e defende uma "política aceleracionista" (Land, 2013). Nick Srnicek e Alex Williams também vão nessa direcção; eles escreveram um *Manifesto Acelerar: por uma Política Aceleracionista* (2014, original 2013), que vou descrever sucintamente.

O ponto de partida do manifesto são as catástrofes actuais: a mudança climática, a exploração de recursos, a fome, o colapso das economias, a crise financeira, as guerras, a crise do Estado social, o desemprego em massa através da crescente racionalização do trabalho produtivo e improdutivo. Segundo Srnicek/Williams, faltam utopias e ideias na política para contrariar isto. O neoliberalismo continua a triunfar. A esquerda é marginalizada e paralisada. O apelo a Keynes e ao pleno emprego fordista é frequentemente ouvido nostalgicamente. Nem os sindicatos nem os "novos movimentos sociais" estão em posição de criar alternativas à política e à sociedade.

Como não há novas utopias políticas, económicas e organizacionais, as forças de direita estão se tornando cada vez mais fortes. Segundo Srnicek/Williams, o objectivo é construir uma nova hegemonia de esquerda. Eles vêem tal perspectiva – em contraste com as críticas actuais à alienação, reificação e aceleração de um Hartmut Rosa, por exemplo (cf. Rosa, 2009) – na

aceleração, ou seja, na velocidade, cada vez maior. A tecnologia e a ciência têm de ser francamente libertadas das suas barreiras capitalistas para que o seu efeito emancipatório se desenvolva. Em vez disso, elas se situariam hoje no contexto da concorrência, da maximização do lucro e do crescimento económico associados a disparidades sociais. "Experimentamos apenas a crescente velocidade de um horizonte local, uma simples arremetida descerebrada; ao invés de uma aceleração que também seja navegável, um processo experimental de descoberta dentro de um espaço universal de possibilidades. É este último modo de aceleração que tomamos por essencial." (ibid.: 271).

Karl Marx foi bem representativo do progresso e da aceleração para Srnicek/Williams. Por outras palavras, eles se referem basicamente ao discurso de Marx sobre a "missão civilizadora do capital". Neste sentido, eles também não hesitam em se referir a Lenine e às suas ideias de uma "organização planificada" no sentido de uma "engenharia capitalista de larga escala" (ibid.: 272). Eles afirmam: "Acreditamos que a cisão mais importante na esquerda de hoje está entre aqueles que sustentam uma política popular de localismo, acção directa e incansável horizontalismo, e aqueles que esboçam o que deve passar a ser chamado livremente de uma política aceleracionista, com uma modernidade de abstracção, complexidade, globalidade e tecnologia . [...] O fracasso de tais políticas (do localismo etc. R.S.) está embutido desde o começo. Em contraste, uma política aceleracionista procura preservar as conquistas do capitalismo tardio enquanto vai além do que permitem o seu sistema de valores, estruturas de governança e patologias de massa." (ibid.: 273). Os potenciais da tecnologia são inibidos pelas patentes e pela insistência na propriedade intelectual. "E ao invés de um mundo de viagens espaciais, choque futurista e potencial tecnológico revolucionário, existimos em um tempo onde a única coisa que se desenvolve é uma parafernália marginalmente melhor para os consumidores." (ibid.: 273). Eles não estão interessados na nostalgia fordista, mas em ir além do fordismo.

"A 'era de ouro' capitalista tinha como premissa o paradigma de produção no ambiente ordenado da fábrica, onde trabalhadores (homens) recebiam segurança e um padrão de vida básico em troca de uma vida inteira de tédio embrutecedor e repressão social. Tal sistema se sustentava sobre uma hierarquia internacional de colónias, impérios e uma periferia subdesenvolvida, sobre uma hierarquia nacional de racismo e sexismo, e sobre uma rígida hierarquia familiar de subjugação feminina" (ibid.: 273s.). Não se trataria de destruir a infra-estrutura existente, mas de vê-la como um ponto de partida pós-capitalista, em que a tecnologia e a sociedade teriam de ser consideradas como interligadas. Srnicek/Williams escondem aqui completamente que a grande tecnologia e a assunção de uma missão civilizadora do capital se baseiam na dissociação do feminino e em construções racistas, segundo as quais os "outros" são caracteristicamente menos dotados mentalmente e presos na sensualidade e na emoção. Este era o pré-requisito para a imaginação de um sujeito racional e autónomo do sexo masculino. Também se esconde que as alterações climáticas e as catástrofes ambientais devem ser vistas neste contexto. Srnicek/Williams querem fazer novamente do bode um jardineiro, por assim dizer. O esquecimento absoluto da história de toda a posição também chama a atenção. A tecnologia e a ciência são glorificadas como *deus-ex-machina* vindo do nada, como as grandes salvadoras da

humanidade. Assim, constatam desinibidamente, ultrapassando mesmo as tecnutopias: "Enquanto os tecnutópicos defendem que a aceleração, por si só, seja capaz de automaticamente superar o conflito social (numa nova era utópica, quando ele não tiver mais sentido), a nossa posição consiste em que a tecnologia deva ser acelerada, exactamente porque necessária para tensionar e vencer esses conflitos" (ibid.: 274). Isto também significa: "A crise financeira de 2008 revelou os riscos de se aceitarem cegamente modelos matemáticos, ainda que isso seja um problema de autoridade ilegítima e não de matemática propriamente" (ibid.: 275) Uma transformação social é, portanto, considerada principalmente como um problema tecnológico: "Essas plataformas materiais de produção, finanças, logística e consumo podem e serão reprogramadas e reformatadas para fins pós-capitalistas" (ibid.: 275). Aqui também se torna evidente que Srnicek/Williams, na sua visão do futuro, não querem ir muito além do que é dado, por exemplo, quando apenas querem manter um sistema financeiro reformatado.

Eles também exigem: "Precisamos postular uma legítima autoridade vertical, controlada coletivamente, além das formas de socialidade distribuídas horizontalmente, para evitar nos tornarmos escravos tanto de um centralismo totalitário tirânico, quanto de uma caprichosa ordem emergente que esteja além de nosso controlo. O comando do Plano deve ser casado com a ordem improvisada da Rede." (ibid.: 276) Também aqui é necessária uma forma de *media*, pois, apesar de toda a abertura da Internet, os *media* tradicionais são dominantes (cf. ibid.: 277). É, portanto, necessário "renovar o domínio em uma nova e complexa roupagem" (ibid.: 278). Ora, a ideia de uma relação significativa entre plano e redes numa sociedade futura tem algo em si. No *Manifesto Acelerar*, no entanto, isso está ligado a uma falsa tecnofilia, a um endeusamento das ciências naturais e da matemática, ao iluminismo, etc., em que até mesmo o sistema financeiro em uma sociedade pós-capitalista ainda é suposto existir numa forma meramente modificada.

O aceleracionismo vê-se assim "rumo a uma conclusão do projeto iluminista da autocrítica e autodomínio" (ibid.: 38). A devastação feita pelo uso de tecnologia produzida de forma capitalista é aqui escondida. Em vez disso, a tecnologia é enaltecida de modo ontologizador, em vez de diferenciar qual tecnologia é benéfica para o ser humano e para a natureza e adequada para a abolição do trabalho, e qual tecnologia contém forças destrutivas e tem de ser descartada (por exemplo, energia nuclear). Uma crítica justificada do local, do detalhado, etc., é assim apenas conservadoramente virada para trás de um modo fetichista da técnica, com as correspondentes fantasias masculinas de onipotência. O sexismo e o racismo são abordados apenas de passagem, sendo que a tecnologia, a ciência e o iluminismo devem ser também a solução para estes problemas. É claro que também há várias considerações sobre "aceleração", as quais não podem ser todas tratadas aqui (cf. Avanessian, 2013 e Avanessian/Mackay, 2014).

3.3.2 Ray Brassier: Aceleração e contradição em processo

Enquanto isso, considerações sobre contradição em processo também podem ser encontradas na cena teórica correspondente; uma crescente racionalização dos processos de produção sugere o tornar-se obsoleto do trabalho remunerado. Srnicek conclui no contexto de um aumento do número de

supérfluos: "Portanto, o tradicional grito de guerra da esquerda pelo pleno emprego deve ser substituído pelo grito de guerra de uma futura esquerda – pelo PLENO SUBEMPREGO" (Srnicek 2014: 56, destaque no original). Em Srnicek/Williams, a abstracção social e a abstracção do pensamento são simplesmente jogadas uma contra a outra sem que sua relação recíproca seja esclarecida – esta é a crítica de Ray Brassier, na qual ele tenta apontar a tensão entre ambas e se refere precisamente à contradição em processo, em concordância e crítica às considerações do grupo da *Endnotes*. Na minha opinião, os comentários de Brassier sobre a *Endnotes*, que de resto lidam criticamente com Camatte (que não será considerado aqui separadamente) a meu ver também permitem uma transição para um debate crítico com Brassier, no sentido de um entendimento da "contradição em processo" (Brassier, 2014) em termos de crítica da dissociação e do valor. Falarei sobre isto mais tarde. As reflexões de Brassier têm fortes traços de *theory-in-progress*, e por isso não é fácil preparar a partir daí uma linha de pensamento consistente.

Segundo Brassier, é necessária uma visão marxista que combine a conexão entre "conhecimento e política" e uma teoria da abstracção social. No sentido de Sohn-Rethel, trata-se da abstracção real, a relação entre a abstracção do pensamento e a "abstracção real" social, em que a abstracção real social é determinante (ibid.: 63). Brassier agora protesta contra o *Manifesto Acelerar*: ele "provavelmente desencadeia perplexidade sobre o que exactamente distingue a 'boa' abstracção, ou seja, a abstracção cognitivamente incontestável e politicamente libertadora, da 'má', ou seja, a abstracção cognitivamente deficiente e politicamente reacionária. De que modo as categorias abstractas da dialéctica marxista – capital, trabalho, forma de valor, mercadoria, circulação, produção, etc. – conseguem mapear a realidade social contemporânea, de que modo elas falham quando usadas para fins de explicações concorrentes [...]? Que teoria é adequada para "reconhecer o movimento REAL, que 'anula' o estado actual, sob as condições da subsunção real"? (ibid. 64, destaque no original)

Endnotes agora (à maneira do velho marxismo) parte dum antagonismo entre capital e trabalho, a partir daqui se referindo à contradição em processo em Marx: "Enquanto se acumula, o capital, por um lado, tende a explorar menos trabalhadores, assim excluindo a força de trabalho da produção (tanto relativamente como por fim também absolutamente), mas, por outro lado, também tenta aumentar a taxa de exploração da força de trabalho relativamente dizimada" (*Endnotes*, cit. em Brassier 2014: 77). Isto leva a um exército crescente de superfluos. De acordo com a *Endnotes*, o proletariado é assim produzido pelo capital através da extorsão da mais-valia – e, por sua vez, já não produz capital. O resultado é a perda da consciência de si. A ideia tradicional de revolução através da tomada dos meios de produção torna-se assim impossível. *Endnotes* escreve: "Em qualquer substituição real da relação de classe capitalista NÓS PRÓPRIOS temos de ser ultrapassados; 'nós' não temos nenhum 'ponto de vista' fora da relação de classe capitalista. O que somos é constituído em sua profundidade por esta relação, e precisamente a ruptura com a reprodução do que somos apagará necessariamente o horizonte das nossas lutas" (*Endnotes*, cit. em Brassier 2014: 79). De acordo com a *Endnotes*, as "formas fetiches do capital são adequadamente compreendidas e criticadas como formas perversas de prática social que se movimentam por si mesmas" (*Endnotes*, cit. em Brassier: 82). Ou seja, em última análise, a

ultrapassagem da relação de capital só é possível através de práticas humanas, "sem as quais a autovalorização do valor não poderia *existir*" (ibidem: 83, destaque no original), mas que também não se fundem com ela.

Nesse sentido, o pensamento é um acto que constitui o capitalismo, mas como tal também leva além dele. Depois de o "ser humano" e o sujeito terem sido proibidos no realismo/materialismo especulativo, como o de Quentin Meillassoux, mas também o de Graham Harman, agora de repente fazem novamente a sua grande aparição em Brassier .

Tanto Brassier como a *Endnotes* têm agora o problema de como sair das relações capitalistas, se tudo é capturado na "subsunção real", se não se deve assumir o pensamento antropológico, que sempre foi reprimido como comunitário pela megassocialização capitalista (como em Camattes) e, no entanto, também pode funcionar como alegada instância de contradição. Em contraste com uma crítica do capitalismo virada para trás, em afinidade com a comunidade, Brassier agora também se pergunta se uma radical "crítica progressista da sociedade" não é forçada a assumir um abismo entre a subsunção sob o capital e algo que não faz parte dele. Portanto, tem de haver um mundo paralelo, por assim dizer, do qual o capital se alimenta, mas do qual também vem a resistência contra a relação de capital. *Endnotes*, e de outro modo Brassier também, chegam à acção espontânea, com referência a Kant, o que contradiz uma compreensão vitalista e subitamente voluntarista. "Como última fonte primordial da actividade humana, esta espontaneidade transcendental (que não espontaneidade empírica) pode ser interpretada como aquela que constitui a relação de classe independentemente da constituição do 'nós' através da relação de classe. O paradoxo é então neutralizado porque o agente [...] da abolição é distinguido do agente abolido" (ibid.: 84). As correspondentes objeções do Brassier em relação à *Endnotes* não podem ser mais discutidas aqui; elas também não são de grande importância para a continuação da argumentação principal do Brassier.

As formas que, segundo a *Endnotes*, devem ser substituídas são "as abstracções reais do capitalismo: a forma da mercadoria, a forma do dinheiro, a forma do valor, a forma do trabalho, a forma da produção, etc." (ibid.: 86). A contradição em processo destrói esse contexto ao produzir supérfluos. Assim, a *Endnotes* também (na minha opinião correctamente) extrai instruções práticas para a acção. No entanto, a questão fundamental é se os supérfluos produzidos pela contradição em processo devem, de todo, continuar a ser considerados como "proletariado"; em termos de crítica do valor, isto significa antes o fim do proletariado, e é por isso que já não podem ser chamados assim. Brassier, é claro, também não tem resposta para a questão de como distinguir uma prática progressista da que ainda estabiliza o capitalismo. No entanto, ele não pensa que todas as práticas, técnicas e métodos sociais que surgiram no capitalismo tenham de ser descartados. A esquerda de hoje tem de aprender algoritmos. Mas, agora que as utopias tecnológicas também provaram ser ilusões, no passado recente, coloca-se também a questão da teoria e da prática, e do que isso ainda significa para a aceleração (cf. Avanassian 2014: 18 ss.). Brassier de repente vem – que milagre – falar novamente sobre tecnologia e ciências naturais: Preocupa-o que a tecnologia, a aceleração, etc. possam cair sob o veredicto de uma abolição radical e, naturalmente, opõe-se a isso. "O problema da reafectação não pode ser

evitado desejando que o capitalismo nunca tivesse acontecido. A história sugere que há pior do que a forma do valor. Uma concepção apropriadamente abstracta da função permitirá a sua transferência e, quando necessário, a sua reafecção para lá dos contextos sociais" (ibid.: 92).

O texto de Brassier termina com a seguinte conclusão: "Sem uma teoria da totalidade que combine racionalidade explicativa com causalidade emancipatória, torna-se difícil compreender as condições em que as práticas epistémicas poderiam ser realizadas. Esta é provavelmente a maior lacuna do aceleracionismo. O que se requer é uma explicação da ligação entre o conceptual e o social ao nível da prática, ou seja, uma explicação da forma como a função cognitiva depende das práticas sociais. E isto é precisamente o que nem o aceleracionismo nem a teoria da comunização fazem" (ibid.: 93).

Se Brassier parte assim de uma crítica ao correlacionismo como fundamento ontológico da sua construção do pensamento, embora de maneira diferente de Meillassoux (cf. Brassier 2013), ele subitamente concentra-se na forma abstracta de pensamento e na abstracção social num sentido marxiano, ligado ao problema de uma prática social aceleracionista. Ao mesmo tempo, obviamente, também o contexto basilar das categorias reais da dissociação-valor, em toda a sua fragmentariedade e diversidade, é completamente alheio para ele. Matemática e ciências naturais não são definidas como formas de pensar que têm suas raízes em mercadoria, dinheiro, capital, trabalho abstracto, etc. e dissociação. Ele ignora estes problemas e salta subitamente para a prática social, também no sentido de uma possível capacidade subjectiva de agir. É apenas nesta medida que ele se preocupa com o contexto de como a "função cognitiva" está conectada às "práticas sociais".

Em todos os conceitos de realismo real e especulativo aqui discutidos, trata-se basicamente de empurrar o feminino para fora, e de, muito tradicionalmente, postular um "realismo"/"materialismo" androcêntrico, para lá de estruturais "impertinências femininas". Pelo contrário, a questão seria submeter a dissociação-valor, como princípio formal abrangente, a uma crítica que considera as inovações técnicas não só possíveis mas também necessárias na ultrapassagem do patriarcado capitalista, mas que se entrega tão pouco ao fetiche da tecnologia como a uma filosofia da vida sem mediação.

4. Crítica da dissociação e do valor, novo realismo, realismo especulativo e aceleração

4.1 Claus Peter Ortlieb: Crítica da dissociação e do valor e ciências naturais matemáticas: "Objectividade Inconsciente"

Claus Peter Ortlieb já em 1998, em seu ensaio "Objectividade Inconsciente. Aspectos de uma crítica da ciências naturais matemáticas", tratou da relação entre forma da mercadoria e forma do pensamento/forças produtivas/socialização, bem como de aspectos da dissociação do feminino no sentido da crítica da dissociação e do valor (Ortlieb 1998: 2). Gostaria agora de contrapor este ensaio às abordagens de Meillassoux, Srnicek/Williams e Brassier. Nele Ortlieb defende – decididamente ao contrário destes realistas especulativos e aceleracionistas – a compreensão das ciências naturais matemáticas desde o início no contexto de uma fetichista objectividade inconsciente. Elas já estão determinadas na sua constituição pela forma da

dissociação-valor. Assim, ele não coloca um criticável correlacionismo como base ontológica *antes* da determinação da forma social.

Ortlieb, portanto, não parte dum endeusamento das ciências naturais e da matemática. Ele escreve: "Difícilmente se encontrará outro subsistema da sociedade moderna que, tanto no conceito que tem de si mesmo quanto na percepção pública, se mostre tão resistente à crítica quanto as '*hard sciences*', a 'ciência autêntica', no sentido daquela frase de Kant [...] segundo a qual 'em cada teoria particular da natureza há tanta ciência autêntica quanto nela se encontre de matemática'" (Ortlieb 1998: 1). Ele critica o facto de as objecções alternativas e feministas às ciências naturais e à matemática serem à partida rejeitadas. As ciências naturais seriam vistas como uma "ferramenta neutra". Assim, não só o público em geral, mas também as ciências naturais assumem que há uma "visão válida da natureza independente da forma de sociedade" para toda a humanidade (ibid.: 3). Se vivemos em algo, é na era das ciências naturais, que influenciaram todas as disciplinas e ainda estão moldando a sociedade como um todo nos tempos pós-modernos. Em Meillassoux, no entanto, é basicamente assumido que a física e a matemática também são válidas sem o ser humano, ou seja, estão simplesmente presentes na sociedade capitalista-patriarcal, mesmo não havendo seres humanos. A "ancestralidade" de Meillassoux sempre esteve inscrita na modernidade, na medida em que aqui as ciências naturais clássicas e a matemática sempre se esforçaram por sobreviver o mais possível sem pessoas. A este respeito, os pontos de vista do realismo especulativo/aceleracionismo não são nada de novo, mas apenas sobreculminam e sobreafirmam um dogma já dominante na modernidade. Associada a isto está a afirmação do desenvolvimento do progresso científico, como Ortlieb também constata: "Do biface ao computador, da amiba a Einstein, da funda à megabomba, em vista desta dinâmica universal e determinista do bem ou do mal, a única escolha óbvia é entre um 'mais do mesmo' progressista-optimista e uma resignação cultural-pessimista, ou mesmo exigências desamparadas de retrocesso das forças produtivas, pelo menos para a economia de subsistência medieval. Esta alternativa, no entanto, baseia-se numa visão falsa, nomeadamente a-histórica, que simplesmente projecta as relações modernas para o passado (e para o futuro), elevando-as assim à categoria das relações naturais, com as quais precisamente as *particularidades* da modernidade, incluindo as ciências naturais, têm de ser perdidas" (ibid.: 4, destaque no original).

O que é decisivo aqui é que Ortlieb, em contraste com os realistas especulativos racionalistas e os representantes da aceleração, critica as ciências naturais matemáticas, mas com isso não quer voltar à Idade Média. Para relevantes realistas especulativos ou representantes da aceleração, por sua vez, parece haver apenas a alternativa entre Idade Média e ficção científica. Pelo contrário, seria necessário enfatizar a mediação dialéctica entre ambos os pólos, e na sua dimensão histórica, assim demonstrando a sua estreiteza de espírito.

Ortlieb esboça a história do conhecimento objectivo, primeiramente na imanência do conhecimento histórico, o que não pode ser aqui reproduzido em detalhe; vamos apenas ao essencial. Como o filósofo escocês do iluminismo David Hume afirmou, em seu exame retrospectivo da ciência moderna, uma fundamentação empírica do conhecimento objectivo não é possível. Assim, o

movimento das luas de Júpiter em torno de Júpiter pode ser observado usando o telescópio, mas isto ainda não é prova da exactidão do sistema copernicano. Galileu já enfatizava o papel da mente e a sua independência no processo cognitivo, o que Newton levou ainda mais longe. Só contra este pano de fundo o empirismo ganha importância, as medições podem ser feitas e os critérios sobre o que deve ser medido podem ser determinados. Só agora a experimentação pode começar. "A experimentação, obviamente, não pode nunca estar na origem de semelhante investigação; só pode ser o seu final, já que as condições experimentais hão-de criar-se em função de uma finalidade, e isso só pode ser feito conhecendo-se o fim, e, portanto, sob a direcção da teoria." (ibid.: 9).

Ortlieb vira-se contra visões que simplesmente apresentam o pensamento iluminista como a verdadeira forma de conhecimento: "Aristóteles não (está) tão errado desde que se faça referência a observações diárias" (ibid.: 9) Aqui Markus Gabriel presumivelmente não teria nenhum problema a este respeito, uma vez que Aristóteles actua em seu campo de referência num determinado campo de significado. Ortlieb, no entanto, não se refere a isso, mas sim à limitação de uma visão determinada pela dissociação-valor. Mas o próprio Gabriel se move dentro desta, quando ele enfatiza uma dimensão de sentido abstracto.

Meillassoux também se move num cosmos iluminista quando baseia o seu "materialismo especulativo" sobretudo na matemática e nas ciências experimentais. Neste contexto, também o "exame no experimento (em Galileu, R.S.) [...] (pressupõe) que são criadas condições de pesquisa nas quais a densidade é (pode ser) negligenciada" (ibid.: 9).

Ortlieb resume provisoriamente: "Os êxitos palpáveis do método das ciências naturais matemáticas são inegáveis. São visíveis, por exemplo, em forma de sistemas técnicos, ou seja, de sistemas nos quais se cria artificialmente condições análogas às que caracterizam os experimentos, eliminando dentro do possível as interferências. Mas do êxito de certas acções não resulta forçosamente a 'verdade' das crenças subjacentes (e menos ainda uma verdade que esteja acima de qualquer forma de sociedade). Êxito também tem, por exemplo, a arte chinesa da acupuntura, como comprovaram muitas pessoas a quem a medicina ocidental não sabia ajudar. Mas inferir daí que devem ser verdadeiras as crenças em que tal arte se apoia entraria, pelo menos, em contradição com os conhecimentos científicos sobre o corpo humano." (ibid.: 12). Naturalmente, não se trata de justificar cada um dos disparates *new age*, que existem aos montes, mas de questionar as ciências naturais modernas como a medida de todas as coisas e garante da verdade por excelência, como acontece com alguns realistas/materialistas especulativos. Nisto tanto a percepção quotidiana como as ciências naturais matemáticas, consideradas do ponto de vista da teoria social, estão positivisticamente equivocadas.

Ortlieb examina depois a questão da relação entre forma da mercadoria e forma do pensamento, com referência crítica a Sohn-Rethel. Ele está particularmente preocupado com o sujeito do conhecimento, como charneira entre o conhecimento objectivo e a forma da mercadoria (ibid.: 14). Na socialização na forma do valor, são feitas mercadorias não só as coisas, mas também o trabalho humano. Os donos da força de trabalho podem dispor

livremente dela para ganhar dinheiro, e livres das dependências pessoais que havia nos tempos pré-capitalistas. No capitalismo, o dinheiro torna-se o meio geral de reprodução social. A multiplicação do dinheiro torna-se agora o objectivo dos livres e iguais, que ao mesmo tempo estão em concorrência entre si. Surge assim a aparência de autonomia do indivíduo, que vai de par com a da naturalidade das condições sociais e económicas. "Sem mais obrigações do que a de assegurar-se a subsistência (com a qual, entretanto, não pode cumprir enquanto indivíduo), alimenta com seu trabalho abstracto a mega máquina da valorização do capital, de cujo funcionamento, por outro lado, não assume nenhuma responsabilidade", uma vez que a experimenta como lei natural, fora do alcance de suas próprias acções (ibid.: 14).

A conexão entre a consciência da identidade e a capacidade de conhecimento objectivo já foi estabelecida por Hume e Kant. "Já que o conhecimento objectivo é obviamente possível (nos tempos de Hume e Kant, um facto), enquanto suas condições de possibilidade não podem ser deduzidas da empiria, como demonstrou Hume, estas condições devem estar dadas *a priori*, previamente a toda a experiência. O conhecimento objectivo pressupõe um sujeito que tem de estar em posição de constituir os objectos da experiência como objectos idênticos, o que pressupõe por sua vez a consciência de um eu idêntico a si mesmo" (ibid.: 15).

Ortlieb recorre a Müller, Bolay/Trieb e Greiff quando define a consciência da identidade como socialmente constituída. O experimentador do experimento científico deve, portanto, primeiro abstrair-se da sua corporeidade e dos seus sentimentos. Isto cria a impressão de que as leis são uma característica da natureza. O que deve ficar é apenas uma subjectividade racional: Ortlieb afirma uma relação dialéctica sujeito-objecto, em contraste com Meillassoux, por exemplo, que apenas apreende esta determinação dualisticamente, e assim assume uma coisa em si infundada na contingência, no super-caos, com o objectivo de eliminar o sujeito, e que não começa nem no sujeito nem no objecto: "Qualquer medição", diz Ortlieb, "é uma *relação recíproca*, mediada pelo método das ciências naturais matemáticas, *entre o sujeito que conhece e a natureza da qual faz seu objecto*; portanto, não pode referir-se nunca à "natureza em si", mas *unicamente a esta forma específica de interacção*. A relação sujeito-objecto produzida pelo experimento e expressa em forma de lei não pode reduzir-se simplesmente a um dos seus dois pólos: tampouco ao sujeito, como acaso possa sugerir um culturalismo estrito. As leis da natureza não são nem produtos do discurso que se possam fabricar infinitamente, prescindindo do lado objectivo, nem tampouco meras propriedades da natureza, que nada tivessem a ver com os sujeitos do conhecimento. Na execução de experimentos, também não se trata da "eliminação do sujeito", mas da dissociação da sua individualidade corporal e sensível, que nada tem a buscar no acto do conhecimento objectivo. Isso, por sua vez, *pressupõe um sujeito que pode ser dividido dessa maneira* e no qual a mente julgadora deixada após a dissociação (o sujeito transcendental kantiano) não pode mais conter nada de particular ou individual." (ibid.: 16, destaque no original). Isto significa: "A aparência que faz aparecer a regularidade produzida pelo experimento como se fosse uma propriedade da natureza é a mesma aparência pela qual o cego processo social da sociedade mercantil se apresenta aos humanos como um processo regido por leis, exterior a eles

próprios, quando de facto são eles que o constituem através de sua acção como sujeitos burgueses." (ibid.: 16s.).

Isto também significa, no entanto, que um conhecimento do "ancestral", que ocorre por meio de conhecimentos matemáticos e experiências físicas, é de facto completamente inconcebível pelo ser humano (social) sem a percepção e a sensualidade. Como vimos, o pensamento de Meillassoux pretende dissolver-se em matemática, experimentos científicos e num contingente absoluto, num mundo sem humanos. Ao fazer isso, o lado do objecto, para o qual Meillassoux realmente quer apontar, também se evapora. Mesmo a (suposta) transição para a dimensão ancestral não pode ter lugar sem seres humanos, e precisamente seres humanos socialmente pré-formados na forma da dissociação-valor.

Na sociedade fetichista – continua Ortlieb – surge um sujeito consciente da acção, que, no entanto, é cego para a forma social em que actua e que ele produz através de suas próprias acções. Não consegue ascender a este nível superior. Ortlieb não pretende transformar o pensamento em sentimento, isto não sairia do quadro dualista existente dentro da socialização do valor. "O que deve ser criticado é a inconsciência com que se inculca a disciplina do pensamento objectivo, observável em qualquer aula de matemática, na qual se serve aos estudantes iniciantes a matemática em sua forma actual, sem dizer uma palavra sobre a sua génese histórica ou sobre a sua vinculação social. Aí está o verdadeiro acto de adestramento, a preparação da sua forma de consciência inconsciente: aprender regras formais e cálculos sem o menor contexto de sentido, até que se desenvolva na mente a sua própria lógica e não se coloque mais a pergunta pelo sentido." (ibid.: 17). A questão aqui não é a crítica apropriar-se das abstrações correspondentes e "desfrutá-las", mas isolar essas abstrações do contexto social. No qual o sujeito que conhece tem de ignorar não só as suas sensações, mas também as respectivas coisas concretas em sua particularidade, que devem ser apreendidas exclusivamente à maneira das ciências naturais matemáticas – este é o drama, e não apenas de um realismo/materialismo especulativo (racionalista) em geral, que, ainda que difusamente, quer sempre de algum modo chegar às "coisas em si". Assim a matemática desde Galileu tenta manter-se afastada da realidade concreta e de factores perturbadores para não ser "poluída". No século XX, a matemática tornou-se a base geral não só das ciências naturais, mas também das outras ciências (ver acima).

Ortlieb constata que a "dissociação do feminino" é constitutiva das ciências naturais matemáticas. A socialização do valor é caracterizada pela divisão em esfera pública e privada, onde os homens são designados para a esfera pública e as mulheres para a esfera privada com as correspondentes atribuições: a mulher é passiva, sensual responsável pelas actividades domésticas etc., o homem activo, racional, responsável pelo trabalho abstracto etc., sendo que as mulheres e suas actividades na esfera privada são consideradas inferiores. Sem que os homens e mulheres reais tenham de corresponder a essas atribuições, ainda assim não escapam à força de gravidade dessas determinações.

Na matemática e nas ciências naturais, as mulheres e o que é conotado como feminino são vistas como perturbadoras, sendo as mulheres reduzidas à profissão de mães, que seria naturalmente a sua. A natureza a ser controlada

tem conotações femininas. "Afirmações hostis às mulheres podem ser encontradas em quase todos os grandes cientistas" (ibid.: 19). Ortlieb vê a estrutura para isso como sendo dada no seguinte contexto: "A dissociação das particularidades individuais, do 'factor subjectivo', a ser realizada pelo experimentador na representação de si mesmo, tal como na abstracção matemática, é um *esforço consciente para dissociar a parte privada/feminina*, e é precisamente aqui que o método objectivo do conhecimento como tal é moldado. Expresso na metáfora de Bacon: No experimento, o experimentador deve primeiro preparar-se como homem para poder realizar o 'encontro conjugal do espírito com a natureza'" (ibid.: 20, destaque no original).

Ortlieb, referindo-se a Evelyn Fox Keller, conclui o seguinte: "A afirmação de Evelyn Fox Keller [...] de que 'por alguma razão nos esquecemos de trazer a nossa própria sobrevivência para os objectivos do conhecimento científico' pode ser mais precisa e mais acentuada do ponto de vista da dissociação sexual: A questão da sobrevivência da humanidade e do mundo que nos rodeia é delegada à esfera feminina dissociada, não ocorrendo de todo na esfera pública que tem a forma da mercadoria, que carece de quaisquer instrumentos para este fim, nem, por último, mas não menos importante, no conhecimento objectivo, cujo método consiste precisamente em dissociar a parte feminina" (ibid.: 20). De acordo com Ortlieb, não basta simplesmente incluir mais mulheres nas ciências naturais; pelo contrário, a separação de esferas e a forma da mercadoria têm de ser abolidas, a fim de ultrapassar as correspondentes formas de pensamento. Entretanto, porém, tornou-se claro que não é apenas a separação de esferas que é decisiva, mas que a dissociação-valor como contexto de base também atravessa os vários níveis, domínios, etc. (cf. Scholz, 2000/2011, 2010), assim se revelando como contexto de base.

Sob as condições da forma do valor, os meios de produção tornam-se irracionais. Ortlieb escreve: "Por um lado, trata-se do próprio capital (a 'contradição em processo'), que tem de aumentar constantemente a produtividade sob a pressão da concorrência dos capitais individuais, mas assim socavando a sua própria base: numa fábrica sem pessoas, nenhum valor (medido em tempo de trabalho) pode mais ser criado. Por outro lado, os meios de produção, que servem apenas para multiplicar o dinheiro, resultam num enorme desperdício de recursos materiais e de potencialidades humanas, sendo utilizados para a produção de coisas cada vez mais absurdas e nocivas. A crítica à tecnologia existente, portanto, é mais do que justificada. Daqui, porém, ainda não se pode derivar nenhuma crítica às forças produtivas, à tecnologia e às ciências naturais em si. Tentativas correspondentes, nas quais, além disso, as relações de produção não são agarradas como causadoras, em regra não terminam em demandas pela abolição da socialização do dinheiro, mas em más utopias de uma reintrodução da economia de subsistência, de acordo com o modelo da Idade Média, que, naturalmente, têm de ser impotentes, porque as forças produtivas, como *know how* na cabeça das pessoas, não podem ser simplesmente revertidas. Mas mais não é de esperar de uma análise que confunde causa e efeito, doença e sintomas". Por esta razão, no entanto, uma crítica das forças produtivas não é errada em si mesma: "*Nem o sujeito burguês pode ser salvo incólume numa sociedade pós-capitalista, nem isso se pode esperar das ciências naturais e da tecnologia induzida por elas, que pressupõem precisamente esta constituição de sujeito*"

(ibid.: 22, destaque no original; cf. também Bareuther 2014, Meyer 2016). Ortlieb certamente vê que estudos das ciências naturais são adequados para contribuir para ultrapassar a socialização do valor de um modo que proteja as pessoas e o meio ambiente, mas que muitas vezes eles têm apenas o objectivo imanente de uma "economia ecológica de mercado".

Segundo Ortlieb, mesmo numa sociedade pós-capitalista, as ciências naturais podem sobreviver, desde que sejam benéficas para o ser humano e para a natureza. No entanto – citando Pietschmann – ele fala contra as "ciências naturais como religião do nosso tempo", que "eleva as leis produzidas pela forma objectiva do conhecimento a uma visão de mundo, que determina o que vemos e o que não vemos" (ibid.; 23). A religião, no sentido da ciência matemática e das ciências naturais, é hoje ainda mais praticada regressivamente por certas correntes do realismo/materialismo especulativo e da aceleração. Ortlieb, portanto, questiona o sujeito e o correlacionismo de modo bem diferente de Meillassoux e Brassier. Ele consegue isso analisando as ciências naturais matemáticas desde o início como formas correspondentes de pensamento ancoradas em modos de socialização capitalista-patriarcal da sociedade real.

4.2 Resumo: crítica da dissociação e do valor, novo realismo, realismo especulativo e aceleração

É claro que os novos realistas, os realistas especulativos e os aceleracionistas nunca chegam à "coisa em si", pois a "coisa" não existe fora do conteúdo concreto, da qualidade. Com Ferraris, ela é destruída na distinção entre a percepção do quotidiano e as leis da natureza, entre as relações sociais, a moralidade/ética e a filosofia, como ponte entre níveis e disciplinas, onde a determinação destas últimas permanece presa no individualismo metodológico e no entendimento científico da "documentalidade". Em última análise, Ferraris é dominado por um positivismo que acaba por querer reconciliar-se com a desconstrução pós-moderna, a qual, por sua vez, há muito avançou para o iluminismo.

Gabriel balbucia para si mesmo que há os objectos e diferentes perspectivas sobre eles. Os objectos reais, por sua vez, na sua dimensão de conteúdo, são secundários, permanecendo o objecto individual insuficientemente exposto, por exemplo, o Vesúvio. Basicamente, para ele tudo se funde numa questionável ontologia do sentido, onde no final também ele chega a nada mais do que isso de que não se pode conhecer a "coisa em si". As observações de Gabriel são inacabadas e uma mistura ecléctica de teorias, que "é possível" tanto com a razão do iluminismo como ainda mais com a existência de Heidegger. O mundo não existe para ele, pois não pode mais aparecer em nenhum campo de significado. A "realidade" acaba por ser, como de costume, dissolvida numa crença superficial nos factos, por exemplo, na mão cabeluda (masculina) e num pluralismo e democratismo superficiais.

Harman também se liga à filosofia existencial de Heidegger, e faz a "coisa em si" mediada por e na fusão com sentimento, sensualidade e arte, sendo que aqui ainda menos se pode reconhecê-la, mas apenas "senti-la". O conhecimento e a filosofia são somente, de certo modo, o reconhecimento da necessidade dessa sensibilidade e do objecto supostamente compreendido

com ela. O sentir aqui já não pode ser entendido como simultaneamente preformado na sociedade, mas é ontologizado. Sua "filosofia orientada ao objecto" é claramente determinada pela filosofia da vida.

Enquanto Ferraris, Gabriel e Harman se recusam veementemente a compreender a realidade principalmente no sentido da matemática e das ciências naturais, para Meillassoux a matemática e as ciências experimentais são o último acesso à realidade. Embora a lógica seja, em última análise, contingente e não realidade, ainda assim Meillassoux vê aqui a porta de entrada para esta. Ele está basicamente preocupado com o puro pensamento sem sujeito, o que torna imaginável um mundo sem pessoas. Mesmo Kant era ainda mais modesto, reconhecendo que a "coisa em si" existe de algum modo, mas não pode ser reconhecida. A contradição entre o aparelho cognitivo/subjectivo e coisa em si não pode ser resolvida e, a partir daí, ele estabelece a supremacia de um pensamento e uma consciência sós. Na minha opinião, a filosofia de Meillassoux não é apenas um "misticismo lógico" (ver acima); pelo contrário, os conceitos de contingência e caos de Meillassoux também poderão ser uma porta de entrada para misticismos, religiões *new age*, espiritismos e afins. É precisamente no seu pensamento que a dialéctica de racionalismo e irracionalismo se exprime de modo particularmente claro. Meillassoux e Harman são, portanto, menos diferentes do que parecem à primeira vista.

Nas concepções de um realismo/materialismo novo e especulativo tratadas até agora, o capitalismo e a correspondente forma de sociedade não são, ou quase não são falados. Num contexto aceleracionista, pelo contrário, sobretudo como forma de realismo especulativo, o capitalismo e o "valor" são subitamente referidos, mas apenas no contexto do desenvolvimento ainda insuficiente das forças produtivas e da tecnologia, desenvolvimento que o capitalismo neoliberal apenas deteria. Mas o seu desenvolvimento seria a redenção e a emancipação. Brassier pergunta como a forma de pensamento e a abstracção real estão conectadas, e como a "aceleração epistémica" pode ser implementada política e praticamente, para a transição para uma sociedade pós-capitalista (Avanessian/Mackay, 2014: 19). Do ponto de vista da crítica da dissociação e do valor (mais-valia), no entanto, deve primeiro que tudo ser estabelecida a conexão entre forma social e forma de pensamento, entre matemática e ciências naturais matemáticas, deve ser questionada juntamente com a forma social a forma de sujeito e, em seguida, a partir daqui, devem ser procuradas saídas intelectuais e sociais reais para uma sociedade não-capitalista e não-patriarcal, que sejam compatíveis com os seres humanos e com o ambiente.

Os aceleracionistas, que idolatram a matemática e a tecnologia, também ignoram a distinção entre forças produtivas e objectos que devem ser preservados e os que não devem ser preservados. Isto cria problemas porque eles perderam todos os critérios de conteúdo. Eles simplesmente não conseguem dizer, como a crítica da dissociação e do valor, que as forças produtivas também podem ser forças destrutivas. Robert Kurz, por exemplo, menciona a panela de Teflon (por sinal, contra os românticos agrários), que, se provoca cancro, não deve mais ser produzida, caso contrário, pode sê-lo (Kurz 2005: 120). Também Brassier não quer realmente ir além da socialização capitalista, pois pretende salvar a abstracção capitalista do pensamento em

conexão com o desenvolvimento das forças produtivas no pós-capitalismo. A afirmação de Brassier de que "há algo ainda pior do que valor", em relação às sociedades pré-capitalistas, mostra que, ao contrário da crítica da dissociação e do valor, ele não quer realmente perceber a destruição do "valor", mas sim torná-la um pré-requisito para outra sociedade futura. Kurz, por sua vez, escreve sobre "apropriação" também de "artefactos" capitalistas: "A apropriação dos artefactos da história, primeiro, não recalcará nem escamoteará a proveniência bárbara dos mesmos, conservando-a antes, no sentido de Benjamin, como 'memória'. Em segundo lugar, esta apropriação é acompanhada por um processo de rejeição, precisamente porque não existem conteúdos 'inocentes' e uma determinada parte dos mesmos se encontra de tal modo inquinada pela forma que, tal como (e juntamente com) a forma, tem de ser cabalmente negada. Mas isso, e assim chegámos ao ponto terceiro, ainda tem de ser esclarecido; para tal não pode existir qualquer padrão geral e abstracto de selecção, que afinal não representaria, por seu lado, outra coisa senão uma forma de fetiche. Finalmente, e em quarto lugar, não pode existir por isso mesmo qualquer preconceito no que toca a uma divisão dos conteúdos em modernos e pré-modernos; e tal não pode acontecer nem no sentido de que os artefactos pré-modernos não possam ser descobertos e apropriados de uma forma nova, nem inversamente no sentido de que os artefactos modernos teriam de ser rejeitados em bloco como capitalistas, ou seja, que teria de ser feita tábua rasa sob esse prisma. Juntamente com a forma do fetiche, qualquer apriorismo geral e abstracto em relação aos conteúdos ficou sem efeito como critério." (ibid.: 115s.). Seja qual for a diferença entre as referidas abordagens de um materialismo especulativo sem conteúdo orientado quantitativamente de Quentin Meillassoux e as dos accelerationistas fetichistas do comunitário, é claro que tal ponto de vista está obviamente ausente.

Uma nova necessidade ontológica não se revela apenas nas ideias de romantismo agrário. Ela surge precisamente na referência alérgica a elas, por exemplo, quando Ferraris, com base na razão, defende o apelo ao imutável como pré-requisito para a mudança, Gabriel insiste numa ontologia do sentido, Harman faz do sentimento e do desejo o centro da referência do objecto e, em contraste, Meillassoux faz da razão o acesso à compreensão contingente e super-caótica do mundo, o que no fundo vai dar no mesmo; os aceleracionistas perseguem também uma ontologia da razão e da tecnologia que, no entanto, no rompimento da forma social, que eles têm de convocar secundariamente, deve ser depois implementada concretamente em termos de prática social. A necessidade ontológica também pode ser pensada "progressiva" e acriticamente para a frente. Este já era o caso no futurismo: "Os motivos do futurismo, que já eram totalitários e fascistas nos seus primórdios, combinavam extinção do passado, arte, tecnologia e crítica social radical, o experimento e o muito invocado "novo" com o conceito de vanguarda, numa interpretação ingenuamente afirmativa do progresso [...] Não só na Itália fascista dos anos 20 ou nos círculos de biocosmistas na Rússia, o entusiasmo por um efeito socialmente transcendente da mistura do fetiche da arte e da tecnologia ascendeu a uma sobrelevação quase cínica do homem novo com sua simultânea aniquilação" (Bach, 2016). Infelizmente, não posso entrar em mais detalhes aqui (sobre isso ver ibid.: 2016).

O que permanece desconsiderado nos realistas novos e especulativos é que mesmo o pensamento pós-moderno não quis simplesmente hipostasiar o

sujeito kantiano, mas contornou-o, com a sua descentralização como sujeito autónomo imaginado, que na realidade é linguisticamente condicionado. Isto constitui tanto o estruturalismo como o pós-estruturalismo. O problema aqui é que no "deslocamento" discursivo eles alimentam interpretações superficiais deste sujeito. Escamoteando as dificuldades de tomar a dissociação-valor como contexto basilar estruturalmente histórico, eles não só permanecem presos à superfície social, mas também perdem a estrutura e a dinâmica básicas de todo o mal-estar. Os realistas novos e especulativos, no entanto, não os acusam duma falsa compreensão da estrutura que se alimenta através da linguagem, do discurso e da cultura. Pelo contrário, ficam presos na reprovação do subjectivo, do caprichar na consciência, etc., invocando o ancestral, a matemática, a arte, etc., sem interesse na dimensão social, isto é, na dinâmica da dissociação-valor, que produziu as formas modernas não só de pensamento, mas também estéticas. Eles ignoram o qualitativo, o conteúdo, o objecto concreto, que, como já foi dito, não pode de facto ser compreendido como abstracto, mas tem de ser sempre considerado como tal, em contraste com a "totalização" (Hedwig Dohm) na forma da dissociação-valor. Em vez disso, no seu caso, o chinelo, o Vesúvio, os fósseis, Saturno, tubarões que se atacam mutuamente, em toda a sua banalidade, têm de servir de suporte para a existência real das coisas, pretendendo eles ao mesmo tempo distinguir-se de um realismo ingénuo ou velho. Em Ferraris Auschwitz é suposto ter um ponto de partida comum com o chinelo.

Paradoxalmente, para criticar tanto o realismo novo como o especulativo, é necessária a visão de uma totalidade fragmentária da dissociação-valor como todo, como absoluto. Pelo contrário, também no pensamento pós-moderno, nunca se tratou do conteúdo, mas sim de uma hipóstase das diferenças como base ontológica, fora de uma totalidade fragmentária como absoluta.

O que impressiona aqui é que, tanto em grandes partes do feminismo, sobre o indefinido, o contingente, o não cientificamente determinável, mundo de vida etc., como em Adorno, na sua crítica à lógica da identidade, foi posto o dedo sobre o que não se dissolve no racional; em Meillassoux, pelo contrário, a contingência, como estando fora de toda experiência, torna-se a base absoluta, apenas acessível à matemática e à experiência científica. Não podemos deixar de salientar que o pai de Quentin Meillassoux, Claude Meillassoux, escreveu uma obra sobre "Os frutos silvestres da mulher", numa base etnológico-estruturalista e marxista, a que algumas feministas também se referiram. Nessa obra, a esfera reprodutiva e a família, em conexão com a fertilidade das mulheres, são a base antropológica do feudalismo e do capitalismo (Meillassoux, 1976). Quando esta base for apropriada em termos capitalistas, o capitalismo morre – essa a tese. Quentin Meillassoux, por sua vez, faz reviver o contingente/indeterminável a partir da assunção da "ausência de uma razão", no desejo retrofálico do período ancestral, do universo, dos fósseis, etc. e, neste contexto, de um mundo sem gente. Provavelmente não será tão ousado assumir aqui um conflito edipiano, em todo o caso paradigmático para as mudanças, quando o pós-modernismo chegou ao fim e se clama pelo grande e onnipotente ordenador/patriarca (carlschmittiano).

Tais teorias e ideologias provam ser tão afirmativamente ligadas à dissociação-valor, enquanto contexto social basilar, como a sua contraparte de uma ideologia dos *commons* e comunitária, sem realmente romper com o contexto

da dissociação-valor. Ao mesmo tempo, muitas ideologias dos *commons* e comunitárias são agora de alta tecnologia (por exemplo, ideologias de *open-source*, comunidades de impressoras 3D). Tão infantis são umas como as outras.

É, portanto, crucial perceber a socialização social real da dissociação-valor, com as correspondentes formas de sujeito e de pensamento, que hoje em dia põem em perigo o ser humano e a natureza, e que estão realmente subjacentes ao correlacionismo como forma dominante de pensamento. A questão é ultrapassá-la realmente como tal, e não confiar em construções androcêntricas supostamente progressistas que fingem já a ter deixado para trás. Isto inclui também o reconhecimento da primeira natureza no ser humano, sem que sejamos absorvidos por ela, mas também sem que possamos sair dela como deuses e fugir para um mundo sem seres humanos, que existe sem dúvida, mesmo que só possa ser alcançado pela matemática e pela física experimental, as quais, no entanto, não podem passar completamente sem um sujeito humano, como o "novo" materialismo especulativo quer que acreditemos. Neste se propaga, de facto, um super-sujeito absoluto, que, no entanto, numa observação mais atenta, se revela completamente preformado pela sociedade. Pelo contrário, trata-se simplesmente de ver também os limites das ciências naturais, da tecnologia e da matemática, sem por isso elevar o "feminino", a "preocupação", o "cuidado" etc. ao verdadeiro princípio humano, em falsa oposição abstracta, nem forjar utopias para o futuro a partir deles (cf. por exemplo: Scholz; 2013).

Se é da essência da crítica da dissociação e do valor que tem de reconhecer precisamente o que está fora dela, criticando o racismo, o anticiganismo e o anti-semitismo entre outras coisas, ela também tem de reconhecer o que está fora do mundo sensível ou mesmo do mundo da abstracção social; isto também significa que os dinossauros, os fósseis e Saturno, que podem operar fora do seu alcance e já não podem afirmar-se como Outros, e que só podem ser tornados acessíveis pela matemática e pelas ciências naturais matemáticas, podem ser um objecto próprio, especialmente se a forma de conhecimento e o método têm de ser orientados para o objecto. Isto não significa, porém, que eles e o "ancestral" possam ser os pontos de partida decisivos da realidade. Pois as ciências matemáticas naturais são algo, repito, que como tal provém da socialização da dissociação-valor, e não pode simplesmente existir por si próprio fora da sociedade humana correspondente. O ancestral já é sempre um conteúdo e nunca pode ser deduzido apenas quantitativamente, como é o caso em Meillassoux. Insistindo, pode-se até mesmo dizer: Só o reconhecimento da forma social da dissociação-valor abre caminho adicional para um mundo sem humanos, sem se entregar à ilusão da sua não-existência, mesmo no seu significado para a realidade não-humana e no seu acanhamento na socialização fetichista, para lá de um sujeito humanista. Tratar-se-ia, mais uma vez, de dar seguimento à "primazia do objecto" (Adorno), o que, em relação a certos objectos, pode significar que eles só podem ser apreendidos com a matemática ou com as ciências naturais. Só assim se pode evitar que o/a cientista/filósofo/a se transforme em objecto, posição que torna impossível à partida a crítica da dissociação e do valor. Só então poderá haver uma determinada utilização da tecnologia, para lá de um espectacular e sensacional fim em si, no sentido de interesses androcêntricos e de masturbação androcêntrica. O animal também pode ser respeitado, na

certeza de que cordeiro e leão não se sentam necessariamente juntos em paz, como no céu das Testemunhas de Jeová ou dos veganos, mas pode haver algo diferente do mundo animal basicamente imaginado pacífico, em que, por outro lado, a competição capitalista ainda é transferida para a natureza como princípio no darwinismo. Por outras palavras, a crítica da dissociação e do valor é bastante aberta, por exemplo, no que diz respeito à ancestralidade e ao não-humano, no entanto, é decisivo que não o faça do ponto de vista de um sujeito autónomo, que quer assegurar-se tanto mais a si mesmo, quanto mais se nega a si mesmo; trata-se antes da crítica de uma infinitude imaginada, do conhecimento de uma mortalidade "conforme a finitude"; tal conhecimento não pode ser formulado na forma de um sujeito autónomo, que ainda se dá ares de importância num mundo não-humano, como senhor dos mundos, pretendendo portanto sobreculminar mais uma vez o sujeito kantiano como tal.

A crítica da dissociação e do valor também inclui assim a abolição da mãe, mas não simplesmente negando-a, ou negando-a abstractamente, como é explicitamente o caso de Ferraris, e querendo voltar regressivamente ao pai determinante da realidade, que já fez tanto mal quanto o seu descendente narcisista hoje, que é apenas uma versão *laissez faire* dele, e agora quer retornar a ele, quando é preciso evitar o caos na decadência da sociedade com a forma da dissociação-valor. Uma agressividade que hoje é ostracizada, e que se projecta em assassinos suicidas (e por estes é usada), apenas teria lugar numa civilização que merecesse esse nome, e não numa civilização automóvel sobredeterminada pelo fim em si, que no automovimento já não sabe nada sobre si mesma.

Assim, o "Ser" não é completamente absorvido no conhecimento, o que, no entanto, deve ser formulado em termos de crítica da dissociação e do valor. É uma grande ironia da história que a crítica da dissociação e do valor ainda exija uma força de abstracção muito maior do que a "ancestralidade" de Quentin Meillassoux. A "mulher em si" (obviamente entendida em termos meramente simbólicos), como contingência irracional, tem de ser aqui sempre rejeitada. Sem esta maior abstracção, sob a forma de uma metaforma dialéctica de valor (mais-valia) e dissociação, que se condicionam mutuamente, a essência do patriarcado capitalista não pode realmente ser determinada; "sensualidade" e "o feminino" apresentar-se-iam ontológica e a-historicamente como o autêntico; teríamos apenas de abandonar as algemas capitalistas-androcêntricas para libertar este bem feminino ontológico, que é de facto reprimido no capitalismo, mas precisamente como tal já estaria sempre utopicamente disponível como o Outro para uma sociedade futura.

O novo realismo especulativo, juntamente com o aceleracionismo, como aqui foram apresentados, representam algo como uma grande Noite de São Silvestre de Colónia na filosofia e na ciência. Um velho estado (epistémico) de dissociação-valor é aqui restaurado, como se nunca tivessem existido quaisquer objecções feministas a ele. Recentemente também foram de facto admitidos conceitos tecnófilos feministas-*queer*, depois de várias publicações sobre realismo especulativo e aceleração, foi adicionado um volume correspondentemente reduzido com os ensaios respectivos, que é significativamente intitulado *dea ex machina* (Avanessian/Hester 2015). Neste marginalizante tratamento como "particularidade", mais uma vez se mostra a dissociação-valor como contexto social de base, e a avaliação da feminilidade

como "particular, menor, diferente" (Gudrun Axeli Knapp). Tais abordagens não contribuem em nada para a abolição da masculinidade e da feminilidade; elas confundem-nas e não só, mantendo a tecnologia e as ciências naturais como supremacia neutra em termos de género, por assim dizer. Elas não têm nada a opor a uma supremacia androcêntrica ressuscitada, no sentido de um "falso" conhecimento objectivo, que quer levantar a cabeça novamente, na era do asselvajamento do patriarcado. O patriarcado não se limita, de modo nenhum, a reaparecer num contexto islamista ou seja como for religiosamente fundamentalista. Na fase pós-*queer*, torna-se agora evidente que uma superficial trans-política, no espectáculo *travesti* ou também no *queer* da política, da economia e da ciência, hoje sai cara ao movimento *queer*, na medida em que ele subestimou completamente o perigo da persistência de uma socialização burguesa, com seus entendimentos da natureza, da racionalidade e da normalidade, tendo por fundo a dissociação-valor como contexto social de base (o que de resto e não em último lugar se mostra nos movimentos da nova direita, Pegida, AfD, etc.). Esse contexto de violência também se manifesta no facto de que Donna Haraway, que afirma uma estrutura em rede de ser humano-natureza-tecnologia, ser apenas uma figura subordinada a Bruno Latour, que representa uma concepção comparável no discurso geral da tecnologia. No volume *dea-ex-machina* ela, uma clássica tecnofeminista, surge em associação com concepções transgénero. O (trans)género também é aqui apenas uma forma secundária, dentro do grande realismo especulativo e do aceleracionismo como tendência principal. Já para não referir que racismo, anti-semitismo e, sobretudo, anticiganismo deixaram de existir explicitamente como forma de discriminação no vasto universo androcêntrico-aceleracionista, ou são apenas mencionados de passagem.

Concepções à *la* Firestone, Haraway e Baidrotti, incluídas no volume *dea-ex-machina*, são assim uma mera fase de transição, de modo que uma ideologia androcêntrica à *la* Meillassoux possa afirmar-se ainda mais, pois tinha sido implicitamente assumido que o humano-homem representa o ser humano como tal e que um mundo completamente limpo de humanos-mulheres poderia agora ser a mais alta forma de crítica feminista. Assim pode uma tecnofilia feminista ser comodamente capturada no final do pós-modernismo (ibid.: 2015).

Uma crítica de Kant em termos de crítica da dissociação e do valor apresenta-se, assim, bastante diferente da que se faz em várias versões de realismos novos e especulativos, que ainda procuram superar Kant na sua visão fria da razão, seja na forma de pensar sociológica, filosófica e das ciências naturais matemáticas ou ainda na referência à "vida"/à arte, sem, contudo, recorrer a um primitivo entendimento da imediatidade, que no entanto contém a existência terrena e a finitude em abstracto. O domínio do sujeito sobre o objecto só pode ser superado se o CONTEÚDO e a QUALIDADE das várias coisas forem levados em conta, o que não pode ser tratado "de fora" em termos gerais por uma lógica formal ou pelo pensamento abstracto em rede (que Srnicek/Williams favorecem igualmente (ver acima)).

Resta notar que, significativamente, outro dinheiro, outra troca, outra distribuição, etc. são visados por muitos aceleracionistas como modelo futuro de sociedade (ver acima Brassier, que também quer ver a economia financeira "reorientada" numa sociedade pós-capitalista), ou seja, é óbvio que não se

trata de ultrapassar nem sequer o capitalismo androcêntrico (Terranova 2014). Os realismos novos e especulativos, portanto, contrariamente às suas intenções, representam uma fuga da REALIDADE da sociedade do fetiche da dissociação-valor em sua actual crise fundamental. A relação sujeito-objecto, a antinomia kantiana, tem de ser questionada em si mesma, mas diferentemente dos realismos novos e especulativos – outra sociedade também terá de produzir outras formas de pensamento. Assim, também se aplica a essas "novas" escolas de pensamento posteriores ao pós-modernismo o seguinte: "Para lá da história das teorias modernas, o jornalismo e a ciência académica já não podem formular qualquer pretensão própria, vendo-se limitados à possibilidade de se servirem eclecticamente dos escombros de trezentos anos da história intelectual do Ocidente, para com eles remendarem as suas deploráveis cabanas intelectuais, na era final e glacial do pensamento moderno." (Kurz 2005: 49). Não se trataria, de modo nenhum, de simplesmente rejeitar os "resultados do pensamento", mas de "diferenciá-los novamente" e "arrumá-los diferentemente". "E aí os combatentes do iluminismo que afirmaram militantemente a moderna forma de sujeito e, com isso, andaram a afirmar a moderna história de sofrimentos e de impertinências" não se saem bem (ibid.: 88). Eles co-constituem essencialmente o contexto da dissociação-valor. Não só os vivos reais, mas sobretudo os mortos reais, também no sentido da memória de Benjamin das vítimas do progresso, e também os fracos, que são igualmente trazidos a terreiro por Ferraris, são primeiro que tudo o objecto de atenção na crítica da razão feita pela crítica da dissociação e do valor no passado e hoje, com o que voltamos ao ponto de partida deste ensaio. É, portanto, necessário romper absolutamente com o patriarcado capitalista, mas não no sentido de uma pré-modernidade ou de uma anti-modernidade de qualquer tipo, nem no sentido de uma ilusão modernista de tecnologia, que da modernidade quer rapidamente transformar-se em algo diferente em conexão com ela. Assim, é necessário manter uma visão não fingida e um pensamento sócio-crítico independente, apesar de todos os envolvimento, como pré-requisito para ser capaz de ultrapassar emancipatoriamente a forma de socialização do patriarcado capitalista.

Os realismos novos e especulativos confundem assim a "coisa em si" com a socialização fetichista; por um lado, apreciam-na, sim, estão quase fanaticamente fixados nela; por outro lado, no entanto, obscurecem completamente o que ela é, que eles não conseguem reconhecer e trazer para o conceito na negação simultânea, em vez disso, por exemplo, em Meillassoux e Harman, ocorre mais um alto vôo nebuloso de um sujeito onipotente que não quer saber de restrições. O facto, e realmente no sentido da crítica da dissociação e do valor, de que a teoria nunca se funde com a realidade, é deixado de fora. Em vez disso, pretende-se que o absolutamente imensurável seja mais uma vez mensurável ou artisticamente moldado, em vez de caminhar para a abolição da socialização fetichista da dissociação-valor (mais-valia) como mega contexto autonomizado e como mega-realidade absoluta. Nesse sentido, a "coisa em si" deveria ser tornada transparente e não continuar a ser complicada. Toda a problemática deve ser reconhecida e não ideologicamente relegada a meros níveis ilusórios, como a fenomenologia, a filosofia existencial, a matemática e a ciência, a arte, etc. Em vez disso, mesmo estas deveriam ser entendidas como formas de pensamento e instituições fetichistas.

Bibliografia

Amlinger, Carolin: *Die verkehrte Wahrheit. Zum Verhältnis von Ideologie und Wahrheit bei Marx/Engels, Lukács, Adorno/Horkheimer und Zizek* [A verdade errada. Sobre a relação entre ideologia e verdade em Marx/Engels, Lukács, Adorno/Horkheimer e Zizek], Hamburg 2014.

Avanessian, Armen (Hrsg.): *Realismus Jetzt* [Relismo agora], Berlin 2013.

Avanessian, Armen: Einleitung [Introdução], in: Avanessian, Armen/Mackay Robin (Hrsg.): *Akzeleration 2*, Berlin 2014, 7–20.

Avanessian, Armen/Hester, Helen (Hrsg.): *de a ex machina*, Berlin 2015.

Avanessian, Armen/Mackay (Hrsg.): *Akzeleration 2*, Berlin 2014.

Bach, Clemens: Eine verweste Totalität. Über den technologischen Fortschrittsoptimismus des Akzelerationismus [Uma totalidade em decomposição. Sobre o optimismo progressivo tecnológico do aceleracionismo], in: *Phase 2* Nr. 52, Frühling 2016. <http://www.phase-2.org/hefte/artikel/eine-verweste-totalitaet-540/?druck=1>.

Bareuther, Johannes: Zum Androzentrismus der naturbeherrschenden Vernunft (Teil 1) – Dämonische und mechanische Natur, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 12, Angermünde 2014, 18–52. Trad. port.: O androcentrismo da razão dominadora da natureza (1ª parte). Natureza demoníaca e natureza mecânica, online: http://www.obeco-online.org/johannes_bareuther1.htm

Brassier, Ray: *Umherirrende Abstraktionen* [Abstracções errantes]. In: Avanessian, Armen/Mackay, Robin (Hrsg.): *Akzeleration 2*, Berlin 2014, 61–94.

Dotzauer, Gregor: Radikale Mitte. Der Philosoph Markus Gabriel erklärt uns die Welt [Centro radical. O filósofo Markus Gabriel explica-nos o mundo], in: *Die Zeit* Nr. 34, 2013.

Dreifus, Hubert/Taylor, Charles: *Die Wiedergewinnung des Realismus* [A recuperação do realismo], Berlin 2016.

Ferraris, Maurizio: *Manifest des neuen Realismus* [Manifesto do novo realismo], Frankfurt/Main 2014.

Flatschart, Elmar: Matter that really matters? New Materialism und kritisch-dialektische Theorie [Matéria que realmente importa? Novo materialismo e teoria crítico-dialéctica], in: Goll, Tobias/Keil, Daniel/Telios, Thomas (Hrsg.): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus* [Matéria crítica. Discussões de um novo materialismo], Münster, 2013 98–115.

Gabriel, Markus (Hrsg.): *Der neue Realismus* [O Novo Realismo], Berlin 2014.

Gabriel Markus: *Warum es die Welt nicht gibt* [Porque não existe o mundo], Berlin 2015.

Goll, Tobias, Keil, Daniel & Telios, Thomas (Hrsg.): *Critical Matter. Diskussionen eines neuen Materialismus* [Matéria crítica. Discussões de um novo materialismo], Münster 2013.

Harman, Graham: *Der dritte Tisch* [A terceira mesa], Berlin 2012.

Harman, Graham: Objekt-orientierte Philosophie [Filosofia orientada a objectos], in: Armen Avanessian (Hrsg.): *Realismus jetzt. Spekulative Philosophie und Metaphysik für das 21. Jahrhundert* [Realismo Agora. Filosofia especulativa e metafísica para o século XXI], 2013.

Kurz, Robert: *Der Kollaps der Modernisierung: Vom Zusammenbruch des Kasernensozialismus zur Krise der Weltökonomie*, Frankfurt/Main 1991. Trad. port.: O colapso da modernização. Da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial, São Paulo, 1999

Kurz, Robert: *Die Welt als Wille und Design. Postmoderne, Lifestyle-Linke und die Ästhetisierung der Krise* [O mundo como vontade e design. Pós-modernidade, esquerda de estilo de vida e estetização da crise], Berlin 1999.

Kurz, Robert: *Weltordnungskrieg. Das Ende der Souveränität und die Wandlungen des Imperialismus im Zeitalter der Globalisierung*, Bad Honnef 2003. Trad. port.: *A Guerra de Ordenamento Mundial. O Fim da Soberania e as Metamorfoses do Imperialismo na Era da Globalização*, online: http://www.obeco-online.org/a_ guerra_de_ordenamento_mundial_robert_kurz.pdf

Kurz, Robert: *Blutige Vernunft. Essays zur emanzipatorischen Kritik der kapitalistischen Moderne und ihrer westlichen Werte*, Bad Honnef 2005. Trad. port.: *Razão sangrenta. Ensaio sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*, online: http://www.obeco-online.org/livro_razao_sangrenta.html

Kurz Robert: *Das Weltkapital. Globalisierung und innere Schranken des modernen warenproduzierenden Systems* [O capital mundial. Globalização e limites internos do moderno sistema produtor de mercadorias], Berlin 2005a.

Land, Nick: *Kritik am transzendentalen Miserabilismus* [Crítica do miserabilismo transcendental], in: Avenassian, Armen (Hrsg.): *Akzeleration*, Berlin 2013.

Lukács, Georg: *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, in: *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien zur Marxschen Dialektik*, Amsterdam 1967/1924, 94–228. Trad. port.: *Historia e consciencia de classe. Estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo, 2012.

Meillassoux, Claude: *Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft* [Os frutos silvestres da mulher. Produção doméstica e economia capitalista], Frankfurt/Main, 1976. Original francês "Femmes, greniers et capitaux", 1975. Trad. port.: *Mulheres, Celeiros & Capitais*, Porto, 1977.

Meillassoux, Quentin: *Metaphysik, Spekulation, Korrelation*. In: Avenassian, Armen (Hrsg.): *Realismus Jetzt*, Berlin 2013.

Meyer, Thomas: *Nachwort* von Thomas Meyer zu Cunha, Daniel: *Das Anthropozän als Fetischismus*, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 13, Angermünde 2014, 41–45. Trad. port.: *Posfácio de Thomas Meyer a "O antropoceno como fetichismo"* de Daniel Cunha, online: http://www.obeco-online.org/thomas_meyer.htm

Ortlieb, Claus Peter: *Bewußtlose Objektivität*, in: *Hamburger Beiträge zur Modellierung und Simulation*, Nr. 9, 1998, 1–26. Trad. port. parcial: *Objetividade inconsciente*, online: http://www.obeco-online.org/cpo_pt.htm

Palzer, Thomas: *Spekulativer Realismus. Über eine neue Art auf der Erde zu leben* [Realismo especulativo. Uma nova maneira de viver na Terra], Deutschlandfunk, 2016. http://www.deutschlandfunk.de/spekulativer-realisus-ueber-eine-neue-art-auf-der-erde-zu.1184de.html?dram;article_id=34602.

Rosa, Hartmut: *Kapitalismus als Beschleunigungsspirale – Soziologie als Gesellschaftskritik* [O capitalismo como uma espiral de aceleração - Sociologia como crítica social], in: Dörre, Klaus/Lessenich, Stephan/Rosa, Hartmut: *Soziologie – Kapitalismus – Kritik*, Frankfurt/Main 2009, 87–125.

Pasquinelli, Matteo: *Die Arbeit der Abstraktion. Sechs vorübergehende Thesen zu Marxismus und Akzelerationismus* [O trabalho da abstracção. Seis Teses transitórias sobre marxismo e aceleracionismo], in: Avenassian, Armen (Hrsg.): *Akzeleration*, Berlin 2013, 61–70.

Scholz, Roswitha: *Die Maske des roten Todes. Kasinokapitalismus, Frauenbewegung und Dekonstruktion*, in: *Krisis* Nr. 15 (1995), 27–78. Trad. port.: *A máscara da morte vermelha. Capitalismo de casino, movimento feminista e desconstrução*, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz27.htm

Scholz, Roswitha: *Das Geschlecht des Kapitalismus. Feministische Theorien und die postmoderne Metamorphose des Patriarchats*, Bad Honnef 2011 [2000]. Trad. port. parcial: *O sexo do capitalismo. Teorias feministas e a metamorfose pós-moderna do patriarcado*, online: http://www.obeco-online.org/livro_sexo_capitalismo.htm

Scholz, Roswitha: *Differenzen der Krise – Krise der Differenzen. Die neue Gesellschaftskritik im globalen Zeitalter und der Zusammenhang von »Rasse«, Klasse, Geschlecht und postmoderner Individualisierung* [Diferenças da crise – Crise das

diferenças. A nova crítica social na era global e a conexão de "raça", classe, sexo e individualização pós-moderna], Bad Honnef 2005.

Scholz, Roswitha: Ohne meinen Alltours sag ich nichts. Postmodern (-männliche) Identität zwischen Differenzierungswahn und vulgärmarxistischer Theorie-Versicherung. Eine Replik auf Kritiken der Wert-Abspaltungs-Kritik, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 9, Bad Honnef 2010, 201–250. Trad. port.: Não digo nada sem a minha Alltours. A identidade (masculina) pós-moderna entre a mania da diferenciação e a segurança da teoria marxista vulgar. Réplica às críticas à teoria da dissociação-valor, Online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz14.htm

Scholz, Roswitha: Das Abstraktionstabu im Feminismus. Wie das Allgemeine des warenproduzierenden Patriarchats vergessen wird, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 8, Berlin 2011, 23–44. Trad. port.: Online: O tabu da abstracção no feminismo. Como se esquece o universal do patriarcado produtor de mercadorias, online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz15.htm

Scholz, Roswitha: Feminismus – Kapitalismus – Ökonomie – Krise. Wert- abspaltungs-kritische Einwände gegenüber einigen Ansätzen feministischer Ökonomiekritik heute, in: *exit! – Krise und Kritik der Warengesellschaft* Nr. 11 Berlin 2013, 15–63. Trad. port.: Feminismo – Capitalismo – Economia – Crise. Objecções da crítica da dissociação-valor a algumas abordagens da actual crítica feminista da economia, Online: http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz17.htm

Srnicek, Nick. *Kapital, Technologie, Wert* [Capital, tecnologia, valor], in: Avanessian, Armen/Mackay, Robin (Hrsg.): *Akzeleration 2*, Berlin 2014

Srnicek, Nick/Williams, Alex: *Manifesto Acelerar: por uma Política Aceleracionista*. In Revista *Lugar Comum*, nº 41, Rio de Janeiro, Abril 2014, 269-279. Online: <http://uninomade.net/lugarcomum/41/>

Toscano, Alberto: *Gegen Spekulation oder eine Kritik der Kritik* [Contra a especulação ou crítica da crítica], in: Avanessian, Armen (Hrsg.): *Realismus Jetzt*, Berlin 2013, 57–75.

Terranova, Tiziana: Red Stack Attack! Algorithmen, Kapital und Automatisierung des Gemeinsamen, in: Avanessian, Armen/Mackay, Robin (Hrsg.): *Akzeleration 2*, Berlin, 2014. Trad. port.: Red stack attack! Algoritmos, capital e a automação do comum, online: <https://desdobramentos.wordpress.com/2014/11/12/red-stack-attack-algoritmos-capital-e-a-automacao-do-comum/>

Original: *Das Ende der Postmoderne und der Aufstieg »neuer« Pseudorealismen. Wert- abspaltungs-kritische Einwände gegenüber einem Neuen Realismus, einem Spekulativen Realismus und Akzeleration*. Publicado na revista *exit!* nº 15, [zu Klampen](#), Abril 2018, p. 49-109. Tradução de Boaventura Antunes

<http://www.obeco-online.org/>

<http://www.exit-online.org/>