



PERSPECTIVAS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 9, Nº 1, 2024, P. 120-149
ISSN: 2448-2390

Três Caminhos Contemporâneos para uma (Epi)Genética Transcendental: Malabou, a Tripla-Virada e a Epigênese Filosófica

Three Contemporary Paths to a Transcendental (Epi)Genetics: Malabou, the Triple-Turn and Philosophical Epigenesis

DOI: 10.20873-rpvn9v1-06

Matheus Henrique Mota Ferreira

E-mail: matheushmf01@gmail.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2580-3518>

Resumo

A obra de Catherine Malabou não somente se posiciona no interior de tendências recentes na filosofia que se autodeclaram como 'viradas', como também é capaz de expor alguns dos vetores geradores (genéticos e genésicos) desses movimentos. Na primeira parte deste artigo, buscaremos expor algumas questões pertinentes ao tema da epigênese da razão (ou do pensamento) para Malabou. A formulação particular de Malabou sobre tal epigenética, que exploraremos brevemente, servirá como ponto de passagem para a segunda parte, onde apresentaremos a noção de uma tripla-virada na filosofia/teoria/crítica contemporâneas. Nessa segunda parte, nossa intenção é mostrar que há (ao menos) três tendências que especificam algumas dessas viradas contemporâneas: a virada material; a virada ontológica; e a virada especulativa. Também tentamos mostrar, entretanto, que as três integram um movimento maior, identificado por esse mesmo vetor (epi)genético transcendental que encontramos no trabalho de Malabou. Nessa tripla-virada, encontramos ao menos três caminhos para responder ao mesmo anseio de des-/re-estabilizar o transcendental, des-/re-constituir uma fundamentação para a continuação da missão crítico-filosófica. A epigênese do transcendental se revela então como estratégia contemporânea para seguir regenerando a filosofia, o que hoje parece depender da negociação com a herança dessa tripla virada materialista-ontológica-especulativa.

Palavras-chave

Malabou. Epigênese. Meta-transcendental. Virada materialista. Virada ontológica. Virada especulativa.

Abstract

Catherine Malabou's work is not only positioned within recent trends in philosophy that self-declare as 'turns', but is also capable of exposing some of the generative/genetic vectors of these movements. In the first part of this article, we will try to expose some pertinent questions on the subject of the epigenesis of reason (or thought) for Malabou. Malabou's particular formulation of such epigenetics, which we will briefly explore, will serve as a point of departure for the second part, where we will present the notion of a threefold turn in contemporary philosophy/theory/critique. In this second part, our intention is to show that there are (at least) three tendencies that specify some of these contemporary turns: the material turn; the ontological turn; and the speculative turn. We also intend to show, however, that all three are part of a larger movement,

identified by the same transcendental (epi)genetic vector that we find in Malabou's work. In this threefold turn, we find three ways of responding to the same desire to de-/re-stabilise the transcendental, to de-/re-construct a foundation for the continuation of the critical-philosophical mission. The epigenesis of the transcendental is thus revealed as a contemporary strategy for continuing to re-generate philosophy, which today seems to depend on negotiating with the legacy of this materialist-ontological-speculative triple turn.

Keywords

Malabou. Epigenesis. Meta-transcendental. Material turn. Ontological turn. Speculative turn.

Introdução

Nas últimas décadas têm-se proliferado muitos movimentos no campo filosófico (e na teoria crítica e nas ciências humanas mais amplamente) que se autodeclaram 'viradas' do próprio campo em que se inscrevem. Acreditamos que a obra de Catherine Malabou não somente se posiciona no interior dessas tendências recentes, como também é capaz de expor alguns dos vetores geradores (genéticos e genésicos) dessa proliferação contemporânea.

Na primeira parte deste artigo, buscaremos expor algumas questões pertinentes ao tema da *epigênese da razão* (ou do pensamento) para Malabou a partir de seu livro *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. É nosso intuito que, ao perpassar sua argumentação para uma releitura de Kant, possamos chegar a uma *epigenética transcendental*: uma investigação sobre os modos de constituição do transcendental, a qual, para a própria autora, é determinante da tradição da filosofia continental em geral. A formulação particular de Malabou sobre tal epigenética, a qual exploraremos apenas brevemente, servirá como ponto de passagem para a segunda parte, onde apresentaremos a noção de uma tripla-virada na filosofia/teoria/crítica contemporâneas.

Nessa segunda parte, nossa intenção é mostrar que há (ao menos) três tendências que especificam algumas dessas viradas contemporâneas: a virada material; a virada ontológica; e a virada especulativa. Também tencionamos mostrar, entretanto, que as três integram um movimento maior, identificado por esse mesmo vetor *(epi)genético transcendental* que encontramos no trabalho de Malabou. Na tripla-virada, portanto, encontramos ao menos três caminhos para responder ao mesmo anseio de des-/re-estabilizar o transcendental, des-/re-construir uma fundamentação para a continuação da missão crítico-filosófica. Tendo identificado, graças

a Malabou, cada uma dessas viradas como marcadas por uma resposta específica a uma problemática comum e mais geral, acreditamos ser possível identificar algumas questões comuns a essas diferentes viradas que terminam por apresentar inúmeras sobreposições em termos concretos. Além disso, vemos em cada uma delas a busca pelo que poderíamos chamar de uma *epigênese filosófica*, a retomada do projeto filosófico como um processo que exige sempre *gênese de novo*, uma renovação ou sobre-geração (epi-gênese) de suas próprias bases e arcabouços. A epigênese do transcendental se revela então como estratégia contemporânea para seguir regenerando a filosofia, procedimento que hoje parece dependente da negociação com a já colocada herança dessa tripla virada materialista-ontológica-especulativa.

Malabou e a Epigenética Transcendental

Catherine Malabou inicia seu livro *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality* (2016) com três questões que teriam impulsionado sua gênese: as questões (1) do tempo; (2) das relações entre razão/pensamento e cérebro; (3) do ‘pós-kantianismo’, ou seja, do legado de Kant na forma do transcendental *a priori*, caracterizado por Meillassoux como o problema da correlação.

Correlação” é o que Meillassoux denomina a síntese *a priori* na filosofia crítica, ou seja, uma estrutura de co-implicação originária de sujeito e objeto que assegura a equivalência estrita entre as leis do entendimento e as leis da natureza e, portanto, garante sua “necessidade e universalidade estrita” (MALABOU, 2016, p. 22)¹.

Meillassoux realiza o movimento ‘pós-crítico’ de se interrogar sobre *o antes do a priori*. Sua busca por renunciar ao transcendental como possível conhecimento *a priori* implica que não há síntese ou correlação como estrutura legítima e legitimante de nosso conhecimento do

¹ As traduções no corpo do texto são da responsabilidade do autor, de modo que manteremos nas notas a fonte em original usada como referência. Sobre essa mesma fonte especificamente, seu formato ebook não contém paginação, de modo que usamos a paginação do documento para referência. Segue o texto em inglês: “‘Correlation’ is what Meillassoux terms the *a priori* synthesis in critical philosophy, that is, a structure of originary co-implication of subject and object that ensures the strict equivalence of the laws of the understanding and the laws of nature and thereby guarantees their ‘necessity and strict universality’”.

mundo. Dessa forma, essa renúncia acaba por implicar também o fim de uma pressuposta solidariedade entre a síntese (cognitiva) e a ordem natural. Esse é o marco, para Meillassoux, do deslocamento da tradição filosófica continental crítico-transcendental para uma filosofia especulativa materialista (como ele a denomina), ou realista ou naturalista (como outros autores preferem denominar). Por mais que isso possa se passar ‘pelas costas do autor’:

A intervenção de Meillassoux serve de fato para confirmar o que pode apenas ser chamado de uma tradição de leitura, mesmo enquanto ele afirma que está se afastando dessa tradição [...] Ela serve para nos levar de volta à questão do que fazer com Kant, como herdar dele, portanto fazendo dessa uma questão definitiva para a contemporaneidade filosófica. [...] essa tradição abrange todas as interpretações de Kant que observam uma instabilidade fundamental do transcendental. Essa observação inevitavelmente leva, se não a renunciar Kant, então ao menos a lê-lo contra ele mesmo, paradoxalmente, a fim de assegurar a força dedutiva da crítica. Nós temos que reconhecer que qualquer leitura séria do idealismo transcendental na verdade sempre tende, tematicamente ou de outra forma, a apontar para, ou mesmo corre o risco de exacerbar, aquilo que pode aparecer como sua falta de fundamento (MALABOU, 2016, p. 23)².

Uma tradição do transcendental *instável*, ou seja, desequilibrado e mutável. O interessante, Malabou aponta, na crítica de Meillassoux é o fato de o mesmo colocar em destaque a instabilidade sempre já constitutiva da problemática transcendental kantiana: “enquanto o transcendental é definido como uma condição originária, ele não pode explicar sua origem. Kant simplesmente afirma que ele é *a priori*, que existe *a priori*”. Uma dedução do transcendental poderia apenas parar com essa afirmação? Uma “verdadeira dedução teria que mostrar como o transcendental se forma, como ele se constitui como a condição das formas do pensamento” (MALABOU, 2016, p. 24)³. Mas isso parece em falta em Kant. A síntese é dada como um fato,

² “Meillassoux’s intervention in fact serves to confirm what can only be called a tradition of reading, even as it claims to be taking its leave from this tradition. [...] It serves to return us to the question of what to do with Kant, how to inherit from him, thereby making this a defining issue for philosophical contemporaneity. [...] this tradition comprises all the interpretations of Kant that observe a fundamental instability of the transcendental. This observation inevitably leads if not to relinquishing Kant, then at least to reading him against himself, paradoxically, in order to secure the deductive force of the critique. We have to recognize that any serious reading of transcendental idealism in fact always tends, thematically or otherwise, to point to and indeed run the risk of exacerbating, what may appear as its lack of foundation”.

³ “while the transcendental is defined as an originary condition, it cannot explain its origin. Kant simply asserts that it is *a priori*, that there is the *a priori*. A true deduction would have to show how the transcendental forms itself, how it constitutes itself as the condition of the forms of thought”.

sem espaço para desenvolver seu ato de autolegitimação e autoformação. A questão especulativa por excelência, portanto, se mostra como aquela que aponta para a *origem/gênese* do transcendental como condição originária: a ontogênese do *a priori* ou a questão do *meta*-transcendental (como apresentada por Johnston (2020)).

Essa é a questão que nos conduzirá à tripla-virada mais a frente, contudo, por hora, nos atentamos ao modo como Malabou formula sua resposta à mesma. Sua formulação indaga sobre a oposição entre o transcendental ser uma estrutura *inata* ou *fabricada/adquirida*. Sua solução é concebê-lo como “originalmente adquirido”, pois ele não é inato e, sim, adquirido, mesmo que de forma não derivada de qualquer experiência (empírica). Essa aquisição original (*Erwerbung*) de que fala Kant em um seu texto de 1790 (apud MALABOU, 2016) se refere a algo que é *produzido no ato*, à produtividade espontânea do entendimento como algo dependente de um processo *epigenético*⁴.

O modo transcendental de identificar a razão é definidor da própria especificidade da filosofia continental, a qual, mesmo nos procedimentos de rejeição do transcendental para encontrar sua origem em outro lugar, acaba por *reforçar* o transcendental (ao encontrar ‘condições transcendentais melhores’). Para Malabou, hoje, o “tempo, a biologia do pensamento, e a contingência aparecem como as três expressões mais significativas dessa complexa relação com

⁴“Do grego *epi*, que significa ‘sobre,’ e *genesis*, ‘gênese’ ou ‘constituição,’ epigênese se refere a um modo de desenvolvimento embrionário pela adição sucessiva de partes que nascem umas das outras.[From the Greek *epi*, which means “above,” and *genesis*, “genesis” or “constitution,” epigenesis refers to a mode of embryonic development through the successive addition of parts that are born from one another.]” (MALABOU, 2016, p. 38). A epigênese da razão é uma ‘terceira via’ que busca evitar tanto o inatismo quanto uma ‘gênese espontânea’ das formas da razão a partir das intuições ou experiências. Sobre a epigênese transcendental como indicada pela ‘neurobiologização’ do kantianismo, prossegue Malabou: “Essa relação abre um campo de atuação da *epigênese*, o desenvolvimento diferenciado que toma a posição intermediária entre o determinismo genético e o ‘*imprint* seletivo ambiental’ sobre o indivíduo. A origem do pensamento flui dessa relação, em vez de do próprio programa, como ainda seria o caso em Kant. Apenas uma perspectiva epigenética da ‘formação de conexões neurais’ permite uma ruptura com o inatismo: essa, então, é a consequência inesperada da neurobiologização do *a priori*. Mais uma vez, o transcendental é renunciado [This relation opens the playing field of *epigenesis*, the differentiated development that takes the middle ground between genetic determinism and the “environmental selective imprint” on the individual. The origin of thinking flows from this relation, rather than from the program itself, as would still be the case in Kant. Only an epigenetic view of the “shaping of neural connections” enables a break with innatism: this, then, is the unexpected consequence of a neurobiologization of the *a priori*. Once again, the transcendental is relinquished.]” (MALABOU, 2016, p. 31).

a razão kantiana, uma relação de débito e separação simultâneas” (MALABOU, 2016, p. 27)⁵. Voltando às suas três questões iniciais, Malabou identifica três modos de renunciar ao transcendental: (1) uma renúncia conservadora, a partir do *tempo*; (2) uma renúncia que não reconhece seu débito à tradição kantiana, a partir do *cérebro*; (3) uma renúncia consciente de sua herança, a partir da *contingência*. A espontaneidade produtiva da razão kantiana se mostra incapaz de dar suporte a si mesma, ou de expor sua autoformação autônoma. “Ela sempre será paradoxalmente derivada. Enraizada no tempo, biologicamente determinada, ou tão simplesmente contingente” (MALABOU, 2016, p. 33)⁶. Essas três abordagens “resultam na decisão de afogar a espontaneidade em um passado mais antigo que a subjetividade”: “um passado ontológico sem começo” para Heidegger; “a noite de um passado biológico e evolucionário” para os neurocientistas; e a “ancestralidade sem ancestrais humanos” para Meillassoux (MALABOU, 2016, p. 34)⁷. São estas as três formas de apontar para condicionamentos daquilo que deveria ser condição primeira, logo, de apontar para a própria insuficiência e instabilidade do projeto transcendental original — de encontrar a origem não originada das formas do pensamento.

Uma racionalidade filosófica rigorosamente pós-crítica precisa lidar com esse problema, com a possibilidade da epigênese (a formação) daquilo que dá forma ao mundo das experiências (a razão). A epigênese é uma “faculdade formativa [...] [que] adquire e prepara seu próprio material para si mesma” (HARVEY, 1651 apud MALABOU, 2016, p. 39)⁸. No caso do processo embrionário, ela indica a formação pela complexificação gradual das partes (um *des-envolvimento*, *un-folding*) e se opõe à posição pré-formacionista. Ao mobilizar essa categoria para a discussão transcendental, a ideia se torna discutir o desenvolvimento das relações entre categorias e objetos como um processo epigenético de auto-diferenciação, ao invés de uma harmo-

⁵ “time, the biology of thinking, and contingency appear as the three most meaningful expressions of this complex relation to Kantian reason, a relation of simultaneous debt and separation”.

⁶ It will always be paradoxically derived. Rooted in time, biologically determined, or quite simply contingent”.

⁷ “In very different, often incompatible, ways, the approaches discussed nevertheless all result in the decision to drown spontaneity in a more ancient past than subjectivity. For Heidegger, it is an ontological past with no beginning; for the neuroscientists, it is the night of a biological and evolutionary past; meanwhile, Meillassoux evokes ancestry without human ancestors”.

⁸ “the formative faculty [...] acquires and prepares its own material for itself”.

nia ou acordo já pré-formatado entre aspectos subjetivos e objetivos. Essa “intrincação” (MALABOU, 2016, p. 40) entre a epigênese e o transcendental (ou entre a vida e o pensamento) reconduz o projeto de Malabou para a noção de plasticidade: a razão que depende de um processo epigenético é plástica, capaz de fornecer e receber formas.

A figura da epigênese permite a Kant escapar da oposição entre um prévio acordo entre categorias do pensamento e objetos do mundo (‘pré-formacionismo’), e uma pura animação espontânea dos objetos da experiência gerando suas próprias formas cognitivas (o que Malabou identifica com a teoria da ‘geração equívoca’). Ao pensamento é conferida sua “força generativa” própria, de tal modo que o acordo entre categorias e objetos “só pode ser pensado como o produto de uma relação dinâmica, criativa e auto-formativa” (MALABOU, 2016, p. 55)⁹. O conhecimento só pode, epigeneticamente falando, ser um produto da atividade do próprio entendimento, desde que suas categorias sejam compreendidas não como formas dadas *a priori*, mas como “puras sementes da experiência”, “como o gérmen de um organismo que deve se desenvolver a fim de vir a existir” (MALABOU, 2016, p. 55)¹⁰.

A investigação tradicionalmente filosófica (ou metafísica) “tem aparecido como o conhecimento dos princípios primeiros de cada domínio da racionalidade” (MALABOU, 2018, p. 436)¹¹, como uma *meta*-investigação ou investigação por um ‘fundamento último’ por trás do conhecimento do mundo. Mesmo a busca que leva Kant a seu giro copernicano, fundamentando o conhecimento do mundo na figura do sujeito transcendental (em vez de algum fundamento último transcendente ao sujeito em seu processo cognoscitivo) é motivada por esse mesmo im-

⁹ “for now what is important to emphasize is the fact that epigenesis offers him an escape from the two impasses of equivocal generation and preformationism and thus allows him to bring to light the generative force proper to thought. The agreement between the categories and objects can only be thought as the product of a dynamic, creative, and self-forming relation”.

¹⁰ “We must, then, understand the term ‘contain’ not as the expression of an already constituted and amassed treasure that asks only to pour out before our eyes, but, quite on the contrary, as the germ of an organism that must develop in order to come into existence. The categories are the pure seeds of experience”.

¹¹ Em resposta a perguntas de seus entrevistadores, Frank Ruda e Agon Hamza, Malabou elabora sobre modos de compreender a relação entre filosofia e ciências, dentre os quais o modo metafísico, talvez o ‘mais tradicional’: “Since Plato as we know, who however did not know the term metaphysics, philosophy has appeared as the knowledge of the first principles of every domain of rationality”.

pulso metafísico (a metafísica do sujeito/transcendental vindo a embasar investigações metafísicas anteriores). O mesmo movimento leva à crítica feita pela virada especulativa nas mãos de Meillassoux, ou mesmo na proposta de Malabou pela epigênese. O novo deslocamento em direção àquilo que fundamente o próprio sujeito/transcendental desta vez exige a formulação de um novo acordo entre ciências e filosofia(s). Como coadunar esses discursos para conformar uma ‘filosofia mais robusta’, ou seja, para prosseguir deslocando o transcendental em novos movimentos (especulativos, ontológicos, materialistas) em direção a meta-transcendentalidades... (um real absolutamente contingente apenas matematicamente descritível; um meio sócio-linguístico-prático de ‘programação’ dos processos bio-cognitivos; um pluriverso de modos de fazer e habitar mundos em conflito cosmo-político; uma cadeia de processos naturoculturais ou materiais-semióticos emergentes em sua interatividade co-constitutiva recíproca).

A desconstrução dessa metafísica (que é a radicalização autorreferente de seus procedimentos) acaba revelando a própria dialética entre continuidade/ruptura na relação entre filosofia(s) e ciências. A ruptura para a qual apontam essas viradas contemporâneas é uma transformação, como sempre, que é simultaneamente “uma modificação da mesma forma, e a emergência de uma forma radicalmente nova”, o tipo de processo de ruptura/continuidade ao qual o próprio conceito de Malabou de plasticidade faz referência (2018, p. 437)¹². Na concepção de Malabou, a ‘cientificidade’ de uma prática jamais aponta para um padrão ‘dado’, mas para o modo como ela sempre busca questionar suas verdades estabelecidas através da *experimentação*, que é também condição para trazer para a existência um *novo princípio* ou *nova verdade* que orientará a continuidade do movimento dialético dessa prática, seja ela uma filosofia ou ciência. “Uma filosofia que não tem um lado experimental sério e rigoroso não é uma filosofia” (MALABOU, 2018, p. 439)¹³. Uma filosofia que faça jus à sua (epi)gênese histórico-prática pre-

¹² “Transformation is always both a modification of the same form, and the emergence of a radical new form, what I have tried to conceptualize with ‘my’ concept of plasticity”.

¹³ “Both philosophy and physics for example concid [sic] with the dialectical movement of their own truth. Poincaré means that truth and falsehood are a matter of experiment. Experiment alone can challenge a principle. Experiment alone can foster the expression of a new principle. One might argue that this is the main difference between

cisa sempre manter tensionada sua relação com as práticas científicas, reinventando suas verdades pelo contato com outros procedimentos de invenção de verdade, pelo próprio questionamento dos limites entre filosofia(s) e ciências que se põe na radicalização (filosófica) do projeto transcendental que exige seu prosseguimento meta-transcendental (científico, no sentido mais amplo possível do termo, e não apenas na referência às ciências naturais).

Nessa nova interação *experimental* entre filosofia(s) e ciências que é capaz de produzir novas verdades no contexto da contemporaneidade, Malabou aponta para a tendência a “romper com a famosa proposição heideggeriana ‘a ciência não pensa’” (MALABOU, 2018, p. 441)¹⁴. Na tentativa de elaborar um “mapa cognitivo” dessas novas abordagens filosóficas em relação ao problema de uma relação ‘pós-heideggeriana’ entre ciências e filosofia(s), Malabou identifica quatro tendências ou direcionamentos principais: (1) a tendência matemática badiouiana-meillassouxiana; (2) a tendência físico-filosófica neo-materialista, como exemplificada por Karen Barad ou Jane Bennett; (3) a tendência biológica insistindo na questão epigenética, seguida pela própria Malabou; e 4. a tendência tecno-filosófica se debruçando sobre questões de tecnologias digitais, IA, ciência de dados e aceleracionismo, exemplificada por Kittler, Stiegler, Land e outros. Esse seu esboço de mapa nos será interessante em breve quando formos fazer a passagem para a discussão da tripla virada. Por hora, contudo, nos mantemos na escolha e tendência de Malabou, quando esta sugere que sua via ‘epigenética’ passa pela “rejeição do realismo especulativo de qualquer noção de transcendental” (MALABOU, 2018, p. 441)¹⁵, sendo esta sua resposta ao desafio de Meillassoux para renunciar a todo transcendentalismo.

physics and philosophy. I am not so sure though. A philosophy that does not have a serious, rigorous experimental side, is not a philosophy.

¹⁴ “It is very clear that all interesting philosophical propositions today tend to break with the famous Heideggerian ‘Wissenschaft denkt nicht’ proposition”.

¹⁵ “What gave me the incentive to write *Before Tomorrow* was speculative realism’s rejection of all notion of transcendental. Speculative realism is an umbrella term, that subsumes many trends, even the OOO (Object Oriented Ontology) ones, but all of them share the same rejection of the transcendental, that is first of all of Kant’s philosophy, and the hegemony of criticism that for a long time has appeared as the only way to deal with metaphysical problems”.

Se o transcendental kantiano acaba por ser apenas um postulado contingente (que Meillassoux identifica como a *correlação* entre sujeito-objeto), como ele pode ser capaz de se fundamentar? É nesse ponto que convergem as diferentes críticas ao projeto kantiano: “o transcendental é uma estrutura rígida, a qual é incapaz de se fundamentar” (MALABOU, 2018, p. 442). Caracterizando seu projeto especificamente, Malabou prossegue:

Meu problema não era salvar Kant de qualquer forma dessas acusações, mas simplesmente me perguntar: em que medida podemos filosofar sem algo como uma estrutura transcendental, isto é, algo que pertence apenas ao pensamento e não pode ser derivado da experiência, do tempo ou da história? (MALABOU, 2018, p. 442)¹⁶.

Aquilo que pertence apenas ao pensamento é o que Malabou tentará encontrar em um “sistema da epigênese da razão pura”, um “espaço de transformabilidade no interior do transcendental”, o “espaço da vida” como explorado na terceira *Crítica* de Kant, onde se podem vislumbrar elementos de pensamento ou lógica puros que não são fixos nem imutáveis (MALABOU, 2018, p. 442)¹⁷. O problema epigenético (ou a epigenética como campo de transformabilidade transcendental) dá a ‘receita’ para a questão *meta*-transcendental em Malabou, a qual aponta para a *materialidade plástica* (ou *plasticidade material*), o espaço do ‘trauma’ ou da produção de formas pelo inorgânico que era até então tomado como força puramente destruidora.

Os entrevistadores chamam esses processos materiais da ordem dos traumas e feridas neurobiológicos de “inconsciente materialista” (MALABOU, 2018, p. 443). Para Malabou, Freud deixa de investigar o aspecto plástico e formativo dos processos destrutivos ou de retorno da/à condição material inorgânica. “O retorno à matéria inorgânica é paradoxalmente o resultado de um processo formativo, o qual é a formação da própria morte do organismo” (MALABOU, 2018, p. 445). Essas são as “formas da destruição” ou os processos de “modelagem” impulsionados

¹⁶ “The reasons for these attacks are of course different, but they all converge on one point: the transcendental is a rigid structure, that is not able to ground itself. [...] My problem was not to save Kant by all means from these accusations, but simply to ask myself: to what extent can we philosophize without something like a transcendental structure, that is something that belongs to thinking only and cannot be derived from experience, time or history?”.

¹⁷ “The categories are not innate, they are not derived from experience either, they are produced out of an epigenesis. Kant says ‘as it were, a system of epigenesis of pure reason’.

It meant that there existed a space of transformability within the transcendental. Such a space is clearly explored in the third *Critique* with the analysis of teleology, biology and the living being. It is the space of life”.

pela “plasticidade da ferida”, da lesão, aquele princípio ‘material’ que possui sua própria capacidade de dar-forma (para além do potencial formativo da atividade vital ou libidinal). A “destruição da forma possui e é uma forma”, ela é também “uma forma que forma” (MALABOU, 2018, p. 445)¹⁸.

O poder da proposta de Malabou, como temos tentado expor até aqui, é mostrar como o problema epigenético (enquanto vetor para uma investigação meta-transcendental) está por trás de inúmeras das tendências que têm se apresentado ao redor da tripla virada. Contudo, em nosso mapeamento posterior, assim como Malabou fez ao localizar sua proposta como algo *sui generis* no espaço das novas propostas filosófico-científicas, manteremo-la aí, sem tentar enquadrá-la em uma das três tendências que queremos investigar e que se sobrepõe parcialmente com aquelas propostas em seu esboço de mapa cognitivo¹⁹.

Ao discutir ainda na entrevista a cientificidade da psicanálise, Malabou apresenta a ideia de uma ciência da subjetividade e subjetificação, em vez de uma da objetividade e objetificação. Uma ciência que mantém uma noção de verdade como “aquilo que faz sentido para um sujeito”, e que pode ser interpretada, mas não mensurada; “uma ciência que resiste à sua própria categorização como uma ciência [...]. Aquilo na ciência que escapa à ciência, isto é seu lado subjetivo” (MALABOU, 2018, p. 446)²⁰. Uma ciência da subjetividade como aquilo que escapa à própria

¹⁸ “The organism forms its own death. The return to inorganic matter is paradoxically the result of a formative process which is the formation of the organism’s own death. But Freud curiously does not succeed in characterizing this formative or fashioning process. [...] If we are not able to prove that the destruction of form has and is a form, if form is always on the side of Eros and of pleasure, it becomes impossible to prove that there is anything beyond the pleasure principle. This is what I explained in *The New Wounded*. I argue about the ‘plasticity of the wound’, in which every ‘destruction is a form that forms’”.

¹⁹ Das três viradas que compõem a tripla virada de que vamos tratar, a virada material se relaciona diretamente com a tendência físico-filosófica identificada por Malabou em relação a Karen Barad. A virada especulativa, para além do projeto de Meillassoux que se sobrepõe com a tendência matemática de Malabou, talvez possa ser aproximada com o ‘tecnopolo’ aceleracionista de que fala a autora, ao menos na vertente naturalista/materialista transcendental associada a Ray Brassier. Contudo, nada próximo à virada ontológica é identificado por Malabou, esta cuja linhagem se aproxima especialmente das ciências antropológicas e, principalmente hoje, da dinâmica entre antropologia e ecologia (as questões da catástrofe climática e do antropoceno como ameaças à diversidade de modos de existência e produção de mundo não-moderno-capitalista-coloniais).

²⁰ “Psychoanalysis is not a science if we hear by that a mode of objective validation, but it still promotes a concept of truth if by this we mean what makes sense for a subject. And this cannot be ‘measured’, only interpreted. It seems difficult to me to go beyond Lacan’s contention on that point. I don’t think it reduces psychoanalysis to a ‘theoretical orientation’ only, but more generally and ambitiously, it defines it as a science that resists its own categorization as a science precisely. What in science escapes science, that is its subjective side”.

cientificidade. A questão da dobra — da ciência sobre o sujeito e do sujeito sobre a ciência — continua sendo a questão dupla da cientificidade da subjetividade (uma investigação meta-transcendental sobre condicionamentos objetivos do sujeito) e da subjetividade da cientificidade (uma investigação transcendental sobre os condicionamentos subjetivos da prática científica). Esse espaço de ‘escape’ da ciência de si mesma que Malabou aponta na caracterização de Lacan da psicanálise é o espaço privilegiado para nossa investigação *meta-transcendental*, para esse modo de investigação que privilegia pensar o transcendental em seu deslocamento: o que a ciência tem a dizer sobre a constituição do sujeito transcendental? O que tem a filosofia a indagar sobre a própria constituição dos conceitos, teorias e princípios (epi)genéticos dessa investigação científico-transcendental? Esse campo historicamente tão restrito à filosofia (do elemento do pensamento puro) e recentemente aberto a outras formas de investigação está marcado por uma dobra (meta-)transcendental — o que condiciona os condicionamentos (transcendentais), como se opera sua gênese. E as três viradas de que falamos anteriormente são, ao nosso ver, distintas vias que buscam ‘radicalizar’ essa investigação.

A Tripla Virada e sua Epigênese Filosófica

Nosso projeto de pesquisa sobre as recentes viradas no campo teórico-crítico-filosófico contemporâneo nos levou a indagar sobre possíveis comunalidades entre estes movimentos distintos — as viradas materialista, ontológica e especulativa, com muitas sobreposições na prática. Para além de um questionamento similar em relação ao momento ‘pós-estruturalista’ ou associado à virada linguística, o que têm em comum tais movimentos? Acreditamos que o diagnóstico de Malabou seja útil para tal, na medida em que ela permite posicionar cada uma dessas viradas como um caminho específico de formulação de resposta a uma problemática comum mais geral: a busca *epi-genética por um meta-transcendental*, a afirmação de um necessário retorno a um momento especulativo na filosofia (para além da crítica aos limites do conhecimento), ou a um foco ontológico (para falar do real, em vez de apenas investigar os modos epistemológicos de conhecê-lo melhor).

Também afirmamos, a partir desse diálogo com Malabou, que o momento filosófico contemporâneo é altamente marcado pela necessidade de *epi-gênese filosófica*, ou seja, pela necessária retomada da radicalidade do projeto filosófico como um que, ao criticar os fundamentos do conhecimento estabelecido, é capaz de formular novas proposições melhor embasadas sobre os modos de produção de conhecimento e de produção de realidade. Para tal, a filosofia precisa sair de si mesma e se imiscuir com outras ciências, com outros modos de investigação e produção de mundos. Colocar em questão o lugar do sujeito transcendental se revela como uma estratégia contemporânea para dar ensejo a essa *epi-gênese filosófica*. Malabou o faz em contato com a psicanálise e as neurociências, entretanto há outros caminhos possíveis.

No restante do artigo, pretendemos explorar brevemente nossa hipótese sobre os vetores que movem as investigações meta-transcendentais em cada um dos cenários mais fortemente conectados a uma dada forma de nomeação desta que vemos aqui como uma tripla virada (materialista-ontológica-especulativa). Entraremos em algumas exemplificações, mas sem que possamos nos demorar, dado o escopo e tamanho desse texto.

O primeiro nome, que conforma um determinado campo de filiações e associações cruzadas, é *virada materialista*, a qual associamos ao vetor *generificação*. Esse movimento ao qual se associam fortemente nomes como Karen Barad, Donna Haraway e Rosi Braidotti se impõe inicialmente como uma reação interna do campo de estudos de gênero/feministas/queer, em especial dos estudos feministas da ciência (*feminist science studies*). O diagnóstico comum nessa virada é de que as críticas feministas se afastaram demais das ciências, se tornaram ‘biofóbicas’ e incapazes de lidar com a questão da corporalidade para além de pensar o corpo como efeito de processos discursivos. Nossa hipótese sobre o vetor *generificação* coloca em destaque o evento conhecido como a invenção do ‘gênero/*gender*’ por John Money em meados dos anos 50, categoria que este sexólogo criou então para distinguir a anatomia (sexo) da identidade social (*gender*) na elaboração de procedimentos de ‘readequação’ sexual de pessoas intersexuais, ou nascidas com ‘genitália ambígua’ — então chamadas de ‘hermafroditas’ (PRECIADO, 2002; BUTLER, 2021). Foi na década de 70, auge também do que se veio a chamar de virada

linguística, que o termo gênero passou a figurar em análises feministas, constituindo uma “segunda invenção” (ou quiçá epi-gênese) do gênero, conforme adotam “o termo com a intenção de recusar a máxima segundo a qual a biologia era um destino; a motivação era política, não médica, e perturbou (em vez de aceitar) a dicotomia masculino/feminino” com a qual Money e outros vinham trabalhando (BUTLER, 2021, p. 379).

A *generificação* é a produção dessa nova categoria que passa também a designar um novo campo de estudo e pesquisa (os estudos de gênero, como ‘arma teórica’ para o movimento feminista). Ela também designa um vetor de deslocamento transcendental, conforme não mais seria possível identificar a determinação de comportamentos e situações sociais de mulheres em função de uma suposta diferença sexual já previamente dada; a partir de então, seria necessário também falar de gênero, a organização social das diferenças sexuais a partir de papéis e expectativas socialmente impostos e ‘inseridos’ nos corpos através da criação (para repetir o termo da oposição tradicional entre natureza e criação, ou *nurture* no inglês). Os trabalhos de Butler são frequentemente citados por autoras da virada materialista como exemplo dos ‘excessos’ desse momento em que tudo teria se tornado uma determinação cultural ou discursiva, deixando de lado o material ou corporal. Evitando esse embate, contudo, vemos na generificação já o germen para o passo dado pelos novos materialismos; já está contido nesse vetor de deslocamento — de uma diferença sexual transcendental para uma estrutura sócio-cultural de disciplinarização de corpos — o trajeto que leva à demanda pela *re-materialização* do sexo/gênero, ou do ser/devir mulher.

O passo de autoras como Haraway e Barad é abolir a distinção estanque entre natureza/cultura ou material/discursivo para começar a trabalhar com categorias como naturoculturas (*naturecultures*) e circuitos materiais-semióticos. Na apresentação da virada materialista por Dolphijn e Tuin (2012, p. 90), as autoras enfatizam a necessidade de os novos materialismos não se definirem por oposição ao pensamento transcendental ou humanista, mas a partir de uma releitura por “uma perspectiva ‘naturocultural’” dessas tradições. O objetivo é investigar as dimensões material e discursiva em seu emaranhamento, conforme a “dimensão material cria e dá forma ao discursivo, e vice-versa”, dando ensejo a “uma abordagem neo-materialista

sobre a ‘natureza’ [que] se mostrará transponível para o estudo da ‘cultura’ e vice-versa” (DOLPHIJN; TUIN, 2012, p. 90-91)²¹.

Se para além da crítica transcendental se apresenta a perspectiva naturocultural no interior dos novos materialismos, talvez seja possível pensar nesta como um duplo deslocamento do transcendental, conforme a materialidade/natureza aparece como condição de possibilidade de qualquer produção de sentido, assim como a discursividade/cultura aparece como condição de possibilidade de qualquer acesso interacional ao meio material. As autoras chamam um tal projeto de uma “metafísica naturocultural” (DOLPHIJN; TUIN, 2012, p. 92), um projeto de mapeamento situado de um campo sempre dupla e reciprocamente condicionado pela natureza e pela cultura, dois horizontes transcendentais entremeados que sempre condicionam qualquer produção de sentido ou identificação de elementos no interior das coordenadas de um mundo. Por isso é tão comum entre autoras influenciadas pela virada materialista falar na necessidade de abordagens que atravessem as ciências e as humanidades, enquanto campos de compreensão teórica dessas duas fontes de condicionamento.

A gênese oposicional da categoria *gênero* em relação ao sexo é articuladora e impulsivadora dos questionamentos pelas teóricas feministas dos limites entre natureza/cultura, corpo/mente, biologia/sociologia; questionamentos esses que são constitutivos daquilo que se veio a chamar de virada material(ista). Por isso apostamos nesse vetor generificação como catalisador epigenético dessa virada que busca renovar todo o campo de produção teórico-crítico-filosófico.

“A teoria cultural neo-materialista desloca a teoria cultural (pós-)moderna, e provê uma resposta imanente ao humanismo transcendental” (DOLPHIJN; TUIN, 2012, p. 110)²². A resposta

²¹“It is in this sense that the ‘materialism’ of new materialism is also not exclusive. It is not embraced in opposition to transcendental thinking, but instead re-reads metaphysics as a whole from a ‘natureculture’ perspective, as science studies would call it (Latour [1991] 1993, Haraway 2003). [...] New materialism allows for the study of the two dimensions in their entanglement: the experience of a piece of art is made up of matter *and* meaning. The material dimension creates *and* gives form to the discursive, and vice versa. [...] Here it becomes apparent that a new materialist take on ‘nature’ will be shown to be transposable to the study of ‘culture’ and vice versa, notwithstanding the fact that these transpositions are not unilinear”.

²² “New materialist cultural theory shifts (post-)modern cultural theory, and provides an immanent answer to transcendental humanism”.

imane ao transcendental como naturocultura meta-transcendental (o duplo condicionamento de natureza/cultura ou material/semiótico que produz um movimento tensionado e tensionante como condição da produção de seres e saberes). Como mapeamento meta-transcendental do que corpos sócio-materiais ou semiótico-naturais podem realizar, o novo materialismo tem um campo de investigação interessante, delimitado, de fato, pela história de uma linhagem crítica que se viu diante da questão fundamental dos limites da interdeterminação bio-social ou, mais especificamente, sexo-genérica.

Mais especificamente sobre a instanciação no interior desse cenário teórico iniciado pela virada materialista de uma relação entre a teoria/crítica/filosofia mais tradicional e outros campos de saber, é possível seguir Haraway (2004, p. 64):

Eu tomo como uma premissa auto-evidente que “ciência é cultura”. Enraizado nessa premissa, este ensaio é uma contribuição ao heterogêneo e muito vivaz discurso contemporâneo dos estudos da ciência *como* estudos culturais. É claro que o que ciência, cultura ou natureza — e seus “estudos” — podem significar é muito menos auto-evidente²³.

A ciência como cultura e os estudos da ciência como estudos culturais: essa é uma tendência fortemente levada adiante por muitos dos trabalhos no interior dos novos materialismos inaugurados pela virada material. Em termos de relação com as ciências, o vetor generificação leva em um primeiro momento a questionar um campo científico que se impunha como dado (a biologia, medicina, sexologia enquanto discursos capazes de falar do sexo), sendo o problema então o de reatar o vínculo ou refazer o acordo entre essas ciências e outras práticas sociais que as localizavam (a opressão patriarcal e a hierarquia histórica de sexo/gênero). Esse processo se inicia com a delimitação da área própria para o fazer dessa ‘outra ciência’ feminista: o campo do gênero, dos estudos das mulheres, feministas, de gênero, queer, trans... A questão dessa relação tensa entre as ciências biológicas (autorizadas a falar do sexo) e essas novas ciências feministas (que criavam seu campo de autoridade ao redor da noção de gênero) vai se reconfigurando até que, no clamor por um novo materialismo, se explicita a necessidade da reconexão

²³ “I take as a self-evident premise that ‘science is culture.’ Rooted in that premise, this essay is a contribution to the heterogeneous and very lively contemporary discourse of science studies *as* cultural studies. Of course, what science, culture or nature - and their ‘studies’ - might mean is far less self-evident”.

entre ciências naturais e as ciências sociais/humanidades; não mais segundo um modelo vertical (quanto mais próximo do modelo matemático-experimental da física, mais poder de determinação do que é ‘natural’, mais elevado na hierarquia de comando e subordinação de saberes), mas sim segundo um modelo ‘transversal’, que leva em conta os atravessamentos e as complexidades da causalidade recíproca entre muitos fatores que são arbitrariamente colocados no campo ‘natureza’ ou no campo ‘cultura’ (como vinha sendo o caso também com sexo e gênero até então).

O segundo nome para nossa tripla virada, que aglutina um determinado campo de relações próprio, é *virada ontológica*, a qual, defendemos aqui, é orientada pelo *vetor descolonização*. Esse vetor inicia um deslocamento meta-transcendental na medida em que suspende os juízos sobre a *naturalização de um sistema universal* (ou universalização de um sistema-natureza), e desencadeia a proliferação de *sistemas-naturalizantes* (enquanto sistemas de produção/configuração de mundos). A subjetividade transcendental como um universal *a priori* é posta em questão duplamente na medida em que se questiona o modelo de humanidade por ela pressuposto (não seria esse sujeito sempre um homem branco europeu moderno e burguês?), assim como a equivalência pressuposta entre as categorias da subjetividade e as leis de uma natureza tida também como una e única.

A proposição cosmopolítica (STENGERS, 2018) é um dos modos de pôr em questão esse universal (e seu universo correspondente), ao propor em seu lugar uma “ecologia de práticas”, “invenção das maneiras que poderiam ensinar a fazer coexistir práticas diferentes, respondendo a obrigações divergentes” (STENGERS, 2018, p. 445). Esse mundo ‘ecológico’ não se pode reduzir a ‘Cosmópolis’, cidade das leis universais a qual pertenceriam todos os iguais (em sua racionalidade e humanidade) cidadãos do mundo. Ele requer uma ‘Oikó-polis’, um mundo organizado por práticas distintas, com seus compromissos próprios, com seus modos divergentes de fazer comunicar ou traduzir, de dar importância ou poder a entidades outras. O mundo onde

caibam muitos mundos dos zapatistas (CUARTA DECLARACIÓN, 1996)²⁴ é um que depende da co-existência de muitos modos de fazer mundos/naturezas/realidades. A cosmopolítica se apresenta assim como investigação transcendental sobre ‘aquilo que faz cosmos/mundos’, como uma cosmopraxis²⁵ ou conjunto de práticas de construção de mundos/naturezas/realidades capazes de manter entre isso uma interação diplomática que não recaia na ‘guerra total de mundos’. É condição para ecologia de práticas e sua cosmopolítica que haja um esforço *simétrico* de tradução e recharacterização de um mundo (e suas práticas) a partir do contato (sempre conflitivo, sempre contendo atritos e equívocos) com outros.

Assim pode o universo (transcendental) tornar-se um pluriverso (KOTHARI *et al*, 2019; ESCOBAR, 2020; ESCOBAR *et al*, 2017) como meio meta-transcendental de proliferação de transcendentalidades — enquanto estruturas organizadoras de um mundo. O vetor *descolonização*, ao pôr em questão a universalidade da subjetividade transcendental, do *ego cogito* como fundamentalmente derivado do *ego conquiro* da colonização das Américas (DUSSEL, 2000), dá ensejo à com-posição do pluriverso (mundo de muitos mundos, multinatureza, entroncamento de sistemas naturoculturais ou que excedem a divisão natureza/cultura moderna) ao criar condições para a co-habitação de seres de ontologias diversas, seres que extrapolam a mononatureza moderno-científica e as formas de subjetivação ‘euro-nativas’. Um vetor eminentemente meta-transcendental por pretender alterar o campo da ontologia possível e abrir a possibilidade de relações e gerações pluri-ontológicas.

O vetor descolonização, na estratégia pluriversal, se torna um reconfigurador de mundos, um modo de intervenção nas possibilidades de interação entre eles:

²⁴ “Muchas palabras se caminan en el mundo. Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen. Hay palabras y mundos que son mentiras e injusticias. Hay palabras y mundos que son verdades y verdaderos. Nosotros hacemos mundos verdaderos. Nosotros somos hechos por palabras verdaderas.

En el mundo del poderoso no caben más que los grandes y sus servidores. En el mundo que queremos nosotros caben todos.

El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos. La Patria que construimos es una donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanescan todos.”

²⁵ Palavra com a qual nos deparamos pela primeira vez em entrevista de Alexandre Nodari e que passamos a adotar (2019).

Os mundos de todas as pessoas deveriam coexistir com dignidade e paz sem serem sujeitos a diminuição, exploração e miséria. Um mundo pluriversal supera atitudes patriarcais, racismo, casteísmo e outras formas de discriminação. Aqui, as pessoas reaprendem o que significa ser uma humilde parte da ‘natureza’, deixando para trás noções antropocêntricas estreitas de progresso baseadas no crescimento econômico. [...] Nós vislumbramos uma confluência mundial de alternativas, provocando estratégias de transição, incluindo pequenas ações cotidianas, em direção a uma grande transformação. Nosso projeto de desconstruir o desenvolvimento se abre em uma matriz de alternativas, do universo ao pluriverso (KOTHARI *et al*, 2019, p. xxviii)²⁶.

E seguindo essa crítica ao ‘universalismo’ ou ao ‘uni-mundismo’, vale a pena acompanhar a detalhada apresentação por Escobar, De La Cadena e Blaser (2017):

Esta ideia de ‘um mundo feito de um só mundo’ (ocidental, moderno, capitalista, secular, racional, liberal, patriarcal, antropocêntrico, ou como se queira que o queiramos chamar) é talvez a herança mais profunda e decisiva de um sistema mundo moderno/colonial que se desdobra desde a Conquista da América até nossos dias. Este Mundo-Uno, contudo, é o resultado de práticas históricas particulares. Seu traço mais fundamental é uma dupla divisão ontológica: a separação entre humanos e não humanos, cultura e natureza; e a distinção entre aqueles que funcionam dentro do Mundo-Uno e aqueles que insistem em construir múltiplos mundos a partir do todo ininterrupto que é a vida. A partir destes dualismos e outros, esta visão de mundo usurpou para si o direito de ser “o mundo” e tem tentado desde então se impor sobre todos aqueles mundos que não se pensam como ‘universais’. Em contraste com esta visão, tanto a Terra como a sabedoria e ação política de muitos povos e movimentos em sintonia com ela [...] nos convidam a construir “um mundo em que caibam muitos mundos”, como nos dizem os zapatistas, isto é, um pluriverso. A visão do pluriverso questiona a doutrina de que há uma só realidade, a qual correspondem múltiplas culturas ou representações subjetivas. O pluriverso pode ser visto como constituído por uma multiplicidade de mundos mutuamente emaranhados e que, mesmo se co-construindo, não podem ser reduzidos uns aos outros. [...] Diante da ocupação ontológica do planeta pelo Mundo-Uno, o pluriverso nos convida a sonhar com a possibilidade efetiva de muitos mundos em co-existência simétrica, não livre de conflito, mas em diálogo e com um mínimo de violência. Os estudos do pluriverso são necessariamente inter-epistêmicos – isto é –, partem da premissa de que há muitas configurações do conhecimento e do saber, para além do conhecimento consagrado como tal pela academia. [...] Mesmo se apoiando nas tradições e tendências críticas da academia, os estudos pluriversais terão que forjar seus próprios caminhos para além da academia, talvez com aqueles humanos e não humanos –com a Terra– que, desde uma relacionalidade profunda, insistem contra o vento e a maré em imaginar e entretecer outros mundos²⁷.

²⁶ “All people’s worlds should co-exist with dignity and peace without being subjected to diminishment, exploitation and misery. A pluriversal world overcomes patriarchal attitudes, racism, casteism, and other forms of discrimination. Here, people re-learn what it means to be a humble part of ‘nature’, leaving behind narrow anthropocentric notions of progress based on economic growth. We envision a world confluence of alternatives, provoking strategies for transition, including small everyday actions, towards a great transformation. Our project of deconstructing development opens into a matrix of alternatives, from universe to pluriverse”.

²⁷ “Esta idea de ‘un mundo hecho de un solo mundo’ (occidental, moderno, capitalista, secular, racional, liberal, patriarcal, antropocêntrico, o como quiera que lo queramos llamar) es quizás la herencia más profunda y decisiva

No interior do campo de associações ao redor do nome *virada ontológica*, em suas relações com as ciências, o problema é também questionar um legado da antropologia (seja natural, seja sócio-cultural) devedor de um modelo de conhecimento colonial; portanto, a questão é descolonizar também a própria antropologia. Se um primeiro momento da história dessa ciência é intrinsecamente marcado pela história do colonialismo e do racismo, e coloca seu saber a serviço da categorização dos povos do mundo (não-ocidental) tidos como ‘primitivos’; o momento culturalista do século XX, desvinculando-se desse legado de discursos bio-evolucionistas marcados pelo darwinismo social e por um modelo teleológico de civilização e avanço econômico e moral dos povos, ainda segue articulado por uma premissa estruturalmente colonial: há o antropólogo, detentor do conhecimento sobre o mundo e as múltiplas culturas que o interpretam, e este tomará por seu objeto os diversos ‘nativos’, suas organizações sociais e suas ‘crenças’ e ‘cosmovisões’ sobre o mundo que habitam.

Ainda está implícita nessa forma a premissa de que há uma natureza ou um mundo comum (este que a ciência euro-ocidental-moderna ‘descobriu’), e que os diversos povos do mundo possuem apenas ‘visões distintas’, interpretações ‘alternativas’, quando não ‘exóticas’, ou mesmo ‘errôneas’ do real. A virada ontológica quer problematizar esse modo de vincular também as ciências naturais e sociais. Há vazamentos entre a determinação social de uma ‘cosmovisão’ e a determinação natural do ‘mundo-em-si’. Abordagens diferentes propõem soluções

de un sistema mundo moderno/colonial que se despliega desde la Conquista de América hasta nuestros días. Este Mundo-Uno, sin embargo, es el resultado de prácticas históricas particulares. Su rasgo más fundamental es una doble división ontológica: la separación entre humanos y no humanos, cultura y naturaleza; y la distinción entre aquellos que funcionan dentro del Mundo-Uno y los que insisten en construir múltiples mundos a partir del todo ininterrumpido que es la vida. A partir de estos dualismos y otros, esta visión del mundo usurpó para sí el derecho de ser ‘el mundo’ y ha intentado desde entonces imponerse sobre todos aquellos mundos que no se piensan a sí mismos como ‘universales’. En contraste con esta visión, tanto la Tierra como la sabiduría y acción política de muchos pueblos y movimientos en sintonía con ella [...] nos invitan a construir ‘un mundo en el que quepan muchos mundos’, como nos dicen los zapatistas, es decir, un pluriverso. La visión del pluriverso cuestiona la doctrina de que hay una sola realidad a la cual corresponden múltiples culturas o representaciones subjetivas. El pluriverso puede ser visto como constituido por una multiplicidad de mundos que se entreveran mutuamente y que, aunque se co-construyen, no pueden ser reducidos los unos a los otros. [...] Frente a la ocupación ontológica del planeta por el Mundo-Uno, el pluriverso nos invita a soñar en la posibilidad efectiva de muchos mundos en co-existencia simétrica, no libre de conflicto pero en diálogo y con un mínimo de violencia. [...] Los estudios del pluriverso son necesariamente inter-epistémicos –es decir–, parten de la premisa de que hay muchas configuraciones del conocimiento y el saber, más allá del conocimiento consagrado como tal por la academia. [...] Aunque apoyándose en las tradiciones y tendencias críticas de la academia, los estudios pluriversales tendrán que labrar sus propios derroteros, más allá de la academia, quizás con aquellos humanos y no humanos –con la Tierra– que, desde una relación profunda, insisten contra viento y marea en imaginar y entretejer otros mundos”.

diferentes com algumas implicações similares: o mundo ‘natural’ dito comum é produto da matriz cultural euro-moderna, e há outras formas de ‘coletar’ ou ‘configurar’ elementos em um mundo. A pluriversalidade (contra a universalidade dessa natureza euro-modernamente ‘jura-mentada’) é uma marca do mundo ontologicamente revirado, assim como é determinante efetivar a descolonização por um direito à “autodeterminação ontológica” dos povos (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2019, p. 98)²⁸. A ciência não é abandonada, mais uma vez, mas é posta (criticamente?) em cheque por determinantes ‘externos’. Há outras ‘ciências naturais’ e ‘humanidades’ possíveis, definidas segundo critérios ‘alienígenas’ ao projeto euro-nativo de colonização global (e dos modos de construção tecno-político-econômicos do mundo).

O último nome que investigaremos para esse evento na teoria contemporânea que denominamos de a tripla virada é *virada especulativa*, a qual associamos ao *vetor especulação*. Talvez seja essa a via mais próxima do próprio caminho sugerido por Malabou, explorando a dialética especulativa-transcendental via contato com as ciências que garantam um aporte especulativo que regenere (ou permita a epigênese) (d)o projeto crítico-transcendental. Essa ‘tendência’, que apareceu no Workshop em Goldsmith em 2007 e se aglutinou ao redor da noção de ‘especulação’ como um ‘retorno ao real, às coisas, aos objetos, à materialidade ou às ciências naturais’²⁹, tem os nomes de Graham Harman, Quentin Meillassoux, Ian Hamilton Grant e Ray Brassier como seus ‘fundadores oficiais’.

²⁸ Desenvolvendo a noção de “autodeterminação ontológica” a partir de trabalhos anteriores de Eduardo Viveiros de Castro, os autores afirmam: “A autodeterminação ontológica significa devolver o ontológico ‘aos povos’ e não os povos ao ‘ontológico’. A política da ontologia como autodeterminação do outro é a ontologia da política como descolonização de *todo pensamento em face de outro pensamento*— pensar no pensamento ele mesmo como ‘sempre já’ em relação ao pensamento dos outros.

Em terceiro lugar, a ideia de autodeterminação do outro significa que um princípio fundamental da ética epistemológica dos antropólogos deveria ser: *sempre deixe uma saída para as pessoas que se está descrevendo*. Não explique demais, não tente atualizar as possibilidades imanentes ao pensamento dos outros, mas faça um esforço para sustentá-las o máximo possível indefinidamente (isto é o que ‘permanente’ quer dizer na frase: ‘permanente descolonização do pensamento’), evitando tratá-las como fantasia dos outros ou fantasiando que elas possam ganhar a mesma realidade para si. Elas não irão. Pelo menos não ‘enquanto tal’, apenas como outra. A autodeterminação do outro é a outra determinação do eu”.

²⁹ Sobre a polêmica em torno ao uso do termo especulação por autores influenciados pelo realismo especulativo, e por uma análise mais pormenorizada das diferentes correntes envolvidas no movimento (se é que ele possui coesão suficiente para ser chamado de ‘um movimento), ver Ferreira (2023, p. 232-233): “Brassier, um dos expoentes da assim identificada tradição, discorda veementemente dessa conclusão [da especulação como preocupação comum dos realistas especulativos com o Absoluto para ‘além’ das viradas crítica e linguística]. Seu problema começa com a própria acepção do termo especulativo, que foi escolhido por Meillassoux para sua filosofia em relação

Como uma das abordagens no interior desse cenário, o projeto de Ray Brassier (associado à filosofia de Wilfrid Sellars) de um *naturalismo transcendental* “busca identificar as características gerais que qualquer sistema conceitual deve possuir a fim de saber a natureza da qual ele é uma parte”. Essa abordagem é “limitada por uma restrição mínima de imanência: a imanência da mente à natureza”; a qual “tem a seguinte consequência: se nossas mentes são uma parte da natureza, então o que nós sabemos sobre nossas próprias mentes não pode diferir fundamentalmente em tipo daquilo que sabemos sobre outras partes da natureza”³⁰ (BRASSIER, 2016, n.p.). O conhecimento da mente (ou da subjetividade transcendental) é posto como um subcaso do conhecimento natural, uma vez que o sujeito do conhecimento (e sua mente) são concebidos como partes da natureza que se redobram sobre si para investigar seus condicionamentos particulares. A investigação do transcendental como natural é, como apontamos em outros casos até aqui, uma investigação meta-transcendental (sobre os condicionamentos *naturais* dos condicionamentos *transcendentais* de nosso conhecimento possível do mundo — ou de nosso conhecimento de mundos possíveis).

Na virada especulativa, a orientação vetorial em relação a campos externos à teoria-crítica-filosofia se inverte. A questão já não é trazer um novo elemento que sustente uma crítica à filosofia e à cientificidade euro-modernas (mancomunadas com estruturas patriarcais e/ou coloniais), mas buscar as ciências contemporâneas para superar a limitação da filosofia (e áreas afins) a um projeto crítico/discursivo/desconstrutivo. Se alguns tomarão por missão central a reconexão da filosofia ao absoluto via uma concepção estreita de racionalidade e cientificidade,

ao sentido hegeliano para indicar ‘o tipo de pensamento que não se contenta em determinar a sua matéria extrinsecamente ao adicionar predicados fixos a esta, mas que em vez disso permite que sujeito e predicado troquem de papel tal que o predicado possa se tornar sujeito e o sujeito predicado’. (BRASSIER, 2018a, p. 415). Para o autor, isso demonstra a abordagem dialética de Meillassoux, que leva seu materialismo ‘especulativo’ a se aproximar de Badiou e Žižek muito mais do que dos realistas especulativos. Nem Harman, Grant ou o próprio autor fariam especulação nesse sentido estrito. E em sentido amplo, o termo ‘especulativo’ seria ‘reduzido ao seu sentido adjetivo ordinário, significando ‘conjectural, fantasioso, infundado em evidência ou fato’. Prefixado a um mal definido ‘realismo’, se torna um alibi para uma doutrina que quer se poupar do trabalho da justificação”.

³⁰ “Transcendental naturalism seeks to identify the general features any conceptual system must possess in order to know the nature of which it is a part. It is bound by a minimal constraint of immanence: the mind’s immanence to nature. Our minds are a part of nature. But what ‘nature’ is and what ‘minds’ are is not yet fully determined. The constraint of immanence has the following consequence: if our minds are a part of nature, then what we know about our own minds cannot differ fundamentally in kind from what we know about other parts of nature.”

outros tentarão explodir o processo especulativo, generalizando-o para agências não-humanas segundo um modelo que tenta exatamente se afastar do ‘científico’ como modo excessivamente limitado e antropocêntrico de especulação. A linhagem pela qual nos interessamos — naturalista/materialista (meta-)transcendental —, contudo, terá como projeto central a revinculação da filosofia e das ciências segundo um modelo produtivo de extrapolação dos limites da crítica. Há certamente uma valência política nesse projeto (que se coloca como antídoto a um conservadorismo das ciências humanas restritas a releituras e reinterpretações de textos canonizados), porém, diferente dos dois cenários anteriores (orientados pelos vetores generificação e descolonização), seu foco não é reconfigurar as ciências (e a dupla cientificidade/racionalidade-filosófica) pela introdução de novos fatores externos — como o gênero e a determinação discursivo-cultural ou a cosmopolítica e as determinações naturoculturais derivadas de ‘condições transcendentais’ de mundos outros —; mas, sim, reconfigurar a filosofia (e as humanidades em sentido mais amplo) via reacoplamento entre ela(s) e as ciências naturais contemporâneas. Um dos pontos centrais dessa empreitada é exatamente o que temos chamado de uma investigação meta-transcendental, ou seja, daquilo que excede (e condiciona) o sujeito transcendental, fator central para todo o projeto crítico-epistemológico da filosofia euro-moderna, assim como ponto fundacional dessa tradição como um todo (e mais particularmente de toda a tradição fenomenológica/continental que Meillassoux critica e nomeia como ‘correlacionista’).

Há muito com que as ciências contemporâneas (naturais, cognitivas ou antropossociais) podem colaborar nesse projeto que continua tendo importância para herdeiros (mesmo que críticos) dessa tradição: repensar o transcendental, naturalizando-o na mesma medida em que se historiciza o natural. Não há transcendental fora de uma história-natural das formas de conhecimento e dos modos de acoplamento entre os indivíduos dessa espécie que compomos (humana, para alguns), e destes com os demais indivíduos e processos que os circundam — e este é também um ponto de vinculação entre as três viradas.

Um modo de descrever esse projeto meta-transcendental é como uma explicação da “in-trincação entre idealidade conceitual e realidade física”, a qual, em acordo com as demais viradas, busca evitar dualismos, uma vez que “dualismo é uma distinção que falha em explicar a

conexão entre os termos que distingue”; enquanto essa abordagem filosófica “discrimina, ela distingue e separa, mas sempre com vistas à integração final”. Ela “discrimina precisamente a fim de evitar o dualismo”. Uma filosofia “sinóptica, na medida em que se esforça por reconciliar uma disjunção básica em nossa concepção de realidade”; aquela “entre nossa autocompreensão como sujeitos racionais e nosso entendimento científico de nós mesmos como objetos físicos”³¹ (BRASSIER, 2011, p. 7). No projeto brassieriano, a dimensão normativa — que o autor chama, a partir de Sellars, de espaço das razões — da mentalidade/subjetividade/intencionalidade possui um estatuto quasi-transcendental sempre já socializado na forma de práticas linguísticas coletivas. A busca por ‘desenhar’ uma imagem sinóptica é a busca por conectar esse quasi-transcendental sócio-normativo ao espaço biofísico-causal, ou a subjetividade como processo neuro-fenológico-cognitivo e a subjetividade associada à noção de ‘razão’, como produzida pelo acoplamento a práticas linguístico-inferenciais normativamente organizadas — o que Brassier distingue no texto como *selfhood* e *subjectivity*, respectivamente, um processo comum a organismos sencientes e outro exclusivo a organismos manipuladores de conceitos [*concept-mongers*], ou seja, seres capazes de jogar os jogos linguístico-normativos de dar e demandar razões [*giving and asking for reasons*] (BRASSIER, 2011, p. 8;10).

A especulação, aqui reconcebida como meta-transcendentalização, consiste no próprio deslocamento do transcendental que, no caso acima de Brassier, é simultaneamente historicizado como prática sócio-linguística e naturalizado como subcaso de processos neurocognitivos naturalmente selecionados ao longo da história evolutiva de nossa espécie. O transcendental é assim negado enquanto *dado a priori* sem que, contudo, haja um aprisionamento nos limites da

³¹ “The philosophical vision ought not only to encompass but also to *explain* the intrication of conceptual ideality and physical reality. Is this to reiterate an antiquated dualism? No. A dualism is a distinction that fails to explain the connection between the terms it distinguishes. Philosophy discriminates, it distinguishes and separates, but always with a view to ultimate integration. In this regard, philosophy discriminates precisely in order to avoid dualism. [...] To distinguish between the normative and the factual is not to promulgate dualism once it is understood that this distinction furnishes the precondition for understanding the intrication of the conceptual and the physical; an intrication that is constitutive of what we call ‘reality.’ Philosophy is synoptic in that it strives to reconcile a basic disjunction in our conception of reality. [...] This is the diremption between our self-understanding as rational subjects and our scientific understanding of ourselves as physical objects”.

‘correlação’ sujeito-objeto. Aquilo que sabemos não está restrito a um sentido limitado de correlação, por mais que nosso conhecimento seja sempre dependente de nossos emaranhamentos interativos com sistemas correlacionais (dos nossos órgãos dos sentidos a nossas técnicas de mensuração e observação do mundo).

Na abordagem de Wark, que ela associa ao empiriomonismo de Alexander Bogdanov, há outro modo de evitar o correlacionismo que não pela insistência na absolutidade da contingência apenas capturável pela matemática em sua capacidade não-humana de figurar as ‘qualidades primárias’ do mundo (a abordagem de Meillassoux). Essa “saída empírica” do correlacionismo depende de considerar a “questão da detecção e mensuração, a qual estou aqui chamando de qualidades terciárias da percepção inumana que pertence propriamente ao aparato”, “aquela maquinaria inumana de percepção e mensuração e o trabalho pelo qual ela chega até nós” (WARK, 2015, p. 158)³². O que falta à abordagem especulativa de Meillassoux e está presente em outros autores que nos interessam aqui é essa preocupação (epi)genética com os meios de se atingir ‘o absoluto’ enquanto realidade cuja existência independe da existência de observadores humanos. Se Meillassoux se satisfaz em afirmar que a razão humana amparada pela linguagem matemática é capaz de mapear uma realidade para além de qualquer observação humana, Wark lembrará do problema da ‘gênese’ das medidas e dos contextos sócio-técnicos dos quais elas dependem:

A medida de qualidades primárias requer um aparato, de máquinas e trabalho, através do qual as qualidades primárias podem ser explicadas em termos inteligíveis como qualidades secundárias, como um indicador numérico ou um gráfico que pode ser visto, por exemplo. De fato, pode-se dizer que para que qualidades primárias sejam reais em um sentido científico se requer que a qualidade primária seja feita legível como uma qualidade secundária via uma *qualidade terciária*. A qualidade terciária de uma coisa é como o aparato a percebe. É uma percepção inumana que faz da qualidade primária não-humana legível via qualidades secundárias humanas. O que torna possível para Meillassoux libertar uma filosofia especulativa das restrições de uma filosofia fenomenológica é a ausência de um terceiro tipo de pensamento [...].

³² “The nonhuman, mathematizable qualities of a thing could be thought as being outside of the subject and thus outside of the correlatonist circle, but only at the price of excluding also the question of detection and measurement, which I am here calling the tertiary qualities of inhuman perception that properly belong to the apparatus. Second, Meillassoux acknowledges two paths out of correlation, one of which is (in my terms) via the apparatus, by thinking that inhuman machinery of perception and measurement, and the labor by which it comes to us, of Harrison and Watson and so many others. This we might call the empirical exit from correlation”.

Sua preocupação não é o absoluto nem a consciência, mas o aparato, aquela coisa nem não-humana nem humana, a mídia inumana entre eles (WARK, 2015, p. 154)³³.

Alinhadas com o vetor especulação como motor para uma exploração *meta*-transcendental que materializa o transcendental (criticamente) recuperado da tradição crítica, as abordagens de Wark e Brassier exploram os condicionamentos do conhecimento seja nas práticas linguístico-conceituais, nos aparatos sócio-técnicos mediadores ou nos processos neuro-cognitivos. A afirmação aqui eminentemente especulativa é a de que o ‘transcendental é real’ (e/ou natural, e/ou material) e ‘pode ser investigado’. A investigação real do transcendental supera o correlacionismo ao mesmo tempo que o reafirma, uma vez que o objeto da própria investigação se torna a correlação (e as suas próprias condicionantes transcendentais-reais): o que é a cognição humana, como ela opera, quais suas demandas orgânico-físicas e histórico-políticas? O que desemboca na investigação da própria questão de como *deve ser o mundo para que seja (por-nós) cognoscível?* A investigação meta-transcendental também é uma superação do correlacionismo que o reafirma, porque parte de um correlacionismo metodológico-epistemológico (partimos de nossa apreensão fenomênica do real e da sua elaboração técnico-conceitual) para atingir um materialismo/realismo ontológico (há realidade para além da correlação, inclusive esta é condicionante da correlação e inclui ela própria).

Um último autor que pretendemos apresentar é Adrian Johnston, o qual, além de ter escrito conjuntamente com Malabou no passado, tem elaborado uma versão particularmente interessante de filosofia especulativa que ele chama de *materialismo transcendental*:

O materialismo transcendental consiste não apenas em uma ontologia da substância meta-transcendental, mas também em uma meta-física da subjetividade transcendental. Nesse aparato filosófico particular, a teoria do ser delinea as condições necessárias (mas não suficientes) para a teoria do sujeito, um sujeito

³³ “The measurement of primary qualities requires an apparatus, of machines and labor, via which the primary qualities can be accounted for in terms intelligible as secondary qualities, as a numerical readout or a graph that can be seen, for example. Indeed, one might say that for primary qualities to be real in a scientific sense requires the primary quality to be made legible as a secondary quality via a *tertiary quality*. The tertiary quality of a thing is how the apparatus perceives it. It is an inhuman perception that makes the nonhuman primary quality legible via human secondary qualities. What makes it possible for Meillassoux to loose a speculative philosophy from the constraints of a phenomenological one is the absence of a third kind of thought, which for the moment I will leave unnamed. Its preoccupation is not the absolute nor is it consciousness, it is the apparatus, that neither nonhuman nor human thing, the inhuman media between them”.

transcendent(al)-enquanto-imanente a esse mesmo ser como uma identidade-na-diferença dialética-especulativa. Entretanto, em contraste com certas versões de materialismo dialético, o sujeito fortemente emergente do materialismo transcendental pode e consegue atingir, ao menos de tempos em tempos, plena independência de suas bases ontológico-materiais (isto é, suas necessárias condições meta-transcendentais) (JOHNSTON, 2013, p. 96-97)³⁴.

E dito de outra forma em um trabalho mais recente que esclarece as relações entre o transcendental e o meta-transcendental:

Para o materialismo transcendental como naturalismo crítico-dialético, se o sujeito pensante é transcendental no sentido de instanciar condições de possibilidade para o conhecimento, então a natureza material pré-/não-pensante é meta-transcendental no sentido de constituir por sua vez as condições de possibilidade para a própria existência de tal sujeito transcendental como emergente (e não, como nos idealismos subjetivos, sempre-já dado). Se pode caracterizar este como um meta-transcendentalismo da antropogênese, do devir-sujeito-transcendental do animal humano (uma abordagem com que até o próprio Kant se sentiu compelido a flertar em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*) (JOHNSTON, 2020, p. 154)³⁵.

Com Johnston encontramos a forma mais explícita de um projeto meta-transcendental, desenvolvido às suas últimas consequências, ou seja, até a extrapolação do campo 'estritamente filosófico' (marcado pela herança da tradição crítica-transcendental-continental) e em direção à epi-gênese, a gênese *de novo*, das próprias bases e princípios da prática filosófica a partir do contato com outros campos. Assim como Malabou faz com as neurociências, outros tantos pesquisadores/pensadores fazem com campos diversos das ciências humanas ou naturais, ou outras formas de saberes não moderno-ocidentais.

³⁴ "Transcendental materialism consists not only of an ontology of meta-transcendental substance, but also a metaphysics of transcendental subjectivity. In this particular philosophical apparatus, the theory of being delineates the necessary (but not sufficient) conditions for the theory of the subject, a subject transcendent(al)-while-immanent to this same being as a dialectical-speculative identity-in-difference. However, by contrast with certain versions of dialectical materialism, the strongly emergent subject of transcendental materialism can and does achieve, at least from time to time, full-fledged independence from its ontological-material grounds (i.e., its meta-transcendental necessary conditions)".

³⁵ "For transcendental materialism as critical-dialectical naturalism, if the thinking subject is transcendental in the sense of instantiating conditions of possibility for knowing, then pre/non-thinking material nature is meta-transcendental in the sense of constituting in turn the conditions of possibility for the very existence of such a transcendental subject as emergent (and not, as per subjective idealisms, always-already given). One might characterize this as a meta-transcendentalism of anthropogenesis, of the becoming-transcendental-subject of the human animal (an account even Kant himself felt compelled to flirt with in his *Anthropology from a Pragmatic Point of View*)".

Para além de terem uma problemática geral em comum, que identificamos a partir do trabalho de Malabou como a questão da *(epi-)genética (meta-)transcendental*, essas distintas viradas terminam por apresentar inúmeras sobreposições e questões em comum, tais como: o lugar da subjetividade (e sua epi-genética); as relações entre filosofia/teoria/crítica e as ciências ‘positivas’; a difícil questão das negociações com os diferentes modos de herdar uma tradição; e a complexa dobra do político-social-discursivo sobre o científico-natural-material na dimensão prática (a prática que determina os objetos da natureza não vive no seio da antro’política e sua estrutura normativa?), e vice-versa na dimensão teórica (os conceitos, teorias e paradigmas que emolduram nosso entendimento do mundo ‘natural’ não são também organizadores de nossas formas de vida em sociedade?).

A partir de um breve recorrido pelas abordagens de alguns autores reivindicados pelos campos associados a cada um dos nomes desta virada que identificamos como tripla, tentamos apresentar tanto sua comunalidade na forma de uma investigação (meta-)transcendental que desloca e questiona a tradição teórico-crítico-filosófica, como sua distinção a partir da noção de vetores que impulsionam modos e vias distintos de responder a essa problemática comum. Apesar das limitações desse texto, esperamos que ele possa ter servido como introdução a um debate contemporâneo também integrado por Catherine Malabou, o qual vem traçando os limites em atualização dessa tripla virada materialista-ontológica-especulativa e negociando as possibilidades de regenerar o projeto da filosofia mais uma vez.

Referências bibliográficas

- BRASSIER, R. The View from Nowhere. *Identities: Journal for Politics, Gender and Culture*, v. 8, n. 2, 2011. p. 7–23.
- BRASSIER, R. Transcendental Logic and True Representings. *Glass-bead*, Site 0. 2016. Disponível em: <<http://www.glass-bead.org/article/transcendental-logic-and-true-representings>>. Acesso em: 11 jul. 2021.
- BUTLER, J. Gênero em tradução: além do monolinguismo. Tradução por: Fernanda Miguens e Carla Rodrigues. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 39, n. 2, 2021, p. 364–387.
- CUARTA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA. Disponível em: <<https://enlacezapata.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>>. Acesso em: 25 out. 2023.

- DOLPHIJN, R.; TUIN, I. VAN DER. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Open Humanities Press, 2012.
- DUSSEL, E. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. Em: LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales - Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 41-53.
- ESCOBAR, A. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Duke University Press Books, 2020.
- ESCOBAR, A.; CADENA, M. DE LA; BLASER, M. Breve nota sobre el “Pluriverso”. *Pluriverso*, v. 1, 2017.
- HARAWAY, D. The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others. Em: HARAWAY, D. *The Haraway Reader*. 1 ed. Routledge, 2004, pp. 63-124.
- HOLBRAAD, M.; PEDERSEN, M. A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A política da ontologia: posições antropológicas. *Ayé: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 1, 2019, pp. 95-102.
- JOHNSTON, A. Points of Forced Freedom: Eleven (More) Theses on Materialism. *Speculations: A Journal of Speculative Realism*, v.IV, 2013, pp. 91-98.
- JOHNSTON, A. Meta-transcendentalism and Error-First Ontology: The Cases of Gilbert Simondon and Catherine Malabou Em: KROUPA, G.; SIMONITI, J. *New Realism and Contemporary Philosophy*. 1. ed. London, UK; New York, USA: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 145-176.
- KOTHARI, A.; SALLEH, A.; ESCOBAR, A.; DEMARIA, F.; ACOSTA, A. *Pluriverse – A Post-Development Dictionary*. New Delhi: Tulika Books, 2019.
- MALABOU, C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. 1ed. Cambridge, UK; Malden, USA: Polity Press, 2016.
- MALABOU, C. An Interview with Catherine Malabou: Toward Epigenetic Philosophy. Interview with Frank Ruda & Agon Hamza. *Crisis & Critique*, v. 5, n. 1, 2018, p. 434-447.
- FERREIRA, M. H. M.. A Progenie Transcendental do Realismo Especulativo: heranças cruzadas de uma linhagem bastarda. *Das Questões*, v. 18, n. 1, 2023, p. 228-262.
- NODARI, A.; MACHADO, R. Transformar-se em nós-outros - Entrevista com Alexandre Nodari. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, v. xix, n. 543, 2019, p. 23-30.
- PRECIADO, P/B. *Manifiesto Contrassexual*. Tradução: Julio Díaz y Carolina Meloni. 1 ed. Editorial Opera Prima, 2002
- STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, 2018, p. 442-464.
- WARK, M. Absolute Spectacle. Em: COX, C; JASKEY, J; MALIK, S. *Realism Materialism Art*. First Ed. Sternberg Press, 2015, pp. 151-159.

Recebido em: 12-02-2024

Aprovado em: 20-04-2024

Matheus Henrique Mota Ferreira

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Licenciado em Ciências Biológicas (IB/UFRJ) e Mestre em História das Ciências, das Técnicas e Epistemologias (HCTE/UFRJ), atualmente cursando Graduação em Filosofia (IFCS/UFRJ). Atua como pesquisador bolsista do The New Centre for Research

& Practice, onde desenvolve pesquisa na interseção entre neorracionalismos e neomaterialismo pelo Programa de Critical Philosophy. Atual membro do Centro de Pesquisas Cibernéticas (CPC), do Fórum Atenas de Estudos Interdisciplinares e do GT de Ontologias Contemporâneas da Associação Nacional de Pesquisadores em Filosofia (ANPOF).