

Metaphilosophy after correlationism: pathways through Whitehead's Process Philosophy

Metafilosofia depois do correlacionismo: caminhos pela Filosofia do Processo de Whitehead

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel¹

¹Doutor em Filosofia, membro-fundador do Seminário Permanente de Filosofia Contemporânea (Universidade de Brasília) e membro do Grupo de Pesquisa do CNPq “Pensamento Processual e estudos whiteheadianos na América Latina” – Universidade de Brasília

oe.maciel@gmail.com

Recebido: 27/04/2021

Aceito: 29/04/2021

Publicado: 04/05/2021

DOI: 10.51919/revista_sh.v1i0.320

Abstract. *This article intends to present the problem of anthropocentrism as a touchstone of Modern Philosophy. It functions as the origin of Quentin Meillassoux's diagnosis of philosophical correlationism as the ontological-epistemological implication of modern anthropocentrism. Equipped with these notions, we shall see how Whitehead may contribute to a metaphilosophy that does not operate under these afore-mentioned restrictions.*

Keywords. *Process philosophy. Alfred N. Whitehead. Quentin Meillassoux. Metaphilosophy. Metaphysics e Ontology.*

Resumo. Este artigo pretende abordar o problema do antropocentrismo como uma pedra fundamental da filosofia moderna, bem como o subsequente diagnóstico do correlacionismo filosófico por Quentin Meillassoux como uma implicação ontológica-epistemológica do antropocentrismo moderno. Munidos destas noções, passaremos a ver como Whitehead pode contribuir com uma metafilosofia que não opera sob as restrições que apresentamos aqui.

Palavras-chave. Filosofia do Processo. Alfred N. Whitehead. Quentin Meillassoux. Metafilosofia. Metafísica e Ontologia.

1. Apresentação

O presente artigo é baseado na apresentação que realizamos ao lado de outros integrantes de nosso grupo “Pensamento Processual e estudos whiteheadianos na América Latina” para o *Congresso Scientiarum Historia XIII*, organizado pelo HCTE/UFRJ. A fala, intitulada simplesmente de “Whitehead e a Metafilosofia”, foi estruturada em tópicos para apresentação livre seguida de discussão. Aqui, faremos uma apresentação mais sucinta para indicar ao público as várias avenidas disponíveis da filosofia processual whiteheadiana para se pensar uma *filosofia de como se fazer filosofia*. Vamos abordar o problema do antropocentrismo como uma pedra fundamental da filosofia moderna, bem como o diagnóstico do correlacionismo filosófico pelo filósofo francês Quentin Meillassoux como uma implicação ontológica-epistemológica do antropocentrismo moderno. Munidos destas noções, passaremos a ver como Whitehead pode contribuir com uma metafilosofia que não opera sob as restrições que apresentamos aqui.

2. Filosofia do processo como caminho para a metafilosofia

Em relação às últimas décadas, a obra do filósofo, físico e matemático inglês Alfred N. Whitehead tem sido mais conhecida e requisitada na contemporaneidade. Isso se deve principalmente a dois grupos de pensadores que buscam empregar e desenvolver seu pensamento. O primeiro grupo, associado à teologia processual, busca pensar a co-criação do divino e do mundano em termos do jogo entre entidades atuais, objetos eternos e a perpétua atualização de Deus. Nomes como Charles Hartshorne e John B. Cobb, Jr. são comumente associados a este grupo. O segundo, advindo de uma tradição que perpassa Gilles Deleuze, Bruno Latour e Isabelle Stengers, busca dar ênfase na cosmologia especulativa de Whitehead, trazendo sua filosofia do organismo para estudar os processos orgânicos, cósmicos e ecológicos de uma nova filosofia da natureza.

Há uma terceira abordagem que gostaríamos de defender brevemente: Whitehead como um expoente da metafilosofia. Entendemos por este termo a “filosofia de como fazer filosofia”. Embora todo grande pensador tenha escrito alguma coisa sobre este assunto, ainda que de forma marginal, Whitehead contribui com uma metafilosofia que talvez possamos chamar de “negativa”, por falta de nome melhor. Negativa, no sentido do que “não fazer” para se fazer uma boa filosofia. Aqui, ele elenca diversos problemas do filosofar europeu – focaremos em dois: a superestimação da lógica e da matemática; e a falácia da concretude má-allocada. Sabendo o que “não fazer”, podemos inspirar indicações para uma metafilosofia positiva, no sentido de dar um direcionamento constitutivo para o que os filósofos possam pensar ser uma *boa* filosofia.

3. Filosofia moderna e o problema do antropocentrismo

Talvez a primeira pergunta a ser respondida é: por que é que precisamos de uma metafilosofia? Já há tantas opções no catálogo das escolas e movimentos filosóficos modernos, não seria mais fácil simplesmente escolher um sistema e se contentar com ele? Ou, talvez, ainda, escolher dois ou três sistemas e misturar livremente? O que se ganha ao se fazer perguntas metafisológicas?

Esta pergunta não pode ser respondida pelo catálogo filosófico padrão da modernidade – ou, melhor, não pode ser *bem respondida* por movimentos tipicamente modernos. Entender as limitações do tipo de filosofia moderna a qual estamos nos referindo está intimamente conectado com o porquê de procurarmos por uma metafilosofia.

A modernidade pode ser pensada de diversas maneiras, mas talvez sua característica definidora desde o Renascimento é o antropocentrismo. O escopo da realidade é o humano. O mundo serve ao humano. Tudo que há, é em função, em relação, em determinação a partir do que há de humano. Embora seja de Protágoras a frase de efeito clássica do antropocentrismo, somente depois do egocentrismo moderno que ela se transforma em fundamento metafilosófico: “o homem é a medida de todas as coisas”.

Obviamente isso não é defendido abertamente em todos os movimentos e escolas modernas. A sutileza em acobertar o antropocentrismo, bem como suas consequências filosóficas, teórica e práticas, faz parte do que aprendemos nos departamentos de “humanidades”. Não há nada de conspiratório nisso, é apenas uma forma de ver o mundo que supostamente rendeu muitos avanços tecnológicos e políticos – o que, acertadamente, deve ser repetido e ensinado por aqueles que firmemente acreditam neste credo.

Não ser automaticamente inválido não significa ser imaculado por problemas. Todos os problemas ecológicos dos últimos séculos de modernidade não teriam surgido sem a pressuposição automática de que o que é, é “para-o-humano”. Tratamos a Terra, Gaia, Pachamama como armazém mudo, cego, mecânico, automático, infinito. Não bastasse a destruição progressiva do planeta, o antropocentrismo tem uma nuance que não parece ter sido muito bem observada: nem todos estão no “centro” da humanidade. Hierarquias pré-estabelecidas trazem que X é o *centro* do *antropocentrismo*, seja o homem sobre a mulher, o branco sobre outras raças, a nação mais iluminada, a economia mais antropomórfica. A modernidade introduz divisões que hierarquizam o *Nós* vs. o *Eles*, submente “A Natureza” ao “A Sociedade”, cria os que “ainda” vivem fora da modernidade (pagãos, bárbaros, selvagens, primitivos) ou os que já foram agraciados pela presença pestilenta e são apenas subdesenvolvidos, que se contentam em ser mera “modernidade periférica” (LATOURET, 2016, p. 98).

Este cenário é o que tem sido apresentado nos últimos séculos de modernidade sob diversos nomes para acobertar – ou, melhor, tentar purificar a cruzada teórica e prática dos modernos. Vemos nomes como a *res cogitans*, perfeitamente purificada do mundo material por motivos filosóficos e cristãos; vemos a filosofia do ego ou do sujeito moderno que impõe seus hábitos e práticas ao mundo supostamente cru; vemos a filosofia da experiência subjetiva e intersubjetiva como requisitos transcendentais para tudo que há; vemos as recentes filosofias do “tudo é construção social”. Reencarnações do antropocentrismo não faltam na modernidade.

Dois caminhos-problemas: pensar a filosofia sem humanos; pensar a filosofia sem antropocentrismo. O primeiro não será tomado. Seria puro exercício de arbitrariedade ideológica supor que humanos não existem, ou que não são relevantes, ou que devem ser eliminados. O segundo caminho-problema parece mais interessante: humanos são personagens entre outros, seja ao lado de outros humanos, não-humanos, animais, plantas, ficções, sistemas sociais, redes de computação, cadeias tectônicas e números complexos.

Cada uma destas coisas é autônoma – o que não significa dizer apartada pelo famoso “abismo intransponível” kantiano. Autonomia significa regiões categoriais próprias, com limites e características particulares – e que, por serem autônomos, podem entrar em relação com outros seres.

Dizer que tudo isso tem o direito próprio de ser não significa que tudo é da mesma maneira. Ou, dizendo como os autores da ontologia orientada a objetos, *dizer que tudo igualmente é não significa dizer que tudo é igual*¹. A noção de que sujeito e objeto têm uma correlação não é aqui disputada: o que se disputa é que há realidades independente de sua relação para com humanos. Isso não é apenas uma defesa de um realismo de entidades científicas (HACKING, 2012), mas também uma filosofia que entende que mesmo o outro, humano, não é tal como o humano que o percebe. As similaridades e aproximações culturais e antropológicas não são o suficiente para uma tese da identidade da estrutura do que entra em relação, mesmo que seja entre humanos eles mesmos. Esta é a chave para pensarmos uma filosofia global, terráquea, terrestre, onde os modernos têm um lugar no jogo, mas não são os donos da bola.

Começamos a entender porque a metafilosofia é urgente: não apenas precisamos de uma metafísica e de filosofia teórica para pensarmos além das metafísicas modernas (metametafísica), como também as consequências do deslocamento para o global engendram reformulações metaéticas significativamente reestruturadas.

4. O que fazer com as “filosofias da experiência”?

Parecem haver razões metafísica e éticas para darmos uma chance ao empreendimento metafilosófico. No entanto, não está claro como começar. A modernidade se fez tão onipresente que a filosofia da experiência humana parece ser o ponto de partida autoevidente. Desde Descartes há o fundamento do que há a partir do que o humano (a *res cogitans*, no caso do francês) experiencia. Os modernos cada vez mais acrescentaram camadas em seu autorretrato, adicionando categorias da experiência pura (Kant), uma história ritmicamente assegurada (Hegel), com consciente e inconsciente (Freud) até chegarem nas filosofias do sujeito encarnado. Como se o sujeito humano não tivesse carne, ossos, história, experiência antes de que os modernos se apercebessem disso. Isso não é contraditório com o credo moderno: se o que há é ser experienciado pelos modernos, então a *res cogitans* pode ser uma forma misteriosa que preclui da carne.

Aos familiarizados com o discurso filosófico da modernidade, esta caracterização parece já ter sido ouvida, mas muitas vezes não conseguem identificar o autor deste ponto. O filósofo francês Quentin Meillassoux não identifica a origem disso em Descartes. Embora este privilegiasse filosoficamente a *res cogitans*, ela era separada categorialmente em relação à *res extensa*. Havia algo **fora** do pensamento, **fora** do que é cogitado pelo humano, e em direção ao quê a cognição vai. Assim, a correlação entre conhecedor e objeto não era, em si, o grande problema. Para Meillassoux, no entanto, a origem deste pensamento obcecado em centrar-se na experiência humana aparece a partir do Bispo George Berkeley (MEILLASSOUX, 2016, p. 120). Se tudo que é, é ser percebido pelo humano ou pelo deus que dotou o humano de sua alma-perceptiva, tudo é apenas

¹ Este brocardo é repetido por todos os autores da ontologia orientada a objetos em suas diversas obras. Autores como Graham Harman, Levi Bryant, Timothy Morton e Ian Bogost são os principais desta corrente.

percepção, tudo é apenas a experiência humana de perceber. Podemos trocar o deus, trocar o tipo de humano, expandir para mais pessoas – mas a estrutura do raciocínio da epistemologia moderna é a restrição da ontologia baseada no que há na percepção-experiência humana.

O solipsismo associável a posturas de Berkeley e a alguns outros empiristas britânicos foi minorado sucessivamente com a adição de novas camadas de subjetividade: o grupo, o coletivo, o social, a nação, o Partido, até chegarmos no famoso “A Sociedade”. Esta é a origem da “bifurcação da natureza” (WHITEHEAD, 1994, p. 33), que opera a Grande Divisão entre “A Natureza” e “A Sociedade” (LATOURET, 2012, p.55). Meillassoux nomeia este período de “Era Correlacional”, onde pensa-se que a correlação “sujeito humano – objeto da experiência” é tudo que pode ser sabido, tudo que pode haver, tudo que pode existir *de relevante*. As coisas só teriam relevância se em relação ao humano. São autores que geralmente escolhem um elemento da intersubjetividade humana e o hipostasiam como a “matéria” do que as coisas são feitas da realidade. Ao invés de um absoluto tal como a res extensa de Descartes, que é inteiramente não-humana, não-correlacionada, substituem-no por um Absoluto que é “feito de” matérias intersubjetivas. Então, o francês cria uma lista desconfortável destes correlatos absolutizados: o inconsciente, a luta de classes, a mercadoria, os jogos de linguagem, o poder, a história, entre tantos outros (MACIEL, 2017, P. 59).

Meillassoux, afastando esta Era Correlacional, na qual prevalecem variações da metafísica da intersubjetividade humana, procura saída no absoluto do tipo cartesiano, se esforçando ao máximo para pensar uma realidade inteiramente livre de humanos (MEILLASSOUX, 2016, p. 132). Novamente, esta não é nossa saída. Embora concordemos com o diagnóstico, não corroboramos a noção de que a filosofia “verdadeira”, o que quer que isso queira dizer, tenha que ser necessariamente na ausência de humanos. Aqui, citamos outro pensador associável a filosofias da complexidade, do processo e dos sistemas do século XX, Nicolai Hartmann:

Onticamente, tudo o que há, em qualquer sentido que seja, é ser-em-si. Isso inclui o que ‘é’ apenas na mente. A mente, com seu conteúdo, é ela mesma uma coisa que existe (ser espiritual). Não devemos restringir o ser-em-si ontológico à presença ou ausência de certas relações, nem mesmo à ausência de uma relação com o sujeito. Dependência é algo que existe no em-si tanto quanto a independência” (Hartmann, 2019, p. 168, tradução nossa)

Ou seja, pensar uma filosofia global, universal, terráquea, cósmica, ou como for o adjetivo da moda, implica que o humano não pode ser o centro – mesmo que seja o centro da negação, tal como um não-humanismo, um anti-humanismo, um inumanismo, ou doutrinas similares possam sugerir.

Há três caminhos gerais que podemos tomar em relação à metafilosofia diante deste cenário moderno. O primeiro, o mais óbvio, é ignorar tudo isso e continuar fazendo filosofia moderna. Este caminho implica em buscar, mais uma vez, mais uma maneira de renovar o “acordo berkeleyano” com algum novo nome pós-moderno, tal como filosofia da intersubjetividade, teorias do lugar de fala, experiência substituindo conhecimento, pós-verdades e outras afins. Embora cada uma destas sejam teorias bem-elaboradas e com benesses políticas relevantes, defendemos que elas nem esgotam a complexidade, nem

são fundamentos para nada, sendo apenas mais reedições do antropocentrismo, nada de novo sob o sol da Era Correlacional.

Outro caminho seria tentar voltar ao passado antes de que a modernidade se tornasse tão onipresente que se passasse por senso comum. Este caminho não é descartado, mas não será tão fácil quanto parece. A modernidade, por acidente ou por consequência de algumas poucas boas ideias e práticas, trouxe várias inovações filosóficas e sociológicas que valem a pena serem mantidas, como a proposta de universalização do acesso ao sistema do direito, a generalização do sistema da ciência, a diferenciação funcional entre artes, religiões, políticas, economias, entre várias outras. A decisão por dar valor apenas e exclusivamente ao passado “pré-moderno” não raro recai em atitudes reacionárias, conservadoras, um ódio gratuito ao que veio depois de um passado glorioso que não passa de uma caricatura odienta e malfeita. Assim sendo, este caminho demandará um cuidado muito mais significativo que aqui não poderemos tomar por agora.

5. Whitehead e a Metafilosofia

O terceiro caminho que propomos vem de um simples filosofema que Whitehead propôs em sua *magnum opus*, intitulada *Processo e Realidade* (publicado em 1929). Para o inglês, “a filosofia é a autocorreção da consciência de seu estado inicial de excesso de subjetividade” (WHITEHEAD, 1978, p. 15)². Podemos tomar este filosofema como a *meta* de nossa *metafilosofia*, o “para onde” queremos caminhar. Obviamente, aqui vamos apenas indicar algumas noções e inspirar novos artigos para se pensar a filosofia de uma tal maneira.

A primeira noção que parece ser relevante é a reforma que Whitehead empreende no conceito de experiência. Não se trata aqui de um sujeito humano percebendo coisas, ou de uma realização do conceito da história humana ou cristã, ou de que experiência é substituição da verdade pela opinião. Há uma mudança metafísica relevante: a estruturação da experiência em Whitehead não é dada por uma ontologia social ou por uma história humana, mas por um tipo muito particular de metafísica.

Devemos elaborar este ponto porque há uma questão que pode parecer um pouco contraintuitiva. Uma das categorias centrais do esquema whiteheadiano são as chamadas “entidades atuais”, centros de ação, referente de experiências, similares às mônadas.³ O termo genérico que Whitehead traz para experiências de agir, recuar, negociar, causar, pensar, entreter é **preensão**. No entanto, a entidade atual não é uma “soma” de preensões – são duas categorias distintas. Especialmente quando subimos em complexidade de interação, entidades atuais vão se conectando e prendendo umas às outras (como se fossem átomos formando moléculas) e às formas de definitude (ou “objetos eternos”) – isso é chamado de *nexo*. Quando há estabilidade, este *nexo* ganha uma ordem que o transforma num objeto ordinário, tal como o humano “Whitehead”, ou a rocha sobre a qual se assenta Castelo de Edimburgo.

² Todas as traduções para o português brasileiro que empregarei neste artigo foram feitas por mim, publicadas em MACIEL, 2021.

³ Para ver mais sobre esta relação das entidades atuais whiteheadianas e as tradições monadológicas de Leibniz, Tarde e outros, cf. BENSUSAN; FREITAS, 2018.

O pressuposto whiteheadiano não é de que o Castelo Rochoso é “feito de” humanidade; ou que o humano Whitehead é “feito de” rochas. O pressuposto é que as “gotas de experiência” (WHITEHEAD, 1978, p. 18) têm uma estruturação formal-metafísica genérica que não é esgotada nas experiências humanas ou animais ou inorgânicas. Se a experiência não é definida em função do humano, se ela não é situada no sujeito transcendental ou numa realidade necessariamente “nua e crua” imune a humanos, o que há? Uma teoria metafísica da experiência que admite coisas tal como a experiência do coronavírus de encontrar refúgio dentro do pulmão de um paciente. A experiência de alegria do enriquecimento do laboratório que fabrica remédios contra tal infecção. A experiência de cansaço dos cozeiros. Qual destas é a mais importante, a mais relevante, a que deve ser o gabarito? A resposta whiteheadiana é: nenhuma delas.

Isso nos leva ao que David Ray Griffin, que organizou a edição de 1978 do *Processo e Realidade*, nomeava de **panexperencialismo**⁴. Dizer que tudo experiencia não significa que a experiência é a mesma, ou que deva seguir um gabarito antropeide ou uma produção histórica humana. A ressonância com a ontologia orientada a objetos aqui se torna clara, mas preferimos esta expressão do que aquela cunhada por Graham Harman, que rejeita o termo pampsiquismo pela palavra polipsiquismo (HARMAN, 2011, 8C). Ou seja, não há nenhum motivo para se pressupor uma única estrutura sociológica, psicológica ou epistemológica da experiência – múltiplas “almas”, múltiplos “espíritos”, infinitas entidades atuais experienciando de formas vastamente distintas. Dentre estas, apenas algumas terão similaridade o suficiente para sustentar que possa haver certa regularidade entre objetos e sistemas.

O que é, então, uma boa filosofia? Esta é uma pergunta metafilosófica que podemos responder com Whitehead: é uma filosofia que expande, retrai, avança, conquista, alia-se, rejeita, abraça uma vastidão de experiências que podem, muito bem, serem absolutamente indiferentes aos humanos. Dizemos “pode ser”, visto que ela não “tem que ser” na ausência do humano, pois esta ainda seria uma determinação antropocêntrica pela negação que ainda faz do humano o centro da lógica. Whitehead chama isso de “visão sinóptica” (WHITEHEAD, 1978, p. 5), tal como um voo de avião que consegue partir, de solos de experiências mais ou menos comuns, e chegar a novos ares e novos territórios a partir da racionalização e da experimentação filosófica e científica.

6. Um método e duas falácias a se evitar

Para chegarmos a esta visão sinóptica, Whitehead propõe um método da **generalização imaginativa**. Em suas palavras:

O sucesso do experimento imaginativo deve sempre ser testado pela aplicabilidade de seus resultados além do lócus restrito do qual ela originou. (...). A generalização filosófica parcialmente bem-sucedida vai, se derivada da física, encontrar aplicações em campos da experiência além da física. Ela vai iluminar observações naqueles campos remotos para que princípios gerais possam ser discernidos como num processo de ilustração, os quais, faltando a generalização imaginativa, é obscurecida pela sua persistente exemplificação (Whitehead, 1978, p.5).

⁴ No prefácio de WHITEHEAD, 1978.

Esta generalização imaginativa trabalha o que ele nomeia como “filosofia especulativa”, que combina elementos racionais e empíricos. No lado racional, combina a lógica e a coerência – no lado empírico, trabalha a adequação e a aplicabilidade. A lida com a complexidade não deve pressupor que há um meta-conjunto de determinações totalitárias, monistas ou similares, mas sempre centralizar a busca filosófica e científica nas entidades atuais, nos objetos, nos sistemas específicos com o qual se lida⁵. Isso é feito em virtude de seu princípio ontológico: “as entidades atuais são as únicas *razões*; então procurar por uma razão é procurar por uma ou mais entidades atuais” (WHITEHEAD, 1978, p. 22, itálico do autor). Entender como as próprias entidades atuais, nexos, objetos e sistemas já operam a redução de complexidade em seus mundos já é estudar uma realidade na qual o humano pode se tornar personagem, mesmo que não seja o protagonista, o diretor ou o dramaturgo.

Esta visão filosófica é trabalhada pelas centenas de páginas que se segue na obra *Processo e Realidade*. Por agora, nos contentaremos com duas recomendações de Whitehead sobre como não se fazer filosofia. Ele diagnostica duas falácias, dois exageros filosóficos principais que impedem de chegarmos em uma filosofia que não seja antropocêntrica, correlacionista. Cito:

Há duas formas principais de exagero. Uma forma é o que eu chamei outrora de ‘falácia da concretude mal-alocada’ [*fallacy of misplaced concreteness*]. Esta falácia consiste em negligenciar o grau de abstração envolvido quando uma entidade atual é considerada meramente na medida em que ela exemplifica certas categorias do pensamento. Há aspectos das atualidades que são simplesmente ignorados, desde que nós restrinjamos o pensamento a estas categorias. Assim, o sucesso de uma filosofia deverá ser medido pelo seu constante esforço de evitar esta falácia quando o pensamento for restringido dentro de suas categorias (Whitehead, 1978, p.7-8).

Esta é uma forma que podemos associar em ressonância com a crítica à Era Correlacional, visto que a concretude da experiência é fundada arbitrariamente num tipo de sujeito humano ou em algum elemento da intersubjetividade humana, ignorando as entidades atuais, seus nexos, objetos e sistemas que não têm obrigação alguma de manterem ou de esquivarem de relações com os humanos. Novamente, não se nega a realidade de experiências humanas ou a relevância dos humanos, mas que a realidade não está sob obrigação alguma de ser definida em função da experiência humana. Prosseguindo:

A outra forma de exagero consiste na falsa estimativa dos procedimentos lógicos a respeito da certeza e a respeito de suas premissas. A filosofia tem sido assombrada pela desafortunada noção de que seu método é dogmaticamente indicar premissas que são, separadamente, claras, distintas e certas; e então ergueríamos sobre estas premissas um sistema dedutivo de pensamento. Mas a expressão exata das generalidades finais é a meta da discussão, e não seu começo. A filosofia tem sido desorientada pelo exemplo da matemática – e mesmo na matemática, a afirmação de princípios lógicos últimos é coberta de dificuldades ainda insuperáveis (Whitehead, 1978, p. 8, grifo nosso).

⁵ Para mais informações, cf. WHITEHEAD, 1978 (Título 1, Capítulo 1) e MACIEL, 2021.

É biobibliograficamente interessante esta nota. Para um autor que passou décadas como físico e matemático em Cambridge, Londres e em Harvard, esta observação se torna surpreendente. Um sem-número de movimentos filosóficos, desde os gregos antigos até a contemporaneidade, tem tentando subsumir o método filosófico à matemática ou à lógica. Buscam sistemas de axiomas universais, um ritmo de harmonização pré-estabelecido, conjunto fechado de proposições e outras formas. A generalização imaginativa e a especulação filosófica não devem ignorar, mas também não devem ser clientes ou reféns da matemática ou da lógica. Dizer que números existem e que o Brasil e a Inglaterra existem não demanda a matematização de um país da mesma forma que não se demanda uma antropologia da matemática. A possibilidade de ambos nem exclui a experiência da matemática pela antropologia, ou vice-versa; muito menos é uma o requisito da outra.

7. Conclusões

A metafilosofia é uma área de pesquisa relativamente antiga, em termos do que se faz e do que se questiona o que é a própria filosofia. No entanto, institucionalmente, em termos de departamentos de filosofia, parece ser relativamente recente. Acreditamos que a metafilosofia se torna uma questão premente por questões metafísicas e éticas de se pensar uma filosofia global, terráquea, onde a modernidade deve deixar de ser o centro e o obstáculo, e se tornar apenas mais um jogador à mesa. A superação do antropocentrismo metafilosófico, que informa a Era Correlacional da modernidade, vem com métodos filosóficos mais elaborados que podemos pensar através da filosofia do processo de Whitehead. Este método, combinado com racionalizações, experimentos, especulações e reestabilizações, buscas não apenas “chegar” a algum lugar, mas também saber o que evitar e o que não se reproduzir metodologicamente. Assim, a modernidade deixa de ser um ponto de partida obrigatório ou um ponto de chegada inescapável, se tornado apenas mais um personagem na filosofia do processo que lida com a diáspora da agência de uma infinidade de entidades atuais, nexos, objetos e sistemas.

Referências bibliográficas

BENSUSAN, H.; FREITAS, J. A. **A Diáspora da Agência: ensaio sobre o horizonte das monadologias**. Salvador: EDUFBA, 2018

HACKING, I. **Representar e Intervir: tópicos introdutórios de filosofia da ciência natural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

HARMAN, G. **The Quadruple Object**. Alresford: Zero Books, 2011.

HARTMANN, N. **Ontology: Laying the Foundations**. Transl. by Keith R. Peterson. Boston: De Gruyter, 2019.

MACIEL, O. S.; R. D. Razão e Experiência: Uma introdução metafilosófica ao pensamento especulativo de Alfred N. Whitehead. **Das Questões**, [S. l.], v. 7, n. 2, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/24778>. Acesso em: 4 maio. 2021.

MACIEL, O. S. R. D. **Meta-metafísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI**. Dissertação (Monografia em Filosofia) – UnB. Brasília, 2017.

OVERGAARD, S.; GILBERT, P.; BURWOOD, S. **An introduction to Metaphilosophy**. Cambridge: University Press, 2013.

WHITEHEAD. A. N. **O Conceito de Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WHITEHEAD. A. N. **Process and Reality – an essay in cosmology**. New York: The Free Press, 1978.