

## O que significa “filosofia intercultural” de um ponto de vista do realismo complexo?

---

What does “Intercultural Philosophy” mean from the point of view of Complex Realism?

---

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

### RESUMO

A proposta deste ensaio é apresentar uma leitura sobre a Filosofia Intercultural a partir de algumas considerações do Realismo Complexo. Através de Bruno Latour introduzimos questionamentos sobre o ocidentalismo; sobre a perspectiva investigativa de discursos, ações e valores; e sobre a pluralidade de modos de veridicção. Disso, atravessando noções de decolonialidade e das críticas à metafísica da presença, chegamos a uma proposta de “filosofia” e de estudo intercultural que combina estratégias da ontologia plana da comunicação e uma Teoria Complexa da História. Trazendo críticas e proposições, abre-se com o Realismo Complexo uma perspectiva metodológica que poderá prosperar com os intentos e investigações da filosofia intercultural.

### PALAVRAS-CHAVE

Filosofia Intercultural, Realismo Complexo, Teoria Complexa da História, Decolonialidade, Filosofia da Comunicação.

### ABSTRACT

The purpose of this essay is to present a reading of Intercultural Philosophy based on some considerations from Complex Realism. Through Bruno Latour, we introduce questions about Occidentalism; about the investigative perspective of discourses, actions and values; and about the plurality of modes of veridiction. From this, crossing notions of decoloniality and criticisms of the metaphysics of presence, we arrive at a proposal for “philosophy” and intercultural study that combines strategies of the flat ontology of communication and a Complex Theory of History. By bringing forth both criticisms and propositions, Complex Realism opens up a methodological perspective that can prosper with the intentions and investigations of intercultural philosophy.

### KEYWORDS

Intercultural Philosophy, Complex Realism, Complex Theory of History, Decoloniality, Philosophy of Communication.

## Uma introdução via Latour

A ideia deste ensaio surgiu através de experiências que tivemos ao decorrer de alguns congressos e eventos de filosofia que, ou se declaravam explicitamente interculturais, ou que tocavam temas de filosofias de culturas que não estão no ocidente ou em suas colônias latinas. Ainda que as contribuições fossem bastante instigantes e pertinentes, há em nós sempre aquele ímpeto realista complexo de se perguntar acerca das condições de validade, de limitações, de critérios e de diferenciações possíveis para se fazer filosofia intercultural. Faremos alguns apontamentos sobre a “filosofia”, o “inter” e a “cultura” para mapearmos algumas impressões.

Certamente qualquer conceito pode ser disputado na filosofia e nas ciências humanas (basta pensar “substância” ou “natureza”, por exemplo), mas para os fins deste breve ensaio, “cultura” talvez seja um dos principais casos: seja pelas normas, seja pelas estruturas, seja pelo poder, seja pelo comportamento, seja pela história etc., há tantos conceitos competindo que a escolha de um inevitavelmente incorre em severas críticas de outros teóricos da antropologia. Com efeito as escolhas metodológicas que fazemos aqui não serão exceção, mas rogamos por alguma caridade hermenêutica ao menos no caminho até lá.

Um autor central para o realismo complexo é Bruno Latour. Embora seja mais conhecido pela sociologia da ciência, por sua Teoria do Ator-Rede, e pelo seu ativismo contra o negacionismo científico, vamos empregar suas contribuições em uma obra ainda pouco conhecida pelo Brasil, o

*Investigações sobre os Modos de Existência*, lançado originalmente em 2012. O subtítulo é bem interessante: “uma antropologia dos modernos”. Modernos, este povo num contexto peculiar de se pensarem livres de contexto, que naturalizam suas maneiras ocidentais de pensar o mundo. A isso ele chama de *ocidentalismo*, “esse exotismo do próximo, que consiste em acreditar no que o Ocidente diz de si mesmo, seja para fazer seu elogio, seja para criticá-lo” (LATOURE, 2019, p. 35-36). Retornaremos a este tópico ao longo deste texto.

Na referida obra, Latour sugere três polos para sua *Investigação* se desdobrar: o *discurso* de uma cultura — o que ela pensa e fala sobre si mesma; as *ações* de uma cultura — o que ela produz de poderes, estruturas, artefatos, organizações sociais, bem como ações “weberianamente quotidianas”; os *valores* de uma cultura — o “em nome do quê” se faz ações e discursos sobre si, sobre os outros, sobre o mundo etc. De fora para dentro, como um observador externo que chega em uma cultura diferente da sua, Latour não começa imediatamente e diretamente entrevistando os “nativos” sobre discurso, ações e valores. Um pedido para colocar em palavras pode eventualmente mais esconder do que revelar — relembrando algo sobre *função manifesta* vs. *função latente* de Robert Merton (1968, p. 73 e ss.).

Sua tentativa é mais experimental e cartográfica pela ideia de traçar conexões materiais e imateriais sobre *erros categoriais*. Quando alguém de uma cultura nos corrige parece ser o caso de que há valores cruzados com discurso e prática — o que indica um tipo específico de *modo de verificação*: isso implica entender o “algoritmo” ou a forma de diferenciação entre algo ser afortunado ou desafortunado

(WHITEHEAD, 1978, p. 181), ou entre ter ou não condições de felicidade ou de infelicidade de juízos para John Austin (1962). Com este tipo de pergunta, descobrimos não apenas linhagens e conexões, mas também onde conexões se quebram dentro dos mesmos coletivos que são investigados. Deveríamos ser Advaita ou Vishishtadvaita? Quem interpretou Laozi melhor: a Escola Huang-Lao ou o Budismo Chán? De quem deve ser o livro-texto do “neo-confucionismo”: Zhuxi ou Wang Yangming? Ao rastrear estas questões e a miríade de respostas, temos uma espécie de ressonância que ajuda bastante na cartografia antropológica de culturas diferentes ao desdobrarmos controvérsias internas sobre discursos, ações e valores que estão em questão nelas.

Dentro de um modo de verificação específico, encontramos com menos dificuldades as condições de juízos, discursos e ações afortunados ou desafortunados que são valorados neste modo. Não obstante, não conseguimos rastrear bem a pluralidade dos modos de existência social apenas dentro de um único modo de verificação — isso geralmente acontece quando somos interpelados por erros categoriais. Latour (2019, p. 52) jocosamente conta o caso de um turista que apenas viu prédios e tijolos, mas não viu a *Sorbonne* — há dois modos de verificação em andamento aqui: o modo material-turístico, de fazer fotos da *Sorbonne* para o Instagram, por exemplo; e o modo educacional, de ver como tal famosa universidade francesa funciona no seu dia a dia de aulas e seminários etc. Não há “disputa” entre estes modos: a questão aqui é entre *qual modo* deve operar em *qual* situação, a depender de qual discurso-ação-valor que se busca experienciar.

Outra vantagem desta abordagem é a de rastreamos pessoas, textos, objetos, locais, templos, instituições e testes — multiplicados pelos valores que são apresentados pelos informantes das culturas — de forma relativamente livre. Este é um emprego latouriano da palavra *razão*, que é “aquilo que permite rastrear diferentes tipos de experiências segundo a pista, para cada modo, de sua verdade e sua falsidade”. Ele acrescenta: “assim como aquilo que permite identificar as condições práticas que autorizam, a cada ocasião, a fazer tal julgamento” (LATOUR, 2019, p. 28). Este não é um argumento do “relativismo” vulgar, mas da *relatividade da verdade*: enquanto o primeiro afirma não haver verdades, o segundo afirma que não apenas há, mas elas são múltiplas e seus modos de verificação são (geralmente) extremamente específicos, com condições muito particulares de produzir juízos afortunados ou desafortunados. A verdade ser “relativa”, para Latour, a conecta com o específico do modo de verificação e seus cruzamentos valorativos nas sociedades, e não com o “qualquer-coisa” com o qual os pós-modernos estão acostumados.

Uma consequência importante deste tipo de argumento é que, mesmo para o “nativo” ou para o “informante”, nenhuma rede social (seja ela material como estradas e prédios, ou imaterial como escolas e instituições) está totalmente “presente”. Toda *apresentação* permite *apresentações* que se conectam com outros modos de existência. Discursos-valores dos sumérios, em algum momento, “acabam”, pois o mundo não mais é sumeriano a partir desta leitura tripla. O mesmo pode valer para qualquer cultura. Não obstante, dentro da cultura sumeriana, por exemplo, há um *transfinito* de relações possíveis entre tantas redes,

conexões, desconexões, ações possíveis, discursos sobre si e sobre os outros, sobre seus valores e instituições, e assim sucessivamente. Um cidadão em Uruk reclamando das condições de vida sob a invasão de Lagash que “presencia” isso certamente está atrelado a redes materiais e imateriais para muito além do que ele pôde então presentificar. Uma coisa não exclui a outra, mas insere a necessidade de pensarmos redes horizontais e verticais, além de problemas escalares entre o “local” e o “global” — ou “regional”, no nosso exemplo.

Neste sentido, uma investigação realista complexa de culturas perpassará não apenas o “presente”, ainda que seja o ponto de partida mais instigante para novas perguntas, novos erros categoriais, e novos movimentos de discursos, ações e valores. É deste ponto que podemos enxergar culturas como diferenciações de discursos-ações-valores, mas também como *atravessamentos* tanto de redes (materiais e imateriais) do passado no presente, como também de propostas para seu futuro. Não fosse o bastante, podemos também contemplar todas as novas e complexas redes que aparecem no caso da *interpenetração* entre culturas diferentes. No nosso exemplo, quando os povos acadianos conquistam as cidades-estados da Suméria, línguas diferentes, culturas diferentes e instituições diferentes se encontram de forma tensa e inovadora. Estabilizações acontecem — sumerianos precisam conviver com o poder político acadiano; mas a elite acadiana se torna cada vez mais “suméria”, adotando sua língua e religião como liturgia clássica. Estes processos também jamais são inteiramente “presentes” um para o outro, e os desafios jamais são tão simples quanto podem parecer num olhar forasteiro.

O que acontece quando não temos a *paciência de um cartógrafo* como este realista complexo? Como um bom francês, Latour responde criando uma versão do famoso “gênio maligno”, o qual ele chama de Duplo-Clique [DC] (LATOURE, 2019, p. 86 e ss.). Este [DC] é o operador do ocidentalismo, que tantos também associam com o modernismo, o imperialismo — mas também pode ser associado à colonialidade do saber (QUIJANO, 1992). Ele atua como aquele gênio maligno que sussurra no ouvido do pesquisador ocidentalista de que tudo isso dá muito trabalho, e que é melhor assegurar um acesso presente, rápido, gratuito, indiscutível, imediato e automático ao “saber” dos outros. Esta é uma característica marcante do ocidentalismo, a de pensar culturas como objetos na prateleira do Walmart, ou numa feirinha hippie *good vibes*. Os ocidentalistas veem-se como transparentes, naturais, prístinos, livres de “contextos” e imunes à história — ao contrário dos “outros”, presos a rituais interessantes (leia-se “ridículos” ou “irrelevantes”) mas que são, ao fim e ao cabo, descartáveis perante “o que realmente interessa”. O que *realmente* interessa, para eles, certamente é o absolutismo cultural disfarçado de padrão globalizado. É dever do realismo complexo a rejeição absoluta do ocidentalismo e de suas consequências metastáticas para a filosofia (não apenas para a filosofia *intercultural*).

Muitos no Ocidente falam em nome da corretude política de diversidade cultural, da defesa da pluralidade de valores, de se buscar um “mundo comum” com “todos” — mas raramente encontramos pessoas que estão dispostas a “pagar o preço ontológico desta abertura de espírito” — *ouverture d’esprit* (LATOURE, 2019, p. 30). Isso se assenta

na transparência e monismo cultural universal dos modernos/ocidentais, que misturam “pacifismo e arrogância”: aceitamos a todos — todos os ingênuos ainda pré-modernos, mas, dentre eles, há aqueles avançados que parecem defender o que nós acreditamos “automaticamente”. Este processo todo, que podemos chamar de *falácia do ocidentalismo*, ignora a complicada produção de redes materiais e imateriais de discursos-ações-valores que são desdobrados historicamente e que também são vistos em fenômenos complexos de interpenetração. A nossa pergunta agora é: como lidar com a falácia do ocidentalismo nos estudos da filosofia intercultural?

### Impressões de um estado-de-coisas — ou, como não proceder

De um ponto de vista do realismo complexo, as abordagens predominantes de filosofia intercultural são permeadas de ocidentalismo. Claro, para o nível ensaístico deste trabalho, não temos o afã de realizar denúncias detalhadas. Nossa proposta é, também, um mapeamento filosófico para identificarmos erros categoriais no sentido latouiano exposto acima. Assim, nossos alvos não são aqui os que rejeitam a possibilidade da filosofia intercultural, mas, sim, pensar sobre o “fogo amigo” que acaba acontecendo em alguns casos do que já estão com algum compromisso com a interculturalidade filosófica. Vamos separar em cinco impressões de estados-de-coisas para vermos como *não* proceder na filosofia intercultural de um ponto de vista do realismo complexo.



A **primeira** impressão talvez pertença a acadêmicos sem uma formação expressiva em filosofias de culturas não-ocidentalistas, mas que, pelo menos, têm certa boa-vontade, por assim dizer. Fazem compilados de citações de frases bonitas que (supostamente) Confúcio ou Buda disseram, geralmente para fins de curiosidades ou de fatos ilustrativos sobre o “exótico”. Poderíamos chamar este bloco de *perfumaria filosófica*, onde faz-se um compilado agradável para a mucosa olfativa ocidentalizada, sem muitos compromissos filosóficos, sociológicos, antropológicos, políticos ou históricos com a diferença.

O **segundo** tipo de impressão vem ao observarmos autores que tentam demonstrar algum tipo de compromisso, mas partem do pressuposto do absolutismo cultural do moderno/ocidental como ponto de partida e/ou como ponto de chegada. Ou seja, o compromisso não é *com o outro*, mas ver como o outro se encaixa no absolutismo ocidentalizado. Aqui a atitude do *desleixo do ecumenismo*, no qual pessoas, não raro bem-intencionadas (ou que talvez saibam muito bem das consequências de seu argumento) dizem que é tudo “a mesma coisa”. “Somos todos humanos”, ou “somos todos filhos de Deus”, ou “somos todos vítimas do Capital”, entre outras equivalências funcionais. Continuam pensando a si como isentos de história — ou, se têm história, têm A História, com H maiúsculo, aquela história universalizada que os modernos contam em suas cirandas de ocidentalismo. Se partimos da diferença, das redes materiais e imateriais de sedimentação de discursos-ações-valores, esta proposta colonizadora de cima para baixo é completamente afastada aqui.

A **terceira** impressão parece ser fruto (ou talvez, a origem?) da segunda. Passa pela universalização conteudística e metodológica do fenômeno religioso. Certamente quando esta estratégia começou, não era para prover a “inter”-culturalidade, mas para suprimi-la em nome de um deus único. A homogeneização da religiosidade que, no início, era primariamente orientada pela supressão serial e absoluta da diferença, hoje dá as caras como o *movimento do secularismo*. Este movimento se torna filosófico-agencial da impressão anterior: todas as religiões são “a mesma coisa”, com variações cosméticas e talvez linguísticas, mas que se referem “ao mesmo tipo” de sacralidade. Isso é desculpa tanto para aceitar religiosidades diferentes como “formas diferentes de fazer o mesmo”, ou para rejeitar tudo aquilo que o ocidentalista pense ser “religioso demais”, para focar no que “realmente interessa”. Não é incomum encontrarmos separações do “taoísmo religioso” vs. “taoísmo filosófico”; ou de tentar praticar *whitewashing* nos ritos confucianos, védicos e budistas para que não ofendam a ideologia secularista dos ocidentalistas. A compreensão da pluralidade religiosa é um dos valores perenes do realismo complexo, e esta terceira impressão aqui também é afastada.

Os tipos dois e três de impressões podem ser agrupados na ideia de *homogeneização do Espírito* (no sentido do estrato sociocultural da realidade), que tem as *mesmas* sensibilidades, as *mesmas* metas, a *mesma* religiosidade (ou ausência dela), a *mesma* proposta de existência. Isso se conecta com um **quarto** grupo de impressões, a de que todos os povos do mundo lidam com os *mesmos* problemas. Isso seria baseado no fato de que as perguntas ou são as mesmas, ou seriam suficientemente equivalentes para

validar certo negligenciar de diferenças de raciocínio. Talvez possamos admitir alguns problemas universais, como “de onde viemos?” ou “para onde vamos depois da morte?” — mas isso certamente não é o suficiente para criar uma metalinguagem universalizada, um repositório flutuante de tudo que pode ser perguntado segundo o pobre espírito ocidentalista. Partindo da diferença entre *diferenças diferentes*, o realismo complexo pode até trabalhar com pontes entre perguntas diferentes, mas sem esquecer que a ponte não substitui terras diferentes.

Por fim, a **quinta** impressão se soma às anteriores em uma cada vez mais evidente carência de história. Modernos/ocidentais, no seu ocidentalismo característico, veem a si mesmos como a única sociedade humana a gozar desta “misteriosa propriedade de serem ‘descontextualizados’ ou ‘deslocalizados’” (LATOUR, 2016, p. 118). Como um Barão de Münchhausen que se levanta da areia movediça se puxando pelos próprios cabelos, os modernos usam ao menos três artimanhas (MACIEL, 2024, p. 29 e ss.) para justificar seu contexto supostamente esvaziado de contexto historicamente construído (e, portanto, *desconstrutível*). A primeira é a *bifurcação da natureza*<sup>1</sup>: esta é uma noção de que a natureza seria “material” ou “mecânica”, algo estante e sem agenciamento que obedece a leis objetivas gerais e à vontade dos humanos. Por outro lado, haveria um regime específico da realidade que excetua os humanos, cuja cultura, liberdade, atividade e dinâmica seriam absolutas e completamente díspares do que é “natural”. Os modernos/ocidentais teriam “descoberto” isso — enquanto o

<sup>1</sup> Termo originalmente encontrado em Whitehead (1994, capítulo 2). Ver também Latour (2016, capítulo 3) e Maciel (2024, p. 22 e ss).

restante das culturas do mundo “ainda misturam” natureza e cultura em superstições que podem até ser bem-intencionadas, mas são, ao fim e ao cabo, incorretas ou irrelevantes.

<sup>2</sup> Ver, de Latour, o capítulo 3 de *Jamais fomos modernos* (2016, p. 56 e ss.).

Latour diagnostica uma segunda força, a que faz da manutenção e proteção da Bifurcação da Natureza o seu mote: o *Trabalho de Purificação*<sup>2</sup>. Aqui os modernos/ocidentais se esforçam com unhas e dentes para manter a natureza apenas como algo mecânico e passivo, e a cultura apenas como algo livre e ativo. Este trabalho de policiamento filosófico, sociológico e antropológico é facilmente visto no folclore ocidentalista, que critica imagens como a reificação do cultural/social; a intrusão da biologia na sociologia; o animismo pampsiquista incorreto dos nativos no reino sem agência da “natureza”, e assim sucessivamente. A superstição da bifurcação da natureza torna-se a paranoia policialesca da purificação, e os modernos lançam-se para purificar o hinduísmo de seu animismo; para deslegitimar o Tai Chi Chuan e a medicina tradicional africana como práticas “ainda pré-modernas”; para substituir modos de verificação pelo Duplo-Clique da purificação.

Certamente não são todos os modernos que levam a purificação às últimas consequências — especialmente porque, vendo-se como entidades que transbordam boa-vontade e iluminação histórica, estariam apenas “ajudando” o mundo a se adequar ao ocidentalismo, tão automático quanto autoevidente. Mas, há certamente os que o fazem questão de ir até as últimas fronteiras. Muitos não estão satisfeitos com o trabalho policialesco e apelam para a *intervenção militar*: a terceira artimanha dos ocidentalistas

vem com o *impulso de aceleração* (MACIEL, 2024, p. 31). Neste ramo, o ocidentalismo não é apenas uma força ideológica de pano de fundo, mas a bandeira hasteada nas caravelas e tanques de guerra: a desdiferenciação cultural deixa de ser uma “infeliz externalidade” secundária e torna-se a *meta*. Felizmente quem trabalha com filosofia intercultural geralmente não opta por esta maneira de proceder, abertamente colonialista, imperialista, totalitária de homogeneização do Espírito — mas certamente serve de alerta perene para a aceleração silenciosa, aquela lenta, cancerígena e metastática, que faz da supressão do não-moderno/não-ocidental a sua perene meta inaudita.

Em suma, a incompreensão operativa da própria história faz com que o moderno/ocidental pense a si como imune de contextos e imune à desconstrução. Esta arrogância operacional fundamental tem trazido consequências severamente perniciosas para os coletivos humanos nos últimos séculos sob o colonialismo, imperialismo e tantos outros *-ismos* frutos dos modernos — questões que também se deixam transparecer na filosofia intercultural. Devemos refletir um pouco sobre o que significa colonialidade e decolonialidade antes de prosseguirmos.

## Decolonialidade, Cultura e Filosofia

Comentemos brevemente o *Programa Colonial*:

O Programa Colonial afirma que a Razão deve dominar pela produção e imposição de uma continuidade na qual se apaga todas as rotas históricas e cadeias de referência para além do discurso moderno, purificando-as e as redistribuindo com outros valores. Não apenas em relação às colônias das

Américas, mas também em relação com o que vão chamar de África e de Oriente. Surgem diversos dualismos: o bárbaro e o civilizado, o primitivo e o avançado, o ocidental e o oriental, o pré-moderno e o moderno. Em suma, o dentro e o fora, equivalentes funcionais de “o legítimo” e “o ilegítimo”. (MACIEL, 2021, p. 8).

Se boa parte da filosofia intercultural se pretende, ao menos discursivamente, superar certo estado colonial ou imperialista de apagamento de filosofias não-ocidentais, há de se perguntar em que medida ela esteve, até agora, disposta a *pagar o preço ontológico da abertura de Espírito* para seriamente se avaliar como inimiga ou como propagadora do próprio Programa Colonial. Como comentamos no fim da seção anterior, sua operação favorita parece ser identificar o “mesmo”: *mesmos* problemas, *mesmas* metas, *mesmas* ideias etc. Isso é indicativo de que a filosofia intercultural não parece ter superado o ocidentalismo operativo de tantos de seus métodos empregados, e torna-se, com clareza, o que Walter Mignolo já havia diagnosticado do ocidente como uma “pura e simples política identitária” (Mignolo, 2010, p. 362). Criaram uma suposta razão descontextualizada para se “libertarem” da folclórica “Idade Média”, mas o fazem afirmando o identitarismo mais hegemônico na história ocidental. Mignolo escreve, comentando autores como Badiou e Zizek:

Em ambos os casos, há uma crítica às ‘políticas identitárias das minorias’ em prol de um universalismo — o que esconde o fato de que ambos estão inscritos em uma *política identitária da hegemonia*. Esta, por ser hegemônica, torna invisível as inscrições geográficas, biológicas e históricas nos corpos a partir dos quais eles pensam. É uma posição de privilégio poder criticar os outros por abertamente fazerem o

que ambos estão fazendo e ocultando (MIGNOLO, 2010, p. 362, grifos nossos).

Como fazer uma filosofia que não continua propagando o identitarismo ocidentalista? Walter Mignolo e Catherine Walsh têm uma sugestão que realmente deve ser empregada no realismo complexo, a da *decolonialidade*. Afaste-se, especialmente, o caráter autoimposto e autocriado do discurso filosófico da modernidade como hegemônico, superior e padronizado.

Decolonialmente, no entanto, colocar a modernidade como o desdobramento da história universal depende de como se ela fosse uma entidade ou um período histórico destacado para fora e independente da narrativa que legitima ações e tomadas de decisões para manter a marcha da história — quando, decolonialmente falando, ela é uma ilusão criada pelo próprio conceito moderno de modernidade (redundância necessária: *a modernidade é um conceito moderno*). (MIGNOLO & WALSH, 2018, p. 117, grifo nosso).

Certamente há alguns limites operativos nas teorias decoloniais, mas este diagnóstico da ficção da modernidade como um conceito moderno nos é bastante útil. Não para exatamente proibir ou expulsar modernos/ocidentais dos debates, o que seria tão supressivo quanto ocidentalizar outras culturas. Ocidentais continuam tendo um lugar à mesa, mas agora não devem mais decidir os rumos da negociação. *Compreendendo o ocidentalismo como o seu modo de operar, podemos colocá-los em seu lugar e não nos deixarmos enganar por suas teses bifurcadas, purificadoras e aceleradas.*

Como elaborar uma filosofia intercultural do ponto de vista do Realismo Complexo? Faremos uma leitura sobre

“filosofia”, “cultura” e “inter” antes de tudo. *Filosofia*, no realismo complexo, é um agenciamento que está categorialmente atrelado à *comunicação*. Teorias comuns da comunicação pensam no binômio emissor/receptor, mas operacionalizamos outra perspectiva. Inspirados na Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann, a comunicação é entendida como uma *tripla síntese*. A **primeira** é de alguma informação a ser posta em sociedade; e a **segunda** é a forma de com-partilhamento que será empregada para se veicular tal informação. Estas duas primeiras são certamente mais visíveis analisando uma pessoa que tenta se comunicar (mas lembremos que pode ser tanto pessoas físicas como também instituições, associações, empresas etc.).

No entanto, para Luhmann, a **terceira** síntese, a compreensão, somente se dá mediante a *alteridade*: somente pode-se dizer que algo foi comunicado se foi sintetizado por um outro. Esta terceira síntese na alteridade mostra porque, para Luhmann, “comunicação social” é um pleonismo: só há comunicação em sociedade — e, mais ainda, liberta tanto dos psicologismos do falante e do receptor, visto que ela pode vir a ser sintetizada para muito além do endereçado original. Podemos ler Sócrates e Alcibíades conversando no *Banquete* até hoje, milênios depois de suas mortes, porque a comunicação ganha “vida própria”: a compreensão presta-se indefinidamente para quaisquer observadores para muito além do endereçamento entre emissor-receptor, sobrevivendo em textos, imagens, tablets cuneiformes e, até mesmo, na passagem oral de saberes entre gerações. Comunicar sobre a comunicação de forma diacrônica evidencia o caráter multiplicativo da



comunicação ela própria para muito além das fronteiras do presente de sua enunciação.

Através desta perspectiva, Luhmann conquista uma universalidade de apreensão do objeto “comunicação”. Esta apreensão não é garantida, gratuita, automática: o esforço do entendimento das três sínteses de cada unidade comunicacional não é um gabarito, mas um *convite ao trabalho de ontologia social* de se esforçar para compreender a compreensão, para comunicar sobre a comunicação, para observar as observações — entre outros fenômenos autorreferentes e autopoieticos associados com a comunicação social.

Deve-se fazer um esclarecimento sobre esta teoria. Embora palavras como “informação”, “mensagem” e “comunicação” sejam tradicionalmente associadas com fenômenos vocais, verbais e discursivos, não é o caso, aqui, de as reduzirmos a estas apreensões. Pensemos também no contexto de comunicações não-verbais, como a oculésica, proxêmica e háptica — algumas das chamadas “paralinguagens” — que mostram formas também sofisticadas de nos comunicarmos. Não fosse o suficiente, o conceito de “informação genética” também pode ser bastante útil, pois certamente não se trata de verbos, mas pacotes de informações que instanciam novas ações. Marcação de fronteiras e territórios, bem típico da comunicação entre seres não-humanos (e entre nós também) são exemplos não-logocêntricos de comunicação que aparecem em nosso cotidiano.

Se a comunicação pode ser universalmente apreendida (como objeto de estudo, como convite ao trabalho, e não como gabarito universal), desde paralinguagens até

<sup>3</sup> Agradeço aos revisores da revista Tarka pelas interessantes observações em torno das acepções conceituais de filosofia. Acrescentei, parágrafos acima, um esclarecimento sobre o que consideraremos “comunicação” para o realismo complexo: não se trata apenas do âmbito das palavras ou discursos; desde um fenômeno da oculésica até grandes tratados podem ser processados categorialmente dentro desta teoria da comunicação — o que implica que mesmo um gesto pode ser o suficiente para desencadear todo um sofisticado processo comunicacional, como o Buda pegando e segurando uma flor perante seus discípulos e Mahakashyapa compreendendo, ali, e então, o que era o *Dharma*. O revisor-parecerista lembrou do conceito de *filosofia como forma de vida*, que não é o suficiente para compreender este conceito realista complexo de filosofia: formas de vida (assim como teoremas lógicos abstratos) precisam ser comunicados para encadear ou desencadear agenciamentos no mundo — estando, assim, subsumidos dentro do paradigma realista complexo da comunicação. Seja refletindo sobre as longas palestras de Aristóteles, seja refletindo sobre os gritos e rosnaços de Mazu Daoyi, a filosofia intercultural é possível sob os auspícios categoriais do realismo complexo.

discursos, podemos pensar a filosofia como um tipo específico de comunicação. Outrora escrevemos:

Proponho que se pense a filosofia não como o exclusivo discurso especializado acerca da tradição greco-germânica cristianizada, mas como uma *capacidade generalizada de reflexão acerca do pensamento*. Numa caracterização bem primária, seres pensam acerca das coisas, e os seres que conseguem um caráter autorreflexivo deste pensamento atingem um raciocínio que pode ser classificado como filosófico. Evolutivamente, a *especialização comunicativa* e a *diferenciação funcional* originaram outros sistemas, como a ciência ou o direito, mas em todos há uma verve filosófica de seus preceitos, princípios e metas, que interagem com novas formas de produzir técnicas ou alcançar objetivos diversos. Nesta forma de pensar, a filosofia não é “de cima para baixo”, um idealismo A ou B que se impõe e o mundo se adapta. Aqui, a *filosofia é uma capacidade reflexiva da comunicação autorreferenciada* que produz múltiplos juízos, análises e/ou problemas, que serão (ou não) organizados desta ou daquela maneira a posteriori pelas contingências sociais difusas e/ou de outros sistemas (MACIEL, 2017, p. 23-24).

Esta visão de filosofia<sup>3</sup> conecta-se com a do grande Renato Nogueira (2015), filósofo afrobrasileiro, que sagazmente comparava *filosofia e arquitetura*: ninguém pergunta se uma pirâmide é arquitetura, ou se um templo grego é arquitetura. Enquanto uma faculdade social generalizada de organização do espaço, a arquitetura sempre esteve presente em coletivos humanos, não importando se se trata de iglus, da Grande Muralha, de uma choupana, ou de um casebre no interior da Finlândia. Pensamos a filosofia como uma destas *faculdades sociais generalizadas*. Temos proposto que são vários os caminhos para a filosofia como esta capacidade generalizada de reflexão acerca da

reflexão, presente em quaisquer coletivos humanos de forma tão usual quanto é a presença da organização social de espaços arquitetônicos.

Esta definição consegue operar tanto em sociedades orais quanto em sociedades que empregam alguma mídia escrita. Nesta definição, a elaboração de sistemas ou da defesa de teses X ou Y não é o que define o fazer-se da filosofia. Novamente, seu enlace autorreferencial é nossa porta de entrada: com isso, podemos ter portas por todo o mundo. É neste sentido que *a filosofia no realismo complexo já tem algo aproximável do intercultural em sua própria constituição operacional básica*:

A sofisticação, a erudição e a sutileza serão valores interessantes para a filosofia, mas não a definem obrigatoriamente. Além disso, *sendo uma capacidade generalizada, ela não “pertence” a ninguém*. Quaisquer coletivos têm comunicação — todos eles fazem filosofia. Assim sendo, ela não tem nem certidão de nascimento, nem interlocutor privilegiado, nem sistema automaticamente válido e imune a críticas, tampouco possui uma origem que está “por detrás” de tudo. Já surge aqui uma intuição fundamental do realismo complexo: *a pluralidade como origem, o pluralismo como bandeira*. Para nós, reconhecimento da filosofia tal como descrevemos já aponta para a pluralidade contingente de comunicações, de possibilidades de sistemas, de capacidades de conexões e de desconexões já na origem, já no dia a dia, já no chão de fábrica de qualquer coletivo. Sistemas abstratos “maiores” surgem e podem enriquecer a atividade filosófica — ainda assim, a defesa da pluralidade ganha uma tonalidade de política-filosófica no termo pluralismo, onde a multiplicidade é irreduzível em seus próprios termos. (MACIEL, 2023, p. 115).

Podemos prover um esclarecimento adicional. O conceito de filosofia aqui trabalhado descreve uma forma de

interação comunicacional que agencia, não raramente, palavras, pessoas, objetos, cartografias e sistemas sociais complexos como economia, arte e direito. Como objeto categorial de análise, a filosofia assim operada não está constrangida a ter de se ver com nenhuma narrativa auto-imposta. Ao contrário, ela pode analisar narrativas, tal como “origens históricas da palavra filosofia”, ou “milagre grego”, ou “decolonialidade da filosofia” como unidades comunicacionais que tanto conectam como desconectam comunicações. Sem o primado desta ou daquela abordagem, finalmente, o “inter” de filosofia intercultural pode ser lentamente construído. Para tanto, precisamos entender melhor a “planura” destas narrativas e como operacionalizar estas questões.

### Ontologia plana da comunicação e a Filosofia

Até agora trabalhamos um conceito de comunicação a partir de uma tripla síntese (informação, com-partilhamento e alteridade) que nos ajudou a mapear a categoria da comunicação. Esta visão de filosofia certamente pode se aproximar também do antropólogo Clifford Geertz, que urgia aquela área de investigação a “*deslocar o senso de familiaridade*” (GEERTZ, 2008, p. 10). Tal tarefa é completamente diferente da do ocidentalismo, que opera a eterna busca por “mesmos e mesmos” — e, quando não encontra, *mesmifica*, homogeneíza ou suprime para debaixo do tapete. Com Geertz, o Realismo Complexo vai de diferença em diferença, tentando rastrear quais informações, formas de com-partilhamento, e diversas compreensões são

possíveis de serem sintetizadas não para verificar com o garbado ocidentalista, nem para homogeneizar a diferença.

Esta é uma estratégia que “segue os atores” (LATOUR, 2016 e 2019), ponto a ponto, tentando rastrear modos de verificação, erros categoriais que indicam a pluralidade de modos, e constituindo lentamente uma imagem (tal como *pixels*) de culturas comunicacionais-filosóficas em sua internalidade (que a diferencia) e em suas interpenetrações possíveis. Tudo isso perpassa a ideia de que não há condições universais de produzir juízos afortunados/desafortunados, ou de condições de felicidade/infelicidade em agenciamentos sociais: descobrir como, onde, por quais canais, e em nome de quê (discurso-ação-valores) é o que deve ser levado a cabo por toda filosofia intercultural. Outrora escrevi que é:

Neste sentido que o Realismo Complexo não busca um ecumenismo vazio do monoteísmo predatório, nem mesmo um assembleísmo performático da ONU: não basta “somar” culturas, mas *investigar o tipo de interno/externo produzido*; as condescências categoriais sobre pluralidade, caos, existências etc.; e, além de tudo, entender o que não é transformado em preensões positivas para cada uma delas. Isso indica que da forma da diferença às metadiferenças, todo sistema tem limites — inclusive o nosso — e entender limites e intuir que no Fora há algo muito mais constitutivo do que parece inicialmente, é um valor ético-ontológico crucial para o Realismo Complexo. Todo sistema opera reduções, todo ente articula apenas alguns elementos e categorias, em todo fora (sem um “Grande Fora”) há pluralidades. (MACIEL, 2024, p. 42-43).

Em que esta abordagem se diferencia de algumas estratégias mais comuns de filosofia (incluindo filosofia intercultural)? Podemos partir de certo pressuposto de uma

*ontologia plana da comunicação*, que vamos apenas aqui esboçar em três passos. A planura aqui significa, inicialmente, colocar comunicações em um mesmo plano prévio de análise, sem hierarquização ou valoração de imediato. Comparemos:

- 1) “Ai!”;
- 2) “Teremos bife hoje para o jantar”;
- 3) “Hegel nasceu em Stuttgart e foi um importante filósofo alemão...”.

Cada uma destas pode ser contada-como-uma — temos então 03 (três) unidades comunicacionais específicas. Este **primeiro passo** permite planificar comunicações, as desdiferenciando *inicialmente* quem é o emissor, receptor, contextos ou intenções. Para este primeiro momento, vamos apenas contabilizar.

O **segundo passo** é o emprego de indexicais ou dêiticos. Empregando termos como aqui, ali, agora, bem como os pronomes e referenciamentos, podemos reconstituir a mobilidade das comunicações anteriores. Seguimos e rastreamos cada unidade comunicacional nos caminhos que ela percorre na ontologia social para cartografarmos suas redes materiais e imateriais (o que ela conecta, como se conecta — mas também o que ela evita, como ela se esquivava etc.). Este passo ajuda a rastrear a “canalização” da comunicação, ver por quais redes ela circula, e quais agenciamentos ela provoca, estimula ou inibe.

O **terceiro passo** é qualitativo, pois podemos adicionar a pergunta sobre valores: “em nome do quê” se diz ou se deixa de dizer algo? Com qual propósito ou intenção ou

plano isso foi dito? Em que medida tal comunicação se apresenta como despida de teleologias? E assim sucessivamente. Desta maneira, podemos cartografar discursos, seus impactos na gênese, direcionamento e teleologia das ações, e em nome de quais valores se busca afastar, brigar, conectar, desconectar, se aliar, guerrear com outros existentes.

Nesta perspectiva, que podemos chamar de *ecologia comunicacional* em homenagem a Latour e a Luhmann, não há discursos, ações ou valores sempre já dados, já automáticos, já incontestáveis. Tudo está à mercê de conexões e de desconexões muito reais, tudo deve pagar o preço ontológico de sua própria existência no trabalho de associação e de desassociação com outros actantes, redes, sistemas, objetos etc. Lembramos que ecologia não é abraçar golfinhos, mas entender tanto uma metafísica de alianças entre existentes como também as disputas, conflitos e metamorfoses pelas quais realidades se constroem e se destroem. Afastada a Bifurcação, a natureza deixa de ser algo mecânico e passivo, mas também deixa de ser algo idílico, fofo, “terminado”, harmônico: *ecologia é disputa, é alianças, é redes*.

Um estudo realista complexo da interculturalidade precisa se debruçar sobre todos estes aspectos, onde alianças, disputas e até mesmo renovações se tornam possíveis para além do mero presente. Actantes e redes antigas podem ser reativadas, visto que mesmo na ontologia comunicacional nada é absolutamente presente. Desta perspectiva, o mundo se torna absolutamente fascinante e chamativo, muito distante da perspectiva ocidentalista — esta, que se torna não apenas uma ideologia nociva,

mas algo tão tolo quanto inútil para se ressoar com a complexidade do mundo.

### Teoria (Complexa) da História e a Filosofia Intercultural

Os passos fundamentais para análise de uma ontologia plana da comunicação foram dados: planura, indexicalização e ingresso qualitativo (valorativo). Agora, podemos analisar fenômenos culturais comunicacionais de pontos de vistas sincrônicos (com ênfase em momentos presentes) e diacrônicos (com ênfase no desdobramento dos modos de existência ao longo do tempo).

Na *perspectiva sincrônica*, podemos analisar redes materiais e imateriais, bem como nos alertar para erros categoriais que indicam a necessidade de se levar os valores qualitativos a sério, descobrindo quantos modos de verificação forem suficientes para se cartografar culturas e interações. Isso é operado com enfoque no que está “acontecendo agora” — um “agora” que não é redutível a uma versão simplista do “presente”, pois já se entende que tantas temporalidades estão envolvidas em seus próprios termos para que algo aconteça agora, em termos sincrônicos com outros acontecimentos destas redes materiais e imateriais. Há algumas instabilidades nesta abordagem, como as discussões sobre a limitação do “presente” que comentamos ainda na primeira seção deste trabalho — notadamente a incapacidade de, apenas “no presente”, se atentar para a miríade de inter cruzamentos históricos e agenciais que não se esgotam na presentificação.



Embora interessante, o sincrônico não é o suficiente para o Realismo Complexo. Precisamos entender como conectar tal abordagem com os *desdobramentos diacrônicos*. Para tanto, precisamos de uma Teoria Complexa da História (TCH). **Três diretrizes operativas** para produzirmos uma TCH:

- 1) *ontologia da comunicação*, tal como temos apresentado neste trabalho;
- 2) *crítica da metafísica da presença*: nem os “contemporâneos” são absolutamente presentes entre si (nem para o observador), como também o passado não é totalmente presente para perspectivas variantes que intencionam do presente ao passado;
- 3) entender as *temporalidades múltiplas*, entrecruzadas e interpenetradas, de vários sistemas sociais, crenças, objetos sagrados, formas linguísticas, entre outros.

Se afastamos o “presentismo”, afastamos também um “historicismo” por vários motivos, especialmente porque a ideia de que “O Passado” é um bloco monolítico estanque que mecanicamente informa o presente não passa de exibição de tolice.

Desenvolvi as primeiras linhas TCH no *Primeiro Esboço de um Tratado de Metametafísica* (MACIEL, 2021, p. 196-198), e pelas limitações de um ensaio vamos aqui nos contentar com a rearticulação do que foi outrora apresentado naquela tese. Esta TCH seria o que pode emergir de quatro subdisciplinas que podem se interpenetrar de múltiplas maneiras.

A **primeira** surge das articulações iniciais que fizemos neste ensaio, a *Ontografia de Atores-Redes*, que “rastrea associações, desassociações, atores, actantes, suas rotas,

suas escolhas, seus fracassos, suas maneiras de se diferenciar do entorno” (*ibid.*, p. 197). Aqui, partindo da planura, não precisamos nos comprometer irremediavelmente com diferenças entre sociologias, abordagens arqueológicas, relatos de antropologia cultural, ou até mesmo de outras ciências do Espírito. Métodos existentes de preferência certamente vêm da Teoria do Ator-Rede de Bruno Latour, mas também com importantes observações do Imaterialismo de Graham Harman e de influências da parte geral da Teoria dos Sistemas de Niklas Luhmann<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Ver Latour (2012), Harman (2016) e Luhmann (2016).

A **segunda** é uma *Sociologia dos Encontros*, que “lida com o inesperado, com os choques entre ordens sociais de associações específicas com outras ordens associativas distantes da atitude natural” (*ibid.*, p. 197). Culturas não lidam apenas com harmonias e sentires idílicos, elas lidam com intrusões que podem se mostrar tanto benéficas como também completamente destrutivas. A chegada das caravelas europeias em terras que hoje são das Américas, por exemplo, foi um encontro que combinou e combina genocídio, etnocídio e ecocídio contínuos. A entrada de novas religiões certamente traz embates, recepções calorosas ou rejeições radicais: veja a imposição do cristianismo entre os coletivos nórdicos ou a imposição do budismo para os súditos de Ashoka no Império Máuria. Veja também encontros que preservam mesmo depois do (quase) desaparecimento do “original”, como vários elementos místicos do Terra Pura de Gandhara preservados no Shingon japonês. Certamente empregamos aqui “sociologia” no sentido que combina Latour (seguir os atores pelas redes) e

Luhmann (ontologia da comunicação), sem pressuposições de totalitarismo histórico, de marcha do progresso ou outros folclores ocidentalistas.

A **terceira** é a *História dos Sistemas* que combina três partes metodológicas: “1ª) a autodescrição do sistema em termos de rotas históricas e gestão de acoplamentos; e 2ª) a junção co-extensiva, na medida do possível, de relatos, sentires e co-respondências a partir da inovação do sistema” são as duas primeiras, seguida da 3ª) história da estratificação (MACIEL, 2021, p. 198).

Sistemas sociais podem ser instituições, organizações, interações entre pessoas (LUHMANN, 2016, p. 17 e ss.) — sua definição é ampla e não precisa se ater a sistemas modernos. Por exemplo, cerimoniais religiosos seguem ritos que conectam discursos, ações e valores na realização de propostas dos actantes deste momento cultural. Não é raro os próprios sistemas sociais rastreiem sua história: sucessivas dinastias chinesas organizam seus próprios ritos comentando, expandindo, cancelando ou modificando ritos anteriores. Sistemas jurídicos rastreiam decisões e jurisprudências para as renovar ou para as alterar. O *rastreamento destas rotas históricas* é o **primeiro método** desta disciplina.

O **segundo método** da História dos Sistemas não se detém na criação de arquivos e registros, mas de verificar a construção do *presente* do sistema através de modificações anteriores. Pode-se dizer que é um relatório de eficiência ou de efetividade, aproximando-se especialmente da teleologia dada pelos valores do sistema em questão. Por exemplo, recentemente o sistema do direito brasileiro embarcou na luta contra a violência contra as mulheres: a Lei Maria

da Penha, a criação de delegacias da mulher, entre outras modificações históricas do sistema do direito, agora podem ser rastreadas para verificar se a teleologia está sendo desdobrada. Aqui Latour fala em *co-respondência* (não correspondência entre A e B), mas no sentido de A respondendo à modificação B, que retroage e modifica A segundo critérios levantados por B, e assim sucessivamente<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Ver Bruno Latour (2019, p. 81 e ss).

Optamos pelo neologismo co-respondência para evitar a intuição de que há “correspondência” no sentido direto, automático e espelhado entre proposta teleológica e resultado de ações no mundo.

<sup>6</sup> Ver Hartmann (1933). Mariana Deonísio e eu realizamos uma tradução da introdução que Hartmann escreveu para a obra *O Problema do Ser Espiritual*, publicada originalmente em 1933 (HARTMANN, 2022). Para uma introdução geral à filosofia de Nicolai Hartmann, ver Maciel (2020).

O **terceiro método** é a *história da estratificação*. Esta teoria (inspirada em Nicolai Hartmann<sup>6</sup>) considera a realidade como uma superimposição e superformação de elementos que são distintos, mas que promovem a emergência de estratos de realidade mais complexificados. Por exemplo, interações físicas não tem a “missão” de formar a vida — no entanto, aparecido contingentemente o fenômeno da vida, agora o estrato orgânico da realidade passa a ter categorias e metas próprias que interagem com o que havia antes sem se reduzir a ele. Hartmann separava entre seres ideais (que são indiferentes à temporalização) e seres reais (que são físicos, orgânicos, psíquicos e espirituais/socioculturais). A estratificação aponta para o fato de que sistemas não precisam ser apenas sistemas comunicacionais, mas que a estratificação da realidade ajuda a rastrear a história de agenciamentos para além do sociocultural, tendo que ver com pandemias, epidemias, desastres naturais — mas, também, com aparecimento de sistemas biopsíquicos de certas pessoas que introduzem significativas novidades não exatamente previstas em contextos prévios, tal como Colombo nas Américas, ou Maomé na Arábia. Assim, não apenas o comunicacional, mas outras categorias e

estratos da realidade também podem ser contemplados em nossa TCH.

Em termos de comparação, a História dos Sistemas na TCH:

Distingue-se da ontografia na medida em que esta é geral, atendo-se à relacionalidade de atores-redes, que geralmente preende negativamente (ignora ou negligencia) as razões sistêmicas. Com a adição desta terceira subdisciplina, a forma da distinção interno/externo também ganha ênfase de história interna, sendo cada vez mais relevante à medida que se ascende a estratos superiores (ou seja, mais livres para associar/desassociar). Isso, contudo, não significa que é irrelevante para sistemas orgânicos e físicos, uma vez que é “em cima” da história de Gaia; o tempo que ela introduz em suas seleções biosféricas é o tempo que admite histórias internas próprias (MACIEL, 2021, p. 198).

Por fim, a **quarta subdisciplina** é o *Estudo de Itens Culturais* como “ficções históricas, romances de época, poesias históricas, mitos, lendas e outros tipos de relatos” (ibid.). Embora frequentemente associado com literatura, lembramos que nem todos os povos desenvolvem *corpus* literário, então os relatos precisam também se abrir para a contemplação de sabedorias e de experiências orais. Importante também notar que o termo “ficções” não tem nenhuma conotação negativa aqui, pois o estudo do imaginário dos povos também é de extraordinária importância. Contra o ocidentalismo que se vê como monopolizador do “futuro”, todas as culturas pensam seu futuro em formas de romances, profecias, mitos, projeções materiais e espirituais etc. Não apenas, todas as culturas também imaginam sobre seu passado: lembro-me de Confúcio organizando documentos, músicas, registros de ritos e poemas do passado, imaginando como os “reis-filósofos” (sic.) da

antiguidade chinesa (que, para ele, já tinha mais de 2 mil anos antes de ele nascer) poderia influenciar no presente e no futuro de seu povo.

É através da interação sofisticada entre ontografia dos atores-redes, sociologia dos encontros, história dos sistemas e da apreciação dos itens culturais que a Teoria Complexa da História do realismo complexo emerge. Perante este paradigma, o ocidentalismo, este Duplo-Clique dos modernos, revela-se não apenas como um conjunto de diretrizes colonizadoras e imperialistas, mas como algo tão perigoso quanto risível e minúsculo, descartável perante a sofisticação exigida por pesquisadores e pesquisadoras movidos pelo realismo complexo. Ou, talvez, que ele seja um daqueles artefatos culturais a serem planificados e indexicalizados para explicar os valores totalitários da modernidade bifurcada, com sede de purificação e de aceleração de suas atrocidades no mundo através de seus *-cídios* favoritos. É por isso que a filosofia intercultural, de um ponto de vista do realismo complexo, não pode jamais ter o moderno/ocidental nem como ponto de partida obrigatório, nem como ponto de chegada necessários. Lidar com eles é uma possibilidade, mas que seja feito com todo o cuidado que alguém sensato deve ter ao manejar resíduos radioativos ou infectantes.

### Conclusões: diretrizes gerais e desafios futuros

Podemos agora resumir em alguns pontos as diretrizes gerais com as quais o Realismo Complexo pode contribuir para a sofisticação da filosofia intercultural:

- Filosofia como capacidade congruentemente generalizada de reflexão sobre o pensamento, sobre discursos, ações e valores — compreendendo-se isso a partir de uma categoria de comunicação que não se reduz ao verbal/logocêntrico, mas que também associa tanto paralinguagens como comunicações entre seres não-humanos;
- Atenção no aspecto autorreferente de culturas que se diferenciam tanto internamente, como também em relação a demais culturas no que tange seus discursos, suas ações e seus valores — assim, atenção também nos atravessamentos históricos e nas interpenetrações entre culturas distintas nos termos de cada uma delas;
- Rastreamento de modos de verificação para tentarmos evitar erros categoriais e seguir os atores por suas redes materiais e imateriais;
- Ontologia plana de entes comunicacionais, seguida de indexicalização e da abordagem qualitativa;
- Emprego da Teoria Complexa da História como importante recurso metodológico com quatro subáreas: ontografia de atores-redes; sociologia dos encontros; história dos sistemas; e o estudo de itens culturais como ficções, histórias, romances, mitos etc.

Do conjunto destas diretrizes, brocados de agenciamento podem se tornar mais compreensíveis, como o “deslocamento do senso de familiaridade”, e o “siga os atores!”. Aqui, a filosofia intercultural do realismo complexo surge não apenas de sua Teoria Complexa da História, mas também do feedback que esta TCH pode ter em

repensar filosofemas em defesa de um pluralismo ontológico mais sofisticado. Isso tem notadamente um *caráter experimental*, que não é apenas experimentos de pensamento, mas de conexão e desconexão que são orientados a objetos de estudo bem específicos, mas que se abrem para apreensões múltiplas.

Um bom exemplo para inspiração é a obra *A Queda do Céu*, que apareceu em 2010 a partir da colaboração entre o antropólogo francês Bruce Albert, e Davi Kopenawa Yanomami. Esta obra não é nem totalmente da Universidade de Paris, nem totalmente do povo Yanomami. É uma *terceira coisa*, fruto do efeito multiplicador da comunicação para novos níveis de compreensão em alteridades fora tanto da França como do território Yanomami. É um artefato cultural produzido em consonância e correspondência, no sentido latouriano, sendo uma nova maneira de “preender” este fenômeno de interação cultural entre “ocidentais” e “ameríndios”. Sua teleologia não é ocidentalizar o Yanomami, muito menos transformar um leitor em um membro oficial deste povo. Não há a proposta de homogeneização do Espírito, mas a multiplicação de vozes e de tipos de sentires que se prestam para novas formas de se refletir sobre o que há.

Por fim, os desafios institucionais enfrentados pela filosofia intercultural ainda são imensos. As atitudes deletérias que comentamos, como a coletânea de curiosidades, o ecletismo/ecumenismo vulgar, ou formas veladas de colonização via ocidentalismo, ainda são muito fortes. O primeiro passo, o mais difícil talvez, será tentar construir um consenso operativo mínimo — ou, mais esperançosamente, uma zona de convergência múltipla de arcabouços



teóricos. Acreditamos que o realismo complexo pode oferecer isso, mas há muito trabalho pela frente ainda.

Concomitante a isso, o estímulo institucional, orçamentário e curricular da interculturalidade não passará de perfumaria se o “trabalho pesado” não for estimulado e recompensado. Este trabalho envolve várias ações que precisam ser contíguas:

1) **Formação docente:** talvez a vastíssima parcela dos docentes brasileiros foi formada em teorias, práticas, praxis, autores e movimentos modernos e ocidentalistas. Não há meio fácil de reformar esta situação — o menos desafiador (que já é monumental em si) é tentar repensar estruturas curriculares das graduações (bacharelados e licenciaturas) para incorporar profissionais de várias áreas distintas (com formações também distintas). Isso, talvez, estimule os discentes a não optar pelo “clubismo” logo de cara, e se virem em vias de lidar com fenômenos que precisam de considerações filosóficas, antropológicas, sociológicas, arqueológicas, entre outras;

2) **Recursos didáticos:** precisamos de profissionais capacitados e investimento orçamentário para traduções (preferencialmente bilíngues ou até mais, se for o caso) que combine a divulgação de obras filosóficas de outras culturas e o cuidado no ensino de idiomas<sup>7</sup>. Além disso, sempre que possível, excursões de campo (ou ao menos em museus ou exposições), mesas redondas e interações com filósofas e filósofos de outras culturas, também estimulam a riqueza necessária para uma boa filosofia intercultural. A

<sup>7</sup> Como exemplo, ressalto o apurado trabalho de Ana Paula Martins Gouveia, Dilip Loundo, Giuseppe Ferraro, Joaquim Monteiro e Leonardo Alves Vieira (membros do GT de Filosofia Oriental da ANPOF) que deveria servir de paradigma espiritual para todas as traduções de textos das filosofias asiáticas. O grupo não apenas traduziu e comentou o Capítulo XV do *Versos Fundamentais do Caminho do Meio*, de Nagarjuna, como trouxe as versões em sânscrito, mandarim e tibetano, realçando não apenas o “conteúdo” por assim dizer, mas também as diferenças entre as versões na Ásia. Ver GOUVEIA et.al., (2018).

criação de concursos públicos específicos, bem como de departamentos, núcleos de estudos e de editais de financiamento de pesquisas nesta área, também, fazem parte deste universo orçamentário e de recursos necessários.

3) **Atravessamento curricular:** pode ser de imensa ajuda a presença de temas, autores e movimentos de outras culturas em tópicos comumente estudados por outras culturas. Por exemplo, estudar o “realismo político” de Maquiavel, de Shang Yang e de Kautilya. Todo cuidado possível precisa ser dado para trabalhar estes autores começando pela planura comunicacional, sem hierarquia entre eles — para evitarmos meros rodapés informativos ou curiosidades inúteis. Afinal, a interação entre governança, legislação e controle social é o que os três estudam, e as proximidades e diferenças entre eles poderão ser bem realçadas em condições boas de exercício de filosofias interculturais.

Por fim, a filosofia intercultural ainda tem um caminho gigantesco para percorrer, especialmente no Brasil. Não obstante, seja na crise do ocidentalismo, seja na emergência cada vez mais frequente de problemas globais, seja no apreço e na contemplação das culturas diferentes, a filosofia intercultural se mostra como um personagem altamente relevante, seja para nossa época, seja para o atravessamento com passado e o futuro. O realismo complexo, como trabalhado neste breve ensaio, poderá contribuir tanto para a sofisticação, para a renovação, como também para a expansão desta área da filosofia, alcançando novos horizontes de inter cruzamento de discurso, ações e valores para um mundo mais diverso.

Otávio Souza e Rocha Dias Maciel

Doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília. Professor de Filosofia e Teologia na Universidade do Distrito Federal (UnDF). Colaborador dos Grupos de Trabalho da ANPOF em Filosofia Oriental e em Ontologias Contemporâneas.

<https://orcid.org/0000-0003-3137-8738>

## Referências

- AUSTIN, J. L. *How to Do Things with Words*. Oxford: University Press, 1962.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOUVEIA, Ana Paula Martins et.al. *Nāgārjuna: Exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018.
- HARMAN, Graham. *Immaterialism: Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 2016.
- HARTMANN, Nicolai. ‘Introdução d’O problema do ser espiritual (1933), de Nicolai Hartmann’. Trad. Otávio S.R.D. Maciel e Mariana César Deonísio. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 222-263, 2022.
- HARTMANN, Nicolai. *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*. Berlin: De Gruyter, 1933.
- LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os Modos de Existência — Uma antropologia dos Modernos*. Trad. Alexandre Agabiti Fernandez. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador & Bauru: EDUFBA e EDUSC, 2012.
- LUHMANN, Niklas. *Sistemas Sociais: Esboço de uma teoria geral*. Trad. Antonio C. Luz Costa, Roberto Dutra Torres Junior, Marco Antonio dos Santos Casanova. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Naturezas do Pluralismo e o Realismo Complexo*. *Das Questões*, [S. l.], v. 19, n. 1, 2024.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Algumas Linhas de Realismo Complexo: preceitos, duplo horizonte e isonomia epistêmica*. *Das Questões*, [S. l.], v. 17, n. 1, 2023.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Primeiro esboço de um tratado de metametafísica: introdução ao realismo complexo*. 2021. 535 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2021.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. ‘Ensaio introdutório à filosofia de Nicolai Hartmann’. *Anãnsi: Revista de Filosofia*, v. 1, n. 2, p. 131-158, 30 dez. 2020.
- MACIEL, Otávio Souza e Rocha Dias. *Meta-metafísica e correlacionismo: desafios e direções para uma filosofia no século XXI*. Dissertação (Monografia em Filosofia) — UnB. Brasília, 2017.
- MERTON, Robert K. *Social Theory and Social Structure, revised and enlarged edition*. New York: The Free Press, 1968.

- MIGNOLO, Walter & WALSH, Catherine. On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis. Durham: Duke University Press, 2018.
- MIGNOLO, Walter D. & ESCOBAR, Arturo. Globalization and the Decolonial Option. New York, Routledge: 2010.
- NOGUEIRA, Renato. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. Entrevista por Tomaz Amorim do Negro Belchior em 12/07/2015.
- QUIJANO, Aníbal. ‘Colonialidad y modernidad / racionalidad’. Perú Indígena, Lima, v. 13, n. 29: 11-20, 1992.
- WHITEHEAD, Alfred N. O Conceito de Natureza. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- WHITEHEAD, Alfred N. Process and Reality — an essay in cosmology. New York: The Free Press, 1978.