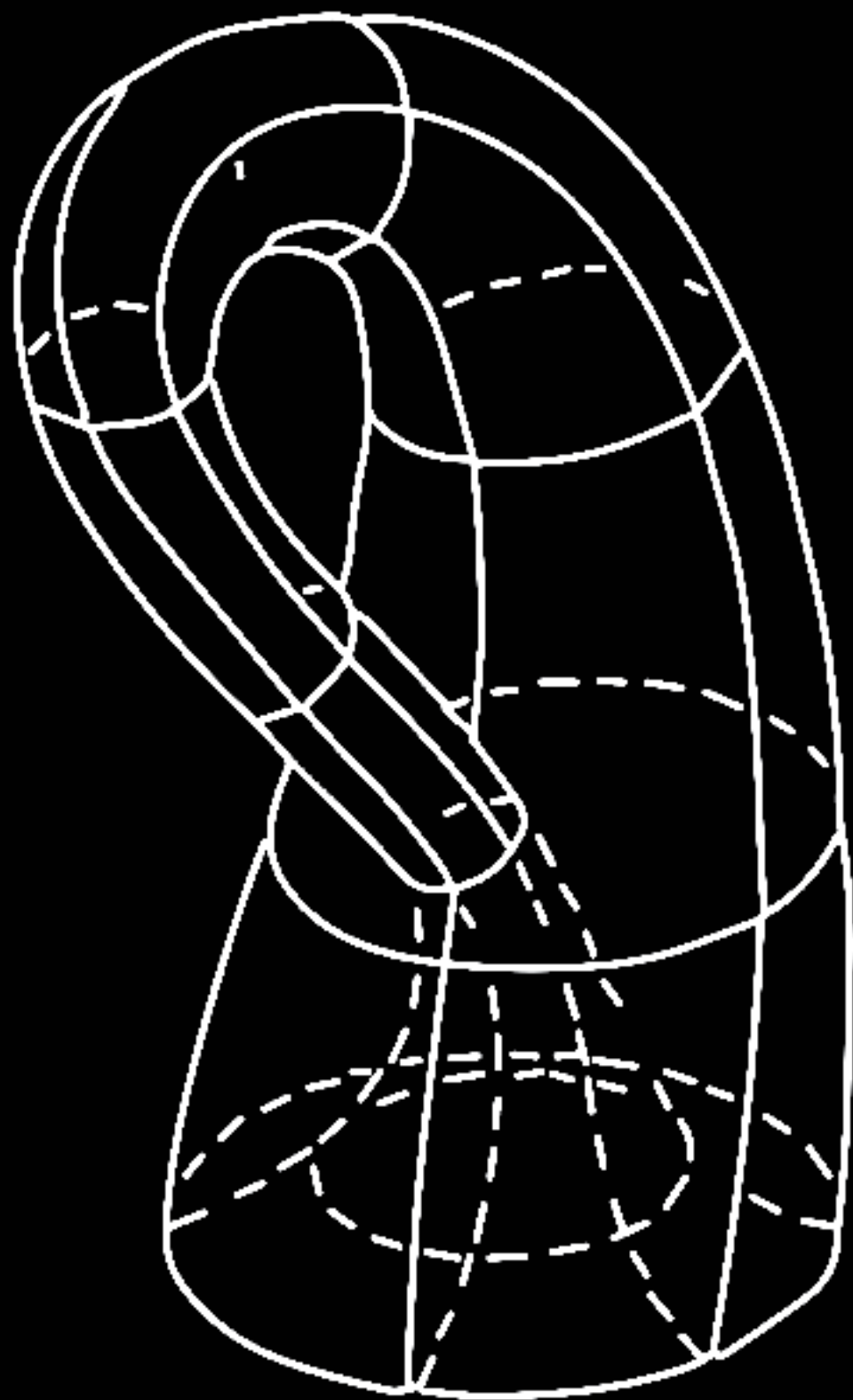


EXTRAMUNDANIDADE E SOBRENATUREZA
ensaios de ontologia fundamental

MARCO ANTONIO VALENTIM



Extramundandidade e sobrenatureza. Ensaios de ontologia fundamental Marco Antonio Valentim
© Cultura e Barbárie e Marco Antonio Valentim, 2018

Revisão Alexandre Nodari

Capa e projeto gráfico Marina Moros

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

V154e Valentim, Marco Antonio, 1978-.
Extramundandidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia
infundamental / Marco Antonio Valentim. – Florianópolis (SC): Cultura
e Barbárie, 2018.
320 p.
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-63003-88-1
1. Antropologia. 2. Metafísica 2. I. Título. II. Autor.
CDD 128

Elaborado por Maurício Amormino Júnior – CRB6/2422

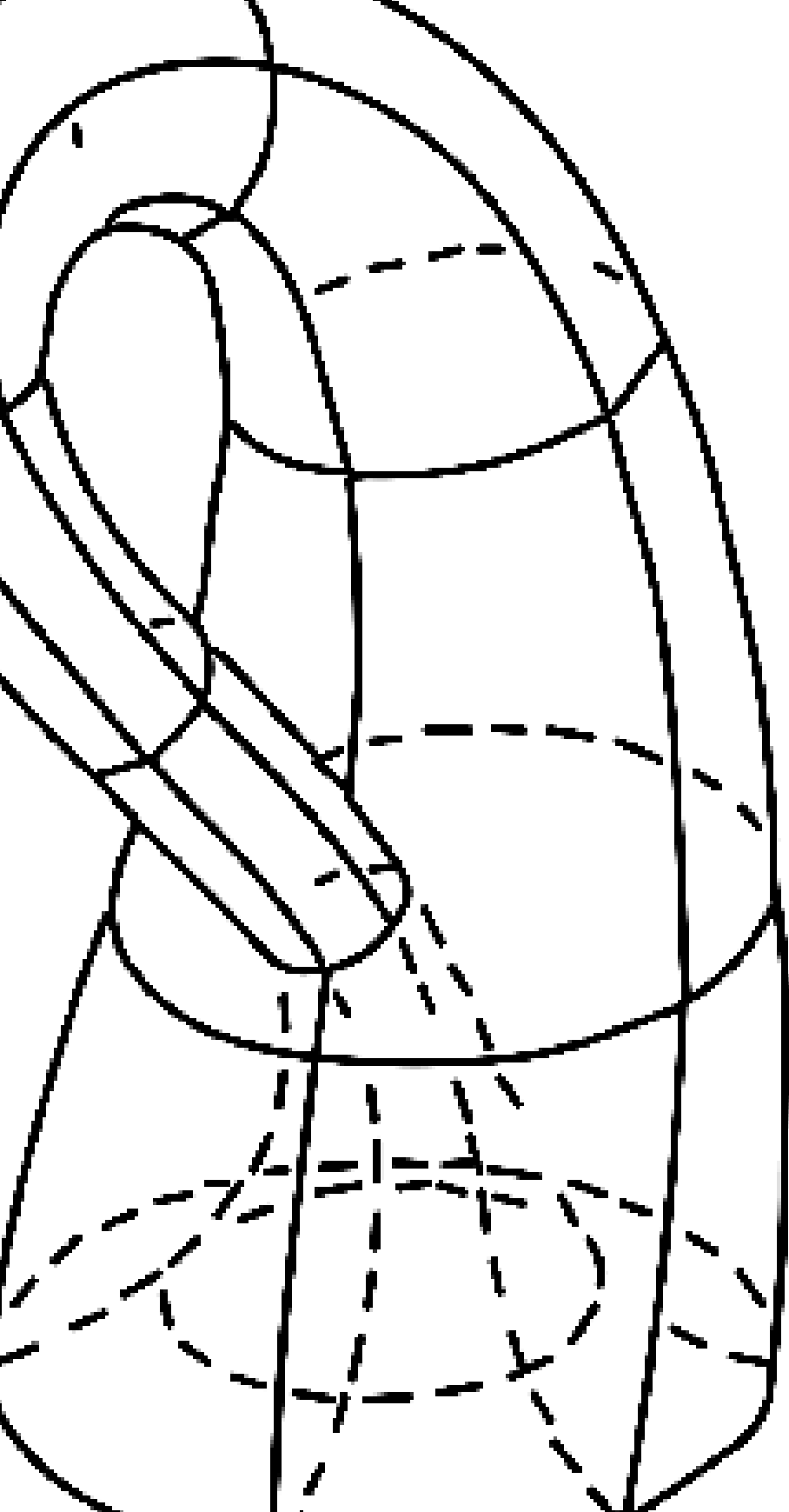
Cultura e Barbárie Editora

EDITORES Fernando Scheibe e Marina Moros

CONSELHO EDITORIAL Alexandre Nodari, Flávia Cera, Fernando Scheibe, Leonardo D'Ávila e Marina Moros

www.culturaebarbarie.com.br | contato@culturaebarbarie.com.br

Florianópolis/SC



EXTRAMUNDANIDADE E SOBRENATUREZA
ensaios de ontologia fundamental

MARCO ANTONIO VALENTIM

*Para Juliana,
mil años.*

PREFÁCIO Monstros à mostra | Alexandre Nodari 11

PRÓLOGO. *Natureza-1*

“Nosso mundo vai deixando de ser kantiano”	19
Guerra sobrenatural	22
Cosmopolítica	24
Um duplo monstruoso	29
A forma do tubo	31

PARTE I. Animais : Humanos

CAPÍTULO 1. *Naturereignisse*

Ou melhor	37
O enigma do acontecimento	38
Vida ou morte	41
“Como, por exemplo, catástrofes naturais”	44
Fora do mundo	46
Três teses	50
Natureza e cultura	54
A inumanidade do homem	56
Anti-humanismo?	59

CAPÍTULO 2. Como surge uma época?

<i>Herr Mikrokosmos</i>	63
Sombra invisível	65
“A sua própria grandeza”	69
Kant contra Aristóteles	76
Sem destino	81

CAPÍTULO 3. A outra interpretação

Corpo e/ou si-mesmo	87
A palavra do corpo	89
Medo <i>versus</i> angústia	93
O corpo da palavra	97
Uma prerrogativa dos poetas	100
“A vida mesma não significa algo outro”	102

“Pois EU é um outro”	108
Predação ontológica	110
Poesia e política	116

CAPÍTULO 4. O mito da filosofia

<i>With the people in</i>	119
Primitividade	122
Representação- <i>mana</i>	127
Heidegger-Robinson	132
Mito e antimito	139
“Mude seus ouvidos”	143

PARTE II. Espíritos : Espectros

CAPÍTULO 5. O ser como devir-branco

Antropogênese	151
Ontologia fundamental	153
Extramundanidade	158
Perspectivismo xamânico	165
Contra o Um	171
Sobrenatureza	176
Devir-branco	178
<i>Napënapëri, nabëribë</i>	183
<i>Catatau</i>	186

CAPÍTULO 6. “Talvez eu não seja um homem”

A condição original comum	189
Antropomorfia	192
Metamorfose	193
Crítica sobrenatural da cultura	195
Crítica cultural da sobrenatureza	201
As duas sabedorias	204
Se todo monstro é humano	206
História de fronteira	209

CAPÍTULO 7. Utopë	
Imaginação conceitual	213
Seres-imagens	215
“Como um outro dentro”	219
Espectrologia	226
O ataque dos queixadas	230
Filósofo- <i>yanomami</i>	235
CAPÍTULO 8. Teoria e queda do céu	
Política cósmica	239
Kant e os extraterrestres	241
Anticabala	246
Kopenawa e o monstro da Floresta Negra	252
Hipercosmologia	259
EPÍLOGO. Æntropia	
Uma alternativa infernal	265
Entropologia	266
<i>Horror vacui</i>	268
Crueldade matemática	270
O duplo sentido da flecha do tempo	272
Espírito e calor	275
“Se os brancos . . .”	280
Entropia <i>versus</i> antropia	283
Servos de Odosha	286
<i>Mbaé meguá</i>	288
BIBLIOGRAFIA	293
ORIGEM DOS TEXTOS	317
AGRADECIMENTOS	319

Não poderia haver livro melhor para inaugurar, pela Cultura e Barbárie editora, a coleção do *species – núcleo de antropologia especulativa*. Não só porque Marco Antonio Valentim é fundador, coordenador e maior agitador de nosso grupo indisciplinar e indisciplinado, mas porque sua pesquisa é a que leva mais adiante a proposta de estranhar, no contato com os Outros, a nossa imagem (a nossa *specie*, a nossa espécie, as nossas figuras do pensamento), convertendo a antropologia especulativa em espectrologia comparada e as ciências do homem em ciências inumanas, em saber monstruoso (*sobre o monstro e do monstro*). Seguindo o empenho de certa antropologia recente, em especial a de Eduardo Viveiros de Castro, marcada pelo esforço de traduzir para o vocabulário conceitual ocidental, de modo a equivocá-lo, noções e ontologias ameríndias, este livro busca dar nova cidadania filosófica (ou melhor, outra cidadania outra-que-filosófica – daí o subtítulo) aos conceitos de sobrenatureza e extramundandade, chamando em seu auxílio também filosofias outras, menores, *outsiders*, como a de Fabián Ludueña. Todavia, há que salientar que esses “ensaios de ontologia fundamental” estão longe de ser uma mera glosa da antropologia: veja-se, por exemplo, a sugestão de reavaliação do *antropronominalismo* que Marco Antonio vislumbra (não com esse termo) na base da formulação do perspectivismo por Viveiros de Castro, e que sugere, com apoio em material etnográfico, que ele seja repensado como um teriomorfismo, situando, assim, a monstruosidade como figura originária, i.e., como figura do encontro originário, do encontro que não cessa de dar origem a todo encontro e todo ser (afinal, o encontro, a relação, o devir, a devoração precede o ser, como já afirmava Oswald de Andrade). Sobrenatural e extramundano, pois sobredeterminado

por muitas naturezas e mundos diversos, o monstro, nas palavras de Foucault (e agradeço a Emerson Marçal por essa referência), “combina o impossível com o proibido”. Impossível, porque se constitui fora da lógica, como terceiro incluído, como a disjunção de perspectivas que forma todo sujeito, que informa todo corpo. Proibido, em consequência, porque ameaça a jurisdição ocidental do pensamento e seu corpo fechado pela soberania do *cogito* demasiado humano e excessivamente ensimesmado. E é nesse sentido que *Extramundandade e sobrenatureza* também é monstruoso, também se afigura como um monstro, a resultante de um encontro brutal – semelhante aos encontros míticos, ao encontro sobrenatural na mata, ao mau encontro que desde 1492 tem instaurado o fim do mundo dos povos indígenas –, um encontro entre mundos, entre ontologias, entre perspectivas. Encontro da filosofia de matriz kantiana e heideggeriana com a antropologia de Viveiros de Castro, de Davi Kopenawa com Ludueña, de Marco Antonio, filósofo de nosso mundo, com outros mundos, com o que está (ou estava) fora de seu e nosso mundo, e que o coloca fora de si e o transforma em um monstro para a filosofia e seus colegas filósofos (ainda bem...), como se fosse um espectro a rondar sobrenaturalmente os sujeitos transcendentais da Velha Europa, cá transplantados colonialmente como uma *Weltanschauung* que não coincide com o seu *Welt*, sem se dar conta de tal desencontro (nesse sentido, portanto, o monstro são os outros – é o *nosso* pensamento ocidental).

O leitor perceberá que o livro – mesmo em seu estilo – é um roteiro de tais encontros, desse percurso perigoso pela mata sobrenatural, repleta de espectros e monstros, como é todo pensamento outro, todo pensamento de outros, todo pensamento extramundano. Iniciando-se na floresta negra, com uma ainda formalmente tímida, embora contundente, crítica a Heidegger, o livro-monstro sai, com a companhia do espírito auxiliar da antropologia, para o turbilhão sócio-biodiverso (múltiplo) da floresta amazônica, até chegar na reavaliação mencionada de elementos da formulação do perspectivismo quando do contato com a queda do céu e o ciclo mítico *Watunna*, dos Ye’kuana.

Mas tal percurso, tal roteiro de encontros, não termina no ponto final, com um fechamento, pois é, antes de tudo, o traçar de linhas de fuga que apontam para o fora. É assim que o livro conclui com uma abertura, um epílogo que constitui o ponto alto do livro, o monstro em sua ebulição especulativa mais intensa, o encontro entre mundos em sua configuração mais tensa: a reflexão sobre a relação entre antropia e entropia (e os muitos modos – conflitantes – de pensá-la), que se anuncia como um programa de pesquisa e como a intrusão definitiva do sobrenatural e extramundano em nosso pensamento.

“Um homem escrito pensa?”, perguntava-se um famoso personagem de Leminski, tão caro a Marco Antonio: Descartes, transformado (disjunto, sobredeterminado) pelo seu encontro com outro mundo, e seus “monstros de natura desvairada”, que o faz trocar o pensamento ocidental, o *seu próprio Cogito*, pelo pensamento canibal – a “metamorfose desses bichos”, diz ele, “os problemas a resolver da ordem de toda desordem entre os seres abririam precedente a uma metamorfose de todo o nosso pensar”. Eu não saberia dizer se um *homem* escrito pensa, mas ousaria, em contrapartida, afirmar que esse *monstro* escrito, o livro de Marco Antonio, como um dos “monstros à mostra” de *Catatau*, pensa, nos pensa, e nos faz pensar, convidando-nos à metamorfose (de pensamento, de mundo, de natureza) pelo encontro (a leitura) que está em sua origem, que está em todas as origens.

$$F_{\text{extra}}(\text{natureza}) : F_{\text{sobre}}(\text{mundo}) \longrightarrow F_{\text{extra}}(\text{mundo}) : F_{\text{natureza}^{-1}}(\text{sobre})$$

PRÓLOGO

NATUREZA-1

And like a lot of dreams, there's a monster at the end of it.

Pizzolatto

“Nosso mundo vai deixando de ser kantiano”

Nestes tempos de guerras e catástrofes, torna-se cada vez mais problemática e certamente “insustentável” a pretensa neutralidade com a qual a filosofia – ou, mais precisamente, a consciência filosófica do Ocidente moderno – procura situar-se no plano cósmico de divergência entre povos humanos e extra-humanos. Em outros termos, no “tardiamente batizado” Antropoceno (Massumi 2017: 127), é inevitável a pergunta pelo compromisso do discurso filosófico da modernidade com a crise “ambiental” planetária. Tendo postulado a desconexão fundamental entre o tempo histórico e o tempo físico, os “filósofos da liberdade” forjaram, de forma “não intencional” (*sic*), a base espiritual pela qual “os humanos nos tornamos agentes geológicos” (Chakrabarty 2013: 11-13), com todas as suas consequências políticas:

Não foram o motor a vapor, a imprensa ou a guilhotina as primeiras máquinas da Revolução Industrial, mas sim o escravo trabalhador da lavoura, a trabalhadora do sexo e reprodutora, e os animais. As primeiras máquinas da Revolução Industrial foram máquinas vivas [...] O regime de escravidão, e depois o regime de trabalho assalariado, aparece como o fundamento da liberdade dos “homens modernos”; a expropriação e a segmentação da vida e do conhecimento como o reverso da igualdade; a guerra, a concorrência e a rivalidade como operadores da fraternidade (Preciado 2014).

E, se “*energia* é a ideia transcendental que a Revolução Industrial legou à metafísica moderna” (Almeida 2014: 1), pode-se dizer, em complemento, que progresso é o valor místico por meio do qual esta última realizou ontologicamente aquele legado:

O progresso se alimenta de reservas de baixa entropia de plantas, animais e escravos humanos para aumentar a energia disponível para classes dominantes e sustentar cidades e impérios. Desde a Revolução Industrial, reservas de carvão, petróleo e gás – reservas de vida fóssil – têm servido como um gigantesco Exército de Reserva de escravos energéticos para alimentar o ritmo acelerado de acumulação de energia em banquetes de baixa entropia – exportando entropia-lixo para o resto do planeta. Notem que podemos também dizer: o progresso como aumento de energia *per capita* se apoiou até hoje na canibalização de Gaia. O Antropoceno é o lixo deixado pelo banquete canibal (2014: 20-21).

O compromisso em questão torna-se tanto mais óbvio quanto mais é denegado; e talvez não haja sintoma mais eloquente a respeito que o usual estranhamento motivado pela pressuposição, raras vezes questionada, de que a consciência filosófica seria inviolável por sua exterioridade ontológico-política.

Desde Husserl, a filosofia transcendental – forma mais pura da consciência moderna, a que procurou se constituir como “Língua oficial de um puro Estado” (Deleuze & Parnet 1998: 20) – está explicitamente fundada não apenas sobre o princípio da “conformidade a fins” da natureza (Kant 2002a), mas sobre nada menos que a “hipótese da aniquilação do mundo”:

O ser da consciência, todo fluxo de vivido em geral, seria necessariamente modificado por uma aniquilação do mundo de coisas, mas permaneceria intocado em sua própria existência [...] nenhum ser real, nenhum ser que se exiba e ateste por aparições à consciência, é necessário para o ser da própria consciência (no sentido mais amplo do fluxo do vivido) [...] Um verdadeiro abismo de sentido se abre entre consciência e realidade. Aqui, um ser que se perfila, que não se dá de modo absoluto, mas meramente contingente e relativo; lá, um ser necessário e absoluto, que não pode por princípio ser

dado mediante perfil e aparição [...] Está claro, portanto, que a consciência, considerada em sua ‘pureza’, tem de valer como uma *conexão de ser fechada por si*, como uma conexão do *ser absoluto*, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapular; que não tem nenhum lado de fora espaço-temporal e não pode estar em nenhum nexos espaço-temporal, que não pode sofrer causalidade de coisa nenhuma, nem exercer causalidade sobre coisa nenhuma (Husserl 2006: 115-116).

Longe de apontar para algo remoto, tal hipótese já era em si mesma aniquiladora: no conceito de “mundo exterior”, esse *tópos* pretensamente neutro, aniquilava-se – colocando “entre parênteses” – uma multiplicidade inumerável de “mundos divergentes” (Stengers 2005), neutralizados em sua potência própria de mundanização pela “consciência absoluta”, emancipada, do povo universal. Se se o considera em vista de seu impacto imanente sobre outros povos, humanos e não-humanos, que desde sempre manteve excluídos e assujeitados à produção do sentido “em geral”, dificilmente se escapa à evidência de que o pensamento transcendental opera como um dispositivo de aniquilação ontológica. Adversária da onto-teo-logia, a tese moderna do “isolamento metafísico do homem” (Heidegger 1990: 172) é, ao mesmo tempo, *etno-eco*-cida.

Ora, a catástrofe dos povos – “o seu Antropoceno” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 142) – está intrinsecamente conectada ao “devir-louco generalizado das qualidades extensivas e intensivas que expressam o sistema biogeofísico da Terra” (2017: 29):

A atmosfera registrou a morte em massa, a escravidão e a guerra que se seguiram a 1492. A morte por varíola e guerra de aproximadamente 50 milhões de índios – assim como a escravização de africanos para trabalhar na América então despovoada – permitiu que florestas nascessem em antigas terras de cultivo. Em 1610, o crescimento de todas essas árvores tinha sugado dióxido de carbono suficiente do céu de modo a causar uma queda de pelo menos sete partes por milhão na concentração atmosférica do gás de efeito estufa mais proeminente e começar, assim, uma pequena era do gelo. Baseando-se nessa mudança

dramática, 1610 deveria ser considerado a data inicial de uma nova época geológica, o Antropoceno. Localizar o Antropoceno nesta época destaca a ideia de que o colonialismo, o comércio global e o desejo de riqueza e lucros começaram a conduzir a Terra em direção a um novo estado (Biello 2015; Lewis & Maslin 2015).

Tendo-se em vista do o vínculo originário entre esses dois hipereventos – o político e o atmosférico –, o espírito do povo cosmopolita revela, mais além da indiferença à catástrofe, uma potência em si mesma catastrófica, que, embora seja imediatamente dissimulada em seu discurso, se faz manifesta “sob o ponto de vista de Outrem” (Viveiros de Castro 2002b), gerando uma “imagem de si mesmo em que” esse espírito insiste narcisicamente em “não se reconhece[r]” (Maniglier 2005: 773). Trata-se do Antropoceno como “perfil e aparição” – ou melhor, *imagem extramundana e duplo sobrenatural* – da modernidade, seu extravasamento “hiperobjetual” (Morton 2013).

Se é verdade que “nosso mundo vai deixando de ser kantiano”, é certamente por força de uma “inversão irônica e mortífera” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 30), pela qual o esperado “reino dos fins” se aproxima cada vez mais como deserto inóspito, povoado por *fanged noumena* (Land 2012). Começa-se a experimentar o desastre a que incontáveis outros, distantes e próximos, já vinham sucumbindo e resistindo há séculos, vítimas da “baixa antropofagia” (Andrade 1990: 51) dos modernos e seus inimigos íntimos. À sombra do Antropoceno, o oráculo de Heidegger – “Somente agora, a pergunta por quem é o homem rompeu a trilha que transcorre no desprotegido e deixa assim vir sobre si a tempestade do Ser” (1989: 300) – adquire uma literalidade genuinamente climática.

Guerra sobrenatural

Oriunda do chamado pensamento mítico, a categoria de sobrenatureza é notavelmente ausente do discurso filosófico da modernidade – a não ser como signo do estado de sujeição cujo ultrapassamento esse discurso projeta. Heidegger, por exemplo, radicalizando em sentido

ontológico o primitivismo de Cassirer, compreende o “*Dasein* mítico” como aquele a quem “a ‘própria’ alma faz face como um poder ‘estranho’” (1991: 262), mantendo-se retido sob a “supremacia do ente” (1996: 357 e ss.) na condição de refém da natureza, fechado para a História. A sobrenatureza constituiria assim uma forma pré-filosófica do pensamento humano, uma pseudo-categoria, um sub-pensamento. Na contramão, situam-se também exemplarmente as teses de Lévy-Bruhl (1963: XXXIV-XXXVI) e de Latour (2012: 206-210) acerca da sobrenatureza como “categoria afetiva da mentalidade primitiva” e da metamorfose como “modo de existência dos modernos”. Se Lévy-Bruhl, apesar da tentativa de elucidar o sobrenatural como princípio de uma “mentalidade orientada de outro modo, que não seria regida, como a nossa, por um ideal aristotélico, isto é, conceitual” (1963: XXXIV), não abandona uma orientação fortemente primitivista (Goldman 1994: 264 e ss.), Latour, embora tenda a ressaltar a função da metamorfose na constituição da cultura (2012: 208), denuncia a “perigosa alienação” que faz com que os modernos recalquem sua monstruosidade sobrenatural, deslocando-a para uma interioridade “inconsciente”, críptica:

Monstro, sim, mas que não dá mais acesso a nenhuma cosmologia. Como se houvesse na insistência dos Modernos sobre a origem interior de suas emoções algo de *diabólico*: essa *divisão* entre a mais constante de suas experiências e o que eles se autorizam a pensar a respeito disso (2012: 210).

Diante disso, é bem possível que a mencionada “inversão irônica” de posição entre os termos, com a qual se procura caracterizar o Antropoceno – a natureza transformada em cultura, e a cultura em natureza –, só se deixe articular desde uma perspectiva intensamente sobrenatural, quer dizer, “impropriamente” humana, extra-Humana. Uma tal interpretação do Antropoceno poderia, no mínimo, evitar a falácia contida na ideia de que o homem, enquanto espécie natural ou essência metafísica, tomado à parte de toda diferença de mundo entre os povos, é o sujeito, neutro e impessoal, responsável pela catástrofe. Seria o mesmo que “naturalizá-la”: potencializar a catástrofe por

recurso ao dispositivo perverso que a torna possível, mediante a despolitização das relações cósmicas e a consequente chancela do etnoecocídio. Negligenciar-se-ia que, se o Antropoceno é a época em que a humanidade se tornou “um agente fisicamente molar”, trata-se daquela em que simultaneamente ela se deflagra como “multiplicidade molecular” (Viveiros de Castro 2015c: 7), irreduzível à unidade específica – a não ser, talvez, como “universal negativo”, oposto ao “mito da identidade global” porque constituído a partir de “uma sensação compartilhada de catástrofe” (Chakrabarty 2013: 22).

Diferentemente, pensar a sobrenatureza da catástrofe implica concebê-la como resultado de uma “guerra [ontológica] de mundos” (Latour 2002, Almeida 2013, De la Cadena 2015), na qual humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, espíritos e máquinas, indígenas e alienígenas, se imaginam e contraimaginam uns aos outros, segundo metafísicas heterogêneas e incomensuráveis, como que em mútua projeção espectral. Se a divisão entre natureza e cultura é a base do cosmopolitismo moderno, a sobrenatureza consiste na forma mesma da agência político-cósmica.

Cosmopolítica

Formulo essa hipótese a partir de uma consideração de Viveiros de Castro sobre a dimensão política do conceito de sobrenatureza enquanto evento de perspectiva no contexto de uma comparação da “situação sobrenatural típica no mundo ameríndio” – o encontro, na floresta, entre humano e extra-humano, que comporta uma experiência de captura, “desumanização” e metamorfose transespecífica (2002a: 396-397) – com “a experiência cotidiana, totalmente aterrorizante em sua normalidade, de existir sob um Estado”, típica das sociedades modernas, na forma da inspeção policial (2011a: 904 e ss.):

Os encontros arquetípicos com um espírito na mata são sempre situações de interpelação. Neste sentido, o Estado está obsessivamente presente nas sociedades indígenas: ele se apresenta como espírito [...] “O que se poderia chamar de sobrenatureza” talvez seja, pensei, essa *experiência propriamente política* de combate

entre pontos de vista, e esse problema de como fazer frente à possibilidade de captura do ponto de vista de um sujeito por um ponto de vista mais poderoso (2008a: 237-238; grifo meu).

Apesar de discernir, a partir de certo aspecto do conceito do político, um elemento comum a essas situações hauridas da floresta e da cidade como mundos distintos – a saber, a experiência de “captura do ponto de vista de um sujeito por um ponto de vista mais poderoso” –, o antropólogo assinala uma divergência transcendental entre elas enquanto regimes de alteridade. Do lado das sociedades estatais, cuja organização se baseia na “antítese do parentesco”, temos um mundo em que “o eu encontra sua determinação política essencial na condição da amizade” como “alteridade retrojetada, por assim dizer, sob a forma condicionada do sujeito” e, por isso, plenamente disponível à “sobrecodificação produzida pelo aparelho estatal” (Viveiros de Castro 2011a: 906). Já do lado das “sociedades clastrianas da Amazônia”, nas quais “o parentesco é construído como uma máquina capaz de impedir a coagulação de um poder separado”, teríamos outro “em que é o inimigo, e não o amigo, que funciona como condição transcendental vivida”, “mundo constituído pelo ponto de vista do inimigo”, no qual “a inimizade não é mero complemento privativo da ‘amizade’, mera facticidade negativa, e sim uma estrutura de pensamento *de jure*, uma positividade de pleno direito” – em resumo, um mundo em que “a distância conecta e a diferença relaciona” (2011a: 910).

Se, nos dois casos, a humanidade de um sujeito pode ser perdida porque “roubada” por um “ponto de vista mais poderoso”, o dispositivo de desumanização difere entre eles quanto ao seu próprio sentido: enquanto, na cidade policial, a condição de humano se define pela transcendência em relação aos polos negativos da não-humanidade (animais, coisas) e da sub-humanidade (selvagens, escravos), na floresta, a humanidade seria uma condição imanente, eminentemente transitória (animais-espíritos, humanos-monstros): “Os humanos devem ser capazes de ‘descondicionar’ sua humanidade em certas condições, já que o influxo do não humano e o devir-outro-que-humano são

‘momentos’ obrigatórios de uma condição plenamente humana” (Viveiros de Castro 2011a: 895). A comparação entre esses contextos, ambos sobrenaturais porém de formas divergentes, demonstra assim que, sem jamais reduzir-se às “nossas experiências extraordinárias ou paranormais (abduções por alienígenas, percepção extrassensorial, mediunidade, premonição)” (2011a: 904), a sobrenatureza – “*situação* em que o sujeito de uma perspectiva é subitamente transformado em objeto na perspectiva de outrem” (2011a: 902; grifo meu) – corresponde ao elemento “propriamente político” operante em cada mundo e, sobretudo, no choque entre eles: “*O sobrenatural não é o imaginário, não é o que acontece em outro mundo; o sobrenatural é aquilo que quase-acontece em nosso mundo, ou melhor, ao nosso mundo, transformando-o em um quase-outro mundo*” (2008a: 238; grifo meu).

Definindo assim o conceito, Viveiros de Castro parece evocar uma observação altamente perspectivística de Nimuendaju sobre a “religião” dos índios Sipáia:

Um bando numeroso de demônios povoa as matas, os rios e o céu da terra. Os índios não os consideram como entes sobrenaturais, *em nossa acepção do termo*, pela simples razão de que para eles não existe nada de sobrenatural. *No conceito dos índios*, o que conta é a maior ou menor atividade de um poder mágico imanente a todos os seres, e se alguém é capaz de produzir alguma coisa que aos outros pareça prodigioso. Esse extraordinário não tem limites: simplesmente, tudo é possível e natural (1981: 18; grifos meus).

Hallowell, por sua vez, observa algo semelhante sobre os Ojibwa: “A reificação conceitual do Quartzo, dos Ventos e do Sol como pessoas outras-que-humanas [*other-than-human*] exemplifica uma visão de mundo em que a dicotomia natural-sobrenatural não tem lugar” (1960: 20). Mas isso quer dizer que o conceito de sobrenatureza, quanto à sua origem e aplicação, seria estritamente ocidental? Notemos que, se pressupõe a divisão ocidental entre natureza e cultura, o mesmo conceito serve à designação daquela qualidade metafísica “oculta” que a concepção moderna se empenha em aniquilar.

Nesse sentido, Saler apóia-se no mesmo artigo de Hallowell para sustentar que “deveríamos empregar nossa oposição natural-sobrenatural somente na medida em que pudermos demonstrar que os nativos utilizam uma oposição similar ou quando eles desejam expressamente advertir que não”, pois seria “enganoso referir-se a entidades ou poderes em visões de mundo não-ocidentais como ‘sobrenaturais’ quando o sobrenatural não é saliente no pensamento nativo e negligenciamos estabelecer esse ponto para o nosso público” (1977: 51). Contudo, essa posição parece viciada por um prejuízo mononaturalista de princípio: o de que jamais poderia haver uma experiência da natureza que, em última instância, não fosse determinada pelos princípios, de validade pretensamente universal, segundo os quais o “nosso público” – sublime público! – a compreende.

Em sentido bastante contrário, “multinaturalista”, Viveiros de Castro questiona:

A noção [de sobrenatureza] está desacreditada desde, pelo menos, Durkheim [...] Mas muitos daqueles que fazem objeção a este conceito continuam a usar a noção de natureza para designar um domínio das cosmologias indígenas, e não veem grandes problemas com a oposição Natureza/Cultura, seja como distinção supostamente “êmica”, seja como divisória ontológica “ética”. Muitas das funções tradicionais da Sobrenatureza teológica foram absorvidas pelo moderno conceito de Cultura. Por fim, se a oposição Natureza/Cultura pôde ser vista como tendo um “valor sobretudo metodológico”, por que a noção de Sobrenatureza também não teria direito ao mesmo *habeas corpus*? (2002a: 396, n. 46).

De fato, o conceito de sobrenatureza apresenta enorme rendimento para descrever processos ontocosmológicos que escapam à conceitualidade moderna na medida em que têm lugar na intersecção de diferentes “naturezas-culturas” (Latour 1994), em “quase-outro mundo”. Seja no “mau encontro” na floresta ou na batida policial, sobrenatural é a experiência da própria divergência e potencial transformação entre os mundos, implicando a instabilidade essencial da condição de humano

enquanto sujeito de perspectiva (Viveiros de Castro 2002a) e, logo, atingindo o sentido profundo daquilo que se compreende e realiza por “mundo”. Não se trata, pois, da experiência mística de um elemento substancial disposto hierarquicamente junto a natureza e cultura, mas sim da experiência política de um “equivoco ontológico” (2004): “O que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (2002a: 361).

Sob a forma de um cavalo de Tróia, a *mesma* equivocidade é transportada por Stengers para o cerne do conceito kantiano de mundo, fazendo ver, contra o “ponto de vista cosmopolita” (Kant 1986), uma *outra* política, manifestamente sobrenatural, que o atravessa de ponta a ponta:

No termo “cosmopolítica”, cosmos refere-se ao desconhecido [*the unknown*] constituído por mundos múltiplos e divergentes e às articulações das quais eles podem eventualmente ser capazes. Isso é oposto à tentação de uma paz pretendida como final, ecumênica: uma paz transcendente com o poder de exigir de qualquer um que diverge que se reconheça como uma expressão meramente individual daquilo que constitui o ponto de convergência de todos (2005: 995).

É por isso que a categoria de sobrenatureza – esse “desconhecido”, esse *-I* – admite ser mobilizada para uma descrição *cosmopolítica* também do “nosso mundo moderno”, “criado pela retirada do Criador” (Viveiros de Castro 2011a: 911). Mundo que pretende ter abolido em definitivo, com a propalada morte de Deus, toda e qualquer intervenção sobrenatural, no sentido de tudo aquilo que “transcende as operações da natureza” por estar em desacordo “com os princípios e leis que a ela são imanentes” (Saler 1977: 51), e, junto com isso, a própria possibilidade ontológica de “mundos múltiplos e divergentes”:

É verdade que Deus não mais se destaca no palco da história (dizem que anda preparando uma volta triunfal). Mas antes de morrer, tomou duas providências essenciais: migrou para o santuário íntimo de cada indivíduo como forma intensiva, inteligível, do Sujeito (a lei moral de Kant) e exteriorizou-se como Objeto, isto

é, como a extensão infinita do campo da Natureza (o céu estrelado do mesmo Kant). Cultura e Natureza, em suma, os dois mundos em que se dividiu a Sobrenatureza enquanto alteridade originária (Viveiros de Castro 2011a: 910-911).

Ora, se a própria divisão moderna entre cultura e natureza possui um caráter sobrenatural – não por ter sido instituída por Deus, mas porque repercute de imediato sobre mundos outros, “absolutamente inciado[s], sem divindade [nem humanidade] transcendente[s]” (Viveiros de Castro 2011a: 911) –, não seria preciso dizer o mesmo do monstro que habita, solitário, o espaço universal dessa grande divisão?

Um duplo monstruoso

Segundo uma ideia, reportada por Lima, dos Yudjá, povo tupi do Xingu – para quem, aliás, a “destruição futura do cosmos”, por meio do “desmoronamento do último céu”, seria a retaliação do xamã mítico Serã’ã ao seu extermínio e de seus afins potenciais pelos brancos (2005: 26-28, 58-60) –, o duplo sobrenatural constitui a “alma” de um sujeito, imagem espectral de si mesmo que pertence a Outrem:

A mais surpreendente de todas as ideias que percebi entre os Yudjá foi a da identificação relativa entre uma pessoa e sua alma [...] Devo dizer que tudo o que eu mesma me disponho a conferir de realidade a alguma noção de alma é, meramente, a de tomá-la como o meu eu (ou de outrem) [...] Com base no que sei daquelas pessoas Yudjá que penso conhecer bem, elas considerariam que isso as isolaria de si mesmas; elas se distanciariam de si. Nenhuma pessoa Yudjá se sentiria coextensiva à sua alma – pois isso é (chamar) a morte (2005: 336).

Como esclarece a etnóloga, essa ideia pressupõe a “duplicidade como lei de todo ser e de todo acontecimento” (1996: 35). Assim, por exemplo, uma complexa metafísica opera na “caça” dos Yudjá aos porcos-do-mato – evento que se dá perspectivamente, ao mesmo tempo como “guerra” que estes movem contra aqueles:

Uma vez projetada como duplo, a alma dos caçadores faz parte da apreensão sensível dos porcos, em contraposição ao fato de

que aquilo que para os porcos representa seu próprio duplo faz parte do campo da apreensão sensível humana. O que, portanto, é Natureza para os humanos intercepta a Sobrenatureza para os porcos, e vice-versa. É por isso que estas são categorias que antes de distinguirem este mundo e o além em termos absolutos diferenciam planos que compõem cada ser e acontecimento (1996: 36-37).

Com apoio em tal concepção amazônica – a de que toda agência cósmica é dual, apresentando um reverso sobrenatural excedente –, não seria exagero supor que o Homem, o *ánthropos* do Antropoceno, ignora ativamente o seu duplo monstruoso.

A tomarmos as coisas pelo caso emblemático de Kant, que, segundo Lemos, opera uma “reconfiguração das imagens do Monstro e da Monstruosidade [...] no momento mesmo em que a filosofia moderna procurou pensar sua identidade e seus limites” (2014: 189), tal ignorância ativa deriva de uma espécie de exorcismo especulativo com que se visa neutralizar a “adversidade a fins” da natureza para submetê-la, figurada como sublime, à finalidade racional:

Sem a possibilidade de promover a *identificação*, o Monstro é oposto do espelho sublime. Há, é verdade, um momento monstruoso no sublime – mas não haveria ajuizamento do sublime se, de partida, a possibilidade de ultrapassá-lo já não estivesse garantida. É por isso que Kant insistirá nas condições de segurança para a experiência do sublime que devem estar presentes todo o tempo. Com isso, a sublimidade é uma espécie de simulacro da monstruosidade, mas nunca pode ser confundida com ela. O espaço da racionalidade depende do reconhecimento desse limite (2014: 199-200).

Todavia... E se precisamente a ultrapassagem do monstruoso ao sublime, por meio da qual o ânimo (*Gemüt*) consegue finalmente identificar-se e concordar consigo mesmo, tornando-se “razão” e adquirindo assim o poder de formar um mundo exclusivamente humano, implicasse, desde a perspectiva de outros mundos, a sua conformação monstruosa, a monstruosidade anímica e hiperfísica da razão moderna? Segundo fins tidos como “abomináveis” porque contrários à teleologia

racional, que espécie de monstro seria o *ánthropos* enquanto “cidadão do mundo”? “*O que é o Homem*” – em seu caráter sobrenatural, através de sonhos extramundanos?

A forma do tubo

Ilustrada na América do Sul pela zarabatana, e na América do Norte pelo cachimbo, a noção de tubo ou cano é o ponto de partida de uma transformação de três estados: 1) o corpo do herói entra num tubo que o contém; 2) um tubo que estava contido no corpo do herói sai dele; 3) o corpo do herói é um tubo em que algo entra ou de que algo sai. Extrínseco no início, o tubo se torna intrínseco; e o corpo do herói passa do estado de conteúdo ao de continente. Dito de outro modo: o corpo conteúdo está para o tubo continente assim como o tubo conteúdo está para um continente que não é mais um corpo (e sim ele mesmo um tubo).

Lévi-Strauss

Essa é a questão que orienta nosso percurso. Ele toma por modelo a célebre “fórmula canônica do mito” (Lévi-Strauss 2008: 221-248), fórmula que consiste em uma espécie de *contra-analogia* na qual a estrutura se abre para a história mediante a incorporação da *entropia* (Almeida 2008, 1999). Quanto ao seu caráter ontológico, Scubla indica a peculiaridade da fórmula comparando-a ao modelo de relação prevalecente na história da metafísica ocidental: “A relação analógica é uma relação equilibrada, que convém bastante bem para descrever a justiça segundo Aristóteles, mas que dificilmente pode servir para modelizar a relação desequilibrada que Lévi-Strauss não cessou de associar à fórmula canônica”, pois “a analogia não retém senão os aspectos sincrônicos ou acrônicos do mito” (1998: 187). Sua limitação enquanto forma de relação é evidente na ontologia, seja antiga ou moderna, que, hierarquizando modos de ser, anula o caráter “diacrônico e dinâmico” (1998: 188) das relações entre os entes, sua “dispersão categorial” (Zingano 2007). Em contrário, a “tendência à dissimetria” visa, por meio da transformação, à máxima potencialização da relacionalidade: “A mediação é uma operação ambígua que consiste tanto em aproximar quanto em separar: servindo de intermediário entre termos distantes para evitar uma disjunção demasiado grande,

e interpondo-se entre vizinhos para evitar uma conjunção forte demais” (Scubla 1998: 188). Sem desequilíbrio, não há transformação, e sem transformação, nenhuma relação: essa ideia, em que se baseia a composição da fórmula canônica, foi, como se sabe, inspirada a Lévi-Strauss pela lógica da mitologia ameríndia (1955, 1986, 1993a).

Já quanto à potência entrópica da fórmula, pela qual a transformação se torna irreversível, o uso que dela se faz aqui procura, por meio da “dupla torção” entre termos e funções (Almeida 2008, Viveiros de Castro 2015a), apontar para o movimento no qual a própria história, enquanto evento da antropogênese ocidental, devém monstruosa, tanto em sentido metafísico quanto termodinâmico. *A antropia torna-se desastrosamente entrópica:*

Há então uma flecha do tempo, mas essa flecha não aponta para o positivo, e sim para o negativo: diminuição da diversidade per capita (menos linguagens, menos religiões, menos sistemas de parentesco, menos estilos estéticos, menos espécies naturais, menos animais e plantas), como acontece quando uma floresta tropical arde para alimentar caldeiras ou bois – transformando xamãs e guerreiros em mão-de-obra barata, amores-perfeitos em eucaliptos, informação em energia (Almeida 1999: 178-179).

Trata-se, portanto, de experimentar em pensamento uma transformação ontológica e, ao mesmo tempo, mítica – *da tempestade do ser* (Heidegger), como apoteose antrópica, *à queda do céu* (Kopenawa), como catástrofe entrópica –, ao longo de uma leitura crítica da ontologia fundamental guiada pela interpretação antropológica de certas concepções ameríndias.

A fórmula proposta como epígrafe pode então ser lida do seguinte modo: natureza está para mundo, assim como sobrenatureza, para extramundo; a supremacia do mundo implica a alienação da natureza, assim como a agência sobrenatural, uma diferença de mundo; *animais estão para humanos, assim como espíritos, para espectros* – de maneiras incomensuravelmente divergentes e, não obstante, em reciprocidade transformacional. “Assim como” (→) não designa, pois, uma relação de semelhança, mas uma espécie de metamorfose, através da qual

mundo e humanidade se tornam outra coisa: mundo diferentemente humano, *natureza-1*. Função final da transformação, este último “termo” compreende significados antagônicos suplementares: *formação de mundo, mundo-imagem, pobreza de mundo, mundo do não-Um, quase-outro mundo, diferença de mundo, imagem-mundo, derrocada do mundo*. Eles são tensionados de forma a instaurar-se no ponto de chegada uma assimetria inversa à do ponto de partida – um encontro entre Heidegger e o extramundano. Uma saída, talvez.

Tal reciprocidade é eminentemente problemática, visto que o contraste não se dá entre polos que são ambos desequilibrados, mas entre regimes de alteridade marcados por equilíbrio identitário, do lado do antropocentrismo ocidental, e por “desequilíbrio perpétuo” (Lévi-Strauss 1993a: 215), do “panpsiquismo” ameríndio (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 140). Significa que a fórmula canônica, originalmente cunhada em função da lógica dos mitos, seria inadequada à exposição de um conflito entre mundos que diferem quanto ao valor que cada qual confere à própria simetria? Pelo contrário, ousa supor que, em suas instâncias passíveis de aplicação, a fórmula canônica do mito expõe sempre uma assimetria ontológica: *toda comparação entre mitos* – e os mitos, como ensina Lévi-Strauss, são intrinsecamente comparativos – *é expressão de uma disjunção de mundos*.

Por fim, pelo oxímoro *ontologia infundamental* entendo, mais que simplesmente uma investigação de polaridade oposta à heideggeriana, certa imagem filosófica do pensamento para cuja expressão não conheço melhor formulação do que aquela que Viveiros de Castro emprega para caracterizar a assim chamada “virada ontológica” da antropologia (Holbraad & Petersen 2017), à qual corresponde virtualmente uma virada paralela, “antropológica”, da própria filosofia (Charbonnier, Salmon & Skafish 2016): “O ‘ser’ que temos como nossa missão pensar é um outro pensamento, o pensamento dos outros” (2012a: 2). Pois outros *nos* pensam.

Pretendi dar a este livro a forma do tubo. Zarabatana, cachimbo ou ambos, a decisão pertence a quem o ler.

PARTE I

ANIMAIS : HUMANOS

Capítulo I

Naturereignisse

Só se encontra, em sentido forte, o “não-humano”, o “inumano”.

Zourabichvili

Ou melhor

“O homem é história, ou melhor, a história é o homem” – essa sentença faz parte do último parágrafo dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, onde Heidegger considera a fundo a ideia de que o projeto, o ser para possibilidades, que caracteriza o “ente que nós mesmos somos”, constitui a origem do acontecimento fundamental, a saber, a formação de mundo (*Weltbildung*): “No projeto vigora o mundo [...] O homem é uma *passagem*, passagem como essência fundamental do acontecimento” (2010: 531). Como que para eliminar qualquer dúvida possível sobre o sentido dessa tese, que outorga ao homem, em sua essência projetiva, a condição de origem e centro do acontecimento, o filósofo a enuncia concisamente naqueles termos.

Contudo, se o homem é essencialmente determinado pela história, como entender, conforme a sentença sugere, que o acontecimento histórico se restrinja ao fenômeno humano? Se “o homem é história”, isto não poderia significar, ao contrário, que a história excede a esfera do homem? Por outro lado, se “a história é o homem”, o significado por essa possível restrição não seriam os limites da própria história, precisamente os do homem enquanto “formador de mundo”? Qual é o lugar reservado à não-humanidade enquanto aquilo que, através dos acontecimentos históricos e das decisões humanas, se mantém inapropriável pelo homem e irreduzível à história? A consideração desse elemento pode ser decisiva para a discussão aprofundada

do nexu entre humanidade e historicidade formulado na sentença heideggeriana. Talvez mesmo a conversão de sua primeira parte (“O homem é história”) na segunda (“A história é o homem”), operada pela expressão “ou melhor”, seja inspirada por uma certa posição face à não-humanidade.

O que faz, para Heidegger, com que seja melhor, de preferência a dizer que “o homem é história”, afirmar que “a história é o homem”, a não ser a necessidade de determinar o que é propriamente histórico a partir daquilo que separa, quanto ao seu ser, o humano do não-humano? Não por acaso, tal necessidade é expressa pelo enunciado do problema filosófico geral da ontologia fundamental (*Fundamentalontologie*): “Como devemos determinar o ser do ente que nós mesmos somos e delimitá-lo frente a todo ser do ente não-dotado do modo de ser do ser-aí, de maneira a compreendê-lo, não obstante, a partir da unidade de um conceito originário de ser?” (2005: 219) – o que conduz à hipótese de que o próprio ser consistiria (*ou melhor...*) no princípio metafísico de delimitação do humano frente ao não-humano, da história contra a natureza.

O enigma do acontecimento

Em *Ser e tempo*, Heidegger afirma a precedência ontológica da história sobre a natureza, baseada no vínculo que cada uma delas mantém com a possibilidade do mundo enquanto caráter de ser do ser-aí humano que “determina o ente *em seu todo*” (2004: 143). Uma vez que “a natureza mesma é um ente que vem ao encontro dentro do mundo” (1993a: 63), e que a história equivale à formação de mundo (2004: 159), aquela jamais poderia tornar compreensível esta última. O filósofo entende que a natureza, concebida como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano” (1993a: 65), se constitui em função do ente que possui o mundo: “O mundo pertence ao ser-aí humano, ainda que abarque todos os entes, e também o ser-aí, em sua totalidade” (2004: 143), e a natureza não é senão o próprio ente “presente dentro do mundo”, só que “não descoberto como tal” (1993a: 65). Ao fazer-se manifesta,

a natureza é vinculada de imediato a uma possibilidade do ser-no-mundo, sendo compreendida, como todo possível ente intramundano, “em vista [*um-willen*] do abrigo do ser-aí” (1993a: 84). A natureza quer (*will*) o acontecimento do mundo, ela intenciona a história (Kant 1986).

Segundo Heidegger, a historicidade constitui o ser mesmo do homem, o ser-aí enquanto ser-no-mundo, em sua extensão originária, mais ampla e concreta (1993a: §§ 72, 75). Não se trata apenas de que o homem esteja sujeito à história; trata-se, antes, de que ele é, em seu ser, histórico (*geschichtlich*) e, mais ainda, o único ente propriamente histórico dentre todos os que pode compreender em vista de suas possibilidades de ser. Com isso, ao atribuir à história uma dignidade *ontológica* talvez inaudita, a analítica existencial a circunscreve, com o mesmo gesto, à esfera do homem. Em sentido estrito, essa esfera, *Da-sein*, é entendida como o único lugar em que o ser dos entes em geral se dá a compreender e, logo, que os demais entes, os “não-dotados do modo de ser do ser-aí”, devem pressupor, a fim de manifestar-se como os entes que são – inclusive, como natureza primitiva e imemorial. Tudo o que é só pode ser e fazer sentido “no” ser-aí, como âmbito do poder de compreensão que, por meio da apropriação do que lhe vem ao encontro, desencadeia o movimento histórico enquanto acontecimento originário e total do seu próprio ser. Se “o acontecer da história é o acontecer do ser-no-mundo” (1993a: 388), o ser-aí encontra-se, em cada época e circunstância, destinado essencialmente a si mesmo, de preferência a todo e qualquer ente não-humano. Existindo, ele transcende a totalidade do ente na direção de sua possibilidade mais própria de ser, trazendo consigo, como sua pertença (“paisagem, região de ocupação e exploração, campo de batalha e lugar de culto”), tudo aquilo que “ultrapassa”: a não-humanidade, a natureza (2004: 138-139). A história mesma confunde-se com esse destino de ultrapassagem, o qual, embora seja eminentemente relativo ao ser-aí humano, “vale também, de certo modo, para as ‘catástrofes naturais’” (1993a: 389).

Apesar de tal desequilíbrio ontológico entre natureza e história, não deixa de parecer problemático ao filósofo o “caráter próprio de

movimentação” que sucede ao ente não-dotado do modo de ser do ser-aí, quando de sua entrada na história. Se esse ente é destituído de historicidade, como pode participar da história e suportá-la, na condição de paisagem ou lugar do acontecimento humano? Como acontece à natureza entrar na história, isto diz respeito ao “enigma ontológico da movimentação do acontecer em geral”: o “*enigma do ser*”, ou seja, “o enigma do *movimento* de sua essência” (1993a: 389-392). É sabido, porém, qual seja a condição fundamental do acontecimento que carrega consigo a totalidade do ente intramundano, natural ou cultural: “A historicidade própria compreende a história como o ‘retorno’ do possível e sabe, por isso, que a possibilidade só retorna quando, de forma instântaneo-destinal, a existência está aberta para ela na retomada resoluta” (1993a: 391-392). Em outros termos, a história tem por origem primeira o projeto próprio de possibilidades existenciais que constitui o núcleo do ser do ser-aí: a “estrutura originária da formação de mundo”. O enigma equivale, pois, ao “problema da possibilidade interna da compreensão de ser”, o qual deve poder resolver-se no escopo da “analítica ontológico-fundamental do ser-aí” (1991: 237). Se a tomada do projeto como origem da história não significa a abstração pura e simples da vinculação fática do ser-aí com o ente que ele não é, ela implica que esse vínculo – a facticidade da existência, caráter pelo qual o ser-aí é “em” um mundo – deva ser interpretado como tornado possível, em última instância, pela propriedade do ser-aí mesmo. A resolução do “enigma ontológico do acontecer em geral” parece depender do reconhecimento do “abismo metafísico” (1990: 172) que isola o homem dos entes que vêm ao encontro dentro do mundo, como aquele único que guarda em si a possibilidade ontológica de todos os demais.

O enigma da história reduz-se, com isso, à questão de como é possível “a unidade essencial” que o projeto mantém “com a disposição e o estar-lançado” (Heidegger 1991: 235), ou seja, com a facticidade do ser-aí. Em formulação mais estrita e complexa, que remete diretamente ao conceito de existencial de história, trata-se, em Ser e tempo, de saber

qual momento da estrutura da temporalidade ekstática do ser-aí – o porvir ou o ter-sido – possui a prerrogativa na constituição ontológica do destino: “Será que o ser-aí só se torna histórico pelo fato de não ser mais aí? Ou será que ele *é* histórico justamente na medida em que existe faticamente?” (1993a: 380-381). Heidegger parece perguntar se a história acontece primariamente a partir do projeto de si ou da facticidade do ser-no-mundo, ou seja, a partir da possibilidade da existência própria ou do vínculo que, atando o ser-aí ao ente que ele não é, o relega à impropriedade de si mesmo. Qual é a dimensão originária do acontecimento histórico: a que desde logo destranca a existência, outorgando-lhe a possibilidade da autoapropriação, ou a que lança o existir em uma situação, retendo-o junto àquilo que, enquanto vetor da decadência, obsta essencialmente o seu tornar-se próprio? Como a história acontece é uma questão cuja resposta depende, sobretudo, do modo como o ser-aí, por assim dizer, está para si mesmo: desde o seu futuro ou desde o seu passado. Embora se trate de dimensões cooriginárias (projeto e facticidade), seria preciso esclarecer a partir de qual delas a unidade de essência do existir se constitui, uma vez que dirigem a existência em sentidos opostos: própria ou impropriamente, para si mesma ou em direção ao não-existente.

Vida ou morte

Por mais acirrado que se torne o referido enigma, é certo que a analítica existencial procura solucioná-lo com base na ideia do “primado ôntico-ontológico” (Heidegger 1993a: 3-4) da existência e, manifestamente, em favor da possibilidade, suprema para o ser-aí, do seu ser-próprio. De fato, em uma importante passagem do § 74 de *Ser e tempo* (“A constituição fundamental da historicidade”), Heidegger evoca os existenciais do ser-para-a-morte e da decisão antecipadora, ligados estreitamente ao aspecto projetivo do existir, para determinar o lugar da facticidade do ser-aí na constituição da história:

Enquanto modo de ser do ser-aí, a história tem suas raízes tão essencialmente no porvir que a morte, enquanto possibilidade

caracterizada do ser-aí, relança a existência antecipadora para o seu estar-lançado fático e somente então confere ao *ter-sido* o seu primado característico no histórico (1993a: 386).

Implícita aí, encontra-se a tese de que, sendo para a sua possibilidade mais própria, aberta com a antecipação da morte, o ser-aí humano torna ele mesmo possível a situação fática a que desde logo se encontra lançado: “O ser-aí torna possível para si mesmo – testemunhando o seu poder-ser mais próprio – a sua existência fática” (1993a: 300). Para retomarmos uma formulação de Haar, trata-se da tese de que “só há situação para um ser-aí resoluto” (1990: 56): “irrompendo do *porvir* do ser-aí”, a historicidade consiste, originariamente, no movimento de “possibilitação da situação concreta” da existência enquanto “autopossibilitação do ser-aí” (1990: 39-43); porém, ao tornar possível para si mesmo a sua situação fática, o ser-aí recalca no projeto de si o seu próprio “estar-lançado fático”, o “fundo opaco e inexplorável do destino” (1990: 73). Haar aponta para uma dimensão insondável do existir, a de uma facticidade que não seria possibilitada pelo projeto existencial: “uma natureza mais velha em nós do que as nossas possibilidades intramundanas” (1990: 76). Trata-se precisamente da facticidade da *vida* como condição que jamais poderia ser apropriada nem afastada pela existência.: viver significaria o fato irremissível de ser cativo de algo “*originalmente extra-mundano*”, que “resta, quanto à sua origem, absolutamente *fechado*” para o próprio ser-aí (1990: 75; grifo meu).

Em virtude do compromisso com a possibilidade de uma autoapropriação da existência em seu todo, parece que “a origem da facticidade, da *Geworfenheit*, deve permanecer, para Heidegger, indeterminada” (Haar 1990: 41). De fato, nas poucas ocasiões em que alude (em *Ser e tempo*) ao fenômeno da vida, Heidegger tende a reduzi-lo ao ser-no-mundo, sem pronunciar-se sobre sua possível originariedade enquanto fenômeno irreduzivelmente diverso. Acessível apenas “no” ser-aí, situada a meio caminho entre subsistência e existência (Heidegger 1993a: 50, 194), e tomada de modo positivo como determinação

correlativa da morte fisiológica, que, além de animais e plantas, atinge também o ser-aí, mas em que este nunca é propriamente (1993a: 246-247), a vida só se deixa compreender como um modo de ser a partir da *privação* de possibilidades exclusivas do ser-aí humano. Assim como a natureza é um “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”, tendo fundamento ontológico na mundanidade, a vida humana se determinaria como “caso-limite do ser de um possível *ser-no-mundo*”, adquirindo sentido a partir da morte existencial, na condição de “solo” favorável à autopoissibilitação do ser-aí.

Obviamente, para Heidegger, não vale a recíproca, pela qual se tentaria pensar a essência do homem a partir da vida: “O ser-aí não pode ser ontologicamente determinado tomando-se-o como vida – (ontologicamente indeterminada) e, para além disso, ainda como algo outro” (1993a: 50). Concebendo o homem como animal dotado de razão, ou mesmo, como espírito que padece o fato de ter nascido, descreve-se, no limite, algo rigorosamente impossível desde o ponto de vista ontológico-existencial: a facticidade como origem do projeto. Determinar o ser-aí como vivente implicaria, no limite, alterá-lo radicalmente, perdendo-se a reivindicada unidade de essência entre projeto e facticidade. É que tal unidade seria possível e discernível unicamente a partir do primeiro: conforme se formula nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, a obrigatoriedade, enquanto forma do vínculo fático com o ente em geral, “sempre pressupõe uma possibilitação”, isto é, o próprio projeto, que “é em si o acontecer que deixa irromper a *obrigatoriedade* [*Verbindlichkeit*] enquanto tal” (2010: 528). O ser-aí humano jamais poderia se experimentar como lançado em uma situação que não pudesse previamente apreender como sua e na qual não pudesse reconhecer o drama espontâneo do seu próprio ser. Torna-se evidente que a facticidade, que vincula o ser-aí a outrem, assume estatuto ontológico de fundado, sendo compreendida em vista da propriedade do ser-aí, ou seja, do ser-para-a-morte como fundamento do possível em geral.

No entanto, se se mantêm juntas, contra o aparente sentido da ênfase heideggeriana, a noção, tão “decadente” quanto concreta, de que o ser-aí humano *vive* e a tese ontológica segundo a qual ele não pode ter o seu ser concebido existencialmente a partir do fenômeno da vida, impõe-se de maneira inevitável a questão sobre se o homem enquanto vivente pode ser tema de uma consideração ontológica. Trata-se então de questionar se a não-humanidade – nela compreendidos a natureza e a vida, a natureza viva e o vivente humano – constitui um âmbito de fato acessível à ontologia fundamental.

“Como, por exemplo, catástrofes naturais”

Para desenvolver essa questão, tomemos uma passagem do § 32 de *Ser e tempo*, dedicada à explicação de um dos conceitos fundamentais da analítica existencial, o conceito de sentido. Entendido como o foco (o “em-direção-a-quê”, *das Woraufhin*) do projeto da existência, desde o qual, unicamente, algo se torna compreensível como algo, sentido, afirma Heidegger, é “um existencial do ser-aí, e não uma propriedade colada sobre o ente” (1993a: 151). Ao ingressar no mundo enquanto contexto ontológico presidido pelo ser-aí, o ente em geral “adquire” o sentido pelo qual se constitui o seu próprio ser. Para o filósofo, isso implica pelo menos duas coisas: (i) que “*somente o ser-aí pode ser pleno de sentido ou carente de sentido [sinnvoll oder sinnlos]*” (1993a: 151), pois só ele se determina em seu ser como compreensão, em relação constitutiva com a possibilidade mesma do sentido; e (ii) que “todo ente não-dotado do modo de ser do ser-aí deve ser concebido como *sem sentido [unsinnig]*, essencialmente isento do sentido em geral” (1993a: 152), uma vez que seria desprovido daquele poder de compreensão.

Dessa maneira, a diferença entre o *Dasein* e o ente *nichtdaseinsmäßig* é posta de modo radical. Trata-se da diferença entre o ente, por assim dizer, “*sinnig*”, que pode ser pleno ou carente de sentido, mas que é sempre em relação com o sentido, e o ente *unsinnig*, absolutamente estranho à possibilidade do sentido, ao qual o sentido não pode sequer faltar. Heidegger parece considerar o ente não-dotado do modo de ser

do *Dasein* como que “em si mesmo”, como se guardasse, a despeito de seu aspecto intramundano, um traço fundamental de incompreensibilidade, pelo qual resistiria à “mundanização” a que está sujeito quando de sua apropriação pelo ser-aí. Colocando-se de lado a inegável tensão entre essa ideia e certas teses nucleares da analítica existencial (por exemplo, a de que todo ente só é “em si mesmo” o que é e como é na medida em que “vem ao encontro dentro do mundo”), cabe destacar a surpreendente consequência derivada por Heidegger dessa formulação mais forte da diferença entre o ser-aí e o não-ser-aí: “Somente o que é sem sentido [unsinnig] pode ser contrassensual [widersinnig]” (1993a: 152). Por não se determinar em função da possibilidade do sentido, nem sequer pela falta deste, o ente *nichtdaseinsmäßig* pode algo de que o próprio *Dasein* seria essencialmente incapaz: atuar *contra* a possibilidade do sentido, ou ainda, ser em sentido contrassensual. Mais que de *Nicht-dasein*, tratar-se-ia, pois, de *Un-dasein*: algo incomparavelmente mais negativo e ameaçador para o ser-no-mundo do que consegue ser o ente intramundano quando, furtando-se ao uso, impele o ser-aí a atentar para o seu próprio mundo (1993a: 72-76).

Felizmente, o filósofo oferece um exemplo geral dessa capacidade aparentemente insólita do ente intramundano, a de ser contrário à sua compreensibilidade pelo ser-no-mundo – exemplo de grande relevância para nossa discussão: “O subsistente pode, como aquilo que vem ao encontro no ser-aí, igualmente assaltar o seu ser, como, por exemplo, *catástrofes naturais* [Naturereignisse] que irrompem e destróem” (Heidegger 1993a: 152). Notável no exemplo aduzido é que Heidegger se refere ao assalto do ser-aí pelas “catástrofes naturais” não apenas como um desastre ôntico, mas como um evento genuinamente ontológico. Pois é o *ser* mesmo do ser-aí enquanto compreensão existencial que pode ser assaltado pelo ente subsistente, nisto consistindo o caráter contrassensual deste último: a capacidade de colocar-se contra a possibilidade do sentido, contra o ser da compreensão de ser. O exemplo parece supor que a natureza seja capaz de atingir (e, com isso, destruir ou amparar) decisivamente o próprio mundo enquanto caráter

ontológico do ser-aí, *como que de fora* – e isto na medida em que ela vem ao encontro, sob o aspecto de instrumento, coisa ou objeto, dentro do mesmo mundo. A natureza possuiria como que uma face oculta, inacessível à descoberta, pelo qual se tornaria capaz de manter-se irredutivelmente inapropriável. Essa inapropriabilidade fundamental é que lhe permitiria tanto sustentar e prover a formação de mundo (“*fürsinnig*”) quanto impor resistência e adversidade, como fonte de catástrofe, a esse acontecimento (*widersinnig*).

Sem dúvida, do ponto de vista da analítica existencial, seria enormemente difícil conceber a possibilidade ontológica de uma adversidade imposta pela natureza ao ser do homem. Não é de estranhar que isso aparentemente não faça sentido, sequer como mera possibilidade. A sequência imediata da passagem citada do § 32 de *Ser e tempo* diz:

E se perguntamos pelo sentido de ser, então a investigação não assume um sentido profundo [*tiefsinnig*] nem ruma o que estaria atrás do ser, mas pergunta por ele mesmo, na medida em que ele adentra a compreensibilidade do ser-aí. O sentido de ser não pode nunca ser contraposto ao ente ou ao ser como “fundamento” de sustentação do ente, pois “fundamento” só se torna acessível como sentido, ainda que ele mesmo seja o abismo da falta de sentido (Heidegger 1993a: 152).

Ao argumentar em favor do fato de o sentido ser incontornável em toda relação para com o ente, esse trecho desmente a aparente infabilidade do ser, fechando de antemão o caminho para uma possível ontologia da natureza enquanto região ontológica da qual o sentido estaria de todo ausente. Afinal, trata-se daquilo que faz exceção e possível oposição à esfera mesma da compreensibilidade!

Fora do mundo

Consistentemente, em todo o restante de *Ser e tempo*, Heidegger jamais reconhece ao ente não-humano, pelo menos de maneira expressa, uma tal função “ontológica”, isto é, a de atingir o ser do ser-aí e determinar decisivamente a possibilidade do sentido. É como se, por

princípio, esse ente não pudesse ter nenhum papel originariamente determinante junto à “relação de ser” (*Seinsbeziehung*) que o ser-aí mantém consigo mesmo. O ente sem sentido estaria como que entregue à serventia do ser-aí, sendo compreendido por este sempre “em vista” de si mesmo. Diante disso, é provável que a expectativa de ver atribuída alguma função ou lugar (contra-)existencial à natureza enquanto potência do não-sentido seja em si mesma descabida. Se o campo do sentido equivale à esfera da compreensão ontológica, aquilo que escapa ao primeiro deve manter-se inacessível a esta última. A limitação da ontologia ao mundo existencialmente concebido explicaria não só a predominância do mundo sobre a natureza, mas também a necessária omissão de todo possível elemento extramundano na discussão a respeito da constituição (e, eventualmente, da desagregação) das estruturas e fenômenos existenciais. De fato, certas vezes em que Heidegger, na continuidade do projeto filosófico de *Ser e tempo*, retorna à consideração do suposto “ser” da natureza, tendo que rever teses centrais de sua obra, é a questão dos limites da ontologia, ou seja, da própria compreensão de ser, que vem à tona.

Uma dessas ocasiões surge já na preleção do semestre de verão de 1927, *Problemas fundamentais da fenomenologia*. A certa altura de uma longa retomada da analítica existencial, no contexto da reconstituição crítica da “tese da ontologia moderna sobre o ser”, o filósofo reconsidera a afirmação da intramundanidade da natureza proposta no § 14 de *Ser e tempo*, a de que a natureza constitui um “caso-limite do ser de um possível ente intramundano” (1993a: 65). A mesma tese é reafirmada, porém com o acréscimo de um esclarecimento que parece modificar consideravelmente o seu sentido: Heidegger diz que “a intramundanidade não pertence ao *ser* da natureza” (2005: 240), isto é, que ela “sucede” (*fällt zu*) à natureza enquanto e somente enquanto esta ingressa no mundo. De maneira semelhante, confirma que a intramundanidade não pertence ao ser do ser-aí enquanto ser-no-mundo, incidindo tão-somente sobre o trato com o ente, como “determinação necessária para a possibilidade da descoberta da

natureza” (2005: 240). Indo ainda mais longe, chega a aventar que a intramundandade não seria sequer “a estrutura de um ser”, como, por exemplo, o ser-no-mundo é “uma estrutura essencial do ser do ser-aí”; todavia, “por precaução”, prefere dizer que “ela não pertence ao ser da natureza” (2005: 241).

Exploremos o sentido possível da tese motivada por essa precaução. Propor que a intramundandade, enquanto aquilo que sucede ao ente ao ser descoberto pelo ser-aí, não consiste propriamente em uma “estrutura de ser” significa, à primeira vista, adotar um ponto de vista crítico-transcendental, sob o qual se reconhecera a impossibilidade de acesso ao ente tomado como independente de sua compreensibilidade. Assim como, para Kant, as categorias não equivalem a determinações das coisas em si mesmas, mas simplesmente a formas *a priori* pelas quais nós, homens, as representamos na condição de objetos, assim também, a intramundandade não consistiria em uma determinação do ser da natureza, mas tão-somente na forma originária da relação do ser-aí com o ente que vem ao encontro dentro do mundo, pois “mundo é somente se e enquanto um ser-aí existe. A natureza pode ser também se não existe nenhum ser-aí” (Heidegger 2005: 240).

Ademais, a indicação da possibilidade ontológica do extramundano, entendido aqui como o ser “em si” de um ente, contrariaria literalmente o que Heidegger considera a tal respeito nos §§ 15 e 16 de *Ser e tempo*. Ao fim do primeiro, sustenta-se a tese de que a “manualidade”, ou seja, o modo de ser do ente intramundano enquanto termo do comportamento ocupacional do ser-aí, “é a determinação ontológico-categorial do ente como ele é ‘em si’” (1993a: 71). Quer dizer, visado em si mesmo, o ente intramundano é instrumento manual (*zuhanden*); trata-se do ente “mundanizado” enquanto tal, descoberto e apropriado pelo ser-aí em função de seu existir. Porém, em que consiste precisamente o ser “em si” do ente manual? Responde-se a essa pergunta no parágrafo seguinte, no contexto de uma exposição da possibilidade de gênese do subsistente (*vorhanden*) a partir da ocupação com o manual. Heidegger diz que manter-se em si significa, para esse ente, “não sair da sua

não-surpresa”, isto é, conservar-se no “nexo referencial” aberto pela ocupação (1993a: 75). A condição de possibilidade para tanto é “o não-anunciar-se do mundo”: para que o manual possa ser em si, é preciso que o mundo permaneça oculto para o próprio ser-aí, que existe sempre já em direção ao mesmo (1993a: 75-76). A relação estrutural do ser-aí com o seu mundo é, pois, ontologicamente anterior ao vínculo ocupacional que o ata ao ente que vem ao encontro como instrumento dentro do mesmo mundo. Conclui-se assim que “o ser-em-si do ente intramundano só se torna apreensível com fundamento no fenômeno do mundo” (1993a: 76).

Do ponto de vista ontológico-existencial, não faria sentido atribuir à natureza, ou a qualquer outro ente possível, o estatuto de “em si” enquanto “fora do mundo”, uma vez que, na gênese do sentido, o encontro primeiro com o não-ser-aí é determinado pela relação mais originária que o ser-aí mantém com um mundo cuja condição de possibilidade não pode ser dada por nenhum ente que vem ao encontro dentro dele, mas somente pelo projeto do próprio ser-no-mundo. Se os entes só são “em si” já dentro e a partir do mundo, a possibilidade ontológica do “fora” – que, todavia, nos *Problemas fundamentais*, se parece aceitar pelo menos como questão – não passaria do resultado da operação derivada de “desmundanização” a que é sujeito o manual intramundano quando da “quebra” donexo referencial da ocupação, convertendo-se em ente subsistente, “constatável tematicamente” (Heidegger 1993a: 75). Operada pelo comportamento cognitivo em sua fuga decadente para junto da “realidade” (*Realität*), a desmundanização dá lugar não àquilo que se excetua à compreensibilidade do ser-no-mundo, e sim a um outro modo da intramundandade, de ser e fazer sentido dentro do mundo: a *Vorhandenheit*. Isso vale exemplarmente para a própria natureza tomada, no sentido da analítica existencial, como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”; para a natureza, não ser compreendida como “algo apenas subsistente”, *vorhanden*, significa simplesmente ser como ente manual, *zuhause* (1993a: 70).

Com isso, percebemos que o filósofo oscila entre a concepção da natureza como ser de um possível ente intramundano, que só é “em si”

a partir do mundo, e a admissão da possibilidade de uma natureza cujo ser não é determinado pela intramundandade e, principalmente, nem mesmo em vista do mundo. Parecem assim chocar-se duas posições distintas sobre os limites da compreensão ontológica: *coincidem eles com os do mundo existencialmente concebido ou ultrapassam essa esfera?* Como a ontologia fundamental resolve tal conflito, se é que se trata mesmo de um?

Três teses

No § 10 da última preleção de Marburg, *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, Heidegger volta ao problema do “em si”. Ele formula três teses (“*Hierzu drei Thesen*”) basilares da ontologia fundamental, propondo uma certa hierarquia entre elas, bem como entre os elementos nelas em jogo (ser, ente e ser-aí). Em uma retomada quase literal da ideia da independência do ser da natureza em relação ao mundo lançada nos *Problemas fundamentais*, a primeira dessas teses afirma a possibilidade ontológica do “em si”: “Ente é em si mesmo o ente que é e como é, também se, por exemplo, o ser-aí não existe” (1990: 194). Note-se que o fato de o ser-aí ser referido como exemplo (“z. B.”) por referência ao qual se confirmaria a independência do ente em si mesmo parece, de início, somente acirrar a constatação da relatividade ontológica do ser-aí frente ao ente não-dotado do seu modo de ser, ao não-ser-aí.

Por sua vez, a segunda tese propõe a diferença entre ser e ente (explicitamente nomeada “diferença ontológica”, nesse parágrafo da preleção) e, como estreitamente ligada a ela, a dependência do próprio ser em relação ao ser-aí: “Ser não ‘é’, mas só há ser enquanto o ser-aí existe” (Heidegger 1990: 194). A tese é seguida por uma breve explicação: “Na essência da existência jaz transcendência, isto é, dar[-se] de mundo prévio e em favor de todo ser para e junto ao ente intramundano” (1990: 194). Isto quer dizer que a relação do ser-aí ao ser, em cujo âmbito somente o ser “se dá”, corresponde à precedência do mundo em relação a todo comportamento existencial dirigido ao

ente. Afora o fato de que a explicação se inclina à identificação entre ser e mundo, intensificando assim a dependência do ser em relação ao ser-aí, ela parece, além disso, conflitar com o que fora proposto pela primeira tese. É que a precedência do mundo em relação ao ser-junto ao ente intramundano implica também a precedência do ser-no-mundo em relação ao próprio ente intramundano, do ser-aí em relação ao não-ser-aí. Se o ente só pode ser em si a partir do mundo, não seria o ente que é e como é, caso o ser-aí, enquanto formador de mundo, não existisse: o “ente” não teria ser, não “seria” propriamente um ente.

A lembrança da tese problemática introduzida nos *Problemas fundamentais* (a de que “a intramundanidade não pertence ao ser da natureza”) poderia provocar uma forte advertência contra a interpretação proposta, não fosse a última das três enunciadas: “Somente enquanto o ser-aí existente se dá a si mesmo algo como ser, pode o ente manifestar-se em seu em si, ou seja, pode a primeira tese ser compreendida e reconhecida” (Heidegger 1990: 195). Essa terceira tese perfaz a articulação entre as duas primeiras, propondo que a compreensão de ser, que Heidegger chama também de “transcendência originária” (1990: 194), é condição da possibilidade ontológica do “em si”, ou seja, da “transcendência ôntica”. Que a inteligibilidade da primeira tese esteja subordinada à da terceira significa, pois, que a independência do ente em si mesmo é, por assim dizer, “dependente” da dependência do ser em relação ao ser-aí. Porque o ser do ente só se dá no ser-aí, o ente é “em si” apenas para o ser-aí, como ente junto ao qual ele existe. Sem constituir genuína exceção ao mundo enquanto esfera da compreensibilidade, o ser-em-si do ente é tão-somente um modo de o ente vir ao encontro dentro do mundo, uma forma de intramundanidade. E não poderia ser de outra maneira, uma vez que, conforme o *Nota Bene* que se segue ao enunciado das três teses, “o ser se dá originariamente e em si se torna acessível o seu ente” (1990: 195). Ora, tornar acessível o ente é torná-lo compreensível, apropriável, pelo ser-aí, no qual somente “há ser”. “Originariamente”, o ser é o fundamento da compreensibilidade do ente em geral, do ser-aí e do

ente *nichtdaseinsmäßig*, pelo próprio ser-aí: ser “é” sentido. É esta ideia do ser que parece comandar a articulação entre as três teses comentadas. Assim, o filósofo pode concluir no *Nota bene*: “Com respeito a esse ente, não se pode questionar, nem mesmo em si, quanto ao seu ser em si” (1990: 195).

Não é, contudo, imediatamente claro o que se afirma com essa conclusão, que poderia admitir pelo menos dois significados. *Ou* “conhecemos sempre apenas o ente, mas nunca ser sendo [*seiendes Sein*]” (Heidegger 1990: 195), de modo que o ser-em-si de um ente, isto é, o ser do ente separado desse mesmo ente, equivaleria, em razão da própria diferença ontológica, a uma rigorosa impossibilidade: “A questão sobre o que seja o ser no ente que é em si não tem sentido nem direito” (1990: 195). *Ou* o ente, não podendo “de direito” ser questionado quanto ao seu ser em si, ultrapassaria por isso mesmo o limite da compreensão ontológica, permanecendo insondável por ela. Trata-se de duas posições antagônicas diante daquilo que, do ponto de vista da primeira delas, constitui o ontologicamente impossível: ou se o suprime enquanto quimera, resultado da confusão entre ser e ente, a mal afamada “entificação” do ser; ou se o assume como intangível pela compreensão de ser, incomparavelmente mais inacessível que a coisa em si de Kant, que, logicamente possível, ainda corresponde a uma espécie do pensável...

Diante dessa alternativa, convém questionar como a ontologia fundamental está efetivamente posicionada em relação àquilo que romperia a barreira do sentido. De que modo a compreensão de ser se situa frente ao não-ser de um ente, enquanto caráter pelo qual o ente se mantém inapropriável por todo possível compreender? Como ela poderia aceitar o não-ente, o que em si mesmo não faz sentido? Como lidaria com o que, contrassensual, não se deixa assimilar sob uma possibilidade de existência, sendo capaz de atingir o próprio ser do ser-aí e, com isso, determiná-lo de modo decisivo?

Sem dúvida, tal aceitação requereria da ontologia fundamental o questionamento da ideia de que “para o problema do ser em geral [...]

a questão central é a subjetividade do sujeito mesmo” (Heidegger 1990: 194), ou seja, de que, em todo nexos ontológico, o ser-aí humano constitui o centro único de referência. Suposto que a compreensibilidade de tudo o que pode vir ao encontro, enquanto pré-formação de sua possibilidade ontológica no ser-aí, seja condição indispensável para a efetividade do projeto existencial, um eventual empenho na (não-)relação ao incompreensível não-ser de um ente demandaria do ser-aí humano a suspensão da transcendência originária e, com isso, o abandono do posto de centralidade ontológica “em meio ao ente”. Atingido por uma “impossível” potência de não-sentido, o ser-aí sofreria a queda irremissível no abismo do que jaz, não na periferia do ser (a natureza como “caso-limite do ser de um possível ente intramundano”), mas radicalmente fora dele: a natureza como extramundana.

É certo, entretanto, que Heidegger reconhece ser possível um conceito da natureza “em um sentido mais originário” do que como “objeto das ciências naturais”, conceito segundo o qual “a natureza não se deixa encontrar nem no círculo do mundo circundante nem, em geral, primariamente como algo *com o que nos relacionamos*” (2004: 155, n. 55). É o que lemos em uma importante nota do tratado *Da essência do fundamento*, inserida no contexto de uma exposição do conceito existencial de mundo por referência ao conceito antropológico-transcendental proposto por Kant, nota na qual Heidegger procura, de algum modo, justificar a aparente omissão da natureza na analítica do ser-aí. Admitindo o silêncio de *Ser e tempo* a respeito, o filósofo pretende, não obstante, que a própria “base para o problema da natureza” tenha sido efetivamente lançada pela ontologia fundamental (2004: 156, n.55). Ele dá a entender que tal base corresponde à “unidade do conceito pleno do cuidado”, à qual pertence como momento fundamental a facticidade do ser-aí, afirmando então, explicitamente, que é pelo fato de o ser-aí estar lançado a uma situação disposicional “em meio ao ente” que a natureza “se manifesta originariamente no ser-aí” (2004: 155-156, n. 55).

Assim, ao invés de considerar a possibilidade, problematicamente ontológica, do extramundano, Heidegger parece, em sua justificativa

para a omissão da natureza “em sentido mais originário”, apenas reiterar a tese, lançada na passagem de *Ser e tempo* referida pela nota de 1929, de que a natureza – seja como “conjunto categorial de estruturas de ser de um determinado ente que vem ao encontro dentro do mundo” ou “no sentido do conceito de natureza do romantismo” (“o fenômeno ‘natureza’”) – “somente é apreensível a partir do conceito de mundo, isto é, a partir da analítica do ser-aí” e, por isso, não seria “jamais capaz de tornar compreensível a *mundanidade*” (1993a: 65). Tendo em vista *Ser e tempo*, mas também “A origem da obra de arte” (Heidegger 2003), Haar resume concisamente o ponto: “A Terra é origem e recurso, mas somente na medida em que se abre ou entra em um mundo. Heidegger não reconhece à natureza poder sobre o ser. A natureza é no ser, e não o ser na natureza” (1985: 25-26).

Natureza e cultura

Pudemos perceber que a admissão do caráter problemático da natureza não desmente, pelo menos não necessariamente, a ontologia do ente intramundano originalmente exposta em *Ser e tempo*. A afirmação do ser-em-si do ente pretende fundar-se justamente na ideia da precedência ontológica do mundo em relação ao que nele vem ao encontro. Mas isso significa que, ao contrário de sugerir, com a tese de que “a intramundanidade não pertence ao ser da natureza”, a aceitação desta em seu caráter problematicamente extramundano, Heidegger o rechaça como impossibilidade, “sem sentido nem direito”. De fato, era apenas “de maneira precavida” que, na preleção de 1927, se permitira dizer que a intramundanidade não seria sequer uma “estrutura de ser”. O que o filósofo pretende resguardar com a precaução em reformular essa ideia tão surpreendente quanto problemática, propondo em seu lugar que a intramundanidade apenas “não pertence ao ser da natureza”?

É precisamente isso o que se mostra na continuação da passagem do § 15 dos *Problemas fundamentais*: Heidegger justifica o cuidado na formulação da tese sobre o ser da natureza argumentando que “precisamos contar aqui com uma restrição, na medida em que há ente

que só é enquanto é intramundano” (2005: 241). Se se entendesse que a intramundanidade não equivale à estrutura de ser de um ente, mas sim apenas à forma ontológico-transcendental do encontro com o ente já dentro do mundo, não seria possível reconhecer o ser do ente que só pode “surgir e vir ao ser *como* intramundano” (2005: 241), que é “em si mesmo” determinado a partir do mundo: “Há ainda o ente a cujo ser pertence, de certo modo, a intramundanidade” (2005: 241); “Esse ente é tudo o que denominamos ente *histórico*, histórico no sentido mais amplo do histórico-mundial, isto é, o todo das coisas que o homem, o qual existe e é histórico no sentido próprio, cria, forma, cultiva, a cultura e as obras” (2005: 241). Trata-se, nos termos do § 73 de *Ser e tempo*, do “*secundariamente* histórico”, ou seja, do ente não-dotado do modo de ser do ser-aí, compreendido ontologicamente em vista da constituição do mundo histórico (1993a: 381). Se Heidegger concede à natureza certa independência frente ao mundo, reconhecendo o seu suposto ser “em si” para além da intramundanidade, ele o faz tendo por objetivo estabelecer a diferença ontológica entre natureza e cultura (“A cultura não é como a natureza”; 2005: 241) e, com isso, o ser, inequivocamente intramundano, das obras culturais. O que parece estar em jogo com a restrição da intramundanidade à cultura é a constituição de uma “ontologia da história” (2005: 241) fundada na analítica existencial, ao invés de uma ontologia da natureza, extramundana, que recusasse esse fundamento.

Duas razões corroboram esta leitura da passagem comentada dos *Problemas fundamentais*. Em primeiro lugar, tem-se que, sendo “uma determinação *necessária* para a possibilidade de descoberta da natureza” (Heidegger 2005: 240; grifo meu), a intramundanidade corresponde ao único modo, para o ser-aí humano, de encontrá-la. Se a natureza é ou não em si, no sentido de ser fora do mundo, o fato é que o ser-aí não poderia entrar em relação com ela senão no contexto ontológico em que, por princípio, tudo se orienta em função da formação do próprio mundo. Com isso, não haveria a possibilidade de o ser-aí ser determinado ou tornado compreensível, em seu existir, pela natureza; no mínimo, o ser-aí

mesmo, não obstante lançado inexoravelmente a uma situação fática, jamais poderia reconhecer essa eventual determinação a permanecer inefável. Em segundo lugar, a capacidade de ser “também se o ser-aí não existe” não implica, para Heidegger, uma prerrogativa da natureza sobre a cultura, mas consiste em algo que a natureza compartilha com o ente cultural, ao qual a intramundania pertence essencialmente: “De outro lado, precisamos dizer que, uma vez que a obra da cultura, até mesmo o instrumento mais primitivo, é intramundana, ela se torna capaz de ser, também se não existe mais nenhum ser-aí histórico” (2005: 241). Ora, por mais que o ente “impropriamente” histórico, a obra cultural, seja caracterizado por “condições de ser inteiramente outras” (2005: 241) que as do ente natural, o fato de que ambos têm em comum a possibilidade de ser em si, independentemente da existência de um ser-aí, indica fortemente que, ao falar do ser-em-si do ente, o filósofo pensa antes em conformidade com as teses enunciadas nos *Princípios metafísicos* que no sentido problemático da admissão de um elemento contrassensual, limite da compreensão ontológica e tão incompreensível quanto, talvez, incontornável por ela.

Mas, afinal, o que poderia estar assim “fora do ser” (Agamben 2007a: 167), a ponto de impor-se como seu negativo, como não-ser, e mesmo como seu contrário, como *contra-ser*? Uma interpretação crítica poderia comprovar que, apesar de sua aparente inefabilidade (“*tiefsinnig*”), esse elemento inclui, *como inseparável da natureza viva*, o próprio homem, tomado para além ou aquém de sua “essência eksistente” e insondável dentro dos limites da compreensão de ser (“mais além da diferença entre ser e ente”; 2007a: 167), o humano enquanto vivente e, mais do que simplesmente privado de mundo, verdadeiramente extramundano – a humanidade mesma como *Naturereignis*.

A inumanidade do homem

Contestando de todo uma tal hipótese, voltada contra a possibilidade mesma da compreensão de ser, Heidegger declara, vinte anos após a elaboração de *Ser e tempo*, na *Carta sobre o humanismo*:

Em todo caso, os seres vivos são como são sem que estejam, desde o seu ser como tal, na verdade do ser e conservem, nesse estar, o essencial de seu ser. Provavelmente, para nós, de todo ente que é, o ser-vivo é o mais difícil de pensar, pois ele é, de um lado, o mais proximamente aparentado a nós, mas, de outro, está ao mesmo tempo separado por um abismo de nossa essência ek-sistente. Em contrapartida, poderia parecer que a essência do divino fosse mais próxima a nós do que o [aspecto] dos seres-vivos que estranha, mais próxima em uma distância essencial que, enquanto distância, é por isso mesmo mais familiar à nossa essência existente do que o parentesco corpóreo, abissal, dificilmente pensável com o animal (2004: 326).

Embora o diga no contexto de uma polêmica com a tradição metafísica, que “pensa o homem a partir da *animalitas* e não pensa na direção de sua *humanitas*” (2004: 323), e continue a sustentar a tese, oriunda da analítica existencial, de que “o que atribuímos ao homem enquanto *animalitas* [...] se enraíza na essência da existência” (2004: 324), o filósofo parece reconhecer tanto uma possível limitação da ontologia fundamental, baseada no fato de que o ser-vivo “não está na verdade do ser”, sendo por isso “dificilmente pensável”, quanto, mais além, que o caráter da animalidade, apesar de insondável, afeta “o mais proximamente” o ser-aí humano. Não é precisamente isso o que sugere a ideia paradoxal de um “parentesco abissal” com o animal, na dimensão do corpo?

Contudo, em que pese “todo o enigmático do ser-vivo”, Heidegger é enfático na afirmação de que “o corpo do homem é algo essencialmente outro que um organismo animal”, e isso não apenas no sentido de ser essencialmente diverso do “corpo explicado cientificamente” (2004: 324). Tal diferença entre corpos refletiria uma distinção mais fundamental entre modos de ser: enquanto a plantas e animais “falta a linguagem” (2004: 326), esta, sendo originariamente humana, de “essência histórico-ontológica” (2004: 333), não é “exteriorização de um organismo”, nem “expressão de um vivente” (2004: 326). Se cabe falar em um “parentesco abissal” do homem com o animal, o abismo que os separa volta-se como enigma tão somente sobre o animal. Mesmo

quando, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, o filósofo considera criticamente a tese da pobreza de mundo do animal, admitindo que “somente visto a partir do homem é que o animal é pobre de mundo” (2010: 393), suas considerações, apontando para a inefabilidade do vivente para o existente, só reforçam o abismo entre eles, sem implicar a admissão da animalidade do homem nem, muito menos, a da possível “humanidade” do animal.

Logo, à questão sobre “se a essência do homem repousa na dimensão da *animalitas*” (Heidegger 2004: 323), seja esta determinada cientificamente ou pensada de modo ontológico-existencial, deve-se responder sempre de modo negativo. Mas isso não significa que não se possa falar, em sentido problemático, de um recalque da animalidade na essência mesma do homem. É notável o fato de que se empregue, para qualificar o vínculo fático do ser-aí com o ente não-dotado do seu modo de ser, o termo que, nos *Conceitos fundamentais*, designa precisamente um “*momento essencial da animalidade enquanto tal*” (2010: 348), a saber, a catividade (*Benommenheit*) como “condição de possibilidade para que o animal, segundo a sua essência, *se comporte* [sich benimmt] *em um ambiente, mas nunca em um mundo*” (2010: 347-348). Já no § 13 de *Ser e tempo*, lemos que “o ser-no-mundo é, como ocupação, *cativado* [benommen] pelo mundo de que se ocupa” (1993a: 61). A flutuação do sentido do termo sugere que, em 1927, se tende a confundir modos de ser, existência decadente e vida animal, os quais o aprofundamento da ontologia existencial na preleção de 1929-30 levará a distinguir com precisão; ademais, ela permite entrever no conceito de facticidade um resto de natureza viva, a extinguir-se com a afirmação posterior do abismo ontológico entre *humanitas* e *animalitas*.

Com efeito, o liame entre natureza e vida fática é proposto naquela nota de *Da essência do fundamento*: “A natureza é manifesta originariamente no ser-aí pelo fato de que ele existe como situado-disposto *em meio ao ente*” (Heidegger 2004: 155-156, n. 55). Logo antes, porém, Heidegger já se referia à situação ontológica da natureza junto ao ser-aí humano nos seguintes termos: “Ainda que sendo em meio ao ente e envolvido

por ele, o ser-aí enquanto existente sempre já ultrapassou a natureza” (2004: 138-139). Composto-se as duas passagens, é possível concluir que, se a natureza se manifesta de modo originário na existência, ela o faz como aquilo que, por ser dado faticamente, o ser-aí pode, por princípio, ultrapassar em vista de si mesmo. Consistindo na “obscura ligação original entre a essência ekstática do ser-aí e o ser do ente que não é do tipo do ser-aí” (Haar 1990: 73), a facticidade (e, com ela, a “natureza manifesta originariamente no ser-aí”) é possibilitada, em seu sentido mundano, pelo projeto existencial. E uma vez que este último é ontologicamente anterior àquela, a “animalidade” do homem – a sua inumanidade enquanto “*ser*” em vista de outrem, seu “devir-outro”, “devir-animal” (Deleuze & Guattari 1997) – deverá submeter-se, em favor da possibilidade da existência própria, à historicidade como caráter de ser exclusivamente humano.

Anti-humanismo?

Caso assumisse a facticidade como fonte *contra*-existencial do possível, a ontologia fundamental decerto recusaria toda filiação ao desígnio da *Aufklärung*, sem permitir ser confundida com mais uma eminente manifestação da “época da imagem do mundo”. Mas convém aqui não subestimar o fato de que o termo *Weltbild* – empregado, na conferência homônima de 1938, para designar a compreensão de mundo inaugurada pela época moderna da metafísica, na qual o homem assume expressamente o estatuto ontológico de “centro de referência do ente enquanto tal” (Heidegger 2003: 88) – comparece como um dos principais predicados com que se descreve o ser do ser-aí:

“O ser-aí transcende” significa: ele é, na essência de seu ser, *formador de mundo* [weltbildend], e, na verdade, “formador” no sentido múltiplo de que ele deixa o mundo acontecer, com o mundo se dá um aspecto (imagem) originário que propriamente não capta, embora funcione como pré-imagem [*Vor-bild*] para todo ente manifesto [grifo meu], do qual cada ser-aí mesmo faz parte (2004: 158).

O uso ambíguo desse termo é reforçado pelas palavras com que o filósofo passa à exposição da constituição fundamental da historicidade: “Ninguém nega que, no fundo, o ser-aí humano seja o ‘sujeito’ primário da história” (1993a: 382). Adesão irônica a um senso comum, ou declaração de compromisso com o espírito de toda uma época?

Heidegger insiste em afirmar a diferença que a ontologia de *Ser e tempo* guardaria em relação às “interpretações humanistas do homem” fundadas na metafísica moderna. A oposição ao humanismo é tomada, adverte na carta a Beaufret, “não por causa do homem, a fim de que a civilização e cultura se façam valer por meio do seu criar”, mas sim “em vista da dignidade do ser e em favor do *Da-sein*, que o homem sustenta existindo” (2004: 329). Nem por isso, todavia, a crítica heideggeriana deixa de manifestar um decisivo pendor “humanista”, que se revela sobretudo *em relação ao que nela se compreende como não-humano*. É que, mediante o rebaixamento ontológico da não-humanidade, a referida crítica visa inequivocamente ao favorecimento da essência do homem:

O pensamento em *Ser e tempo* é contra o humanismo. Porém, essa oposição não significa que tal pensar se bata para o lado contrário do humano [*auf die Gegenseite des Humanen*] e advogue o não-humano [*das Inhumane*], que ele defenda a inumanidade [*Unmenschlichkeit*] e degrade a dignidade do homem. Pensa-se contra o humanismo porque ele não alça suficientemente alto a humanidade do homem [*die Humanitas des Menschen*] (2004: 330).

Mas será mesmo que a consideração filosófica do não-humano (*das Inhumane, das Unmenschliche*) seria mesmo prescindível para o esclarecimento da essência do homem? Suposto, contra Heidegger, que haja uma inumanidade própria ao homem como vivente, o propósito de elevar “suficientemente alto” a sua humanidade (contrastada, na *Carta sobre o humanismo*, precisamente à animalidade) requereria, mais além, *a supressão ontológica da vida enquanto dimensão cooriginária do humano*. De fato, a elevação da *humanitas* como “lugar da verdade do ser em meio ao ente” (Heidegger 2004: 332) é explicitamente acompanhada, no pensamento heideggeriano, pela redução do vivente (sobretudo,

daquele “mais proximamente aparentado a nós”) a objeto do discurso “desumanizante” da metafísica. Assim tomada, a crítica parece propor a *alienação da inumanidade fática do homem*, operada juntamente com a *exclusão da humanidade virtual dos outros viventes*.

A mesma orientação espiritual é aprofundada nas meditações “pós-metafísicas” do final dos anos 30, em franca oposição à “humanização do homem” e à correlativa “antropomorfização do ente em seu todo”, ambas baseadas na determinação heteróclita da essência do homem “a partir do animal”, como “animal dotado de razão”:

A humanização [*Vermenschung*] do homem não é somente o fundamento da *antropomorfização* [*Vermenschlichung*] do ente em seu todo, mas sim, ao mesmo tempo, da deificação do mundo. Nessa figura insidiosa, o “antropologismo” alcança sua essência metafísica ilimitada. Mas como a humanização do homem se deixa superar? Somente a partir da decisão pela fundação da verdade do Ser [*Seyn*]. Com ela, o homem não se distingue apenas como ente em relação ao ente, mas também é transportado, por essa decisão, para dentro da clareira *do Ser* e reunido antecipadamente com o Ser com fundo em uma apropriação, já acontecida porém ainda não aprofundada, da *essência* humana pelo Ser. Mas, por meio da ressaltada com- e contraposição exclusiva de Ser e homem, já não se decidiu pela distinção do homem, na medida em que *ele* se essencializa na pertença à verdade do Ser e, conforme a isso, se expõe, de um modo ou de outro, como o ente que ele é, ou seja, se coloca frente ao ente em seu todo? (Heidegger 1997a: 153-154).

A última pergunta é respondida afirmativamente, com a ressalva de que o homem se constitui como “o verdadeiro guardião da verdade do ser mesmo” (Heidegger 1997: 156) sob a condição de ser “a-propriadado à sua essência” pelo Ser enquanto “Apropriação”, “a qual se funda na propriedade do ser-aí e nela é guardada” (1997: 155). Trata-se de uma inflexão que obedece à mesma lógica da *Carta sobre o humanismo*: a fim de que a humanização (animalização) do homem e a antropomorfização (racionalização) do ente sejam superadas, é preciso experimentar a “a-propriação do homem” como “super-apropriação [*Über-eignung*] no Ser” (1997: 163). Para tanto, invoca-se o primado ôntico-ontológico do

ser-áí humano, pelo qual se lhe reconhece uma relação exclusiva com o ser e, com isso, uma posição central em meio à totalidade do ente, a implicar, de imediato, o assujeitamento daquilo que se toma como não- ou impropriamente humano (a saber, como animal ou primitivo). Em controversa oposição ao humanismo metafísico, não se faz senão fundamentar *ontologicamente* o “mito da dignidade exclusiva da natureza humana” (Lévi-Strauss 2013: 53). Fundado nesse antropocentrismo sublime, o anti-humanismo de Heidegger não poderia ser mais mitigado.

Para subverter espiritualmente tal orientação, não bastaria, portanto, contestar que o homem existente seja o “sujeito’ primário da história”. Seria preciso pensar as relações entre humanidade e não-humanidade em sentido francamente contra-existencial, seguindo-se um caminho interdito pelo projeto filosófico de *Ser e tempo*, o qual se baseia na pressuposição da existência própria como “fundamento ôntico” para a consideração do ser enquanto tal (2005: 26). Sem dúvida nenhuma, a própria *Seinsfrage* teria que ser posta em suspenso por um pensamento que experimentasse como problemático o que, segundo Heidegger, “ninguém nega”: o antropocentrismo do conceito ontológico da história. Contra a privação redutiva do não-humano (“sem mundo”, “pobre de mundo”), essa suspensão implicaria conferir um sentido completamente outro, um verdadeiro sentido de alteridade, a tudo aquilo que, no discurso sobre o ser, é rebaixado ao nível da impossibilidade ontológica, por atuar como adversário da constituição do sentido em geral (*widersinnig*). Somente então, abrir-se-ia a possibilidade de uma reversão da história enquanto formação do mundo humano frente a outros mundos, de que o homem, existindo em vista de si mesmo, jamais poderia ser formador.

Capítulo 2

Como surge uma época?

*O glaube mir, der manche tausend Jahre
An dieser harten Speise kaut,
Daß von der Wiege bis zur Bahre
Kein Mensch den alten Sauerteig verdaut!
Glaub unsereinem, dieses Ganze
Ist nur für einen Gott gemacht!*

Goethe¹

Herr Mikrokosmos

Na conferência “A época da imagem do mundo” (1938), Heidegger caracteriza a modernidade como a época em que o homem se determina metafisicamente como “o único sujeito primeiro e propriamente dito”; em sua essência moderna, o homem se torna “aquele ente em que todo ente, em seu ser e em sua verdade, se funda” (2003: 88). Há, pelo menos, dois modos possíveis de interpretar o estatuto assumido por essa tese sobre a modernidade. Paradoxalmente, ambos parecem ser ensejados pelo texto, e a tendência mais imediata é negligenciarmos a ambiguidade, que o atravessa sem encontrar resolução. É importante assinalá-la, uma vez que se reflete em concepções diversas acerca do sentido “histórico-ontológico” da época moderna, concepções que seria possível vincular a modos até mesmo conflitantes de experimentar o acontecimento histórico e pensá-lo em seu caráter essencial. A referida ambiguidade e sua necessária irresolução é que fazem de “A época da

¹ Tradução de Jenny Klabin Segall: “Oh! Crê-mo a mim, a mim que já mastigo, / Desde milênios essa vianda dura, / Que homem algum, do berço até ao jazigo, / Digere a velha levedura! / Podes crer-mo, esse Todo, filho, / Só para um Deus é feito” (Goethe 2004: 174-175; v. 1776-1781).

imagem do mundo” um genuíno *Holzweg* – “caminho que, o mais das vezes sinuoso, termina perdendo-se, subitamente, no intransitado [*im Unbegangenen*]” (2003: 1). Tentemos trilhá-lo, nem que seja para dele nos perdermos.

Uma primeira possibilidade de interpretação insinua-se quando Heidegger pergunta como fora possível que o homem, na origem da época moderna, se tornasse o “*subjectum* destacado, essencialmente incondicionado” (2003: 106). Como surge a época moderna da metafísica? Atentemos para uma das formulações que a resposta a essa pergunta recebe: a modernidade origina-se “desde a reivindicação do homem por um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (por um fundamento, que repousa em si mesmo, inabalável, da verdade no sentido da certeza)” (2003: 106). Então, Heidegger replica: “Por que e como essa reivindicação consegue impor sua validade decisiva?”; e torna a responder: “A reivindicação se origina daquela libertação do homem em que ele se liberta para si mesmo da vinculação constringente da verdade cristã da Revelação e da doutrina da Igreja para a legislação que se põe a si mesma sobre si mesma” (2003: 106). Tal libertação “só poderia acontecer na medida em que o homem *decidis*, *a partir de si e para si mesmo*, aquilo que deve ser sabido por si mesmo e o que devem significar saber e asseguramento do sabido, isto é, certeza” (2003: 106; grifos meus). Essa “tarefa metafísica” de decisão sobre a essência da verdade teria sido desempenhada por Descartes, com o ato fundador do “*ego cogito (ergo) sum*”: “forjar o fundamento metafísico da libertação para a liberdade como autodeterminação certa de si mesma” (2003: 106-107).

Parece claro o sentido da tese de Heidegger: o homem torna-se sujeito ao reivindicar para si mesmo, mediante a libertação de todos os vínculos que o prendiam à autoridade de outrem, a própria liberdade enquanto poder de decisão sobre a essência da verdade. Ora, decidir sobre a essência da verdade é “fundamentar”, “dar o fundamento” de uma época histórica, fundamento que, determinando sua “forma essencial”, “predomina sobre todos os fenômenos que caracterizam a

época” (2003: 75). Logo, a origem epocal da modernidade repousaria sobre uma decisão humana, pela qual se instaura o fundamento da época: “decisivo é que o homem refere essa posição propriamente como uma posição constituída por si mesmo” (2003: 91). Heidegger reconhece na capacidade de conceber o ente enquanto tal – o que *Ser e tempo* chama de “compreensão de ser” (*Seinsverständnis*) – a condição de possibilidade para a instauração da modernidade: “Mas isso só é possível quando se transforma a concepção [*Auffassung*] do ente na totalidade” (2003: 88). A possibilidade epocal da subjetividade humana é, assim, pensada *subjetivamente*: a partir de uma “concepção”, ou seja, de um determinado comportamento ou possibilidade de ser do homem, como se este fosse capaz, por meio do exercício da liberdade suposta como espontaneidade incondicionada, de constituir para si, a partir de si mesmo, a posição de sujeito enquanto fundamento da verdade do ente: *Herr Mikrokosmos* (Goethe 2004: 176-177; v. 1802).

Sombra invisível

Admitindo-se que Heidegger não esteja somente descrevendo um aspecto principal da época moderna, mas também pretendendo explicar a sua origem, cabe indagar se já não pressupõe a subjetividade da essência humana, isto é, sua centralidade ontológica, para, com base nesta, explicar o advento da modernidade. Isso significa compreender o acontecimento histórico eminentemente a partir e em vista do homem, suposto como “centro de referência do ente enquanto tal” (*Bezugsmittle des Seienden als solchen*; 2003: 88). Significa também conceber a essência humana como supra-histórica – não transformável historicamente porque fundamento da própria história – ou, no mínimo, como trans-histórica – essência que, transformando-se historicamente, constitui o núcleo de todo acontecimento. Por fim, significa tomar a história como essencialmente guiada, em todas as suas épocas, pela possibilidade final da modernidade enquanto única época propriamente histórica, na qual o homem descobriria em si mesmo a condição fundamental de todo acontecimento. Pensasse assim, Heidegger estaria compreendendo

modernamente – segundo o seu próprio conceito de modernidade – a origem da época moderna. A sua tese acerca da modernidade achar-se-ia sobredeterminada, quanto ao seu sentido primeiro, pelo contexto epocal cuja origem pretende explicar.

Mas o próprio Heidegger problematiza esse diagnóstico sobre a origem da época:

Quando meditamos sobre a modernidade, perguntamos pela imagem moderna do mundo. Caracterizamos-la através de uma demarcação contra a imagem medieval do mundo e a imagem antiga do mundo. Contudo, por que perguntamos na interpretação de uma época histórica pela imagem do mundo? Terá cada época da história a sua imagem do mundo, e isso no sentido de que em cada caso se empenha em sua imagem do mundo? Ou perguntar pela imagem do mundo é já e somente o modo moderno do representar? (2003: 88).

O filósofo indica que a transformação pela qual surge o mundo moderno não pode ser rigorosamente entendida como trânsito entre “imagens do mundo”, pois entendê-la assim seria reincidir inadvertidamente no próprio modo moderno de ser. Dito de outro modo, a experiência da história e da diferença entre suas épocas só poderia se dar como um confronto entre visões de mundo, entre teorias ou mesmo vivências do mundo, *desde que* o mundo mesmo já tivesse se apresentado como sendo essencialmente relativo ao homem enquanto sujeito do “imaginar” (*bilden*) e representar. Uma visão de mundo só seria possível uma vez que o mundo já tivesse se tornado imagem.

Com essa ressalva, vislumbra-se uma outra possibilidade de interpretar a tese heideggeriana sobre a origem da época moderna. Tendo confirmado que “a essência da modernidade pode ser vista no fato de o homem se libertar dos vínculos medievais”, o filósofo adverte, porém: “O decisivo não é que o homem se liberta para si dos vínculos que tinha até agora, *mas que a essência do homem em geral se transforma*, na medida em que o homem se torna sujeito” (2003: 88; grifo meu). A libertação do homem por si mesmo em relação aos “vínculos medievais” só seria possível mediante uma “transformação da *essência*

do homem”. (Note-se que o termo “essência”, *Wesen*, substitui aqui o termo “concepção”, *Auffassung*, que ocorre na formulação anterior.) A advertência de Heidegger enseja, pois, a pergunta: *é o homem capaz de operar “a partir de si e para si mesmo” a transformação de sua própria essência?* Ou será que ele apenas padece essa transformação, que afeta a totalidade do ente? Se o que se transforma é a essência do ente em sua totalidade, e se o homem está compreendido, embora de maneira insigne, nessa totalidade, ele mesmo é um ente que, na passagem à época moderna, se transforma, sofrendo e experimentando a mutação, como que espontânea, de sua própria essência.

A última consideração de Heidegger impede de presumir que o homem tenha a capacidade de originar a partir de si mesmo uma época, ainda que a época em questão seja aquela em que ele se torna o ente em função do qual a totalidade do ente se “essencializa”, o ente cuja essência consiste, logo, em ser “em vista de si mesmo” (1993a: 84-87). De acordo com isso, o homem não poderia ser tomado como fundamento da transformação histórico-essencial que o situa em um contexto ontológico mais amplo do que o abrangido por sua essência enquanto “*subjectum* destacado” na totalidade do ente. A essência do homem seria historicamente destinada, sem que pudesse fundar *a priori* uma transformação epocal. Trata-se de uma outra perspectiva sobre a origem da época moderna, posição conflitante com a primeira que identificamos.

Vejamos como, sob essa perspectiva, Heidegger caracteriza a origem (e o suposto fim) da época. Através da transformação epocal que faz surgir a modernidade, “o ente é pela primeira vez determinado como objeto do representar e a verdade como certeza do representar”; o que, aliás, já se podia compreender, sob a primeira perspectiva, a partir do reconhecimento da subjetividade do homem. Mas, que experimente a transformação epocal originária da modernidade de maneira diferente daquela pela qual todos os demais entes a sofrem (a saber, de modo a tornar-se o seu centro de referência) não significa que o homem se encontre no princípio da própria transformação, no sentido de fundá-la

por si mesmo. A transformação sobrevém ao ente em sua totalidade, atingindo não somente os entes que através dela se determinam como objetos de representação mas também aquele que é disposto através dessa transformação como sujeito do representar: “Que o mundo se torne imagem e que o homem, em meio ao ente, se torne *subjectum*, são um e o mesmo processo” (2003: 92).

Com isso, Heidegger *não* parece supor uma relação de precedência ontológica entre a transformação do mundo em imagem e a do homem em sujeito, como se a subjetividade humana operasse exclusivamente desde si a transformação do sentido do mundo. A ênfase da sua tese sobre a origem da época não cai sobre o fato de o homem promover a objetivação do mundo através de um comportamento autocentrado (a decisão em vista de si mesmo), mas, antes, sobre o fato de esse comportamento já ser acompanhado, em sua própria origem, pela objetivação do mundo. Ambos constituiriam “fenômenos essenciais” e co-origenários da época, ou seja, formas estruturalmente correlativas de acontecimento da modernidade, da transformação do mundo em imagem do mundo. A história não seria assim algo que o homem institui por e para si mesmo, mas que sucede aos entes, inclusive ao homem, destinando-os todos a um mesmo e único destino que, por princípio, ultrapassa a totalidade do ente e a “compreende”. Situado na origem da destinação moderna, o homem não seria capaz de determiná-la por meio de uma decisão, e isso por mais que se caracterize por reivindicar e desempenhar o papel de fundamento dos entes em geral e, sobretudo, o de “princípio” da própria época: “Só agora há em geral algo como uma posição do homem” (2003: 91-92).

Seria preciso então distinguir com cuidado entre a condição do homem moderno, a de centro de referência do ente enquanto tal, e o acontecimento pelo qual se forja metafisicamente tal condição – entre o fenômeno da época, o homem como centro de tudo, e o seu “fundamento”, o destino da essência humana. Segundo Heidegger, é o acontecimento histórico-essencial que inaugura o ser do homem como subjetividade, não podendo ser compreendido a partir do

“ser-aí humano” (*menschliches Dasein*) assim determinado. Tomada subjetivamente, a subjetividade do homem *dissimula* a sua fundamental sujeição ao destino: “A liberdade moderna da subjetividade se dissolve completamente na objetividade a ela adequada. O homem não pode abandonar a partir de si esse destino de sua essência moderna nem interrompê-lo por uma reivindicação de poder” (2003: 111, apêndice 9). Significa, pois, que haveria um elemento não apenas não-subjetivo *mas também não-humano* a constituir a origem da época?

Seja como for, na conferência de 1938, esse elemento é referido de maneira radicalmente negativa, como algo que não encontra medida na essência do homem nem se deixa conceber a partir dela. *Isso* “permanece a *sombra invisível* que está lançada por todas as coisas, quando o homem se torna *subjectum* e o mundo se tornou imagem” (2003: 95; grifo meu). Irrepresentável, pois não é à imagem do homem moderno, Heidegger o denomina também “aquele imprevisível” (*jenes Unberechenbare*) que parece consistir justamente no “intransitado” em que se interrompe o seu *Holzweg*:

Através dessa sombra, o mundo moderno põe-se a si mesmo em um espaço subtraído à representação e empresta assim àquele imprevisível sua própria determinidade e singularidade histórica. Mas essa sombra aponta para um outro, cujo saber nos é recusado, a nós, os de hoje (2003: 95).

“A sua própria grandeza”

Para tentar explicitar a divergência entre as duas posições entrelaçadas de maneira tensa na tese ambígua de Heidegger, consideremos mais de perto a diferença entre elas quanto ao modo de *avaliar* o sentido histórico-essencial da metafísica moderna. Como se sabe, o filósofo não hesita por vezes em recusar à modernidade a originalidade histórica que reconhece às outras épocas da metafísica. Cabe lembrar a maneira como se constrói, no âmbito do projeto da ontologia fundamental, a sua crítica da filosofia moderna. Trata-se de mostrar que o “comportamento cognitivo” (*erkennende Verhaltung*) dirigido ao

ente em geral, comportamento pelo qual o homem existe como sujeito, é um modo de ser derivado (*fundiert, abgeleitet*), consistindo em uma forma de decadência (*Verfallenheit*) essencialmente característica do ser do homem enquanto ser-aí ou existência (1993a: §§ 13, 43-a; 1994: §§ 13-f, 20). Ele fundamenta o seu severo diagnóstico na tese pela qual se afirma o caráter derivado daquele comportamento existencial que o pensamento moderno teria elegido como normativo de toda possível relação com o ente. Esse pensamento seria, em sua essência mesma, “decadente”, pois, ao absolutizar um modo derivado de existir, obstrui a possibilidade de uma autoapropriação originária do ser do homem como “pura expressão de ser” (1993a: 12).

É isso o que podemos ler no § 10, “A metafísica moderna em seu aparente novo início em Descartes e os seus lapsos”, da preleção do semestre de verão de 1933, publicada sob o título *A questão fundamental da filosofia*. Comentando o significado metafísico do *cogito* cartesiano enquanto ocasião de fundação da filosofia moderna, Heidegger assevera:

O retorno radical ao eu ganha o caráter da automeditação originária. Contudo, o retorno ao eu através da consideração da dúvida é apenas *a aparência* de originariedade e radicalismo (atrás disso e acima disso está o dogma do primado do método matemático). Assim como o retorno é uma aparência, assim também o *rigor da automeditação* é uma *ilusão enganosa*. Pois, com isso, não está de modo nenhum determinado se o homem, no caminho de pensar do seu “eu”, chega em geral ao seu si mesmo, se o *si mesmo do homem* não é algo de longe *mais originário* e se ele não é negligenciado justamente através do eu (2001: 42).

Esse suposto radicalismo não é somente *nenhum início efetivo* da filosofia, mas sim apenas o começo de uma *decadência mais vasta*. Pois Descartes não traz a filosofia de volta para a sua questão fundamental, mas sim a conduz definitivamente para fora dela, e isso com a aparência do novo início. Contudo, essas sentenças só se deixam demonstrar se a *questão fundamental* é encontrada e questionada; pois apenas a partir disso se deixa avaliar em que medida e extensão a época da filosofia que Descartes inaugurou é uma decadência (2001: 45).

O predomínio da ideia matemática de método sufoca pela raiz a questão fundamental da filosofia. A metafísica moderna começa desde Descartes com o fato de que a sua questão fundamental é omitida e de que essa omissão é encoberta mediante a aparência do radicalismo metódico-matemático (2001: 46).

Depreende-se do contexto que a “questão fundamental” a que se refere Heidegger não é senão a *Seinsfrage*, a questão do sentido do ser em geral, que a analítica existencial de *Ser e tempo* estaria destinada a elaborar explicitamente. Face a essa tarefa, o empreendimento cartesiano de fundamentação da verdade, isto é, da certeza do conhecimento humano, não seria apenas nulo, mas também deceptivo, enganador. Em lugar da questão ontológico-fundamental e da *Selbstbesinnung* originária, encontraríamos em Descartes o “dogma”, inquestionado por força de um interesse decadente, do pensamento método-matemático, segundo o qual somente “é” aquilo que puder satisfazer o critério de indubitabilidade a assegurar a certeza científica: “*A consciência determina a essência do ser*” (2001: 46). Com a afirmação de que o começo cartesiano é assim um falso início, Heidegger lhe contesta todo e qualquer traço de originariedade histórica bem como, até mesmo, de autenticidade filosófica (1993a: 25; 2010: 30-31).

Tendo-se em conta o contraste entre as duas posições averiguadas, seria possível manter esse diagnóstico caso se tivesse renunciado a compreender a origem da época moderna exclusivamente a partir da subjetividade do homem, isto é, da essência humana tomada como “único fundamento” das transformações epocais? Vale notar que a crítica a que Heidegger pretende submeter a metafísica moderna representada por Descartes conta com a possibilidade de que a consciência sábia, enquanto comportamento humano, seja capaz de decidir a “essência do ser”. Como se o caráter originário ou derivado, próprio ou decadente, do pensamento dependesse sobretudo do modo como este se permite conceber, conforme um interesse que lhe é próprio, a verdade do ser dos entes. Como se essa verdade pudesse ser determinada por uma “ilusão enganosa”...

Todavia, em outra preleção, do semestre de inverno de 1935-36, intitulada *A pergunta pela coisa* – a qual consiste, junto com a de 1933, em uma das fontes principais do texto da conferência sobre “A época da imagem do mundo” –, Heidegger retoma a questão acerca da origem histórico-essencial da época moderna para mostrar algo bastante diverso, a saber: que, na gênese metafísica da modernidade, a subjetividade humana, particularmente sob a forma da consciência científica, é requerida e imposta pelo “projeto matemático” do ser dos entes, sem constituir por si a sua origem mais fundamental. Por projeto matemático entende-se um “modo do ser-aí histórico”, isto é, uma “posição fundamental face ao ser em geral” (*Grundstellung zum Sein überhaupt*), precisamente aquela em que é excluída toda possível “autodoação” dos entes que não seja determinável por princípios racionais *a priori* (1984: 103-108). Tal projeto, esclarece o filósofo, inaugura “uma nova experiência e configuração da própria liberdade, isto é, da vinculação que se assume a si mesma [*der selbstübernommenen Bindung*]”: no projeto matemático do ser do ente, dá-se a aceitação de um laço histórico-essencial, qual seja, “a vinculação aos princípios que nele mesmo [no projeto matemático] são exigidos” (1984: 97). Um aspecto principal dessa “nova experiência da liberdade” enquanto aceitação de um projeto metafísico da verdade é, segundo Heidegger, a essencial sujeição do próprio “eu” à racionalidade matemática – traço supostamente mais característico da metafísica moderna, guiada pelo princípio segundo o qual “o que uma coisa é deve ser decidido antecipadamente a partir da razão pura”:

O fato de o “eu” ter se tornado a designação daquilo que, em sentido próprio, já está antecipadamente aí para o representar (o “objetivo”, no sentido atual), não reside em que algum ponto de vista do eu ou em uma dúvida subjetivista, mas no predomínio essencial e na radicalização, dirigida de forma determinada, do matemático e axiomático (1984: 105).

Isso significa que o *cogito* (“eu penso”) só se constitui como primeiro princípio por ser paradigma ontológico-formal de toda verdade

aceitável dentro dos limites do projeto matemático; ou seja, porque, na condição *sui generis* de proposição *matemática*, propõe como verdade o que nele mesmo já está posto (“eu sou”), sem estar fundado em algo de previamente dado, em algo dado independentemente da própria verdade do *cogito* enquanto autoposição de um princípio (“eu penso, logo, eu sou”) (1984: 104-105).

De fato, após indicar os elementos do projeto matemático a partir de uma consideração do comportamento do pensamento humano frente à natureza na ciência experimental de Galileu e Newton, Heidegger afirma:

Mas esse matemático precisa, por sua vez, ser compreendido ainda a partir de fundamentos que jazem mais fundo. Dizíamos que se tratava de um traço fundamental do pensamento moderno. Porém, todo modo de pensar é sempre apenas a execução e a consequência do modo a cada vez determinado do ser-aí histórico, da posição fundamental a cada vez determinada face ao ser em geral e ao modo como o ente é manifesto enquanto tal, isto é, face à verdade (1984: 96).

O *cogito*, a autoconsciência científica, revela-se assim, no limite, como uma experiência de sujeição do “eu”, antes que de genuína autonomia da subjetividade humana. Tomada quanto à sua origem, a racionalidade *a priori* seria o resultado de uma “mutação fundamental do ser-aí [*ein grundstürzender Wandel des Daseins*], isto é, da clareira do ser do ente [*der Lichtung des Seins des Seienden*], sobre o fundamento do predomínio do *matemático*” (1984: 106). Assim também, a vontade de não ser enganado, o desejo de controle, a expectativa de certeza no conhecimento, a pretensão de autonomia moral – todas essas formas da subjetividade que reivindica o posto de centralidade ontológica – já seriam fenômenos da época, condicionados por seu genuíno fundamento essencial, isto é, certa disposição do homem face ao ser enquanto tal (o “matemático”).

Convém notar que, no trecho citado mais acima, Heidegger se pronuncia sobre o ser-aí histórico de forma a silenciar qualquer caráter subjetivo ou “demasiado humano”. Trata-se tão somente da “clareira do ser do ente”:

Esse eu que, em razão do matemático, é elevado a *subjectum* destacado não é, segundo o seu sentido, absolutamente nada de “subjetivo” à maneira de uma propriedade contingente desse homem particular. Esse “sujeito” destacado no “eu penso”, o eu, só vale como subjetivístico quando a sua essência não é mais concebida, isto é, desdobrada a partir de sua proveniência conforme o ser (1984: 105-106).

Com isso, o filósofo *parece* esvaziar o fundamento metafísico da modernidade de todo sentido subjetivo, para reconhecer ao projeto matemático do ser dos entes, compreendido como posição metafísica fundamental, uma originariedade histórica e um sentido ontológico próprio que impediriam que se o confundisse com um “dogma” da consciência científica, resultado de um curso existencial decadente. O ponto decisivo desse “outro” diagnóstico consiste em reconhecer que, ao elevar-se ao posto de centro de referência do ente enquanto tal, o ser-aí histórico obedece a uma condição que se lhe impõe como destino do ser, pelo qual ele se encontra determinado, inclusive quando se concebe, em uma autoconsciência pretensamente originária, como “*subjectum* destacado”. Situado na história, o ser-aí humano estaria fundamentalmente sujeito à mutação de sua própria essência. Mais além, o acontecimento epocal, enquanto advento de um destino do ser, constituiria a origem mesma do sentido da existência de cada ser-aí. O projeto seria um *dom* (outro sentido de *Geschick*, ao lado de envio) do destino. Por isso, Heidegger conclui que a “história autêntica” é “sempre a da manifestação do ser – ou não é nada” (1984: 106).

Como efeito principal da admissão de uma tal concepção do elemento histórico, modifica-se consideravelmente a interpretação heideggeriana do “começo cartesiano”, sobretudo em relação ao modo como este havia sido interpretado na preleção de 1933 sobre *A questão fundamental da filosofia* (que não constitui senão uma exponenciação do diagnóstico já esboçado em *Ser e tempo*) – ou seja, como um falso início. Em *A pergunta pela coisa*, lemos: “Essa história de Descartes, que veio e duvidou e com isso se tornou um subjetivista e fundou assim a teoria do conhecimento, dá, sem dúvida, a imagem usual; mas ela é, no máximo,

um romance ruim – de maneira nenhuma uma história em que o movimento do ser se faz visível” (1984: 100). Uma vez feita a diferença entre a história como acontecimento do homem e a história como destino do ser e reconhecida esta última como a “autêntica história”, não se poderia mais compreender a origem da época moderna a partir do comportamento de “um sujeito *sem mundo* [weltloses] ou inseguro de seu mundo que, antes de mais nada, precisa no fundo apenas assegurar-se de um mundo” (1993a: 206). Fazê-lo – interpretando-se, por exemplo, o *cogito* de Descartes como resultado da omissão subjetivamente interessada da “questão fundamental” da filosofia – exigiria pressupor que um determinado comportamento humano fosse capaz de instaurar um contexto epocal em que o próprio ser do homem assumiria um sentido absolutamente inaudito – nos termos da preleção de 1933, como se a “consciência” pudesse “determinar a essência do ser”. Ora, compreender dessa maneira a origem da modernidade significaria incorrer, uma vez mais, em sua posição metafísica característica... Não fazê-lo, quer dizer, admitir o caráter historicamente destinado da essência humana bem como a sujeição fundamental do homem, enquanto “*subjectum* destacado”, ao destino histórico do ser, abriria, pelo contrário, a possibilidade de pôr em questão a metafísica moderna, e isso precisamente mediante o reconhecimento de sua originariedade histórico-ontológica.

Lida agora desde a perspectiva introduzida em *A pergunta pela coisa*, a conferência sobre “A época da imagem do mundo” parece inclinar-se manifestamente, em que pese o sentido supostamente contrário de certas formulações, justo na direção de um tal reconhecimento. Se, no texto principal da conferência, Heidegger diz que “o ente é determinado como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar, pela primeira vez, na metafísica de Descartes” (2003: 87), sem evitar a ambiguidade que referimos inicialmente, em um dos substantivos apêndices ao texto, ele descreve o começo cartesiano – a “posição fundamental de Descartes” – como um genuíno “novo início”, tão subjetivamente original quanto historicamente originário:

A interpretação cartesiana do ente e da verdade estabelece por primeiro a pressuposição para a possibilidade de uma teoria do conhecimento ou metafísica do conhecimento. Somente com Descartes o realismo vem à tona, [junto com a necessidade de] demonstrar a realidade do mundo externo e salvar o ente em si. As transformações essenciais da posição fundamental de Descartes que tiveram lugar no pensamento alemão desde Leibniz não superam de maneira nenhuma essa posição fundamental. Elas desdobram o seu escopo metafísico e estabelecem as pressuposições do século XIX, o mais obscuro de todos os séculos da modernidade até então. Elas confirmam mediatamente a posição fundamental de Descartes em uma forma pela qual ela se torna quase irreconhecível, mas por isso mesmo não são menos efetivas. Contrariamente, a escolástica cartesiana e o seu racionalismo perderam toda força para a conformação mais longínqua da modernidade. Com Descartes começa a consumação da metafísica ocidental. Mas, como uma tal consumação só é possível novamente como metafísica, o pensamento moderno tem a sua própria grandeza (2003: 99, apêndice 4).

Kant contra Aristóteles

Com essa mudança de perspectiva, “a história da metafísica recebe um significado fundamentalmente outro” (Heidegger 1986: 339). O reconhecimento da originariedade do pensamento moderno, com base na crítica da ideia de que a transformação capaz de originar a época teria fundamento em uma livre tomada de posição do homem com respeito a si mesmo, abre verdadeiros abismos nessa história. Se, em *Ser e tempo*, onde a historicidade é concebida como um caráter essencial do ser do homem, e a própria história como “acontecer do ser-aí” (1993a: 378-382), predomina o juízo segundo a qual a ontologia de Platão e Aristóteles teria sido “preservada em muitas distorções e ‘retoques’ até a *Lógica* de Hegel” (1993a: 2), a ponto de afirmar-se que “a orientação ontológica fundamental de Kant – apesar de todas as diferenças de um novo perguntar – permanece grega” (1993a: 26), que “Aristóteles não seria menos idealista do que Kant” (1993a: 208) e, sobretudo, que “o aparente novo início da filosofia [em Descartes] revela-se como

enraizamento de um preconceito fatal”, legado pela ontologia antiga (1993a: 24-25), no pensamento posterior de Heidegger, essa pretensa continuidade entre o antigo e moderno é clara e fortemente contestada. Em “A época da imagem do mundo”, o filósofo sustenta haver uma real incomensurabilidade entre a interpretação moderna do ente, a interpretação antiga e a medieval, para atestar que, com a metafísica moderna, surge algo essencialmente diferente do que os antigos e os medievais obtiveram em matéria de ontologia (2003: 90-92). Mas consegue ser ainda mais enfático a esse respeito no *Seminário de Thor* de 1969, precisamente no contexto de uma interpretação do sentido grego de fenômeno por contraste com a concepção moderna de objeto:

Segundo o modo de expressão da modernidade, o fenômeno dos gregos é precisamente aquilo que na modernidade não pode tornar-se fenômeno; ele é a coisa mesma, a coisa em si. Entre Aristóteles e Kant jaz um abismo. É preciso guardar-se aqui de toda interpretação retrospectiva. É preciso também propor a si mesmo a pergunta decisiva: por meio de que *tà ónta* e *tà phainόμενα* são sinônimos para os gregos? No que o presente [*das Anwesende*] e o que se mostra a partir de si mesmo (o que aparece) são de todo um? Uma tal unidade é, para Kant, absolutamente impossível. Para os gregos, as coisas aparecem. Para Kant, as coisas me aparecem. No tempo entre eles sucedeu que o ente se tornou ob-jeto [*Gegen-stand*]. A expressão objeto não tem nenhum correspondente em grego (1986: 328-329).

Nesse seminário, encontramos uma preciosa indicação, proposta por Heidegger, para justificar a diferença constatada entre a primeira e a segunda avaliação acerca da relação entre o antigo e o moderno na história da metafísica. Poucas páginas adiante, ele sugere que a tese de *Ser e tempo* segundo a qual o sentido do ser em geral deve ser compreendido a partir do *projeto* existencial do ser-aí comporta algo de “inadequado”: ela “possibilita muito facilmente que se compreenda o ‘projeto’ como realização humana”, que se o tome “como estrutura da subjetividade” (1986: 335). Contrariamente, para *poder* reconhecer a cada uma das épocas da metafísica o seu caráter de origem, seria

preciso pôr em suspenso a ideia de que a essência humana constitui, em virtude de seu caráter de projeto, o centro ontológico de todo possível acontecimento epocal.

Mas, para Heidegger, a suspensão dessa ideia, se é que ela realmente ocorre, não é algo que tornaria a ontologia de *Ser e tempo* simplesmente prescindível. No mesmo seminário, comentando justamente a mudança de perspectiva na consideração da história da metafísica, ele afirma que “a analítica do ser-aí fornece a ferramenta que torna possível delimitar o sentido do ser em seu significado não-metafísico”, de modo a permitir a visão de que “os diversos encobrimentos do sentido inicial do ser mantêm uma relação essencial com aquilo que encobrem” (1986: 339). Com isso, tornar-se-ia possível o reconhecimento da “positividade” das diversas posições metafísicas como “transformações sucessivas, a cada vez novas, do sentido inicial, que pertencem juntas à unidade de um único destino”, ou seja, como “épocas [cooriginárias] do ser” (1986: 339).

No entanto, se, por um lado, tais observações ajudam a compreender como e por que se modifica, ao longo do percurso heideggeriano, a interpretação ontológica da história, por outro, elas obscurecem o papel do projeto filosófico de *Ser e tempo* junto a essa transformação na maneira de pensar a origem das épocas e, sobretudo, tornam ambígua a situação da própria ontologia fundamental na “história da manifestação do ser”. Afinal, ao reconhecer posteriormente a originariedade do começo cartesiano contra a interpretação estritamente existencial da história da ontologia, Heidegger abandona ou radicaliza o projeto de *Ser e tempo*?

Antes de esboçar uma resposta a essa questão, é preciso esclarecer como, desde o mesmo projeto, o filósofo entende a inserção da ontologia do ser-aí no contexto mais amplo a ser recuperado e problematizado através da tarefa de “destruição” (*Destruktion*) da história da ontologia (1993a: § 6). Uma vez que, em *Ser e tempo*, fala-se expressamente pouco sobre o lugar da própria ontologia do ser-aí nessa mesma história, recorramos à obra que realiza essa tarefa de destruição fenomenológica, constituindo desse modo a prometida segunda parte do tratado de

1927: a preleção, pronunciada no mesmo ano, sobre *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Embora muito breve em *Ser e tempo*, onde a distinção entre a ontologia antiga e a moderna é obliterada pela rubrica da “ontologia tradicional” (1993a: §§ 1, 6), o diagnóstico sobre a modernidade filosófica encontra nessa preleção uma formulação que não poderia ser mais precisa e suficiente:

A filosofia moderna levou a cabo uma inversão total do perguntar filosófico e partiu do sujeito, do eu. Supor-se-á e esperar-se-á que, de forma correspondente a essa inversão fundamental do perguntar em direção ao eu, o ente que agora se situa no centro atuasse, em seu modo de ser específico, como critério. *Esperar-se-á que, agora, a ontologia tome o sujeito como ente exemplar e interprete o conceito de ser em vista do modo de ser do sujeito – que, de agora em diante, o modo de ser do sujeito se torne um problema ontológico*. Mas justamente não é o caso. Os motivos a favor da orientação primária da filosofia moderna em direção ao sujeito não são ontológico-fundamentais, isto é, não são o conhecimento *de que e como* o ser e as suas estruturas podem ser esclarecidos *a partir do ser-aí mesmo* (2005: 174; grifos meus).

Ressalta-se hoje com razão que a filosofia moderna desde Descartes ainda continuava a elaborar a antiga problemática da metafísica e com isso permanecia, junto ao novo, ainda na tradição. Porém, mediante essa correção por parte da construção histórica neokantiana o decisivo para a compreensão filosófica da filosofia moderna ainda não é encontrado. Ele reside em que não somente os antigos problemas metafísicos continuaram sendo tratados junto aos novos problemas, mas em que precisamente os novos problemas foram colocados e elaborados sobre o fundamento dos antigos: com isso, *vista fundamentalmente em termos ontológicos, a inversão filosófica da filosofia moderna não foi nenbuma* (2005: 175; grifo meu).

Levando-se em conta que o “fundamento dos antigos”, sobre o qual a filosofia moderna teria procurado colocar os “novos problemas”, corresponde justamente à tomada decadente da natureza, em lugar do homem, como “ente exemplar”, único “em que pode ser lido o ser e o seu sentido” (Heidegger 2005: 173), fica claro que a objeção à filosofia

moderna consiste principalmente em denunciar o fato de que nela, em que pese a característica orientação dirigida ao homem como sujeito, faltaria precisamente a consideração expressa de sua centralidade em meio ao ente, ou seja, do primado do seu ser, compreendido como existência, frente ao ser da natureza como subsistência (*Vorhandensein*). Se, na contramão da interpretação moderna, “se faz manifesto que o ser do sujeito é outro que a subsistência”, é preciso não somente corrigir aquela como também pôr “um limite fundamental à ontologia antiga” (2005: 176). Assim, a elaboração de uma ontologia temática do ser-aí, investigação sobre o ser do ente que guarda em sua constituição de ser a “possibilidade da ontologia em geral” (2005: 221), coincide, para Heidegger, com a realização do que os filósofos modernos haviam supostamente negligenciado: romper de uma vez por todas com a ontologia da substância e, com isso, promover eficazmente, segundo a formulação exemplar do Segundo Prefácio à *Crítica da razão pura*, a “transformação na maneira de pensar” (Kant 1980: BXVI) que deveria caracterizar, desde o início, a modernidade filosófica. Trata-se de retomar a orientação transcendental – interpretada como ontológico-existencial – na direção de um conceito originário de mundo (Heidegger 2004: 146 e ss.), irreduzível em todos os aspectos à natureza. É justo em Kant que Heidegger o encontra: *mundo* passa a significar “a existência do homem no convívio histórico”, separado de sua “ocorrência cósmica como espécie de vivente”: “Mundo é aqui o título para o ‘jogo’ do ser-aí cotidiano, para si mesmo”, e, “em seu cerne”, “a totalidade da finitude do ser *humano*” (2004: 153). Mas, para chegar a esse conceito, seria preciso liberar a novidade kantiana da influência milenar de Aristóteles, em particular de sua “interpretação do ser como presença (*ousía*)” (1993a: 26).

Se Heidegger polemiza com pensadores como Descartes e Kant, que firmaram as bases da metafísica da subjetividade, não é, de maneira nenhuma, por reprovar o cuidado que inegavelmente dedicam à consideração do homem como sujeito, mas devido à “omissão da questão do ser e, em conexão com isso, [à] falta de uma ontologia temática do ser-aí

ou, dito de modo kantiano, de uma analítica prévia da subjetividade do sujeito” (1993a: 24). Em suas tentativas “unilateralmente subjetivistas”, voltadas ao sujeito mas não propriamente à pergunta pelo seu “ser” (2005: 220), aqueles filósofos teriam permanecido reféns da tradição, tendo tratado do problema do ser do homem com base na “*mesma* ontologia inadequada do substancial” (1993a: 319). Por isso, longe de rechaçar o “ímpeto genuíno do perguntar filosófico” presente na “ênfase sobre o sujeito que vive na filosofia desde Descartes” (2005: 221), Heidegger situa explicitamente o projeto de *Ser e tempo* na história da ontologia como “destinado” a cumprir a tarefa que a filosofia moderna não pudera levar a cabo (a superação da ontologia antiga) em virtude da falta do “motivo ontológico-fundamental” (2005: 173). Não seria exagero dizer que o filósofo evoca claramente as palavras com que, já em 1913, o seu mestre caracterizava o idealismo fenomenológico-transcendental: também ela, a ontologia fundamental, pretenderia realizar “o anseio secreto de toda a filosofia moderna” (Husserl 2006: 141).

Sem destino

Estamos nós às vésperas da mais monstruosa alteração da terra e da época do espaço histórico em que ela pende? Estamos nós diante do poente para uma noite que conduz a uma outra aurora? Marchamos justamente para ingressar no país histórico desse poente da terra? Surge só agora o país do poente? Será esta Hespéria, para além de Ocidente e Oriente, através do europeu, o lugar da futura história inicial? Somos nós bodiernos já hespéricos, em um sentido que somente se abre mediante nosso ingresso na noite do mundo?

Heidegger

Visto que, conforme a Introdução aos *Problemas fundamentais*, a “liberdade do ser-aí do homem” constitui o “fundamento ôntico” de toda ontologia possível (Heidegger 2005: 26-27), e que uma ontologia autenticamente moderna seria aquela que tematizasse de forma explícita esse fundamento (negligenciado até *Ser e tempo* pela tradição filosófica tanto antiga quanto “moderna”), é de presumir que as relações entre a ontologia fundamental e a história do ser sejam bem mais complexas

do que a autointerpretação posterior de Heidegger, exemplificada pelo seminário de 1969, termina por propor.

Como, de um lado, a ontologia do ser-aí poderia fornecer a ferramenta para a descoberta do “significado não-metafísico” do ser e, assim, tornar possível a interpretação da sua história como acontecimento epocal, se, de outro, ela mesma compreende a história como processo existencial de autoconstituição do ser-aí humano? Nisso não deve ela supor, a título de condição supra-histórica do acontecimento, a centralidade desse ente, quer dizer, a mesma configuração de ser que, de outro ponto de vista, se deixa reconhecer como fundamento essencial de *uma* época determinada da metafísica, a moderna? Em vista da interpretação da história epocal do ser, não caberia admitir que a existencialidade seja ela mesma também uma determinação historicamente constituída, uma possibilidade de ser aberta somente com a instauração de uma época? Se existir significa sobretudo “ser em vista de si mesmo”, ser para o seu próprio poder-ser, seria possível dizer – sem cair em uma “interpretação retrospectiva” – que os gregos e os medievais tenham, em suas respectivas origens, rigorosamente “existido”?

Afinal de contas, *Dasein* consistiria em um conceito ontológico capaz de compreender sob si outros destinos do homem (*zôon lógon ékhon*, *imago Dei*) como modos possíveis de uma mesma estrutura trans-histórica? Contra isso, pode ser que a história tenha por origem algo completamente diverso do existir reconhecido como *um* destino humano, cuja possibilidade permanece suprimida no ato existencial de ser: uma possível determinação *heteróclita* e não menos originária da “essência” humana (determinação reputada, em *Ser e tempo*, como metafísica, pré-ontológica e mesmo cotidiana; em todos os casos, “imprópria”). Porém, se for assim, de que maneira a ontologia fundamental, destinada pelo ser mesmo a experimentar o começo moderno como um *falso* início, poderia recusar a aparência de um “romance ruim”, em que as personagens estariam condenadas a veicular a intenção autoral na direção de um discurso eminentemente próprio? Pois que, segundo indica a conferência de 1938, se impõe à

modernidade a questão sobre se é historicamente possível descrever ou sequer conceber o acontecimento que a instaura como época sem que, nisso mesmo, se experimente e interprete esse acontecimento no seu interesse autocentrado, enquanto “época da imagem do mundo”, é forçoso perguntar até que ponto Heidegger, em sua meditação sobre a história da metafísica, efetivamente pretende, e, nesse caso, se consegue, reverter contra a época moderna, *a sua própria*, o fundamento metafísico sobre o qual ela se assenta.

É sabido que, em caminhos tardios, o filósofo questiona não apenas a possibilidade de uma compreensão existencial da história, mas também a ideia, mais fundamental, de que a história seria um evento de caráter eminentemente ontológico, o acontecimento do próprio ser. Lemos no “Protocolo de um seminário sobre a conferência *Tempo e ser*” (1962): “A Apropriação [*Ereignis*] não é uma nova marca [*Prägung*] do ser na história do ser”, e sim, “ao inverso, o ser pertence à Apropriação e é reabsorvido nela (de qualquer modo que seja)” (1972/2007: 40-41/49-50). Sendo aquilo que “destina as diversas formas do ser epocal”, o *Ereignis* – a “Apropriação” (*Appropriation*), como traduz Stambaugh – é “ele mesmo não-histórico [*ungeschiehtlich*] ou, mais precisamente, sem destino [*geschicklos*]” (1972/2007: 40-41/49-50).

Diante de tal consideração, a pergunta, propriamente moderna, pelo fundamento das transformações epocais – “Como é determinada a sequência das épocas? Como essa sequência se determina a si mesma? Por que a sequência é essa sequência?”, ou ainda, *como surge uma época?* – revela-se ela mesma como uma pergunta de caráter “metafísico”, à qual escapa o traço “não-histórico”, “sem destino”, da Apropriação (Heidegger 1972/2007: 51-52/61-62). Mais ainda, é o conceito mesmo de história que acarretaria a restrição da Apropriação, “sem destino”, ao seu envio como ser, ou seja, o esquecimento de que a “Apropriação é em si mesma *Expropriação* [*Enteignis*]” – termo que, bem a propósito, Heidegger vincula à *Léthe* dos gregos arcaicos (1972/2007: 41/50). Com isso, a crítica do discurso metafísico por meio da denúncia do “esquecimento do ser” estende-se, de direito, à própria ontologia

enquanto sua lembrança, a ponto de se chegar *quase* a proclamar o “fim [*Ende*] da história do ser”: para o pensamento “que ingressa na Apropriação”, formula o texto do seminário de 1962, “o ser, que repousa no destino, não é mais o que se deve propriamente [*eigens*] pensar” (1972/2007: 41/50).

De uma tal extremidade, não somente a ideia de destino do ser, base fundamental da interpretação ontológica da história, é colocada em questão, mas também a separação entre história e não-história, modernidade e pré-modernidade (antiguidade, “primitividade”), precisaria ser reconsiderada. Pois essa separação está firmada com base em um critério propriamente ontológico – a apropriação do homem pelo ser – de todo favorável à história, no sentido da concomitância essencial entre o destino do ser mesmo e a formação do mundo humano; e isso, em detrimento da consideração do caráter ontologicamente inapropriável, expropriativo, do acontecimento (caráter que, no entanto, se passa a reconhecer como congênito à própria história). Culminando a partir de uma “tentativa de autocrítica”, em princípio caracteristicamente moderna, da época moderna da filosofia, a consideração mais profunda da expropriação “sem destino” que acompanha toda apropriação destinal teria, pois, de conduzir ao abandono do próprio conceito filosófico da história ou, pelo menos, à sua relativização decisiva a um elemento “*extra-histórico*” (Haar 1994) admitido como co-determinante das transformações que se interpretam ontologicamente, quer dizer, *restritamente*, como históricas.

Esse parece ser o sentido principal da interpretação que Haar dedica ao problema: ao reconhecer que Heidegger “reserva quase nenhum lugar a uma não-historialidade positiva”, sendo esta “mais frequentemente associada por ele ao desenraizamento, à errância, ao esquecimento empobrecedor da tradição” (1994: 18), fala-se em uma irremissível “fratura da História”, instaurada pela “*alteridade radical* do não-história”: “O ‘fora de época’ não pode obter consistência senão em um *elemento* estrangeiro não somente à época, mas à História mesma” (1994: 14). O que seria isso? Haar responde com uma constatação

eminentemente problemática: “Esse não-historial é difícil de definir e discernir, pois remete por essência àquilo que se furta à tradição e à memória” enquanto “força imemorial de esquecimento ligada ao corpo, à terra, à vida” (1994: 18):

Uma grande parte do que nos sucede acontece fora de época, *fora do mundo* [...] aquém ou além da palavra. Assim as experiências perceptivas ou afetivas elementares: o céu azul, a grama verde, o dia, a noite, a quietude e a inquietude; elas atravessam os séculos como um soclo imemorial, como uma água profunda cujas vagas superficiais não se turvam jamais (1994: 24; grifo meu).

Segundo Haar, o elemento extra-histórico, expropriativo, consiste em uma espécie de profundidade oceânica que, “fora da cronologia”, atravessa, “aqui e agora”, todos os fenômenos históricos: uma “*dimensão terrestre comum à toda humanidade*, que nos permite aceder às obras da épocas longínquas, abolidas” (1994: 24; grifo meu). Mas tal interpretação torna logo a convergir para o pensamento mais fundamental de Heidegger: “Esse elemento estrangeiro à História não seria a Terra?” (1994: 14). Sem dúvida, a convergência é parcial, pois Haar entende que a terra (*die Erde*) seria mesmo radicalmente exterior à historicidade, e não simplesmente o seu suporte (Heidegger 2003: 75-113). Ainda assim, a “fratura da História” não implica um abandono da ideia mesma do ser, nem, pois, da centralidade da essência humana; ela significa, antes, que “o ser não é, jamais foi, integralmente historial”, ou seja, que há uma “essência *invariável*, não-historial do homem” (Haar 1994: 24; grifo meu). Apesar da recusa do caráter absoluto da diacronia como constitutiva do sentido do ser em geral, a interpretação de Haar não transgride aquilo que Lévi-Strauss chamou de “humanismo transcendental” (1997: 290): jazendo na “noite do mundo” (Heidegger 2003: 300), como “finitude do imemorial” (Haar 1994: 13), a terra segue prometida, pelo próprio ser, ao homem pós-histórico. Mas... *e se, de uma perspectiva terrena, não-humana ou impropriamente humana, o ser se deflagrasse como aquela mesma sombra invisível, “tempestuosa”* (Heidegger 1989: 300), *a encobrir a Terra?*

Por ora, de nossa tentativa de percorrer o *Holzweg*, parece impossível, dentro de seus contornos, estabelecer qualquer vínculo espiritual de origem com o elemento não-histórico, compreendido não apenas como ontologicamente outro mas, sobretudo, como *extra*-ontológico. Situados em meio ao faustoso desempenho da existência moderna, encontramos-nos presos ao ser, seja à sua epocalidade, definida pela progressiva ruptura com a alteridade (humana e não-humana), ou à sua respectiva territorialidade, abertura constringente àquilo que somente a “nós, humanos”, estaria desde sempre destinado. A proposta de Mefistófeles comprova-se assim um autêntico vaticínio: finalmente, “*tom[amos] parte do jogo*” (Kant 2006: 22).

*Du bist am Ende – was du bist.
Setz dir Perücken auf von Millionen Locken,
Setz deinen Fuß auf ellenhohe Socken,
Du bleibst doch immer, was du bist.
Goethe²*

² “No fim sereis sempre o que sois. / Por mais que os pés sobre altas solas coloqueis, / E useis perucas de milhões de anéis, / Haveis de ser sempre o que sois” (Goethe 2004: 176-177, v. 1806-1809).

Capítulo 3

A outra interpretação

*Para que servem poetas
em tempos de penúria?*

Para que servem poetas?

*Para que servem
tempos de penúria?*

Para que servem?

Para que servis?

Para que servem servos?

Adília Lopes

Corpo e/ou si-mesmo

É fato que *Ser e tempo* pouco ou quase nada fala expressamente sobre corpo. Isso não quer dizer, contudo, que a corporeidade não desempenhe nenhum papel junto à constituição ontológica do ser-aí. Encontramos na preleção do semestre de inverno de 1928-29, publicada sob o título *Introdução à filosofia*, uma valiosa indicação sobre o estatuto do corpo na ontologia fundamental. No § 37-b, lemos:

O ser-aí essencialmente nunca está isolado do ente e com isso apenas entregue “a” ele, mas como ser-aí se situa em meio ao ente. Isso não significa que ele ocorre também entre outros entes, mas o “em meio” significa: o ser-aí é atravessado pelo ente ao qual está entregue. O ser-aí é corpo e corpo vivo e vida [*Körper und Leib und Leben*]; ele não tem a natureza somente e primeiro como objeto de contemplação, mas é natureza; porém, não simplesmente de modo a apresentar um conglomerado de matéria, corpo vivo e alma; ele é natureza *qua* ente transcendente, ser-aí, atravessado e afinado por ela (Heidegger 1996: 328).

Com essa observação, Heidegger pretende introduzir um “conceito de natureza por princípio mais amplo e originário”: trata-se da natureza enquanto aquilo a que o ser-aí se encontra lançado, em uma situação sobre a qual “não tem poder” (*nicht mächtig ist*) (1996: 329). Ele também diz que “o índice desse caráter fundamental da transcendência”, isto é, do estar-lançado (*Geworfenheit*) como determinação existencial de natureza e corpo, é a disposição (*Stimmung*) – conceito que, segundo o § 29 de *Ser e tempo*, designa o modo pelo qual acontece a “descoberta primária do mundo” (1993a: 138). Embora assevere que o estar-lançado pertence essencialmente à transcendência, no sentido de que “a ultrapassagem do ente [pela compreensão de ser] acontece em e a partir de um situar-se em meio ao ente” (1996: 329), ou seja, no sentido de que a existência se desdobra “em e a partir de” algo como o corpo, na sequência do texto, o filósofo afirma claramente que “o estar-lançado só pode advir, conforme a sua essência, a um tal ente [o ser-aí humano] na medida em que o seu ser é determinado pelo em-vista de si mesmo”: “só pode ser lançado o que é em si um si-mesmo [*ein Selbst*]” (1996: 330). Isso sugere que, da perspectiva ontológico-existencial, a corporeidade não constituiria senão um aspecto, não obstante essencial, da relação fundamental do ser-aí a si próprio.

Na preleção sobre os *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz*, Heidegger formula um conjunto de diretrizes para a problemática ontológica que se abre com a afirmação expressa da “neutralidade” do ser-aí frente à assim chamada “dispersão fática” (*faktische Zerstreutheit*) na natureza: “A neutralidade não é a nulidade de uma abstração, mas precisamente a pujança [*Mächtigkeit*] da *origem*, a qual traz consigo a possibilidade interna de cada humanidade fática concreta” (1990: 172), ou seja, “a possibilidade interna para a dispersão fática na corporeidade [*Leiblichkeit*] e, com isso, na sexualidade” (1990: 173). Apesar de sua força dispersiva, o corpo estaria essencialmente subordinado à “liberdade do ser-aí” enquanto “centro da essência metafísica fundamental do ser-aí metafisicamente isolado” (1990: 173), sendo determinado positivamente (e, talvez, de forma drasticamente restritiva) como “um

fator de organização para a multiplicação que reside em cada ser-aí mesmo” (1990: 173). Assim pressuposta como uma espécie de zona de contágio com outrem (1990: 171-177), a corporeidade fática (ou seja, a natureza “originariamente manifesta no ser-aí”) atuaria, não obstante, de modo essencialmente favorável à constituição de *uma* ipseidade (*Selbstheit*): o essencial “pertencer-se a si mesmo”, isto é, “um peculiar isolamento do homem”, o seu “*isolamento metafísico*” (1990: 172).

Surge então a suspeita de que, para Heidegger, a existencialidade do ser-aí humano implica a necessária ultrapassagem do corpo enquanto potência capaz de obstar a própria transcendência do existir ao impor-se como seu inexorável ponto de partida e seu incontornável “fator de organização”. Donde, pois, a questão sobre se a corporeidade, pela qual o “ente que nós mesmos somos” se encontra lançado à facticidade da natureza, consiste em um elemento de resistência que a ontologia fundamental, comprometida com o desígnio de autoapropriação do ser-aí, trataria de neutralizar.

A palavra do corpo

Nos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, Heidegger interpreta um trecho dos *Cadernos de Malte Laurids Brigge*, de Rilke, como “exemplo de prova” do conceito ontológico de mundo e base para um possível conceito existencial de poesia. O trecho selecionado dos *Cadernos* descreve longamente um muro desnudado, ruína de um mundo que o poeta vai fazendo ver progressivamente à medida que se aprofunda na descrição dos seus detalhes mais materiais e disformes (cores evanescidas, cheiros pútridos, texturas acidentadas, destroços de coisas etc.). A certa altura, lê-se:

Mas o mais inesquecível eram as próprias paredes. A vida rija destes quartos não se deixara esmagar aos pés. Ainda lá estava, agarrava-se aos pregos que tinham ficado, erguia-se no palmo de soalho que restava, estava refugiada nos esboços de cantos onde havia ainda um pouquinho de espaço interior [...] E destas paredes que haviam sido azuis, verdes e amarelas, emolduradas pelas quebras dos tabiques divisórios arrancados, emanava o ar

destas vidas, o ar obstinado, indolente, bafiento que nenhum vento ainda varrera. Lá estavam os meios-dias e as doenças e as exalações e o fumo de anos e o suor que irrompe das axilas e faz os vestidos pesados, e o hálito morno das bocas e o cheiro fermentado a pés (1983: 61; 1996: 42).

O movimento desempenhado pela prosa poética de Rilke é interpretado por Heidegger de forma unívoca: “Nota-se aqui o quão elementarmente o mundo, isto é, o ser-no-mundo – que Rilke denomina a vida [*das Leben*] – irrompe para nós a partir das coisas” (2005: 246). A conclusão do trecho citado parece corroborar a leitura ontológico-existencial: “Reconheço tudo isto aqui, e é por isso que tudo entra sem mais no meu íntimo: tudo isto está em casa dentro de mim” (Rilke 1983: 62; 1996: 43). Conforme a intenção de Heidegger, esse exemplar de poesia constituiria a prova de que, situado em meio às coisas, o ser-aí existe, não obstante, fundamentalmente em vista de si mesmo, permitindo concluir que o mundo que irrompe a partir delas possui sede originária no “íntimo” de quem assim o experimenta e interpreta. A partir disso, a palavra poética consistiria em um modo da discursividade capaz resgatar o mundo, compreendido como caráter de ser próprio e intrínseco ao ser-aí humano, a partir dos entes que vêm ao seu encontro como outros.

Primeiramente, cabe observar que a equivalência proposta pelo filósofo entre ser-no-mundo e vida, longe de ser evidente e imediata, concentra uma grave tensão. É sabido que, no ensaio “Para que poetas?”, publicado em *Holzwege*, o filósofo empreende uma difícil confrontação com Rilke em torno à diferença de essência entre o homem e o animal, na qual se vê na necessidade de reiterar a separação ontológica entre existência e vida como modos inteiramente distintos de ser (2003: 279-290). De fato, em *Ser e tempo*, essa distinção é como que um postulado fundamental da ontologia do ser-aí (1993a: 45-50): a vida só se faria acessível à compreensão existencial como privada de possibilidades de ser essencialmente características do ser-aí existente, o qual estaria destinado, por uma necessidade de seu próprio ser, a interpretar o vivente como ente distinto de si e ontologicamente derivado. Sugerindo,

a partir da rígida distinção entre existência e vida, certa equivalência entre o conceito filosófico de existência e a “visão” poética da vida, Heidegger reitera a dependência ontológica desta última em relação ao ser-no-mundo, de preferência a acentuar a oportuna coincidência de espírito entre filosofia e poesia no modo de interpretar um suposto mesmo fenômeno.

Em segundo lugar, se levarmos em conta outras passagens dos *Cadernos*, a interpretação existencial dificilmente desmente certa parcialidade, ligada, sem dúvida, à forma e aos limites da orientação ontológica. Algumas páginas antes, Rilke – ou melhor, “este jovem, este estrangeiro sem importância, este Brigge” (1983: 45; 1996: 25) – encerrava uma outra descrição quase com as mesmas palavras que fecham o trecho anterior (“– tudo isto está ainda dentro de mim e nunca deixará de estar”); não fosse, porém, um acréscimo decisivo: “É como se a imagem desta casa tivesse caído de uma altura infinita para dentro de mim e se tivesse destroçado no fundo de mim mesmo [*auf meinem Grunde zerschlagen*]” (1983: 45; 1996: 25). Contrário ao anterior, esse segundo trecho, ao referir a “altura infinita” desde a qual a imagem da coisa se abateria sobre o poeta, parece apontar para uma origem mais remota que o mundo: como se as coisas não só não estivessem destinadas a simplesmente suportar o sentido mundano da vida, mas, antes, pudessem assaltar com violência ontológica a compreensão que as recebe dentro do mundo, abalando e, com isso, determinando, embora de modo incompreensível, a formação do mundo enquanto constituição supostamente autocentrada do sentido humano.

Em uma radicalização do movimento adversário à *Weltbildung*, outro trecho dos *Cadernos* narra com suficiente veemência a *catástrofe* da coisa sobre o poeta:

Pela primeira vez desde longos, longos anos, estava de novo lá. *Ela*, que me havia inspirado meu primeiro e profundo medo, quando, todo infante, a febre me tinha pegado: *a grande coisa* [*das Große*]. Sim, é assim que eu sempre a havia chamado, quando todos se debruçavam em torno de meu leito e tomavam meu pulso e me perguntavam o que é que me tinha apavorado: *a grande coisa*. E

quando eles chamaram o médico e ele estava lá, eu lhe pedi que fizesse somente com que a grande coisa se fosse, isso e nada mais. Mas ele era como os outros. Ele não podia removê-la, embora eu fosse tão pequeno e tivesse sido tão fácil me ajudar. E eis que *ela* estava de novo lá. Depois disso, ela desapareceu, ela não voltara nem mesmo nas noites de febre, mas eis que ela estava lá, ainda que eu não tivesse mais febre. Eis que ela estava lá. Ela cresceu brotando em mim como um tumor, como uma segunda cabeça, como uma parte de mim mesmo e que no entanto não podia me pertencer porque era tão grande. Ela estava lá como uma grande besta morta que havia usado outrora, quando ainda vivia, minha mão ou meu braço. E meu sangue me atravessava e a atravessava como um só e mesmo corpo. E meu coração devia bater mais forte para levar o sangue até ela: quase não havia sangue suficiente. E o sangue a penetrava num mal-estar e voltava doente e mau. Mas ela inchava e crescia à frente de meu rosto como um nódulo quente e azulado, ela ultrapassava minha boca, e já meu último olho desaparecia em sua sombra (Rilke *apud* Desgraupes 1970: 107; Rilke 1996: 53-54).

Aqui, a prosa de Rilke não fala da formação do mundo a partir dos entes intramundanos, mas da sua derrocada pela intrusão do “Grande”. O evento narrado suprime a possibilidade de conferir sentido ao que nele sucede por meio de uma compreensão que pudesse operar em vista de si mesma; ele destitui o ser-aí da capacidade de se apropriar do que lhe vem ao encontro e integrá-lo ao seu mundo: “Só *isso*, por todos os meios e exemplos *isso*: *isso*, como podemos viver se os elementos desta vida são totalmente incompreensíveis? Como podemos viver se somos sempre inadequados no amor, incertos na tomada de decisões, ineptos face à morte?” (Rilke *apud* Lavagetto 2006: 877). Atingindo o centro da esfera da compreensibilidade e discursividade humanas, a “grande coisa” é genuinamente extramundana, “sem sentido” (*unsinnig*) e “contrassensual” (*widersinnig*) (Heidegger 1993a: 152). Mas ela é também imanente à vida do poeta, como “uma grande besta morta” (*ein großes totes Tier*) que faz “um só e mesmo corpo” com o seu próprio: “uma parte de mim mesmo e que no entanto não podia me pertencer porque era tão grande”. Trata-se do acontecimento da vida sob a forma

da extinção do mundo. *Há no homem vida originariamente contrária ao mundo* – isto é o corpo, “a nossa vida enquanto ela não nos pertence” (Agamben 2007b: 17).

Ora, uma tal possibilidade parece não ter lugar na ontologia de *Ser e tempo*, a não ser como exemplo de impropriedade. Por um motivo fundamental: esse outro possível exigiria a reversão do sentido originário da existência, que consiste em poder-ser, sempre e a cada vez, em vista de si mesma. Admitir originariedade ao sentido impróprio do existir – por exemplo, apresentando-se a expropriação do mundo pela irrupção fática da “grande coisa” – significa pensar contra o sentido próprio da existência. Isto é, significa conceber o ser-aí humano como “iluminado [*gelichtet*] em si mesmo *enquanto* ser-no-mundo”, porém, invertendo-se a formulação heideggeriana, “por um outro ente”, de modo que “ele mesmo [*não*] *seja* a clareira [*Lichtung*]” (1993a: 133). De fato, tal como descrito nos *Cadernos*, o viver implica uma dessubjetivação fundamental: no caso de Brigge, dar a palavra à vida, ao homem como vivente, à “grande besta morta” nele, demanda a experiência de uma clivagem arcaica entre originariedade e propriedade, levando, mais além, à descoberta da impropriedade como origem.

Medo versus angústia

sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é devoração

Oswald de Andrade

Por mais problemático que tudo isso possa ser para a interpretação ontológico-existencial, é o próprio poeta quem, resistindo a esta, “demonstra” pateticamente aquele outro possível, ao dar testemunho da palavra que não obedece à sua vontade nem à sua própria mão, a palavra que deve permanecer incompreensível sob o desígnio do ser-próprio – ou, como Brigge escreve, “a outra interpretação”:

Se o meu medo não fosse tão grande, consolar-me-ia com a ideia de que não é impossível ver tudo de modo diferente e no entanto continuar a viver. Mas tenho medo, tenho um medo indizível desta transformação. Nem sequer me acostumei ainda a este mundo

que me parece bom. Que hei-de eu fazer noutro? Gostaria tanto de ficar entre as significações que aprendi a amar! E se alguma coisa tem que se transformar, desejaria poder viver ao menos entre os cães, que tem um mundo parente deste e as mesmas coisas. Durante mais algum tempo poderei escrever e dizer isto. Mas um dia virá em que a minha mão estará longe de mim e, quando a mandar escrever, escreverá palavras que eu não quero [*die ich nicht meine*]. Começará o tempo da outra interpretação [*Die Zeit der anderen Auslegung wird anbrechen*], e não ficará uma palavra sobre a outra, e todo o sentido se dissolverá como as nuvens e cairá como a chuva. No meio de todo este meu medo sou afinal como alguém que está em presença de qualquer coisa de grande [*der vor etwas Großem steht*], e lembro-me de que antigamente sentia por vezes dentro de mim algo de parecido antes de começar a escrever. Mas desta vez sou eu que vou ser escrito. Sou eu a impressão que se vai transformar. Oh, falta apenas um nadinha, e então poderia compreender e aceitar tudo isto. Apenas um passo, e a minha profunda miséria seria bem-aventurança. Mas esse passo não o posso eu dar; caí e já me não posso erguer [*aufheben*], porque estou quebrado (Rilke 1983: 66; 1996: 46-47).

Pensada em ligação com a anterior, essa passagem, uma das principais de todo o texto dos *Cadernos*, torna a referir o “grande medo” diante de “algo grande”, impossível de “compreender e aceitar” e que, enquanto tal, força a “quebra” do sujeito do discurso. Paradoxalmente, porém, isso que assim implica a aniquilação das palavras e a catástrofe do sentido constitui o princípio de uma poética, de uma “outra interpretação”: aquela em que a mão, como se tivesse vontade própria, escreverá aquilo de que o “eu” do poeta não pode se apropriar, aquela interpretação em que o “eu”, em sua “profunda miséria”, é que será escrito, sem que possa esperar “bem-aventurança” (*Seligkeit*) ou “elevação” (*Aufhebung*). Justamente por isso, o passo na direção dessa escrita, isto é, na direção da construção da outra palavra, é um que o sujeito do escrever, enquanto projeto de si mesmo na escrita, absolutamente não pode dar. É notável a esse respeito o fato de que, na sequência imediata da passagem, a palavra “quebrada” de Briggge ceda lugar à escrita por outrem, como se copiando-a dos livros pudesse experimentá-la “saída de suas mãos

como coisa própria” (Rilke 1983: 66; 1996: 47). *No grande medo, o próprio torna-se fantasma.*

É o medo (*Furcht*) a disposição referida por Briggge como afeto característico da experiência de sua dessubjetivação na palavra. Isso é especialmente notável frente ao fato de que Heidegger concebe o medo como disposição derivada, que dissimula a angústia (*Angst*) enquanto “disposição fundamental”. O medo é a disposição em que, imerso no mundo das ocupações, o ser-aí faz a experiência de sentir-se ameaçado pelo ente que vem ao encontro dentro do mundo. O medo encobre para quem o sofre que “o pelo-quê [*das Worum*] o medo teme é o ente que se teme a si mesmo, o ser-aí” (Heidegger 1993a: 141); ou seja, o medo é, no fundo, modificação de um *páthos* mais fundamental, aquele que caracteriza a situação originária do ser-aí face a si mesmo. A ameaça experimentada no medo, que investe o ente intramundano de caráter amedrontador, procederá daquilo que o próprio ser-aí padece na disposição fundamental da angústia, a insignificância do mundo, o seu próprio “nada”. Concisamente: “A angústia torna possível o medo” (1993a: 186). Uma vez que, na angústia, o ser-aí se volta a si próprio e que, no medo, foge de si para deixar-se arrebatado pelo ente que ele não é, vê-se que essa conclusão está baseada na distinção entre o ser-no-mundo e o seu outro – este último tomado tão-somente como “intramundano”: “O medo tem a sua ocasião no ente que se oferece à preocupação no mundo circundante. A angústia, ao contrário, surge do ser-aí mesmo. O medo sobrevém desde o intramundano. A angústia eleva-se a partir do ser-no-mundo como ser lançado à morte” (1993a: 344). Com a tese da originariedade da angústia em relação ao medo, afirma-se a inviolabilidade ontológica do ser-aí humano, decorrente de seu isolamento metafísico. Ele jamais poderia ser confrontado em seu próprio ser por um outro ente que ele mesmo: “O resoluto não conhece nenhum medo” (1993a: 344).

Diferentemente, supor que o medo enquanto experiência da “grande coisa” é que torna possível a angústia enquanto disposição da ipseidade, ou, pelo menos, admitir ao medo um caráter cooriginário,

significaria reconhecer que o ser-aí se encontra, quanto à possibilitação e ao destino do seu mundo, sujeito a um “grande” outro, extramundano e, não obstante, íntimo (“Se o meu medo não fosse tão grande...”). Mais do que uma diferença de afetos, angústia e medo, trata-se, entre Heidegger e Rilke, de uma divergência quanto ao modo mesmo de pensar e experimentar o que é uma disposição afetiva – o elemento da facticidade, ou ainda, a corporeidade – capaz de vir à palavra: uma abertura do ser-aí para o seu próprio mundo ou uma saída para fora dele. Afinal de contas, o que seria encontro, e o que seria fuga? Tendo-se em mente a possibilidade de ser em vista de outrem, o isolamento em que se funda a abertura do mundo não poderia se revelar uma prisão pretensamente inexpugnável? Por sua vez, a “esquiva” em relação ao si-mesmo operada por uma disposição “não-fundamental”, outra que a angústia (Heidegger 1993a: 139), não corresponderia à entrada em um âmbito existencialmente inacessível?

Esse segundo modo, avesso ao espírito da ontologia fundamental, parece constituir o princípio mesmo da poética dos *Cadernos de Malte Laurids Brigge*. Não se trata do sentido existencial do seu discurso, mas da maneira pela qual nele irrompe a palavra contrassensual: a “tensão da animosidade” (Rilke *apud* Lavagetto 2006: 873), capaz de provocar, com a experiência da “grande coisa”, a erosão do próprio sentido narrativo. Conforme Rilke procura responder, em carta de 10 de novembro de 1925, aos pedidos de explicação de seu tradutor polonês Hulewicz, os elementos da narrativa fragmentária de Brigge “não são figuras históricas ou personagens do seu próprio passado, mas sim *vocábulos de sua aflição*”, por assim dizer, vozes de sua “vida criatural” (Santner 2006), essencialmente pobre, *livre*, de mundo: “Aceite-se, pois, de vez em quando um nome sem mais explicação, como a voz dum pássaro nesta natureza em que as calmarias íntimas são mais perigosas do que os vendavais” (1996: 224).

O corpo da palavra

Uma passagem central da *Carta sobre o humanismo* aponta para a possibilidade de uma poética radicalmente diversa à de Briggge, proposta em vista da originariedade e da propriedade do ser do homem. Nessa passagem, Heidegger vincula a consideração do fonema e do grafema, isto é, do “corpo da palavra” (*Wortleib*), à “interpretação metafísico-animal da linguagem”:

Mas a linguagem não é simplesmente linguagem na medida em que nós, quando muito, a representamos como a unidade de fonema (grafema), melodia e ritmo e significado (sentido). Pensamos fonema e grafema como o corpo da palavra, melodia e ritmo como a alma e o significativo como o espírito da linguagem. Pensamos a linguagem usualmente em correspondência com a essência do homem enquanto este é representado como *animal rationale*, isto é, como a unidade de corpo-alma-espírito. Porém, como na essência da *humanitas* do *homo animalis* a ek-sistência e, por meio dela, a referência da verdade do ser ao homem permanece[m] veladas, assim a interpretação metafísico-animal da linguagem encobre a sua essência histórico-ontológica. Conforme esta última, a linguagem é a casa do ser, apropriada pelo ser e estabelecida a partir dele. Por isso, cabe pensar a essência da linguagem em correspondência com o ser e, em verdade, como essa correspondência, ou seja, como habitação da essência do homem (2004: 333).

Frise-se: a “*interpretação* metafísico-animal da linguagem” é, por si só, encobrimento de sua “*essência* histórico-ontológica”. Não há, para o filósofo, uma interpretação histórico-ontológica a concorrer com a metafísico-animal: a linguagem é o acontecimento do ser e, como tal, o *êthos* da existência. Assim, no genitivo “*casa do ser*”, o aspecto subjetivo é referente ao ser, e o objetivo ao ser-próprio do homem: estabelecida e apropriada por aquele, a linguagem abriga exclusivamente este último.

Trata-se de um abrigo em que, a despeito do “parentesco corpóreo, abissal, dificilmente pensável com o animal”, se faz fundar a separação também abissal entre o ser-vivo e a “*nossa essência ek-sistente*” (Heidegger 2004: 326), entre o “*inumano*” (*das Inhumane*,

die Unmenschlichkeit) e o homem que ek-siste, entre a “*animalitas*” e a “*humanitas* do homem” (2004: 330). A plantas e animais “falta a linguagem”, a qual, enquanto “advento do ser”, “não é exteriorização de um organismo, nem expressão de um ser-vivo” (2004: 326). Por sua vez, à diferença deles, não é enquanto “apenas um ser-vivo” que o homem habita a linguagem: “Antes, a linguagem é a casa do ser, na qual, morando, o homem existe, na medida em que pertence à verdade do ser, guardando-a” (2004: 333). Em seu sentido próprio, isto é, em sua essência histórico-ontológica, a linguagem é propriamente humana, existencial. Dessa maneira, Heidegger não somente polemiza com o conceito científico-biológico da linguagem e com a concepção judaico-cristã da essência do homem, mas também põe em questão a possibilidade de toda e qualquer interpretação da linguagem a partir daquilo que pudesse exceder a esfera existencial do discurso, mantendo-se fora da “verdade do ser”. Encontra-se assim excluída a potência contra-existencial que enraizaria a linguagem antes na vida que no mundo. Ora, é justamente essa potência que se atualiza como *voz* mediante a operação poética de tensionamento entre a facticidade e a significância da palavra, entre seu corpo e seu sentido.

Considerada quanto ao modo como nela se experimenta o fato do discurso, estaria assim em jogo na poesia, como palavra-corpo, algo que a distingue radicalmente do conceito filosófico entendido como espaço de articulação do sentido-mundo. Para efeito de contraste entre essas duas dimensões da palavra, convém ter em conta o que, contra a possibilidade de uma tradução em prosa da poesia, diz o poeta americano Shapiro, citado por Spitzer no início de *Três poemas sobre o êxtase*:

Poesia não é linguagem, mas uma linguagem *sui generis*, que só pode ser entendida, parafrazeada ou traduzida como poesia [...] Uma mesma palavra que figure em um trecho de prosa ou em um verso transforma-se em duas palavras diferentes, nem mesmo semelhantes, exceto em aparência. Eu preferiria designar a palavra da poesia como ‘não-palavra’ [...] um poema é uma construção literária composta de ‘não-palavras’ que, tomando

distância do sentido, alcançam *por meio da prosódia* um sentido-além-do-sentido. Não se sabe qual é o fim de um poema (Shapiro *apud* Spitzer 2003: 35-36).

Em um ensaio intitulado “O fim do poema”, que se poderia tomar como comentário filosófico às palavras do poeta sobre a “não-palavra”, Agamben interpreta a poesia justamente como lugar de oposição sempre “pelo menos virtualmente possível” entre “um limite métrico e um limite sintático, uma pausa prosódica e uma pausa semântica”:

Todos os institutos da poesia participam dessa não-coincidência, desse cisma entre som e sentido: e a rima não menos do que a cesura. Pois o que é a rima senão o descolamento entre um evento semiótico (a repetição de um som) e um evento semântico, que induz a mente a requerer uma analogia de sentido lá onde nada pode encontrar além de uma homofonia? (2002: 142-143)

Para Agamben, o “impossível poético” é a “coincidência exata entre som e sentido” (2002: 146), ou seja, precisamente a forma do sentido próprio, que definiria, desde o ponto de vista ontológico-existencial, a discursividade humana (Fausto 2013a).

Não é à toa que Heidegger recorre a um discurso em prosa, o dos *Cadernos* de Rilke, como exemplo de prova do seu conceito de poesia. À luz das considerações de Agamben, vemos que a concepção heideggeriana omite o verso, unidade do cisma entre som e sentido, como elemento característico da palavra poética. A omissão é, todavia, coerente com os limites do conceito ontológico-existencial, segundo o qual a poesia equivale a uma forma eminente de exposição e compartilhamento do mundo. Se Agamben tem razão em afirmar que, “contra um preconceito muito generalizado, que vê nela o lugar de um encontro, de uma perfeita consonância entre som e sentido, a poesia vive apenas da sua íntima discórdia”, revelando “o essencial hibridismo do discurso humano” (1999: 32), é mesmo necessário que Heidegger não valorize o caráter contrassignificativo do verso poético como expressivo do ser-no-mundo. É que isso seria por princípio contrário à autoapropriação na esfera do discurso, frustrando a tentativa de dissolver, por meio do

projeto de sua compreensibilidade, o que resiste a ingressar nessa esfera para gravitar em torno ao seu centro: o som contra o sentido próprio, a voz como palavra de outrem.

Por conseguinte, a “possibilidade” da poesia enquanto articulação do corpo da palavra repousaria sobre a suspensão daquilo pelo que se orienta a ontologia fundamental, a constituição de um discurso propriamente humano. Trata-se, na palavra poética, da capacidade de experimentar o sentido humano para além da compreensibilidade requerida pelo projeto filosófico de autoapropriação do homem, em relação direta com aquilo que esse projeto, subordinando a facticidade da palavra à propriedade do discurso, precisa afastar de sua compreensão da essência do homem, seja como não-humano (a “grande besta morta”) ou como “impropriamente” humano (o corpo vivo). Para tanto, a poesia suporta uma experiência da palavra em sua dimensão extramundana, alheia, resistente e adversa à formação autocentrada do mundo humano.

Uma prerrogativa dos poetas

*e como se outro ser, não mais aquele
habitante de mim há tantos anos,
passasse a comandar minha vontade
que, já de si volúvel, se cerrava
semelhante a essas flores reticentes

em si mesmas abertas e fechadas;
como se um dom tardio já não fora
apetecível, antes despiciendo,*

Drummond

O próprio Heidegger indica problematicamente tal dimensão da palavra, em uma importante passagem da preleção do semestre de inverno de 1929-30 sobre *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão*. Nesse texto, uma longa investigação sobre a diferença de essência entre o homem, “formador de mundo” (*weltbildend*), e o animal, “pobre de mundo” (*weltarm*), conclui-se finalmente com o reconhecimento de que a relação que mantém com o seu outro não

é uma “relação de ser [*Seinsbeziehung*] aberta ao animal” (2010: 371) e, logo, que “somente visto a partir do homem, o animal é pobre de mundo” (2010: 393): “A vida é muito mais um domínio que tem uma riqueza de abertura que talvez o mundo humano não conheça de modo nenhum” (2010: 371-372). O filósofo esboça então duas considerações principais que parecem subverter o sentido de teses basilares de *Ser e tempo*: (i) a de que a vida faz exceção à compreensão de ser, impondo-lhe limites; e (ii) a da possibilidade de um sentido animal, extramundano.

Não por acaso, surge no discurso heideggeriano uma referência à poesia, lacônica mas bastante significativa, a ponto de repetir-se, logo em seguida, quase literalmente:

Disso a biologia não sabe absolutamente nada. Fabular sobre algo assim talvez seja uma prerrogativa dos poetas [*ein Vörrrecht der Dichter*] (2010: 393).

O fato de a biologia não conhecer algo assim não é nenhum contraexemplo contra a metafísica. O fato de que talvez somente os poetas falem eventualmente disso é um argumento que a metafísica não deve lançar ao vento (2010: 396).

Referido assim como objeto de uma “prerrogativa dos poetas”, o vivente extramundano se destaca do horizonte da “interpretação metafísico-animal” em que, segundo Heidegger, se move a ciência da natureza, horizonte no qual a *Carta sobre o humanismo* tornará, não obstante, a inscrevê-lo. Mas, atendo-nos por ora à preleção de 1929-30, com esses súbitos apontamentos não estaria Heidegger admitindo à poesia a possibilidade de articular o sentido de modo originariamente outro em relação ao da compreensão ontológico-existencial? Por certo, não se poderia reconhecer à palavra humana a inusitada virtude de trazer para dentro do mundo, ou às suas portas, “um sofrimento [*ein Leiden*] e uma dor [*ein Leid*] que atravessam todo o reino animal e o reino da vida em geral” (2010: 393) senão pondo em questão justamente a centralidade ontológica do homem.

Consistindo em “outra interpretação” – *uma interpretação não-hermenêutica, que não demanda a compreensibilidade do interpretado* –, a palavra poética torna-se assim adversária da compreensão ontológica (suposto, como se pretende, que esta se reduza de direito à sua forma existencial). Comprometida com a possibilidade do ser-próprio, a ontologia fundamental interpreta necessariamente o projeto do ser como condição do vínculo fático com o ente, o mundo como fundamento da “grande coisa”, e, com isso, avalia a existencialidade do homem como “mais elevada” (*höher als*)¹ que sua corporeidade, seu discurso como *mais humano* que sua voz. Invertendo-se, porém, a relação entre esses polos (ou, pelo menos, equilibrando-se-a), não se haveria mais de buscar a origem da palavra, apenas e unilateralmente, na compreensão de ser como manancial do sentido, e sim no combate entre esta e uma potência, tão ou mais originária, de não-sentido ou, pelo menos, de um “sentido” que não tivesse a existencialidade como sua suprema condição, um sentido do *não-ser*... Origem contra-existencial da palavra, o corpo é extramundano: não um “outro mundo”, nem o limite interno de um único e mesmo mundo, mas um mundo, *este*, em sentido outro, ou ainda, *no sentido de outrem*. Porém, a transposição para esse lugar não seria propícia, nem talvez sequer possível, ao pensamento que, em favor da propriedade do sentido humano, se recusasse a experimentar sua origem imprópria, *inapropriável*.

“A vida mesma não significa algo outro”

*Assoziiert Euch mit einem Poeten,
Laßt den Herrn in Gedanken schweifen,
Und alle edlen Qualitäten
Auf Euren Ehrenscheitel häufen*
Goethe²

1 Comparativo de superioridade que Heidegger emprega para qualificar a ontologia fundamental (1993a: 38).

2 “Pois associai-vos com um poeta, / Deixai que em cismas se embeveça, / E vos empilhe a lista arquicompleta / Das virtudes sobre a cabeça” (Goethe 2004: 176-177; v. 1789-1792).

Para avaliar essa hipótese, retornemos ao § 15 dos *Problemas fundamentais da fenomenologia*, citado acima a propósito da referência de Heidegger a Rilke, e no qual o conceito existencial de poesia é estabelecido com relativa suficiência. O contexto é o de exposição do aspecto mais fundamental da mundanidade: o ser “em vista de si mesmo”, “em vista de seu próprio [do ser-aí] poder-ser-no-mundo” (Heidegger 2005: 242). Trata-se, em outros termos, da ipseidade do ser-aí, caráter de ser pelo qual este se determina, antes que em função de seu vínculo fático com que lhe vem ao encontro como outro, em vista, sobretudo, da possibilidade de “escolher-se a si mesmo de modo próprio” (2005: 243). Ainda quando se toma a partir do “ente intramundano” que ele mesmo não é, ou seja, no modo oposto da “ipseidade imprópria”, o ser-aí já compreende esse ente, no fundo, em vista de si mesmo (2005: 244). Segundo o exemplo heideggeriano, ao sapateiro, homem ocupado em fazer sapatos, embora “se encontre a si mesmo nas coisas”, nos sapatos, estes se fazem acessíveis, antes de mais nada, como instrumentos pertencentes ao seu mundo. A serventia do sapato, que lhe garante consistência ontológica enquanto ente manual, está de saída determinada pelo modo como o sapateiro se encontra perante si mesmo, lançado à possibilidade fática de um certo fazer, o fazer sapatos (2005: 243-244). Do ponto de vista ontológico-existencial, as coisas são aquilo “a partir de que nós nos encontramos” (*aus denen wir uns begegnen*); por essa razão, “o ponto decisivo é se o ser-aí existente [...] é suficientemente originário para *ver* de forma própria o mundo sempre já descoberto com a sua existência, dar-lhe a palavra e, assim, torná-lo expressamente visível a outros” (2005: 244). A partir do contexto, é manifesto que esse “dar a palavra ao mundo” consiste em dar a palavra, antes que ao outro do ser-aí, ao próprio ser-no-mundo.

É justamente nesse sentido que, na sequência imediata do texto, Heidegger introduz o conceito ontológico-existencial de poesia: “A poesia não é nada de outro que o elementar vir-à-palavra [*Zum-Wort-kommen*], isto é, o descobrir-se da existência como ser-no-mundo” (2005: 244). Percebe-se como, nessa formulação, o filósofo reconhece à

palavra enquanto tal (*Wort*) o estatuto de algo elementar, como instância de descoberta, e à palavra poética o poder de realizar o “decisivo”, a saber, ver e comunicar o próprio mundo. No entanto, note-se que o caráter elementar da palavra é devido estritamente à sua ligação com a possibilidade de descoberta do mundo (e, em última instância, com a possibilidade da compreensão de ser). Isso mostra que, por si só, a “elementaridade” da palavra não cossignifica originariedade. Se, por um lado, ela é assumida na condição de ocasião e suporte do mundo enquanto estrutura ontológica de sentido, por outro, a origem desse mundo se situaria em outro lugar, a saber, não no *factum* “existenciário” da palavra, sua sonoridade extramundana, e sim no poder existencial da compreensão, isto é, a significatividade mundana da palavra:

O poeta não só é capaz de ver esse mundo originário, ainda que incon siderado e menos ainda descoberto de maneira teórica, mas compreende também o filosófico do conceito de vida que Dilthey pressentira e que nós apreendemos com o conceito da existência como ser-no-mundo (Heidegger 2005: 247).

Contudo, dessa forma, o poeta (como vimos, Rilke) não se apresentaria na condição de intérprete eminente do filósofo, atuando, por assim dizer, como se fosse seu “sócio” – *servo* – na formação “mefistofélica” do mundo? O que aquele é capaz de ver através de imagens, este é capaz de apreender conceitualmente: a “visão” poética e o conceito filosófico não seriam senão formas de compreensão e interpretação da estrutura de ser da vida humana (a “existência como ser-no-mundo”). Mais ainda, a poesia estaria ontologicamente subordinada à possibilidade existencial da filosofia. É o que indica Haar, em comentário à “discreta entrada em cena” da poesia no quadro da ontologia fundamental, ressaltando o acento claramente platônico, e não obstante kantiano, da abordagem heideggeriana:

Como se, obedecendo à injunção de uma longa tradição, ainda não desconstruída sobre o tema, e retomando malgrado ele mesmo o argumento de Platão contra a poesia, Heidegger objetasse ao poeta que ele não pode “dar conta” daquilo que nos

mostra, incapaz que é de nos dizer o que o ser-no-mundo tem de autêntico ou de inautêntico, da mesma forma como, na *República*, se reprova o poeta por não *saber* o que é verdadeiro ou falso, bem ou mal. Heidegger reconhece ao poeta, como Platão no *Íon*, uma iluminação, uma inspiração, decerto não divina, mas que vai ao fundo das coisas, o equivalente da visada fenomenológica mais radical, mas essa intuição verdadeira permanece natural e inocente, “irrefletida”, sem pedra de toque: intuição cega, intuição sem conceito (1985: 206).

Na mesma passagem dos *Problemas fundamentais*, o filósofo em questão é Dilthey, de quem Heidegger se declara herdeiro por ter concebido a poesia, sob a forma de um “presentimento”, com vistas a uma interpretação filosófica do fenômeno da vida humana:

A poesia [*Poesie*] tem sua essência no fato de *expressar de tal modo o vivenciado* e de apresentar de tal modo a objetivação da vida que o acontecimento destacado pelo poeta se apresenta eficaz *em seu significado para o todo da vida* (Dilthey 1981: 204; grifos meus).

Assim, cada verso de um poema é convertido em vida pela conexão interna na vivência da qual parte o poema. Possibilidades que residem na alma são evocadas pelas *palavras externas que são trazidas à apreensão pelos desempenhos elementares da compreensão*. A alma percorre as vias habituais, das quais, a partir de situações vitais aparentadas, gozava e padecia, as quais exigia e sobre as quais atuava. *Caminhos inumeráveis estão abertos no passado e nos sonhos do futuro; das palavras lidas partem inumeráveis cursos de pensamento*. Já na medida em que o poema indica uma situação exterior, ele atua de maneira a favorecer que as palavras do poeta causem o afeto que lhe é pertinente. Também aqui se faz valer a relação já mencionada, segundo a qual expressões do viver contêm mais do que aquilo que reside na consciência do poeta ou artista e, por isso, evocam também mais. Se agora se deduz da posição da tarefa de compreensão a presença da conexão anímica propriamente vivenciada, então se a designa também *o transporte do próprio si mesmo para dentro do exemplo dado de exteriorizações da vida* (1981: 263-264; grifos meus).

Olho para o mundo humano. Nele se encontram os poetas. *O mundo humano é o seu objeto próprio*. Nele se realizam os acontecimentos que o poeta apresenta. Com o mundo se abrem para ele os cursos através dos quais *empresta significância ao acontecimento*. Assim, acho que o grande enigma do poeta, que instala uma nova realidade acima da vida, que nos abala assim como a própria vida, que amplia e eleva a alma, só pode ser resolvido se as relações desse mundo humano e de suas propriedades fundamentais com a poesia forem esclarecidas. É só assim que pode surgir *uma teoria que faz da história da poesia uma ciência histórica* (1981: 281; grifos meus).

Resumamos o conceito diltheyano de poesia em suas principais características, nas quais se pode reconhecer os vários traços, acima destacados, da concepção de Heidegger: (i) o filósofo delega à poesia uma função significativa: exprimir o vivenciado, emprestando assim sentido humano ao mundo; (ii) no poema, a relação entre as palavras e a vivência é externa, estando as primeiras destinadas sobretudo a serem compreendidas, isto é, a darem lugar a “inumeráveis cursos de pensamento”; (iii) nesse pensar propiciado pela poesia o que se opera é a apropriação da vida exteriorizada: como formula Dilthey, a constituição de uma “unidade espiritual *autocentrada* [in sich selbst zentriert]” (1981: 188); (iv) a poesia atua como dispositivo de *humanização* do acontecimento, admitindo, pois, ser tomada como objeto do conhecimento histórico; (v) por isso, a teoria filosófica, enquanto interpretação do significado histórico dos acontecimentos e exteriorizações da vida, seria capaz de resolver o “grande enigma do poeta”, mostrando que o abalo que ele provoca visa à constituição de significado para o todo da vida humana, bem como apreendendo esse mesmo significado, articulado originalmente de modo poético, sob a forma do conceito filosófico.

Ao longo da caracterização da poesia feita por Dilthey, um elemento predomina claramente sobre os demais, a saber, a ideia da vida como um poder autossignificante:

Cada exteriorização da vida tem um significado, na medida em que, como um sinal, exprime algo, como uma expressão, aponta

para algo que pertence à vida. *A vida mesma não significa algo outro.* Não há nela nenhuma separação sobre a qual poderia repousar o fato de ela significar algo fora dela mesma (1981: 288-289; grifo meu).

Ora, não é essa ideia – reformulada nos termos da existência como ser-no-mundo, dirigida ao ser-próprio, à possibilidade de o ser-aí “ser todo” (Heidegger 1993a: §§ 46-53) – que podemos identificar como base a partir de que elabora de maneira explícita o conceito ontológico-existencial de poesia como exposição comunicativa do mundo humano? Uma passagem de *Ser e tempo* confirma a aproximação a Dilthey: “O filosoficamente relevante de sua [de Dilthey] ‘psicologia das ciências humanas’ deve ser buscado no fato de que ela tem em mira o ‘todo da vida’ e as [suas] ‘figuras’” (1993a: 47). Heidegger não deixa de apontar para “os limites de sua problemática e da conceitualidade na qual ela devia ser levada à palavra” (1993a: 47); porém, é essa conceituação filosófica da vida e de suas figuras, constatada como deficiente em Dilthey, que ele mesmo pretende oferecer, de maneira adequada, sob a forma da compreensão própria e explícita do ser do homem. No que concerne à situação da poesia na ontologia fundamental, podemos concluir que, colocado a serviço da vida humana autocentrada e autossignificante, o discurso poético – a poesia concebida existencialmente como discurso – deve pré-compreender uma filosofia: ele é “o elementar vir-à-palavra, isto é, o descobrir-se da existência como ser-no-mundo”.

“Pois EU é um outro”

*Des humains suffrages,
Des communs élans
Là tu te dégages
Et voles selon.*

Rimbaud³

Entretanto, se é mesmo assim, não haveria, em aparência, uma descontinuidade entre a situação da poesia na ontologia fundamental e o que se afirma exemplarmente na conclusão do ensaio sobre “A origem da obra de arte”, a saber, que há um “projeto poético da verdade” (*dichtende Entwurf der Wahrheit*; Heidegger 2003: 63)? Afinal, no primeiro contexto, Heidegger não parece reconhecer à poesia nenhum papel determinante junto à *constituição* do sentido do ser em geral. Como vimos, há um motivo preponderante para isso: a ontologia fundamental precisa manter coerentemente fora de jogo, como que entre aspas, a possibilidade problemática da poesia como discurso capaz de fazer vir à palavra uma potência originariamente imprópria. Segundo a linguagem de *Ser e tempo*, tal expressão constituiria, como sugere Haar, um genuíno oxímoro:

Parece que há como que uma concorrência entre o autêntico [*eigentlich*] e o originário. Eles chegam por vezes a se recobrir e coincidir, ao menos parcialmente. Assim quando Heidegger escreve: “*O fenômeno primário da temporalidade originária e autêntica é o futuro*”, ou ainda: “*o existir originário e próprio...*” Mas as duas dimensões devem ser distintas, pois, se o originário dependesse absolutamente do autêntico, ele não seria mais originário. É preciso dizer que o autêntico é um certo ponto de vista sobre o originário? É preciso admitir que o autêntico é *derivado* do originário, do mesmo modo como o inautêntico é derivado do autêntico? Certamente há derivação, mas o autêntico é um reforço do originário, ao passo que o inautêntico é uma degradação (1990: 60).

3 Tradução de Augusto de Campos: “Das lides humanas, / Das palmas e vaias, / Já te desenganas / E no ar te espriais” (Rimbaud 2002: 50-51).

Se o originário e o próprio tendem, ainda que problematicamente, à coincidência, entre o originário e o impróprio (ou “inautêntico”), por sua vez, nenhuma confusão seria possível. Como lemos em formulação emblemática constante da conferência de 1924 sobre “O conceito de tempo”: “A *propriedade do ser-aí* é o que constitui a mais extrema *possibilidade de ser* do ser-aí”, possibilidade pela qual ele é “determinado de modo primário” e todos os seus demais caracteres ontológicos “são o que são”:

O ser-aí dos outros não pode, em sentido próprio, substituir o ser-aí, caso o ser cada vez, enquanto o ser meu, deva ser assegurado. O ser-aí dos outros nunca possui de modo originário, segundo o único modo adequado de possuir do ser-aí: *o outro, eu nunca sou [den Anderen bin ich nie]* (Heidegger 1997b: 23; trad. modif.; grifo meu).

Em vista disso, a fim de vislumbrar o descompasso entre a poesia e o seu conceito filosófico, nada mais oportuno que contrapor ao postulado ontológico-fundamental do nexos originário entre ser e propriedade – “O ser desse ente [‘que eu mesmo sou’] é sempre meu [...] O ser é aquilo que está em jogo nesse ente mesmo” (Heidegger 1993a: 41-42) – a exegese da palavra poética (“um pouco de prosa sobre o futuro da poesia”) diametralmente oposta feita por Rimbaud na carta a Demyen:

O romantismo jamais foi bem julgado. Quem o teria julgado? os críticos!! Os românticos? que provam tão bem que a canção poucas vezes tem a ver com a obra, isto é, com o pensamento cantado e *compreendido* pelo cantor? *Pois EU é um outro [Car JE est un autre]*. Se o cobre desperta clarim, não é por sua culpa. Isso me é evidente: assisto à eclosão de meu pensamento: contemplo-o; escuto-o; faço um golpe de arco: a sinfonia faz seu movimento no abismo ou de um salto surge na cena (2006: 157; trad. modif.; grifo meu).

Dias antes, o poeta escrevia a Izambard: “Não é absolutamente minha culpa. Está errado dizer: Eu penso. Deveríamos dizer: Pensam-me. Perdão pelo jogo de palavras. EU é um outro. Azar da madeira que se descobre violino, e danem-se os inconscientes que discutem sobre o que

ignoram por completo!” (2006: 155). Rimbaud utiliza duas metáforas distintas mas intimamente relacionadas (“Se o cobre desperta clarim, não é por sua culpa”, “Azar da maneira que se descobre violino”) para quase-explicar (“O senhor não compreenderá de modo algum, e eu quase não poderia explicar-lhe”) a alteridade originária do “eu” poético. A primeira dessas metáforas constitui réplica a uma passagem da Primeira Epístola aos Coríntios (“Se a trombeta não der um som claro”, 14:8) em que Paulo os exorta a “compreender o que dizem”, ou seja, a utilizar palavras inteligíveis, reprovando a prática da glossolalia, o “falar em línguas”, sem sentido nem discurso (Agamben 2008: 119). Segundo Agamben, aí tem lugar a “ideia de uma experiência totalmente dessubjetivada do ato de palavra”, na qual “o sujeito falante cede lugar a outro”, dando “testemunho incessante de sua própria alienação” (2008: 117-119). Uma poética guiada pelo “princípio da perda e do desapossamento de si”, em que a palavra “tende constantemente para um *outro*”, para o “essencialmente não-human[o] e anti-human[o]” (2007: 85): “– Mas trata-se de tornar a alma monstruosa” (Rimbaud 2006: 159); “Trata-se de chegar ao desconhecido pelo desregramento de *todos os sentidos*” (2006: 155). Determinada pela experiência da impossibilidade de ser si mesmo (“*Car JE est un autre*”), a palavra atua em sentido frontalmente contrário à autoapropriação do ser-aí humano (“*Den Anderen bin ich nie*”), como um impossível ontológico: a “alienação do [seu] lugar originário” (Agamben 2006: 107).

Predação ontológica

Des Peaux-Rouges criards les avaient pris pour cibles

Rimbaud⁴

Tal neutralização é particularmente notável em uma outra referência, dessa vez explícita, do pensamento de Heidegger à poesia de Rimbaud. Ela ocorre no “Protocolo de um seminário sobre a conferência *Tempo*

⁴ Tradução de Ivo Barroso: “Tomaram-nos por alvo os Índios irascíveis” (Rimbaud 1995: 202-203; v. 3).

e ser”, a propósito do esclarecimento da expressão “*Es gibt*” (“dá-se”, “há”). O filósofo pretende demonstrar, contra a consideração teórica do ser dos entes como subsistência ou disponibilidade das coisas, que no “Há” “reside já a referência ao homem” (2007: 47), a saber, precisamente aquilo que, em *Ser e tempo*, se entende por significância. É o que mostra, segundo Heidegger, tanto o emprego habitual da expressão quanto seu uso poético, com a diferença de que, no primeiro, “a referência é geralmente o ser-disponível, a referência a uma possível apropriação/aquisição [*Aneignung*] por parte do homem” (2007: 47), ao passo que, no segundo, a expressão “não nomeia o ser-disponível daquilo que há, mas isso justamente como um indisponível, o que se aproxima como estranho [*Unheimliche*], o demoníaco [*das Dämonische*]” (2007: 49).

Juntamente com Trakl, Rimbaud é então chamado a dar testemunho do uso poético do “Há”. Para tanto, Heidegger cita um dos poemas em prosa das *Iluminações* (1873), o terceiro do ciclo intitulado “Infância”:

Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir.
Il y a une horloge qui ne sonne pas.
Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.
Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte.
Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis, ou qui descend le
[sentier en courant, enrubannée.
Il y a une troupe de petits comédiens en costumes, aperçus sur la route à
[travers la lisière du bois.
Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un qui vous chasse.
 (Rimbaud *apud* Heidegger 2007: 48.)⁵

5 Esta seria uma tradução possível: “No bosque tem um passarinho, seu canto te pára e te faz corar. / Tem um relógio que não soa. / Tem uma cova com um ninho de bichos brancos. / Tem uma catedral que desce e um lago que sobe. / Tem um carrinho abandonado na moita, ou que desce a rua correndo, enfeitado. / Tem uma trupe de atorzinhos fantasiados, vistos no caminho pela borda do bosque. / Tem enfim, quando dá fome e sede, alguém que te caça.” A tradução do francês “*Il y a*” por “Tem” visa a resolver a possível ambiguidade entre ser (*être, sein*) e ter (*avoir, haben*), presente no “Há”, em sentido contrário à solução heideggeriana, na qual se toma o “*Il y a*” por equivalente a “*Es ist*”, “É”. Aliás, Heidegger mesmo propõe como possível uma comparação à forma coloquial “*es hat*”, “tem” (2007: 49).

A anáfora do “*Il y a*” sugere ao filósofo a reiteração de um mesmo dom (*Gabe*) em cada configuração ôntica aludida no poema. Do que se trata?

O francês “*Il y a*” [...] corresponde ao alemão “*Es gibt*” [“Há”], mas tem uma amplitude maior. A tradução adequada do “*Il y a*” em Rimbaud seria no alemão o “*Es ist*” [“É”] (Heidegger 2007: 49).

Com o “É” é nomeada a referência ao homem, e isso, em verdade, de modo incomparavelmente mais contundente do que no “Há” habitual [*gewöhnliches*] (2007: 49).

Para Heidegger, trata-se de um dar-se de ser (“É”) que atua como abertura de mundo e fundamento para a manifestação dos entes (“Há”): não há ente sem ser, e não há ser sem o homem, ser que ele não pode criar e pelo qual é destinado como lugar de sua verdade em meio aos entes (2004: 334-337). Ele conclui sua breve interpretação de Rimbaud afirmando que “o que esse ‘É’ designa só se pode pensar a partir da Apropriação” (2007: 49), a partir do “copertencimento de ser e homem” (2007: 51). A “amplitude maior” do “Há” poético em relação ao habitual consiste em permitir que, de preferência aos entes disponíveis à “aquisição”, o ser mesmo seja dito, no sentido da Apropriação, através da referência de tudo o que “há” ao homem. Mais uma vez, é o mundo humano que vem à palavra na poesia: *Il y a = Es weltet*.

Diante disso, cabe perguntar o que constituiria o caráter pretensamente “estranho” e “demoníaco” da experiência poética do “Há”. Apesar de indicar, no mesmo contexto, que a Apropriação é “sem destino” e, com isso, que ela é “em si mesma *Expropriação*”, dando ensejo assim ao reconhecimento de uma alienação originária, Heidegger esclarece, porém, que se trata da “finitude da Apropriação”, pela qual ela “dá origem à temporalidade ekstática” (2007: 50, n. 3), ou seja, àquilo que, no quadro da ontologia fundamental, é pensado, do lado do ser-aí humano, como o seu ser-próprio. A conferência “Tempo e ser”, texto referencial do seminário, é suficientemente clara a respeito:

Na medida em que só há ser e tempo na apropriação [*im Ereignen*], pertence ao ser a propriedade [*das Eigentümliche*] que conduz o homem ao seu próprio [*in sein Eigenes*] como o que percebe ser enquanto insiste no tempo próprio [*eigentlichen*]. Assim apropriado [*geeignet*], o homem pertence à Apropriação [*Ereignis*] (2007: 28).

Tal qual a expropriação, também o estranho e até o demoníaco admitem, no pensamento heideggeriano, uma interpretação estritamente concordante com a ideia da finitude do ser pensado “a partir da Apropriação, desde o conceito da propriedade [*Eigentums*]” (Heidegger 2007: 64). Em *Ser e tempo*, a estranheza (*Unheimlichkeit*) consiste no “não-estar-em-casa” (*Nicht-zuhause-sein*), a angústia enquanto disposição fundamental, que proporciona, contra a decadência fática, uma “abertura privilegiada” do ser-aí a “propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser” (1993a: 190-191). Já o demoníaco, tomado em significação ontológico-fundamental, não corresponderia senão à possibilidade mais própria do ser-aí humano. É o que se depreende da glosa de Heidegger à exposição de Cassirer sobre o mundo mítico, no qual “o ‘desenvolvimento’ do ser-aí singular é dividido em vários sujeitos, entre os quais determinadas transições têm lugar” (1991: 262). Nisso, o filósofo tem em vista uma modalidade de ser-aí, o “ser-aí mítico” (*mythisches Dasein*), caracterizado justamente pela alienação do seu poder-ser mais próprio: “um tal ser-no-mundo é oprimido por aquilo a que se entrega” (1991: 267), de modo que, “em seu ser-oprimido [*Bedrängtheit*] por poderes mágicos, [l]he faz face também a ‘própria’ alma como um poder ‘estrangeiro’” (1991: 262). Trata-se justamente daquele que poderia dizer de si que “EU é um outro”...⁶ Note-se, contudo, que o estrangeiro (*fremd*) que “oprime” o ser-aí mítico não é o estranho (*unheimlich*) que se experimenta na angústia, ou seja, o “próprio si-mesmo”: “Apenas em níveis mais elevados, o demônio [*Dämon*] mágico se torna *daimonion* e *genius*, de modo que, no

⁶ Para um comentário à frase de Rimbaud sob a perspectiva da “economia simbólica da alteridade” ameríndia, cf. Viveiros de Castro 2007a: 31-32, 2002a: 293.

fim, o ser-aí seja determinado não por um poder estranho, mas a partir daquilo de que é capaz, livremente desde si e para si mesmo, como sujeito ético” (1991: 262-263). É que, somente mediante “uma certa desvinculação do poder exclusivo das forças mágicas”, “descobre-se o livre poder do ser-aí” (1991: 263). Atando-se as pontas (*Ser e tempo* a “Tempo e ser”), vê-se que, no fundo, o “não-estar-em-casa” coincide com o “estar-abrigado no próprio” (2007: 64): *êthos anthrôpou daímon*. Por conseguinte, não poderia haver nada impróprio, nem vínculo originário a outrem, na experiência demoníaca do “Há” inabitual que, segundo Heidegger, a poesia comunica.

Ora, nada disso se encontra na “Infância” das *Iluminações*. Recusando tanto a primeira pessoa do singular quanto o verbo ser, esse discurso infantil é manifestamente *animista*: ao referir-se a si mesmo como outro, o infante “confunde” homens e animais, produtos humanos e entes inanimados, imagens e coisas. Dir-se-ia, como quase sempre, que ele apenas projeta impropriamente sobre entes não-humanos características e afetos propriamente humanos? Mas o anafórico “*Il y a*” pode ser interpretado, em sentido oposto, como a palavra que bloqueia a projeção metafórica do próprio e, com ela, a significância do mundo: não é *como se* o pássaro cantasse, mas “seu canto te pára e te faz corar”; não é *como se* o cuco se calasse, mas “*tem* um relógio que não soa”; não é *como se* as árvores, refletidas na água, formassem uma catedral, mas “*tem* uma catedral que desce e um lago que sobe”; não é, nem mesmo, *como se* outras crianças brincassem, mas “*tem* uma trupe de atorzinhos fantasiados”...

Assim, a infância situar-se-ia em um plano radicalmente diverso do ser-no-mundo, em que a separação metafísica entre humanidade e não-humanidade, bem como a distinção existencial entre propriedade e impropriedade enquanto modos humanos de ser, absolutamente não encontram lugar – o que, contudo, não significa que esse plano seja ontologicamente derivado ou deficiente em relação ao ser-no-mundo. Se, por um lado, o animismo “pode ser definido como uma *ontologia* que postula o caráter social das relações entre as séries humana e não-

humana” (Viveiros de Castro 2002a: 364; grifo meu), e se, por outro, a ontologia fundamental concebe o mundo propriamente humano como separado por um abismo da não-humanidade (Heidegger 2004: 326), o plano anímico seria originário em si mesmo e irreduzível à mundanidade, em que pese a pretensão antianimista a tomá-lo, sob a forma do “mundo [‘intramundano’] da criança”, como “apenas fragmentário” e “primitivo” (2005: 244).

Contra essa interpretação, seria possível considerar a infância, segundo a poesia de Rimbaud, sob a perspectiva do conceito correspondente elaborado por Agamben:

A partir do momento em que existe uma experiência, em que existe uma infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem, a linguagem coloca-se então como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade. A instância da infância, como arquilimite, na linguagem, manifesta-se, portanto, constituindo-a como lugar da verdade (2005: 62-63).

No entanto, embora permita pensar o sujeito da linguagem (o “eu”) como sendo resultado de uma “expropriação” (2005: 59), esse conceito de infância contraria a possibilidade de concebê-la como um discurso verdadeiramente *outro*, servindo, ao invés, para assinalar o limite e a origem de uma única e mesma linguagem (2005: 58), entendida como destino de *toda* experiência possível (2005: 63). Em Rimbaud, a infância parece ser poeticamente decisiva por um motivo bastante diverso: “Não é porque é infantil, é porque é alienígena, radicalmente” (Viveiros de Castro 2007a: 34). Diferente do significado etimológico do termo (*in-fans*), trata-se aí da infância como uma palavra em outro sentido, “em vista de” outrem, virtualmente não-humano. Essa sua alteridade é manifesta no último verso do poema – “Tem enfim, quando dá fome e sede, alguém que te caça” –, a traduzir, como “experiência de exclusão, fundamentalmente” (Bardel 2001-2012), a situação do infante animista face à Apropriação, sua exterioridade à constringente “referência ao homem”. Habitando fora do mundo, ele é “expulso” do bosque, para ser “capturado” para dentro desse mesmo mundo. A infância anímica

(“Tem”) é feita presa da significância existencial (“É”), e a Apropriação (“Há”) se revela “predação ontológica” (Viveiros de Castro 2002a: 14-15): *a formação humana do mundo como caça demoníaca ao extramundano.*

Poesia e política

*baixei os olhos, incurioso, lasso,
desdenhando colher a coisa ofertada
que se abria gratuita a meu engenho.*

Drummond

Percebemos como a “prerrogativa dos poetas” se segue, na verdade, de uma vertiginosa ontologização do poético: Rilke e Rimbaud aprisionados na clareira do mundo... Essa vertigem ontológica é constatável por ocasião do conceito de poesia formulado em textos de Heidegger integralmente dedicados à sua consideração. Lemos na preleção do semestre de inverno de 1934-35 sobre os *Hinos de Hölderlin* “*Germânia*” e “*O Reno*”: “A poesia instaura o Ser” [*Die Dichtung stiftet das Seyn*] (1999a: 74). Como ela o faz? Como “linguagem originária de um povo [*Ursprache eines Volkes*]”:

A poesia mesma é somente o acontecer privilegiado no acontecimento da linguagem, em cujo poder [*Macht*] está o homem como histórico. O poético é a estrutura fundamental do ser-aí histórico, e isso significa: a linguagem enquanto tal constitui a essência originária do ser histórico do homem [...] a essência originária de seu Ser é a linguagem mesma (1999a: 67-68).

E o faz, notadamente, por meio da exclusão da possibilidade ontológica de uma linguagem (e um povo) não-humana(o):

A origem originária [*ursprüngliche Ursprung*] da linguagem como fundamento essencial do ser-aí humano permanece, porém, um mistério. E isto, sobretudo se considerarmos que, mesmo aí onde há “vida” (planta, animal), a linguagem não acontece sem mais, embora pareça que depende apenas da remoção de alguma inibição ainda presente para que o animal fale. E contudo! O salto do animal que vive ao homem que fala é tão grande senão maior do que o da pedra sem vida ao vivente. Por que o animal não fala?

Porque não precisa falar. Por que ele não precisa falar? Porque não deve falar. Ele não deve, pois não é obrigado. Não é obrigado porque está fechado para o Ser enquanto tal (1999a: 75).

O filósofo parece assim encontrar na poesia a chance de consumir a missão genuinamente *política* que a ontologia fundamental estaria destinada a cumprir:

O verdadeiro projeto poético é a abertura daquilo em que o ser-aí enquanto histórico já está lançado. Isso é a terra e, para um povo histórico, a sua terra, o fundamento que se fecha, sobre o qual ele repousa junto com tudo o que, embora oculto para si mesmo, já é. Isso é, porém, o seu mundo, que vigora a partir da referência do ser-aí ao desocultamento do ser (2003: 63).

Trata-se, em suma, da instauração do Ser como linguagem de um povo própria e exclusivamente humano. Logo, por poesia não se compreende outra coisa que a hipóstase maximamente etnocêntrica, virtualmente etnocida, da ontologia: a neutralização cabal, *obrigatória*, da impropriedade da palavra,⁷ na medida em que esta possa dar voz e lugar a “outros mundos humanos” (Sahlins 2008: 88), mundos extra-humanos, extramundos.

Não espanta assim que, habitado por outrem, o poeta desdenhasse incuriosamente a “máquina do mundo”.

⁷ Em *Ideia da prosa*, Agamben afirma que a “ideia da Musa” – a da “alienação do lugar originário da palavra” – assinala o limite do pensamento de Heidegger (1999: 49-50). Mais além, em *O que resta de Auschwitz*, a ontologia heideggeriana é criticada por operar a “exclusão inclusiva” da impropriedade como origem: o fato de que a apropriação do próprio pode “não ser possível”, ou seja, de que o impróprio pode “apossar-se integralmente do próprio”, é “capaz de pôr em questão a possibilidade da decisão autêntica e, com isso, de ameaçar a própria base da ética heideggeriana” (2008: 82).

Capítulo 4

O mito da filosofia

O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em não mÿthón tina diegeísthai, não “contar mitos”, isto é, não determinar o ente como ente, em sua proveniência, por recurso a um outro ente, como se o ser tivesse o caráter de um possível ente.

Heidegger

As possibilidades de vida ou os modos de existência não podem inventar-se senão sobre um plano de imanência que desenvolve a potência de personagens conceituais. O rosto e o corpo dos filósofos abrigam essas personagens que lhes dão frequentemente um ar estranho, sobretudo no olhar, como se algum outro visse através de seus olhos.

Deleuze & Guattari

With the people in

Trata-se de considerar a dimensão *antropológica* da ontologia fundamental. Não para reconstituir a sua posição com respeito à ideia de uma “antropologia filosófica”, notadamente no sentido da conexão essencial estabelecida em *Kant e o problema da metafísica* entre a “finitude no homem” e o ser dos entes em geral (Heidegger 1991: 213). Nem para desenvolver, por meio de uma exegese mais ampla, a “questão do estatuto que pode ser atribuído ao ser humano no seio da questão fundamental que Heidegger reconhece como sendo aquela que determinou de ponta a ponta o seu ‘caminho de pensamento’, isto é, a questão do ser” (Dastur 2003: 6). Ou seja, a “questão antropológica” não coincide aqui com a questão ontológico-fundamental acerca da “essência do homem” (Haar 1990). Ao invés disso, “antropológica”

qualifica a dimensão do projeto filosófico de Heidegger na qual este pressupõe e realiza, mesmo que inexpressamente, uma relação política entre diferentes humanidades: “*Anthropology is philosophy with the people in*” (Ingold 1992: 696).

Destaco a definição de Ingold menos em virtude de uma possível congruência com o pensamento heideggeriano do que por seu caráter “geofilosófico”, tal como explicado por Viveiros de Castro:

Por ‘*people*’, Ingold entende aqui os “*ordinary people*”, as pessoas comuns; mas ele está também jogando com o significado de ‘*people*’ como ‘povo’, e mais ainda, como ‘povos’. Uma filosofia com outros povos dentro, então: a possibilidade de uma atividade filosófica que mantenha uma relação com a não-filosofia – a vida – de outros povos do planeta, além de com a nossa própria. Não só as pessoas comuns, então, mas sobretudo os povos incomuns, aqueles que estão fora de nossa esfera de ‘comunicação’. Se a filosofia ‘real’ abunda em selvagens imaginários, a geofilosofia visada pela antropologia faz uma filosofia ‘imaginária’ com selvagens reais (2002b: 127).

Essa interpretação apela à noção, proposta por Deleuze & Guattari, de um “duplo devir” entre povos como “relação *constitutiva* da filosofia com a não-filosofia”, “em que algo de um passa ao outro” (1992: 142). Assim, tratar da dimensão antropológica da ontologia fundamental implicaria investigar que espécie de relação ela virtualmente entretém, enquanto discurso de um “povo histórico”, com os de outros povos, sobretudo os “incomuns”, supostamente não-filosóficos. Aquilo que o filósofo concebe a título de “essência do homem” surge como emblema de uma situação que *não* é estritamente epocal, determinável nos termos da historicidade enquanto caráter ontológico do ser-aí humano “em geral”: uma situação *cosmopolítica* (Stengers 2005), constituída pela diferença originária entre a humanidade histórica e outros povos (extra-) humanos. No conceito ontológico-fundamental da história como ser da humanidade, estaria em jogo, de forma inexpressa, o destino de povos que não seriam apenas a-históricos, mas “contra a História”: “forma da vida coletiva que, diferentemente daquela praticada pelas sociedades

ditas ‘históricas’, tem a propriedade (ativa e positiva) de não refletir nem interiorizar sua historicidade empírica como condição transcendental” (Viveiros de Castro 2011b: 302).

Tais povos e seus respectivos modos de “existência” são designados pelos termos “ser-aí primitivo” (*primitives Dasein*) e “ser-aí mítico” (*mythisches Dasein*). De 1925 a 1930, essas noções ocorrem em todas as preleções ministradas por Heidegger, além de *Ser e tempo* (§§ 11, 17) e uma resenha crítica de *A filosofia das formas simbólicas* de Cassirer.¹ De fato, referido em contraposição essencial ao ser-aí histórico/filosófico, o ser-aí primitivo/mítico constitui uma “personagem conceitual”, que admite ser interpretada como figuração explícita da dimensão antropológico-política da ontologia. Visto que “designa uma possibilidade fundamental do ser-no-mundo” (2008: 384), pergunta Heidegger, “de que modo o mito em geral pertence ao ser-aí enquanto tal? Em que medida ele é um fenômeno essencial no âmbito de uma interpretação universal do ser em geral e de suas modificações?” (1991: 269). Suposto que o ser-aí mítico pertença ao elenco de “selvagens imaginários” da filosofia – junto aos canibais de Montaigne, aos lobisomens de Hobbes, ao “bom selvagem” de Rousseau, ao “selvagem da Nova Holanda” de Kant, entre tantas outras personagens –, qual posição fundamental (*Grundstellung*) do ser-aí histórico face aos “selvagens reais” é formada, como mundo, pela imaginação transcendental de Heidegger? Qual é o sentido geofilosófico, cosmopolítico, da “ideia do ser em geral”?

1 A lista não pretende ser exaustiva: verão de 1925, *Prolegômenos à história do conceito de tempo* (Heidegger 1994: § 23-c-γ); inverno de 1925-26, *Lógica. A pergunta pela verdade* (1976: § 6); verão de 1926, *Os conceitos fundamentais da filosofia antiga* (1993ab, § 12-c); inverno de 1926-27, *História da filosofia de Tomás de Aquino a Kant* (2006: § 6-a); verão de 1927, *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (2005: §§ 15-c-α/β e 19-a-α); inverno de 1927-28, *Interpretação fenomenológica da “Crítica da razão pura” de Kant* (1977: § 2-a-α); verão de 1928, *Princípios metafísicos da lógica a partir de Leibniz* (1990: § 10); inverno de 1928-29, *Introdução à filosofia* (1996: §§ 41-46); verão de 1929, *O idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel) e a problemática filosófica do presente* (1997c: § 4-b e Acréscimo 25 ao § 12), e *Introdução ao estudo acadêmico*, “Interpretação da alegoria da caverna” (1997c); e inverno de 1929-30, *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão* (2010: § 49).

Primitividade

É no § 11 de *Ser e tempo* que se encontra a primeira ocorrência mais significativa. Heidegger dedica-se a demonstrar a inadequação da pesquisa ôntica, exemplificada pela etnologia, para a determinação do conceito ontológico de mundo, e apoia-se em duas razões principais: (i) na elaboração do “conhecimento dos primitivos”, a etnologia é guiada por “conceitos prévios e interpretações do ser-aí humano em geral”, pressupondo necessariamente “uma suficiente analítica do ser-aí como fio-condutor” (1993a: 51); (ii) ao voltar sua consideração às “culturas e formas de existência [*Daseinsformen*] mais diversas e distantes” para compará-las e tipificá-las, o conhecimento etnológico falha, por isso mesmo, em fornecer um “autêntico conhecimento de essência” (1993a: 52). Não seria possível inferir a “ideia de mundo em geral” a partir da “ordenação de imagens do mundo”, visto que aquela as predetermina enquanto tais, atuando como condição ontológico-existencial do “conhecimento transmitido empiricamente pela antropologia” (1993a: 50):

A [antropologia] não é, claro, filosoficamente central, mas reporta apenas como as coisas parecem quando o homem pensa. Relata que ele pode pensar de diversas formas, que os povos primitivos “pensam” diferentemente de nós e seguem outras leis. Por certo, essas questões antropológicas e psicológicas acerca de formas e tipos de pensar não são filosóficas – mas fica em aberto se elas são as únicas questões e também as radicais (1990: 24).

Embora ressalte que o ser-aí primitivo possui suas possibilidades próprias de ser (“Ele tem *sua* cotidianidade específica”), não se devendo, pois, confundir cotidianidade em geral com “primitivismo” (1993a: 50-51), Heidegger o valoriza sobretudo por exibir certa transparência fenomenal, devida ao caráter pré-fenomenológico do seu discurso:

A orientação da análise do ser-aí pela “vida dos povos primitivos” pode ter um significado metódico positivo, na medida em que “fenômenos primitivos” são geralmente menos encobertos e complicados por uma vasta autointerpretação do ser-aí em questão. O ser-aí primitivo fala, com frequência, mais diretamente

a partir de uma imersão originária nos “fenômenos” (tomados em sentido pré-fenomenológico) (1993a: 51).

É como se as estruturas fundamentais do ser-aí humano pudessem ser lidas mais facilmente nos povos primitivos do que em alguma “cultura altamente desenvolvida e diferenciada” (1993a: 50) – e isso porque os assim chamados primitivos encontrar-se-iam originariamente imersos nos “fenômenos”, sem conseguir concebê-los enquanto tais, movendo-se em uma relação “atemática” com o ente em geral.

Tal consideração preliminar sobre o ser-aí primitivo é consideravelmente aprofundada na segunda ocorrência do termo em *Ser e tempo*. No § 17 (“Referência e signo”), Heidegger constata o caráter pré-objetivo do discurso regido pela magia e pelo fetiche: “Para o homem primitivo, o signo [*das Zeichen*] coincide com o mostrado [*dem Gezeigten*]” (1993a: 82). Ontologicamente, esclarece o filósofo, “os signos em geral não são descobertos como instrumento”, e “no fim, o ‘manual’ intramundano não tem absolutamente o modo de ser do instrumento”: “A coincidência não se funda em uma primeira objetivação, mas na falta total da mesma” (1993a: 82). A discursividade primitiva parece caracterizar-se por uma significância (*Bedeutsamkeit*) restrita.

Como se sabe, o comportamento instrumental dirigido aos entes intramundanos constitui uma condição existenciária de possibilidade do “anúncio de mundo” e, em última instância, de uma compreensão temática do ser-no-mundo. Enquanto “totalidade conjuntural” da significância (Heidegger 1993a: 87), o mundo mesmo se “ilumina” mediante a “quebra dos nexos referenciais” que presidem a relação com o ente intramundano na ocupação (1993a: 75). Promovendo essa quebra, a “primeira objetivação” possui, à semelhança mesma do “pecado original” (1987: 65), um valor existencial positivo: ao permitir a “confrontação com o ente em geral”, ela torna possível faticamente a própria filosofia enquanto “transcendência expressa” do ser-aí (2008: 392 e ss.). Em contraste, por “falar mais diretamente a partir de uma

imersão originária nos ‘fenômenos’”, sob o regime da coincidência pré-objetiva entre signo e mostrado, o ser-aí primitivo permanece retido por aquilo que designa: o seu discurso é marcado por “um ainda-não-tornar-se-livre [*ein Noch-nicht-freierwerden*] do signo em relação ao designado”: “Tal uso do signo ainda está completamente absorvido no ser do mostrado, de modo que ainda não se pode absolutamente separar um signo como tal” (1993a: 82); assim, ele se conserva aquém (“ainda-não”) da possibilidade de significar para si a sua própria existência. A “falta total” da objetivação seria, portanto, a principal razão para a impossibilidade de uma compreensão temática, filosófica ou científica, no mundo primitivo.

Ora, privado da indicialidade do signo (seja sob a forma da instrumentalidade, da objetividade ou da indicação expressa de mundo), o ser-aí primitivo não seria destituído do próprio poder de significância? Seria ele “pobre de mundo”, em sentido assimilável ao comportamento animal, em cujo âmbito a referência pulsional a algo outro jamais é uma relação compreensiva ao ente (Heidegger 2010: 369)? Tendo em conta a concepção de Uexküll sobre os “mundos animais”, segundo a qual “o animal jamais pode entrar em relação com um objeto enquanto tal” (Uexküll *apud* Bailey 2011: 82) – concepção retomada nos *Conceitos fundamentais da metafísica* –, Bailey pondera:

Afirmar que os *Dasein* primitivos não distinguem entre o signo e aquilo que o signo significa é dizer que as coisas se dão sempre a eles como coisas imediatamente significantes ou ao alcance-da-mão (*Zubandensein*) e jamais como objetos, coisas simplesmente sob-a-mão (*Vorbandensein*). É muito forte a tendência de assimilar a situação ontológica do homem primitivo à do animal, visto que, tanto em um quanto em outro, “nada é ainda objetivado” [Heidegger 1994: 284] (2011: 86-87).

Embora se possa falar em “graus” diferentes de privação ontológica, a assimilação justificar-se-ia em razão da possibilidade suprema da compreensão própria e expressa do ser-no-mundo. Se o mundo se forma em vista dessa possibilidade, cabe supor que, assim como o

animal é sempre pobre de mundo, por dela estar inteiramente privado, o ser-aí primitivo “ainda-não” seja formador do mundo, pelo fato de não poder significá-lo senão pré-objetivamente.

No entanto, Heidegger parece desautorizar tal suposição. Nos *Prolegômenos à história do conceito de tempo*, lemos: “Não se deve concluir do uso extensivo do signo no pensamento primitivo que este não tivesse captado propriamente, por assim dizer, o ‘espiritual’, o ‘significativo’; pelo contrário, o fato de que signo e mostrado lá estejam é a prova mais elementar” (1994: 285). Caso se pretenda interpretar a significação primitiva em termos de uma “materialização” do signo, seria preciso atentar para o fato de que, até mesmo na primitividade, ele “não tem apenas função material, mas sim especificamente ‘espiritual’, a saber, garantir a acessibilidade universalmente constante” (1994: 285). A intenção parece ser assim salvaguardar a mundanidade do primitivo enquanto, por assim dizer, “espírito pré-objetivo”. O filósofo insinua, a respeito da primitividade, que a orientação adotada pela analítica existencial para a exposição da constituição ontológica do ser-aí seria inadequada: “Talvez mesmo um tal fio-condutor (manualidade e instrumento) não proporcione nada para uma interpretação do mundo primitivo, e menos ainda o faria a ontologia da coisidade” (1993a: 82). Significa que o ser-aí primitivo faz exceção à conceitualidade mobilizada por *Ser e tempo*? Mas será que, com isso, a pretensão apriorística e totalizante da ontologia fundamental experimenta alguma espécie de restrição? Seria a pré-objetividade primitiva o vago indício da possibilidade de uma outra forma de significância, de um outro sentido de mundo? Nem tanto:

Se uma compreensão de ser é constitutiva do ser-aí e do mundo primitivos, então se faz necessário, de maneira ainda mais premente, uma elaboração da ideia “formal” de mundanidade, a saber, de um fenômeno que é modificável de tal maneira que todos os enunciados ontológicos que afirmam que, em um contexto fenomenal já dado, algo *ainda não* seja ou *não seja mais* recebam um sentido fenomenal *positivo* a partir do que esse algo *não* é (1993a: 82).

A “falta total da objetivação” não faz com que a primitividade perca o estatuto ontológico de ser-no-mundo: a mundanidade seria “modificável” (*modifizierbar*) a ponto de o ser-aí primitivo, em seu “ainda-não-tornar-se-livre do signo em relação ao designado”, poder e mesmo dever ser interpretado nos termos desse fenômeno, supostamente constitutivo de toda existência possível. Nota-se com isso o caráter antropológicamente *hierárquico* da relação que a interpretação ontológico-fundamental mantém com o pensamento primitivo: restrito à pré-objetividade, ele “não detém o sentido de seu próprio sentido” (Viveiros de Castro 2002b: 115). Se, segundo *Ser e tempo*, o “sentido fenomenal positivo” da primitividade (a compreensão pré-objetiva do mundo) se determina a partir daquilo que ela “não” é (a objetivação enquanto anúncio de mundo), é evidente que assim o ser-primitivo se caracteriza pela privação de possibilidades de existência, antes que por uma diferença de ser que o tornasse irreduzível, ou talvez mesmo incomensurável, à existencialidade mesma.

Logo, que a relação do pensamento primitivo com o ente seja atemática ou inexpressa, indeterminável mediante os caracteres ontológicos da manualidade e do instrumento, não quer dizer que esse pensamento seja extramundano, nem que se confunda com um comportamento assignificativo, sem ou pobre de mundo, mas sim que ele realiza uma significância incipiente, rigorosamente pré-mundana. Primitividade não corresponde, pois, a um modo originariamente outro de ser, mas se determina, antes, em vista do modo originário de ser-no-mundo, a historicidade. O ser-aí primitivo é o único e mesmo ser-no-mundo, porém tomado no modo da privação da possibilidade do anúncio expresso da própria mundanidade. Dado o nexos originário entre compreensão de ser e ser-no-mundo, isso significa que o “mundo” primitivo é incapaz de autodeterminar-se “ontologicamente”. Nisso se deixa reconhecer a orientação antropológica mais elementar que, conforme Hélène Clastres, já marcava a etnologia – e a filosofia – do século XVIII: também aí, “a noção de primitividade [...] permit[e]

integrar os selvagens na espécie humana e, assim, torná-los acessíveis” à História (1980: 208).

Representação-*mana*

O ser-aí primitivo parece habitar uma fronteira talvez insondável. O mínimo que se pode dizer é que o seu estatuto ontológico resulta ambíguo: sendo-no-mundo porém incapaz de significá-lo expressamente, determinado por modificação existencial e, ao mesmo tempo, por privação ontológica, situado entre a humanidade histórica e a não-humanidade animal. Desse ponto de vista, apesar da posição aparentemente marginal que a noção de ser-aí primitivo ocupa no projeto filosófico de *Ser e tempo*, a primitividade poderia impor a este último uma problemática decisiva, borrando contornos e limites que se procura estabelecer rigidamente.

Contudo, Heidegger não se furta, em outros contextos, a investigar qual seria a “compreensão de ser constitutiva do ser-aí e do mundo primitivos”. É o caso da resenha crítica de *A filosofia das formas simbólicas*. Em *Ser e tempo*, ele já se referia a essa obra tanto para exprimir suspeita quanto à “transparência” dos fundamentos filosóficos da interpretação do pensamento mítico quanto para confirmar uma possível convergência de propósito, revelando ter obtido junto a Cassirer (em conversa datada de 1923) “uma concordância na exigência de uma analítica existencial” como “ponto de partida mais originário” (1993a: 51, nota). Com efeito, Heidegger empreende, na resenha de 1928, uma “interpretação do ser-aí mítico em termos de uma caracterização central da constituição de ser desse ente” (1991: 266). Trata-se de situar um eminente conteúdo do pensamento mítico – nos termos de Cassirer, a “representação-*mana*” (*Mana-Vorstellung*) – no quadro da ontologia fundamental, por recurso à facticidade da existência:

No lançamento [*Geworfenheit*] reside um estar-entregue do ser-aí ao mundo, de modo que um tal ser-no-mundo é subjugado por aquilo a que se entrega. A supremacia só pode manifestar-se enquanto tal e em geral *para* um estar-entregue a... Em tal estar-confiado ao sobrepujante, o ser-aí é tomado por ele e só é capaz

de experimentar-se como pertencente e ligado por parentesco [*verwandt*] a esse mesmo real. Portanto, no lançamento, todo ente descoberto, seja de que modo for, adquire o caráter de ser do sobrepujante (*mana*) (1991: 267).

Desse modo, o ser-aí mítico é definido pela noção de “supremacia” (*Übermächtigkeit*), a de um poder não-humano que se impõe como dominante sobre o ser-aí, obstando metafisicamente sua autoapropriação. Qual seria o papel desempenhado por esse poder na constituição ontológica da existência mítica? Tratar-se-ia, porventura, de um caráter de ser excepcional, inconsiderado em *Ser e tempo*?

Mas aí onde poderia se dar o reconhecimento de um sentido *outro* da existência, ocorre justamente o contrário.

Em primeiro lugar, Heidegger contesta a originariedade do *mana* enquanto fenômeno existencial: “Comportamentos do ser-aí mítico sempre são apenas modos conforme os quais a *transcendência* do ser-aí para o seu mundo é *revelada*, mas nunca produzida por primeiro. A ‘confrontação’ *funda-se* na transcendência do ser-aí” (1991: 268). Se, por um lado, admite o caráter ontológico do mundo mítico, afirmando que “na representação-*mana* não se manifesta *nada outro que* [*nicht anderes als*] a *compreensão de ser* pertencente a cada ser-aí em geral” (1991: 267; grifo meu), o filósofo acusa, por outro, com base nisso mesmo, uma privação fundamental no ser-aí mítico: “Contudo, o *mana não é concebido como modo de ser* [*als Seinsart begriffen*] no ser-aí mítico, mas sim representado ele mesmo como aquilo que é atado ao *mana*, isto é, como um ente” (1991: 269). Devido à sua entrega ao sobrepujante, tomando-o impropriamente como um ente, o ser-aí mítico seria, enquanto tal, incapaz de formar um conceito (*Begriff*) de ser. Conforme lemos nos *Princípios fundamentais da lógica a partir de Leibniz*, “em sua imponência”, ele “tem a peculiaridade de não ser consciente de si mesmo *com vistas ao seu modo de ser*” (1990: 174; grifo meu). “Imponência” (*Getragenheit*) tem um sentido ambíguo: conota, por um lado, a majestade do ser-mítico, mas, por outro, significa a possibilidade fática de o ser-aí “deixar-se carregar [*tragen lassen*] pelo ente que ele não é”, no sentido de ser retido

(*befangen*) e envolvido (*umfängen*) (1990: 174). A ambiguidade parece explicar-se pela ideia de que a imponência do ser-aí mítico provém da supremacia da natureza, pela qual é carregado (*getragen*): sua majestade seria uma forma extrema de sujeição.

É justamente nesse sentido que Heidegger atribui à *Filosofia das formas simbólicas* um “valor pleno” (1991: 264) por relação ao próprio pensamento mítico. Recusando compreendê-lo a partir de “determinados círculos objetivos dentro do seu mundo” e, logo, concebendo-o como uma “forma funcional autônoma do espírito”, Cassirer teria dado um passo decisivo na direção de uma “interpretação essencial do mito como uma possibilidade do ser-aí humano” (1991: 264-265). Por meio da ampliação do criticismo kantiano à etnologia (Cassirer 2004: 61), esse passo é o que lhe permitira “apreender o *mana*” de modo radicalmente contrário ao “‘animismo’ [...] dominante na pesquisa etnológica” (Heidegger 1991: 260), a saber, em um sentido propriamente ontológico: “A análise da representação-*mana* por Cassirer permanece importante frente às interpretações correntes, visto que não apreende o *mana* como um ente entre outros entes, mas vê nele o ‘como’ [*das Wie*] de todo real mítico, isto é, o ser desse ente” (1991: 266). Para o filósofo, a pesquisa etnológica compartilharia com o discurso mítico a tendência “animista”, pré-ontológica, a ceder à supremacia do ente.

Subscrevendo em especial a análise cassireriana do fenômeno do sacrifício, Heidegger ressalta que, aprisionado no *mana* enquanto “horizonte da sobrepujança mágica” (1991: 261), o ser-aí mítico prepara para si mesmo com o rito sacrificial, concebido como “ato *que se consuma a si mesmo*”, “uma certa desvinculação do poder exclusivo das forças mágicas” – e, com isso, ele completa, “descobre-se o livre poder do ser-aí” (1991: 263). O “processo mítico”, que “se consuma no ser-aí mesmo sem reflexão” (1991: 263), estaria essencialmente destinado a libertar o ser-aí da “prisão mágica das coisas” (1991: 261), para fazê-lo chegar, por meio de um “desvio através do mundo”, “ao seu próprio si-mesmo” (1991: 269). O rito sacrificial operaria teleologicamente

em função da possibilidade do “processo” filosófico, isto é, da transcendência expressa do ser-aí humano. Mas isso tudo pressupõe, como podemos ler na preleção sobre Leibniz, que a existência mítica seja fundamentalmente determinada por uma submissão *metafísica* ao seu “outro” intramundano (a natureza):

A ser tomada metafisicamente, essa dispersão lançada em uma multiplicidade é a pressuposição para que o ser-aí, sempre fático, possa se deixar carregar pelo ente que ele não é, mas com o qual se identifica o mais imediatamente justo por causa da dispersão. O ser-aí pode se deixar carregar por aquilo que denominamos, em um sentido muito amplo, natureza. Somente o que, segundo a sua essência, está lançado e retido em algo pode se deixar carregar e envolver por ele. Isso vale também para a imersão do ser-aí mítico, primitivo, na natureza (1990: 174).

Interpretado como “pujança mágica” da natureza, o *mana*, longe de consistir em uma potência originariamente contra-existencial, não passa de figura imprópria (“nada outro que”) da ipseidade do ser-aí humano tomado como única pessoa possível (*personalitas transcendentalis*).

Vale comparar essa interpretação filosófica do sacrifício à concepção de Lévi-Strauss. Em *O pensamento selvagem*, o totemismo é afirmado, quanto ao seu valor epistêmico, em oposição ao sacrifício, tido, por sua vez, como falso por produzir uma continuidade “sem fundamento objetivo” (sobrenatural) entre domínios (natureza e cultura) que, na realidade, se encontrariam separados (1997: 253-254): “Seu objetivo é obter que uma divindade distante *satisfaça* aos votos humanos” (1997: 251). Visto que Heidegger atribui ao sacrifício uma função existencial positiva (“a liberação do ser-aí” frente às “forças mágicas”), significa que Lévi-Strauss sustenta quanto a isso uma posição mais ortodoxamente kantiana? Questão difícil, se considerarmos a complexidade de sua obra – em particular, a tensão entre *O pensamento selvagem* e as *Mitológicas* (Viveiros de Castro 2008b) – e a concepção transformacional do mito (Lévi-Strauss 1986). Com efeito, Viveiros de Castro argumenta que há um sentido “pós-estrutural” do sacrifício, no qual, em vez da suposta falsidade epistemológica, se lhe reconhece uma potência ontológica

própria, para além da divisão entre natureza e cultura; tratar-se-ia de uma “sacrificialidade” outra, xamânica: nem totêmicas (classificadoras) nem sacrificiais (“fusionais”), “as operações xamânicas [...] exemplificam uma terceira forma de relação, a *comunicação* entre termos heterogêneos” (2015a: 181; grifo meu).

Sobretudo, convém assinalar a disparidade entre a interpretação de Cassirer/Heidegger da representação-*mana* e o conceito antropológico de Mauss e Hubert, no qual esse elemento é entendido como a forma *a priori* do pensamento mágico. Em lugar do signo pré-objetivo da clausura intramundana do ser-aí, encontra-se, no *Esboço sobre uma teoria geral da magia*, a ideia de “diferenças de potencial” entre os agentes que formam o mundo mítico como contexto eminentemente social:

O que nos seduziu na expressão “potencialidade mágica” que Hewitt aplica às noções de *mana* e de *orenda*, é que ela implica precisamente a existência de uma espécie de potencial mágico [...] Não nos basta dizer, portanto, que a qualidade de *mana* se associa a certas coisas em razão de sua posição relativa na sociedade, mas devemos dizer que a ideia de *mana* não é outra coisa senão a ideia desses valores, dessas diferenças de potencial. Eis aí a totalidade da noção que funda a magia e, portanto, da magia. É evidente que tal noção não tem razão de ser fora da sociedade, que ela é absurda do ponto de vista da razão pura e que ela só resulta do funcionamento da vida coletiva (2003: 154-155).

Como diz Viveiros de Castro comentando a *Introdução* de Lévi-Strauss a Mauss, o símbolo mágico é constituído por “metades desiguais” pertencentes a “dimensões heterogêneas ou séries distintas”: a “origem radical da semiose” repousa no desequilíbrio entre as séries humana e não-humana (2011c: 141-142). De acordo com isso, o “*significante flutuante*” em que, segundo Lévi-Strauss, consiste o *mana* não se explica simplesmente por referência a um “excedente de significação” próprio e exclusivo do simbolismo humano, em descontinuidade metafísica com as demais espécies vivas (2003: 41-43); diferentemente, a flutuação do significante, sua equivocidade essencial, se deve ao *continuum* simbólico de toda “vida coletiva”, seja humana ou não-humana.

Mana é, afinal, a potência simbólica de todo vivente, de todo “ente”. Logo, a chamada “representação-*mana*” acarreta uma forma de significância que, por ser *sociocósmica*, parece absurda à filosofia transcendental como ontologia (Valentim 2009): não só para a razão pura, mas também para a compreensão de ser, ambas configurações de um mesmo simbolismo exclusivamente humano. Face ao *mana*, a ontologia fundamental não poderia senão impor-se como “resistência final à sobrepujante [*überwältigende*] suposição de uma criação social estrangeira, como esforço desesperado para resistir-lhe ou anulá-la retrospectivamente” (Blumenberg 2006: 299).

Heidegger-Robinson

O servo carece de si e tem por seu si um outro si-mesmo, de modo que no senhor ele se aliena e se suprime como eu individual e contempla o seu si essencial como um outro. O senhor, ao contrário, contempla no servo o outro eu como suprimido e a sua própria vontade individual como conservada. (História de Robinson e Sexta-Feira.)

Hegel

Uma via privilegiada para o exame dessa hipótese interpretativa é oferecida pela preleção *Introdução à filosofia*. Ao longo de quase cinquenta páginas, Heidegger descreve, por referência constante ao mito, a gênese ontológico-existencial da filosofia enquanto “postura fundamental” (*Grund-haltung*) do ser-aí humano (2008: 425). Essa descrição genética aprofunda a questão da diferença entre mito e filosofia, “duas possibilidades fundamentais da visão de mundo” (2008: 382), radicalizando os elementos encontrados nos textos anteriores. Eis suas etapas principais:

(i) O princípio é dado pela tese de que “o ser-no-mundo do ser-aí, a sua transcendência, se nos anuncia como ausência de apoio [*Halt-losigkeit*]” (2008: 361). Essa ausência corresponderia à nulidade (*Nichtigkeit*) constitutiva da existência enquanto ser “em vista de si mesmo”. Existir consiste em procurar amparo, mas este somente pode ser encontrado no próprio ser-aí: “O ser-no-mundo é a estrutura na qual incessantemente nos apoiamos” (2008: 361).

(ii) Tal necessidade (*Not*) de apoio é experimentada segundo duas possibilidades fundamentais que divergem quanto ao modo pelo qual se dá, em cada uma delas, o encontro do ser-aí com os entes em geral e o seu comportamento para consigo mesmo, a própria transcendência: (a) “concessão de abrigo” (*Bergung*), como “apoio na supremacia do ente” (Hedegger 2008: 382), e (b) “postura” (*Haltung*), como “confrontação com o ente” (2008: 392). Essas possibilidades, adverte o filósofo, “nunca podem ser efetivamente cindidas; em uma ressoa a outra, a outra já sempre antecipa a primeira” (2008: 382).

(iii) A primeira delas, na ordem existencial assim delineada, corresponde precisamente ao mito (concretizado “na magia e na oração”, por exemplo), como “possibilidade fundamental do ser-no-mundo”:

A ausência de apoio do ser-no-mundo é manifesta como desabrigo do ser-aí [...] A primeira possibilidade fundamental da visão de mundo é, por conseguinte, marcada pelo fato de o apoio ter o caráter de abrigo no ente [...] O apoio é encontrado no próprio ente que detém a supremacia; ele é aquilo que dá sustentação e torna possível o estar desabrigado. O manter-se como alcançar um apoio é consequentemente um colocar-se sob a supremacia do ente, atitude que demonstra a necessidade de proteção (2008: 385).

(iv) A segunda das possibilidades fundamentais corresponde à “pesquisa e ciência” mas, acima de tudo, à própria filosofia enquanto “expressividade” do ser-aí, “possibilidade livre da formulação expressa do problema do ser” (2008: 408):

A postura como o segundo tipo fundamental de visão de mundo expressa o essencial do apoio no ser-aí. O ser-aí determinado pela postura é um manter-se no interior de possibilidades de seus comportamentos que são mantidas por ele mesmo diante de si [...] esse segundo tipo fundamental do ser-aí é determinado inteiramente pelo existir atuante em meio ao estar-voltado-para-si-mesmo próprio da existência (2008: 394).

(v) Heidegger preocupa-se em esclarecer que “a conquista de apoio não tem na postura, absolutamente, o caráter da concessão de abrigo” (2008: 408). A postura não abriga nem protege; ela promove a “liberação do ser-aí” (2008: 429). Com isso, o ser-aí não obtém apoio “em um outro” (*in einem anderen*), mas, apropriando-se de si mesmo, se abre para uma “confrontação [*Auseinandersetzung*] com o ente”: “a superação da supremacia do ente acontece de um tal modo que esse ente deve ser agora dominado em si mesmo pelo ser-aí [*in dessen Herrschaft genommen*]” (2008: 409). No trânsito do primeiro ao segundo tipo existencial, o que propriamente se altera é o sentido mesmo (o “como”) em que o ente não-humano se deixa tomar *enquanto outro* pelo ser-aí (da inerência, *in ein anderem*, à separação, *auseinander*): “Na visão de mundo como postura, o peso desloca-se da transcendência do ser permeado pelo ente para o interior do em-virtude-de. O poder ser si-mesmo torna-se essencial e, com isso, o ente mesmo, o homem, que é no modo do ser-aí, passa para o centro” (2008: 399). Com a passagem do ser-aí mítico ao filosófico, o “animismo” primitivo, ávido de proteção, dá lugar ao antropocentrismo histórico, que consagra a liberdade humana... O filósofo não é discreto ao avaliar essa “superação” existencial: “a vida do homem só vale se ele traz para si o ser-aí” (2008: 402), pois então “o ente na totalidade e em si mesmo é questionado naquilo que ele é”, e “com essa pergunta acerca do ente como ente, irrompe expressamente o problema do ser” (2008: 409).

(vi) Finalmente, Heidegger conclui que “o filosofar só é possível com base na visão de mundo como postura, ou seja, só em uma forma fundamental de visão de mundo e, portanto, não no ser-aí cujo ser-no-mundo é determinado primariamente como a concessão de abrigo” (2008: 427). Mas a conclusão torna-se ainda mais complexa ao levantar o problema do sentido da “conexão essencial” entre mito e filosofia, para deixá-lo em aberto:

A interpretação dessas duas possibilidades fundamentais já mostrou que a postura surge a partir da concessão de abrigo, entra em uma conexão essencial com ela e sempre permanece nessa conexão.

Isso quer dizer o seguinte: por um lado, a concessão de abrigo, o ser-aí mítico como o ser-aí pré-filosófico em sentido estrito, é uma lembrança da filosofia como postura fundamental que permanece de maneira essencialmente necessária; precisamente porque essa postura fundamental é em si algo outro em função de uma história, a filosofia permanece retrospectivamente ligada ao mito. Não podemos discutir aqui o que isso significa em particular (2008: 427).

Por que a filosofia, não sendo possível no ser-aí mítico, necessita permanecer a ele ligada? Em que medida o mito é “essencialmente necessário” para a filosofia? Tendo por “serventia” lembrar que o mito se sustenta em “algo essencialmente diferente de toda e qualquer postura” (Heidegger 2008: 427), algo do qual ela constitui a eminente “expressão” (a saber, a transcendência), por que a filosofia precisaria “assegurar-se de sua origem essencial a partir do mito” (2008: 410)? Heidegger chega mesmo a afirmar que é nessa origem que “deve ser buscada a essência do problema do ser” (2008: 410).

Conforme atesta a determinação do ser-aí mítico como “pré-filosófico”, parece que a necessidade do mito é dada teleologicamente pela história, no sentido da pressuposição retrospectiva de um fundo a-histórico – a rigor, primitivo – como condição *subalterna* para o seu desdobramento explícito. De fato, ao reconhecer de saída a conexão essencial entre as duas possibilidades fundamentais do ser-no-mundo, Heidegger alude à “necessidade da confrontação e da luta” entre elas (2008: 393), cuja consideração é tida como imprescindível para a elucidação da origem da filosofia: “Não se trata aqui de outra coisa” (2008: 410). A filosofia só seria possível por meio da postulação da *não-filosofia* e da concomitante confrontação com ela, a resultar na conversão desta em *pré-filosofia*, o mito. Que se trate de *Auseinandersetzung* é sobremaneira significativo, pois essa designação remete ao modo de encontro com o ente em geral que caracteriza a filosofia como “postura fundamental do ser-aí”. O mito seria confrontado pela filosofia no mesmo sentido em que o ser-aí humano confronta a “supremacia do ente” para questioná-lo e “dominá-lo”, libertando-se da “concessão de

abrigo” para a sua própria liberdade – libertação, aliás, interminável, já que a filosofia deve permanecer, como confrontação, essencialmente referida àquilo que é por ela superado. Há nisso algo mais do que a determinação teleológica do mito em vista da filosofia. Pois, se o mito condiciona a possibilidade da filosofia, se a filosofia depende, quanto à sua própria origem, do mito, é forçoso concluir que, de algum modo, o ser-aí filosófico encontra *apoio* no ser-aí mítico. Não, é claro, de forma a nele procurar abrigo, sujeitando-se-lhe, mas para “escandalizá-lo”, submetendo-o a si. *Inexpressamente, o ser-aí filosófico sustenta-se, ele também, “em um outro”*. Qual é, enfim, o sentido dessa paradoxal dependência em relação àquilo que se supera?

Na preleção de 1932, *O início da filosofia ocidental (Interpretação de Anaximandro e Parmênides)*, Heidegger fornece uma preciosa indicação nesse sentido. Reiterando que “existência significa o modo de ser do homem”, acrescenta uma ressalva decisiva:

Mas *por que* o homem deve ser como *existente*? A necessidade disso não é de modo nenhum evidente. Homens e estirpes humanas [*Menschengeschlechter*] são, foram e serão sem que o seu ser estivesse determinado pela existência, sem que estivesse em questão para o homem a atitude [*Haltung*], isto é, sustentar-se comportando em relação a si mesmo como sendo em meio ao ente enquanto tal. Há um ser do homem em que este se move na mais elevada simplicidade e na harmonia de seu carecer e poder com os poderes que lhe abrigam e resintonizam (*umstimmen*). Desde tal harmonia e abrigo não se abre nada do ente enquanto tal. O homem *é e, apesar disso, não existe*, no sentido estabelecido de existência (2012: 92; trad. Reis 2014: 256).

O trecho é interessante por várias razões. Primeiro, porque, ao mencionar esse outro ser, não-existencial, do homem, é evidente a presença dos predicados que definiam o ser-aí mítico (simplicidade fenomenal, desabrigo ontológico, carência de expressividade). Segundo, porque, nesse contexto, a diferença entre o mito e a filosofia enquanto possibilidades fundamentais do ser-aí parece ser intensificada de maneira a ultrapassar o plano dos tipos ou modos de existência para

tornar-se uma diferença entre homens que apenas são (ou “vivem”, como sugere Reis) e homens que propriamente existem. É como se o estatuto ontológico do ser-aí mítico fosse rebaixado, de existente a vivente: talvez o homem que apenas vive sequer pudesse ser reconhecido como ser-aí... Terceiro, porque, ao recusar que a existência possa ser dita “do homem em geral e como tal” (2012: 84), distinguindo “homens e estirpes humanas” entre existenciais e não-existenciais, Heidegger parece restringir o alcance da ontologia existencial: os homens seriam, quanto ao seu ser, “mais” ou “menos” humanos!

Por fim, é no título desse parágrafo da preleção e na sequência imediata do texto que se indica o sentido no qual entender a sustentação do ser-aí filosófico, existente, no ser-aí mítico, não-existente. Trata-se do “vir-ao-domínio da existência como mudança do ser-homem” (*Das Zur-Herrschaft-Kommen als Wandlung des Menschseins*): “Suposto que o ser do homem venha à existência, isto é, que o ser do homem se transponha para o comportar-se e se mantenha na postura, ou ainda, sobretudo, que a compreensão de ser *assuma o domínio* [*übernehme die Herrschaft*], suposto que isso aconteça [...]” (Heidegger 2012: 92). O acontecimento da compreensão de ser corresponde, portanto, a uma *dominação*, exercida não só por um modo de existência (filosófico) sobre outro (mítico), mas também entre diferentes homens ou coletivos humanos (existentes e viventes).

Reis entende, pelo contrário, que o significado dessa passagem está na afirmação da “possibilidade de o ser humano viver sem ser existente, isto é, sem estar na compreensão de ser” (2014: 256), como se se tratasse de uma autolimitação crítica da ontologia fundamental (2014: 104-109). O autor infere que “a própria compreensão de ser está situada numa história”, de modo tal que “a vinculação à compreensão do ser em geral [...] é um acontecer independente do ser humano” (2014: 257). Essa inferência o conduz à “hipótese de uma origem críptica de toda vinculação”, por certo dificilmente “consistente com a ontologia fundamental”, mas não com “um pensamento mais frágil, tal como é a meditação na história do ser” (2014: 257). Contudo, será

que, apenas por reconhecer o homem como vivente, o “pensamento do ser” rompe com o antropo-etno-centrismo característico da ontologia fundamental? É de presumir que, para tanto, a própria ideia da história tivesse de ser desvinculada da “compreensão de ser”, a qual, porém, segue fornecendo, no pensamento tardio de Heidegger, a medida para todo destino humano possível. Para uma crítica dos limites etnológicos da meditação heideggeriana, seria preciso advertir, no lugar da “origem críptica de toda vinculação”, um campo meta-transcendental, político, de divergência entre diferentes formas de vínculo (ontológicas e contra-ontológicas).

Nesse sentido, vale considerar os termos com que, na preleção de 1928-29, Heidegger nomeia um dos “poderes” (*Mächte*) que, “quer queiramos quer não”, determinam a existência fática do “nosso” ser-aí – precisamente, na universidade –, e que orientam a elucidação da essência da filosofia como “liberação do ser-aí” a partir do mito (1996: 429). Com o “direito à universidade” (*akademische Bürgerrecht*), assevera o filósofo, “estabelecemos em nosso ser-aí o compromisso de *assumir uma liderança* [eine Führerschaft zu übernehmen] no todo correspondente de nosso ser-um-com-o-outro [*Miteinanderseins*] histórico” (1996: 7). Sob a forma do “comprometimento com uma existência que, em certa medida, compreende de maneira mais originária, total e definitiva as possibilidades do ser-aí humano, devendo funcionar como modelo” (1996: 7), a liderança configura na facticidade a supremacia transcendental da compreensão de ser. Mas isso significa também que a conexão essencial da filosofia com o mito implica um vínculo cosmopolítico, a rigor, “mítico”, de dominação e sujeição. A postura da coexistência com o outro-histórico (*miteinander*) obriga, enquanto condição existencial de possibilidade, ao “desabrigo” alienante do outro-primitivo (*auseinander*) – tal como na “história de Robinson e Sexta-Feira”... Semelhança que não escapou ao olhar de Derrida, voltado à soberania subliminar do ser-aí humano:

Esse poder do homem *weltbildend* e capaz do *lógos apophantikós* não era definido expressamente, por Heidegger, dentro da figura

teológica ou política da soberania, mesmo que [...] pudesse fazer pensar, sem a palavra, em certa soberania, e mesmo que, no fundo, o olhar lançado pelo homem sobre o animal se parecesse, em muitos aspectos, como uma invariante, afinal, ao de Robinson Crusó e de tantos outros, desde Descartes a Kant e até Lacan [...] É esse grau de excesso que importa: o de uma soberania tão soberana que transborda toda configuração histórica de tipo ontoteológico e, portanto, também teológico-político (2011: 336-338).

Mito e antimito

Em toda pretensão de pôr fim a um mito revela-se outra mais ampla, ainda que implícita, de pôr fim ao mito mediante a ostentação de um mito final.

Blumenberg

A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo.

Clastres

No posfácio ao volume 3 da *Gesamtausgabe*, von Herrmann registra que “um exemplar em *separata* [da resenha de 1928] está incrustado [*gehört zu den Einlagen*] no exemplar pessoal [*Handexemplar*] do *Kantbuch*” (Heidegger 1991: 314-315). Dir-se-ia, pois, que, cravado à margem de *Ser e tempo*, o ser-aí mítico atua como “personagem conceitual” de Heidegger, “como se algum outro visse através de seus olhos”... Criado para servir à designação da possibilidade mesma do discurso filosófico, esse conceito-pessoa exhibe, nos termos da glosa a Cassirer, um caráter rigorosamente mágico:

Justamente na unidade da eficácia mágica, as forças anímicas singulares, as “almas”, podem ocorrer cindidas e coabitar umas com as outras. De forma correspondente, também o “desenvolvimento” do ser-aí singular é dividido [*verteilt*] em vários sujeitos, entre os quais determinadas transições têm lugar (1991: 262).

Interpretar o ser-aí mítico/primitivo – aquele a quem “a ‘própria’ alma faz face como um poder ‘estranho’” (Heidegger 1991: 262) – a

título de personagem conceitual significa reconhecer a própria ontologia fundamental como fundada em uma espécie de mito, enunciação de uma certa *posição cosmopolítica originária*: nesse caso, o anti-*mýthos* do “isolamento metafísico do homem” (1990: 172) ou, como propõe Lévi-Strauss, “o *mito* da dignidade exclusiva da natureza humana”:

Começou-se por cortar o homem da natureza e constituí-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, que ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de *separar radicalmente a humanidade da animalidade*, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para *separar homens de outros homens*, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo corrompido de nascença, por ter feito do amor-próprio seu princípio e sua noção (2013: 53; grifos meus).

Desse ponto de vista etnológico incomparavelmente mais complexo, divisa-se uma “mesma fronteira” metafísica a separar “a humanidade da animalidade” e “homens de outros homens”. No mesmo sentido, o antropólogo acusa “a equivalência entre a noção de história e a de humanidade que nos pretendem impor com o fito inconfessado de fazer da historicidade o último refúgio de um humanismo transcendental” (Lévi-Strauss 1997: 290), assimilando tal equivalência postulada pela “razão histórica” a um genuíno “canibalismo intelectual”: operação metafísica pela qual a “conversão do *eu* em *nós*” gera somente “um *eu* de segunda potência, ele próprio hermeticamente fechado a outros *nós*” (1997: 286, n. 83). “Essa suposta continuidade totalizadora do eu” implica a “rejeição da simetria entre a história e a etnologia” enquanto diferentes regimes de alteridade, irreduzíveis um ao outro (embora complementares), bem como a sujeição da alteridade sincrônica, descontínua (nós-outros), à alteridade diacrônica, contínua (nós-

mesmos): segundo Lévi-Strauss, aos olhos dos filósofos da história, “a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, *de ordem mais especificamente humana*” (1997: 284; grifo meu).

De fato, no quadro da ontologia fundamental, ao instaurar o abismo entre humanidade e não-humanidade, é o mesmo mito – *o mito da filosofia* – que institui a “arquidivisão” („*Urteilung*”; Heidegger 1991: 257) entre historicidade e primitividade:

Se quisermos desenvolver hoje o problema da filosofia em seu todo, nós *devemos* pensar historicamente, pois não escapamos mais à historicidade. Não podemos mais retornar ao ser-aí mítico, e pode-se mesmo dizer: *o pecado original aconteceu*, e, se o problema é autêntico, ele só pode então ser desenvolvido a partir da alvura [*Helligkeit*] do ser-aí histórico (1997c: 309; grifo meu).

Esse “grande divisor” (Latour 1994; Goldman & Lima 1999) não se firma gratuitamente: caso fosse reconhecido, a partir de si mesmo, como sendo contra a História, o ser-aí primitivo/mítico personificaria o que, na filosofia heideggeriana, é suposto consistir em um modo de existência originariamente impróprio e, no limite, ontologicamente impossível, no qual o “livre poder do ser-aí”, longe de permanecer encoberto, seria “venerado em sua impotência” (Clastres 2012: 66). Se, para Heidegger, a transcendência expressa do ser-aí humano, da qual o mundo mítico estaria privado, implica a liderança como laço ontológico-político, para Clastres, “foi a intuição dessa ameaça que determinou a profundidade da sua filosofia política”: as sociedades contra o Estado “presentiram muito cedo que a transcendência do poder encerra para o grupo um risco mortal, que o princípio de uma autoridade exterior e criadora de sua própria legalidade é uma contestação da própria cultura” (2012: 64). Ora, não é justamente o controle desse risco aquilo que seria proporcionado pela “falta total de objetivação”, ao impor obstáculo à formação autocentrada, soberana, do mundo humano?

Em favor dessa hipótese, contrapõe-se fortemente à afirmação heideggeriana segundo a qual “em todas as mitologias, *ser* não significa nada outro que supremacia, poderio”, assim como à valoração da mitologia grega como “grandiosa e mais rica” (Heidegger 2008: 384), a distinção feita por Richir entre a mitologia enquanto “narrativa de *fundação* da ordem cósmica e sociopolítica” e o “pensamento mítico, coextensivo aos tipos de sociedade que P. Clastres bem denominou ‘sociedades contra o Estado’” (Richir 1994: 7). Segundo Richir, enquanto a mitologia grega trata da “instituição simbólica *em seu conjunto* como *único* problema simbólico que se põe verdadeiramente”, para evitar assim o “horror da anarquia” causado por uma “sociedade sem poder e sem autoridade”, o mito ameríndio postula a “multiplicidade *originária* da instituição simbólica”, trabalhando contra o risco de sua implosão pelo poder coercitivo do Um (1994: 8-10). Mais ainda, a divergência entre a Grécia pré-filosófica e a América indígena quanto à origem e ao estatuto do “simbólico” explica que a mitologia grega descreva, em vista da fundação da ordem cósmica sob a forma de uma “teleologia global”, “intrigas complexas entre ‘personagens’ inteiramente novos chamados deuses”, “providos de uma identidade simbólica muito mais estável”, e que disputam entre si a “soberania real” (1994: 8-9); e que, por sua vez, o mito ameríndio “nos faça assistir a ‘metamorfozes’ de seres e personagens”, pelas quais “se confundem o que, para nós, são seres naturais e seres culturais” (1994: 8), permitindo “passagens constantes do ‘natural’ ou do mundano ao ‘sobre-natural’ ou ao supra-mundano” (1994: 11). Assim, ao constatar a presença de “algo como o problema da gênese” na mitologia, o da legitimação de um poder soberano (“Reencontrar-se-á sempre algo assim no coração mesmo da filosofia [...]”), Richir concebe a relação entre mito (ameríndio), mitologia (grega) e filosofia de modo a fazer ver a limitação *etno-ontológica* do conceito heideggeriano de mito como discurso *pré-filosófico*: “É manifesto que, de algum modo, a ‘distância’ entre o

pensamento filosófico e o pensamento mitológico é muito menor que entre o pensamento filosófico e o pensamento mítico” (1994: 13, nota).²

“Mude seus ouvidos”

Da possibilidade mítica à realidade histórica, diriam talvez alguns, esquecendo com isso que o mito é uma versão da história, e a história uma transformação do mito.

Viveiros de Castro

Seguindo uma pista de Lévi-Strauss (1993a: 206-207), pode-se comparar o mito filosófico do *Protágoras* de Platão (320c-322c) – no qual a soberania de Zeus é apresentada como suprema condição, tanto negativa quanto positiva, para a posse exclusiva da sabedoria técnica e da arte política pelo gênero humano (Cassin 2005: 334, n. 7) – ao mito ye’kuana “Medatia”, que consta do *corpus* mítico *Watunna* (Civrieux & Guss 1997: 165-179). Nesse mito, a total ausência de hierarquia ontológica entre humanos e extra-humanos advém da disseminação irrestrita do potencial xamânico enquanto intencionalidade política entre os agentes cósmicos, sob a forma de sua sabedoria e arte. Assim, esse *outro* mito atesta paradigmaticamente o que Richir chama de “multiplicidade originária” do regime simbólico das sociedades contra o Estado, bem como aquilo que Heidegger entende por “dispersão existencial” do ser-aí mítico na natureza.

Como etapa da iniciação xamânica de Medatia através de suas viagens no Céu, é narrado, entre outros eventos, seu encontro com os “donos da linguagem”:

As pessoas [*people*] das outras casas, todas elas, os ouvem. Eles cantam em línguas estranhas, estrangeiras [...] Ensinaaram a

2 Viveiros de Castro propõe uma distinção similar entre o “mito menor”, “registro e instrumento do simulacro, da alucinação e da mentira”, e o “mito da ‘grande tradição’”, “submetido a um uso maior pelas filosofias e religiões do mundo” e “portador do dogma e da fé”, ou ainda, entre “o devir-feiticeiro do mito menor, que o transforma em conto de transformação – o mito como multiplicidade rizomática –, e a deriva ‘arborescente’ em direção à cosmogonia e à teologia, ao *logos* monárquico – o mito de Estado [‘etiológico-estrutural’]” (2015a: 196).

Medatia todas as línguas das diferentes casas na Terra e no Céu. Disseram-lhe: “Mude seus ouvidos”. De início, Medatia não entendeu. Então cantaram de novo. Ele mudou seus ouvidos; então, os entendeu [...] Medatia cantou como os sapos, os peccaris, o cervo e as sucuris que vivem sob a água. Chamou cada um deles em sua própria língua. Eles responderam ao seu chamado [...] Então começaram a falar com Medatia. Ele entendeu suas palavras, mas o que diziam pareceu sandice. Aquelas pessoas confundiam tudo. Não chamavam nada por seu nome certo. Não entendiam as coisas como Medatia as entendia (Civrieux & Guss 1997: 170-171).

Na ideia de linguagem configurada por essa narrativa, a *equivocidade* constitui a forma da significância (Viveiros de Castro 2004), pois a comunicação entre as diferentes pessoas cósmicas implica, contra a formação de um mundo exclusivamente humano, o “desarranjo originário do signo” (2011d: 19) a partir da disjunção entre mundos humanos e não-humanos. Dito de outro modo, a alteração ontológica entre humanidade e não-humanidade (“Mude seus ouvidos”, “Mude seus olhos”, “Mude sua garganta”; Civrieux & Guss 1997: 171-172) atua como condição primeira de possibilidade para a instituição simbólica ameríndia enquanto complexo “poliglotismo ‘humanimal’ [*humanimal*]” (Albert 2016: 99).

Todavia, como se tal “instituição” verdadeiramente contra-filosófica não pudesse fazer sentido, é a mitologia grega que importa à ontologia fundamental, a título de “origem da filosofia”, em virtude de prefigurar o “despertar do problema do ser”, em oposição à supremacia do ente não-humano, sob a forma da pergunta pela *arkhé*:

Na pergunta pelo começo originário do acontecimento do ente já se abandonou a pura mitologia, na medida em que uma pergunta confrontadora tornou-se vital. A mitologia ainda está presente, uma vez que a via de realização desse questionamento é delineada pelo ser-aí mítico. A resposta é dada em alguma teogonia ou cosmogonia (Heidegger 2008: 411).

Ao mesmo tempo, porém, o discurso especificamente mítico na acepção de Richir sofre uma autêntica redução ontológico-transcendental, testemunhada pela evidente defasagem entre o “problema fundamental do mito” formulado por Heidegger e a definição do índio americano sintetizada por Lévi-Strauss: “*história do tempo em que os homens e os animais ainda não se distinguem*” (2005: 196; grifo meu). É que, por empreender a submissão hierárquica dos múltiplos vetores do simbolismo mítico à “unidade de um conceito originário de ser” (Heidegger 2005: 219) acessível apenas à humanidade existente, a ontologia fundamental encobre, com parênteses metafísicos, a dimensão pela qual o mito abre um “contexto comum de intercomunicabilidade” entre povos diferentemente (extra-)humanos:

Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana –, e entretanto age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. De certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas [...] Discurso sem sujeito, disse certa vez Lévi-Strauss do mito; discurso ‘só sujeito’, poderíamos igualmente dizer, desta vez falando não da enunciação do discurso, mas de seu enunciado [...] o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, justamente, a mitologia se propõe a contar (Viveiros de Castro 2002a: 354-355).

Mas isso não é tudo... Se o mito contra a História consiste por si na abertura de um contexto ontológico autodeterminado, sua potência *trans*-formadora de mundo parece ir consideravelmente mais longe do que supõe o próprio Lévi-Strauss, quando interpreta a definição ameríndia como uma espécie de ideologia que transporia para o passado utópico um “defeito [original] da criação”:

Apesar das nuvens de tinta projetadas pela tradição judaico-cristã para mascarar-la, nenhuma situação parece mais trágica, mais ofensiva ao coração e ao espírito do que a situação de uma humanidade que coexiste com outras espécies vivas sobre uma

terra cuja posse partilham, e com as quais não pode comunicar-se. Compreendemos que os mitos recusem a tomar esse defeito da criação como original; que vejam em sua aparição o acontecimento inaugural da condição humana e da sua fraqueza (Lévi-Strauss & Eribon 2005: 195-196).

Com efeito, de modo inverso à exegese lévi-straussiana, Davi Kopenawa explica a gênese da atualidade cósmica a partir da metamorfose dos ancestrais humanos-animais em animais de caça (“peles”) e espíritos xamânicos (“imagens”):

Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais (2015: 117).

Enquanto os animais de caça configuram a descontinuidade instaurada pelo processo de especiação, os espíritos revelam a persistência do mundo mítico, transespecífico, através do presente cotidiano: como comenta Viveiros de Castro, “[eles] são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies” (2006: 324). O xamã habita efetivamente esse “intervalo interior ao ser” (2006: 324), performando a passagem entre a virtualidade espiritual e a atualidade animal como dimensões co-constitutivas do cosmos. Assim, ao contrário de postular, à maneira

da antropologia ocidental, uma “descontinuidade última do real” entre as espécies vivas sob a forma da “codificação objetiva” da Natureza (Lévi-Strauss 1997: 157), Kopenawa pensa a “especiação pós-mítica” como derivada de um “pré- ou proto-cosmos” que, “muito longe de exibir uma ‘indiferenciação’ ou ‘identificação’ originária entre humanos e não-humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita interna a cada personagem ou agente” (Viveiros de Castro 2006: 323). O discurso que os filósofos chamam pejorativamente de “mito” para dele depurar seu sentido humano possui origem xamânica, extra-Humana: trata-se de “palavras dos espíritos” (Kopenawa 2000a: 19).³ Tal origem é o *sonho*, “via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 103, n. 123):

Foi nessa época que vi os espíritos pela primeira vez. Era noite, e o calor do fogo me adormecia aos poucos na rede de minha mãe. Passado algum tempo, as imagens dos *xapiri* começaram a descer em minha direção. Faziam com que eu me tornasse fantasma e me enviavam o sonho [...] Os seres desconhecidos que apareciam em meus sonhos de criança eram espíritos *xapiri* que me olhavam e se interessavam por mim [...] Só bem mais tarde compreendi

3 Argumentando a partir de várias etnografias que “o equivalente indígena do que nós chamamos ‘capacidade de ação histórica’ (*historical agency*) seria a ação xamânica sobre o mundo”, Fausto afirma que “a forma do fazer mítico não é a da ação social que se sabe exclusivamente humana. A ação criadora depende da mobilização de capacidades que não são exclusivamente humanas, capacidades de que os humanos foram (parcialmente) privados na ordem pós-mítica. Fazer a história é portanto uma mitopraxis narrada como passado e como futuro em chave xamânica. Assim, se a incorporação dos acontecimentos históricos aos mitos pode se fazer em chave sociohistórica [...] o mito enquanto discurso de transformação – isto é, como história do futuro e fonte de ação – deve, contudo, recorrer primeiro ao xamanismo como condição de possibilidade para produzir mudanças” (2002: 58-59). O antropólogo reporta um mito arapaço sobre a origem dos humanos atuais. Nele é narrada a viagem de um ancestral, “meio-serpente, meio-homem”, a Manaus, onde, devido à desastrada ação de um branco, vem a perder suas capacidades xamânicas, tornando-se um homem comum, “cego de um olho”. Nessa condição, ele vai a Brasília para trabalhar na construção da cidade; em seguida, retorna ao seu povo transformado em um submarino gigante que deverá provê-lo com “prosperidade e multidão”, partindo por fim sob a forma de uma serpente sobrenatural (2002: 60-61).

que, desde aquele tempo, tinham vindo ao meu encontro para que eu me tornasse um xamã (Kopenawa & Albert 2015: 89, 93).

Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras (2015: 390).

Seria, então, a filosofia, enquanto “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, o sonho *expressamente* narcísico dos brancos?

PARTE II

ESPÍRITOS : ESPECTROS

Capítulo 5

O ser como devir-branco

Vá em frente, eis o abismo.

Leminski

Antropogênese

Suposto que “a filosofia precis[e] de uma não filosofia que a compreenda” (Deleuze & Guattari 1992: 279), convém reconhecer que a possibilidade de ser compreendido por outrem, em vez de apenas compreendê-lo, é constantemente barrada por um traço do discurso filosófico que tende a predominar em sua conformação, pelo qual a filosofia afirma o seu caráter *fundamental* em relação a outras formas de pensamento, humanas e não-humanas.

Em testemunho disso, a “ciência primeira”, inaugurada por Aristóteles, e o “tribunal da razão pura”, instaurado por Kant, manifestam – apesar do hiato histórico que os separa – uma mesma reivindicação de fundamentalidade. Aristóteles apresenta a filosofia, a qual “seria indigno do homem [*ándra*] não buscar”, como “ciência mais digna de comandar as demais”, a “única ciência livre”, a “única que é em vista de si mesma”: “assim como chamamos livre o homem [*ánthropos*] que o é em vista de si mesmo [*ho hautoû hénéka*] e não de outro” (1998: 982b). Kant, por sua vez, elege como máxima primeira do entendimento humano “pensar por si”, a “máxima de uma razão jamais *passiva*”, isto é, jamais “cativa da natureza”, liberta da “heteronomia”, do “preconceito” e da “superstição”, em suma, da “cegueira” como “necessidade de ser guiado por outros” (2002a: 140-141). Mas o que

explica que orientações tão diferentes – uma voltada aos “primeiros princípios e causas” do ente em si, a outra, às faculdades e limites do conhecimento objetivo – comunguem a mesma característica formal? Há uma razão profunda para essa homologia?

É possível indicar de saída um desígnio comum à metafísica e à sua revolução copernicana, desígnio intimamente relacionado à reivindicação de fundamentalidade que compartilham: o compromisso de primeira ordem com a necessidade de um mundo propriamente humano. Trata-se, mais precisamente, de constituir a humanidade como posto autorreferencial de eminência ontológica, imune a catástrofes (sobre-)naturais, capazes de abalar o sentido mesmo do seu mundo. O caráter de fundamento reivindicado pela *sophía* e pela *Aufklärung*, enquanto manifestações originárias do discurso filosófico, parece assim estar associado a um interesse eminentemente *antropogênico*.

Em uma de suas formulações mais expressivas, que encontramos nas lições de Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel, o conceito de antropogênese é explicado nos termos das condições socioespirituais para atingir o “ideal da autonomia” do homem (o “ser humano” como “ser-para-si”): a criação de “um mundo real objetivo, um mundo não-natural, um mundo cultural, histórico, humano” mediante a libertação do homem “da angústia que o ligava à natureza dada e à sua própria natureza inata de animal”, à “primitividade” (2002: 28). A interação dialética entre senhor e escravo, que Kojève interpreta como “relação social fundamental”, mostra que o mundo humano implica “um elemento de dominação e um elemento de sujeição, existências autônomas e existências dependentes” (2002: 15): homens e animais, senhores e escravos, civilizados e bárbaros. “A sociedade só é humana – pelo menos, na origem – sob essa condição” (2002: 15), estruturando-se internamente desde a incessante atualização de uma potência de liberação do humano para si mesmo por meio da supressão do que se experimenta como alteridade não-humana. A humanidade como tal consiste na ação de “transformar um mundo hostil a um projeto humano em um mundo que esteja de acordo com esse projeto”; “essencialmente

humana porque humanizadora, antropogênica, essa ação”, completa Kojève, “começa pelo ato de impor-se ao ‘primeiro’ outro com que se depara” (2002: 17).

Por mais gerais que sejam, essas indicações deixam ver um vínculo estreito e essencial entre fundamentalidade e antropogênese na constituição do discurso filosófico ocidental: a tendência para um pensamento fundamental exprimiria o “elemento de dominação e sujeição” requerido pela formação do mundo humano.

Ontologia fundamental

Não é por acaso que Aristóteles, tendo formulado no livro Γ da *Metafísica* o primeiro princípio da “ciência primeira”, procede a uma “refutação transcendental” (Cassin 1989: 24), em que compara aquele que pretende recusar o princípio do discurso significativo a um vivente não-humano, suposto como totalmente privado de discurso:

Pois simultaneamente diz essas coisas e não as diz. E, se nada crê, mas igualmente crê e não crê, em que se diferenciará das plantas [*phytôn*]? Disso resulta também sumamente claro que ninguém está em tal disposição, nem os demais nem os que professam essa doutrina. Por que, com efeito, caminha até Megara e não está quieto, quando crê que é preciso caminhar? E por que, ao raiar da aurora, não avança até um poço ou um precipício se por acaso os encontra, mas claramente os evita, como quem não crê igualmente que o cair seja não bom e bom? É, pois, evidente que considera melhor um e não melhor o outro. E, se é assim, também considerará necessariamente que um é homem e outro não homem, e que um é doce e o outro não doce. Com efeito, não busca nem julga todas as coisas por igual, quando, crendo que é melhor beber água e ver um homem, em seguida busca essas coisas. Contudo, teria que buscar e julgar todas as coisas por igual, se uma mesma fosse igualmente homem e não homem (1998: 1008b).

Segundo os exemplos oferecidos por Aristóteles, crer que algo ao mesmo tempo é e não é seria tão impossível quanto haver algo “igualmente” (*homoíós*) humano e não-humano. Houvesse algo assim, buscar-se-

iam e julgar-se-iam “todas as coisas por igual” (*ex ísou hápanta*): não se evitariam mais os precipícios (*pháragga*), e os homens seriam como plantas (*bómoios gár phytôî*) (1998: 1006a). Contra isso, a sua humanidade mesma impõe-lhes a “decisão do sentido”, “gesto de exclusão” pelo qual se atualiza a impossibilidade de um discurso que fizesse exceção ao princípio supremo da ciência do “ente enquanto ente”: “Significa alguma coisa, se tu não és uma planta, ou destituído de cultura: fala, se tu és um homem” (Cassin 1989: 27). Seria, pois, essa ciência – a *ontologia* – antropogenética, dispositivo privilegiado de conformação dos entes em geral ao projeto humano de ser?

Tal concepção é proposta por Agamben sob a forma de um conjunto de teses sobre a antropogênese. A segunda delas encerra uma lapidar definição na qual se reinterpreta, em sentido político, a tradição ontológica ocidental:

2) A ontologia ou filosofia primeira não é uma inócua disciplina acadêmica, mas a operação, em todo sentido fundamental, em que se leva a cabo a antropogênese, o *dever-humano* do vivente. A metafísica está presa desde o princípio nesta estratégia: ela concerne precisamente àquele *metá* que cumpre e guarda a superação da *physis* animal em direção à história humana. Essa superação não é um fato que se cumpriu de uma vez e para sempre, mas um evento sempre em curso, que decide a cada vez em cada indivíduo acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte (Agamben 2007a: 145).

Outra tese esclarece o sentido dessa concepção: “5) O conflito político decisivo que governa todo outro conflito é, em nossa cultura, o conflito entre a animalidade e a humanidade do homem” (2007a: 146). Tais teses são formuladas a partir da interpretação crítica de um dos desenvolvimentos mais extremos da “máquina antropológica da filosofia ocidental” (2007a: 146): o projeto da ontologia fundamental, de *Ser e tempo*.

Esse projeto dedica-se a reunir em uma só experiência de pensamento duas vertentes principais da antropogênese filosófica, a ontologia aristotélica e a filosofia transcendental de Kant (Heidegger

1991: 222-226). A reunião é proporcionada pela reformulação da questão aristotélica “O que é o ente?”, que se transforma na questão do *sentido* do ser em geral. Trata-se de recuperar a orientação ontológica de Aristóteles sob a perspectiva aberta por Kant, perguntando-se pelo ser dos entes em vista de sua compreensibilidade tomada como prerrogativa do “ente que nós mesmos somos” – o ser-aí –, ente que é essencialmente “em vista de si mesmo” (1993a: §§ 9, 18). Determinada como “pura expressão de ser” (1993a: 12), a essência do homem se torna o foco principal da problemática, postulando-se como “condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias” (1993a: 13) ou “fundamento da possibilidade da metafísica”:

O desvelamento da constituição de ser do ser-aí é ontologia. Na medida em que nela deve repousar o fundamento [*Grund*] da possibilidade da metafísica – a finitude do ser-aí como o seu fundamento [*Fundament*] –, ela se chama ontologia fundamental [*Fundamentalontologie*]. No conteúdo desse título está incluído, como sendo o decisivo, o problema da finitude no homem com vistas à possibilitação da compreensão de ser (1991: 232).

Dividida desde Aristóteles entre a busca do ente primeiro (teologia) e a ciência do sentido (lógica), entre a metafísica (Descartes) e a analítica do entendimento (Kant), a ontologia é reinterpretada por Heidegger como “metafísica do ser-aí”, “transcendência expressa” do ser-aí humano: “Ser só há e deve haver onde a finitude se fez existente [*existent*]” (1991: 242, 228). O filósofo reencontra no “interesse mais íntimo do homem” – explícito na pergunta kantiana “O que é o homem?” (1991: 215-217) e implícito, porém não menos determinante, na questão aristotélica acerca do ente (1991: 225) – o fundamento (*Fundament*) mesmo da compreensão de ser, o fundo (*Grund*) de toda metafísica possível.

As consequências da inflexão existencial da ontologia são drásticas, tanto para modos humanos quanto para modos não-humanos de ser: se a humanidade constitui o “lugar do ser”, os entes outros, não-humanos, têm o seu próprio ser determinado prioritariamente em função de

possibilidades humanas de existência ou “ser-no-mundo”. “A natureza mesma é um ente que vem ao encontro dentro do mundo” (Heidegger 1993a: 63), ou seja, em um contexto ontológico do qual o ser-aí é o centro único de referência: “Mundo é [...] a designação para o ser-aí humano no cerne de sua essência” (2004: 154). No limite, todo vínculo de ser – entre o humano e o humano, entre o humano e o não-humano e até mesmo entre o não-humano e o não-humano – remete à relação compreensiva que somente o homem mantém com o ser enquanto tal, como à sua suprema condição: a “transcendência”, pela qual o ser-aí humano ultrapassa todos os outros entes em direção ao seu mundo (1990: 194-195).

A ontologia fundamental tende assim a acirrar a orientação antropogenética da ciência aristotélica do ente enquanto ente. Nela se acha, em lugar da superação da animalidade pela humanidade, a peremptória recusa, feita sob a égide da crítica ao “humanismo”, a pensar a humanidade do homem sob a perspectiva do não-humano. Na *Carta sobre o humanismo*, lemos que, contra as “interpretações humanistas do homem como *animal rationale*, como ‘pessoa’, como essência espiritual-anímico-corpórea”,

Pensa-se contra o humanismo porque ele não alça suficientemente alto a humanidade do homem [...] O homem é “jogado” pelo ser mesmo na verdade do ser, para que, existindo conforme a isso, a guarde, a fim de que o ente apareça, como ente que é, à luz do ser [...] O homem é o pastor do ser (2004: 330-331).

Mediante a exclusão da possibilidade de o não-humano tomar parte na essência do homem, a ontologia heideggeriana permite algo de que tanto o pensamento crítico-transcendental de Kant quanto a interpretação materialista-histórica de Kojève se viam incapazes, por permanecerem reféns, respectivamente, do preconceito metafísico da “coisa em si” e de certa noção biológica de natureza, a saber: garantir a centralidade ontológica do homem existente por meio da abolição das potências contra-existenciais (natureza, vida, animalidade, sobrenatureza, spectralidade etc.), seja destinando-as à “apropriação”

no ser e ao conseqüente pastoreamento pelo homem ou relegando-as a um radical exílio, “fora do ser” (Agamben 2007a: 167), sob uma forma essencial do desprezo humano:

Este ente, que nós mesmos somos, tem uma relação com o seu ser. Contra isso, todo ente não-humano não está simplesmente alienado de seu próprio ser, já que também a alienação contra o ser é ainda uma relação com ele. O ente não-humano está, à diferença da suprapropriação [*Übereignung*] e da alienação, retido, envolvido, entorpecido, trancado e vedado [*befangen, eingerollt, dumpf, gedrungen und abgedichtet*]. Esse ente não se relaciona com o seu ser, nem sequer de maneira indiferente. Nós, ao contrário, somos de tal modo que nesse *são e ser* encontra-se: suprapropriado e delegado [*übereignet und überantwortet*] ao ser de que se trata, enquanto e na medida em que nós somos entes (Heidegger 1998: 161-162).

Não se trata, porém, de negar o ser do não-humano, nem de superá-lo por supressão dialética, mas de relativizar infinitamente esse “não-”, concedendo ao outro do homem um estatuto ontológico dependente/deficiente em relação à existência como modo humano de ser, o único através do qual se manteria a relação de “suprapropriação” ao ser. Reconhece-se assim o outro, mas não sua *alteridade*, ou seja, a possibilidade de a essência do homem ser originariamente afetada e transformada pela relação com outrem, no modo de uma “alteração ontológica” entre humano e não-humano (Viveiros de Castro 2001: 17). Desse ponto de vista, tal possibilidade, muito longe de implicar uma genuína metamorfose de ser, corresponderia apenas à alienação (*Entfremdung*) e irresolução (*Unentschlossenheit*) humanas: a “denegação da essência do ser-á humano-histórico”, isto é, a “afirmação de sua não-essência” (Heidegger 1998: 161).

Com isso, opera-se uma decisiva assimilação da não-humanidade à impropriedade humana: no caso paradigmático do animal, a redução de outro “mundo”, possível fora do ser existencialmente concebido, à “pobreza de mundo”, enquanto privação do ser-no-mundo próprio. Embora reconheça que “apenas visto a partir do homem o animal é

pobre de mundo” e, logo, que “o ser-animal não é em si um privar-se de mundo”, Heidegger não hesita em propor, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, que

precisamos antes *deixar aberta a possibilidade* de que a compreensão metafísica própria e explícita da essência do mundo nos obrigue *porém* a compreender o não-ter mundo do animal como uma *privação* e encontrar no modo de ser do animal enquanto tal um *ser-pobre* (2010: 393, 395).

Mas, ao fazer da formação de mundo uma possibilidade exclusivamente humana, o filósofo trata a tese da pobreza de mundo dos animais não-humanos, a cuja aceitação “nós, homens”, estaríamos metafisicamente obrigados, como se ela não traduzisse por si só um laço social de dependência, oculto sob o aspecto da necessidade essencial: a pobreza de mundo do animal como contrapartida ontológico-política da soberania do homem formador de mundo. Por opor à não-humanidade em geral a centralidade e a autorreferencialidade da essência humana – “O ser-aí do homem já traz sempre consigo, em si mesmo, a verdade sobre si” (2010: 407) –, rechaçando assim qualquer forma de socialidade *constitutiva* entre humano e não-humano, a ontologia fundamental demonstra-se como antropogenética em sentido insigne: ela pressupõe, em uma espécie de *intuitus originarius*, o “isolamento metafísico do homem” (1990: 172). Se Kant afirmava que “o homem é um animal que necessita de um senhor”, o qual, no entanto, não pode ser encontrado “em parte alguma” (1986: 15-16), para Heidegger, o homem jamais poderia ser cativo de um animal, que, como tal, simplesmente não “ek-siste”.

Extramundandade

Em razão da limitação do seu conceito geral de humanidade, não é descabido questionar se a filosofia, representada pela tradição que congrega Aristóteles, Kant e Heidegger, já conseguiu, ou simplesmente admitiu, elaborar seus conceitos fundamentais em sentido contrário à antropogênese; e, se, tendo eventualmente tentado, logrou fazê-lo

sem que isso acarretasse, com a abdicação de sua pretensão à fundamentalidade, a implosão do próprio discurso ontológico (como Górgias contra Parmênides, Nietzsche contra Hegel, Deleuze contra Heidegger). Falta ao pensamento ocidental sobre o ser, em suas vertentes hegemônicas, um conceito de *sentido* capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, em registro “animista”, solidário à possibilidade de uma “ontologia que postula[sse] o caráter social das relações entre as séries humana e não-humana” (Viveiros de Castro 2002a: 364). No que concerne a *Ser e tempo*, trata-se da ideia de um sentido *extramundano*, contexto ontológico relacional cujo centro, se é que deve haver algum, não poderia consistir tão-só na linguagem humana como “casa do ser” (Heidegger 2004: 334).

Com a noção de extramundandade – algo como *Außerweltlichkeit* –, propõe-se que os limites do que “é” não equivalem aos do mundo existencialmente formado (*Welt*). Longe de significar o puro e simplesmente inefável, extramundano é um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental, um caráter “ontológico” que não seja determinado *a priori* em função do projeto humano de ser, o ser-no-mundo. O termo é introduzido por Haar, em *Heidegger e a essência do homem*:

O lançamento, de originalmente extramundano [*extra-mondain*], se torna o fato, puramente intramundano, de devotar-se somente à inautenticidade das ocupações e em geral ao Se [*On*]. O movimento mesmo do *Wurf* [lançamento] é identificado com o “turbilhão” (*Wirbel*) da inautenticidade (1990: 75).

Haar comenta o que considera uma parcialidade da ontologia existencial: a resistência a conceder à facticidade o estatuto de origem ontológica do mundo, o qual, ao invés disso, é pensado como projetado pelo livre poder-ser do ser-aí. Em *Ser e tempo*, tender-se-ia a interpretar o caráter fático do existir unilateralmente, a partir do projeto existencial, como condição para a decadência do existente em seu próprio mundo. Em oposição a isso, “extramundano” designa aquilo que se manteria

incompreensível sob o horizonte do mundo – embora *possa* fazer todo sentido sob outro horizonte, não-humano.

Não se deve, por conseguinte, confundir extramundandade com o estado de “desmundanizado” (*entweltlichtet*) que afeta o ente intramundano (*immerweltlich*) quando este comparece como correlato de um comportamento decadente do ser-no-mundo (Heidegger 1993a: § 16). Não há nada mais intramundano que o desmundanizado, ao passo que o extramundano se contrapõe ao mundano (*weltlich, weltbaf*) como relativo a outro “mundo” (possível segundo sua própria, outra, determinação de “possibilidade”). Ademais, poder-se-ia ser tentado a aproximar o termo àqueles com que, nos *Conceitos fundamentais da metafísica*, Heidegger designa o ente inanimado e o vivente animal: respectivamente, sem mundo (*weltlos*) e pobre de mundo (*weltarm*). No entanto, na medida em que tais predicados são compreendidos como privações, impõe-se igual ressalva, pois nomeiam modos de ser determinados em vista do ser-próprio do homem como formador de mundo (*weltbildend*).

Encontra-se, porém, no *corpus* heideggeriano uma noção que talvez convenha aproximar à de extramundandade: o “pré-mundano” (*das Vorweltliche*), que surge na primeira preleção ministrada por Heidegger, em 1919, sendo bastante expressiva da “hermenêutica da facticidade” predominante no início do caminho de seu pensamento. Contraposto não apenas ao âmbito derivado da “desvivência” (*Entlebung*) teórica, mas ao “mundo circundante” (*Umwelt*) enquanto esfera primária de “apropriação” (*Ereignis*), o pré-mundano é pensado como “índice para a mais elevada potencialidade da vida” tomada “*independentemente de seu genuíno caráter de mundo [Weltcharakters]*”: “É um fenômeno fundamental que pode ser vivido compreensivamente, por exemplo, *na situação vivencial em que se desliza de um mundo de vivências para um genuinamente outro, ou em momentos de vida especialmente intensiva*” (1987: 115; grifos meus).

Tratar-se-ia do “lançamento originalmente extramundano” referido por Haar? Apesar de sugerir a pré-mundandade como caráter da

vida mesma como “ainda-não” interrompida por sua apropriação mundana, Heidegger é enfático na afirmação de que a vida se lança “impetuosamente” a um mundo determinado (1987: 115). Mas, no percurso anterior a *Ser e tempo* (1919-1925), a mundanidade não equivale necessariamente a uma prerrogativa da vida humana. Do ponto de vista da hermenêutica da facticidade, viventes não-humanos também teriam mundo, sendo o próprio “ser-em-um-mundo” um caráter indissociável da vida em geral:

Zoé é um *conceito de ser*, “vida” designa um modo de ser, e em verdade *ser-em-um-mundo*. Um vivente não é simplesmente subsistente, mas é em um mundo, na maneira pela qual tem o seu mundo. Um animal não está simplesmente disposto na rua, movendo-se nela como empurrado por alguma máquina. Ele é no mundo no sentido de tê-lo (2002: 18).

Contudo, na medida em que se reforça a vocação ontológica do pensamento de Heidegger, com o conceito de existência vindo a sobredeterminar o de vida fática, a pré-mundanidade é completamente obliterada em favor da elucidação da essência do homem como compreensão de ser e formação de mundo. É como se a ontologia fundamental exigisse uma completa inversão da relação entre vida e existência, a operar-se expressamente em *Ser e tempo* com a afirmação da centralidade ontológica do ser-aí humano entendido, à parte de todo vivente, como único existente propriamente dito. Compare-se, a respeito, às teses acerca da relação privativa entre existência e vida (1993a: 50) e da prioridade do projeto sobre a facticidade (2010: 524 e ss.) a seguinte passagem do *Relatório-Natorp*, de 1922, em que a existencialidade é apresentada como *uma* possibilidade fática da vida: “Facticidade e existência não designam o mesmo, e o caráter de ser fático da vida não é determinado pela existência; esta é apenas uma possibilidade que se desdobra temporalmente no ser da vida que é definida como fática” (1992a: 26-27).

Ao longo da elaboração da ontologia heideggeriana, a inversão radical dessa ordem consolida-se exemplarmente com as teses dos

Conceitos fundamentais sobre a formação do mundo humano e a pobreza/ausência não-humana de mundo. Mas uma passagem da mesma obra parece desautorizar a exclusão da possibilidade ontológica de “mundos” não-humanos, ao falar em favor de uma espécie de animismo existencial:

De fato, há caminhos e maneiras do ser-aí humano em que o homem jamais toma as coisas materiais e nem mesmo as técnicas como tais, mas – segundo dizemos talvez equivocadamente – como “animadas” [“*beseelt*”]. Isso acontece em duas possibilidades fundamentais: uma vez, quando o ser-aí humano é determinado em sua existência pelo *mito* e, logo depois, na *arte*. Seria inteiramente falso querer rechaçar esse modo de animação [*Beseelung*] como uma exceção ou mesmo apenas como um procedimento alegórico tal que não corresponde propriamente aos fatos, que permanece de algum modo fantástico, repousa na imaginação e é mera aparência. Não se trata aqui da oposição entre realidade e aparência, mas da distinção entre *modos* fundamentalmente diversos de *verdade* possível (Heidegger 2010: 299-300).

No contexto, o filósofo procura responder a três perguntas “metodológicas” que se impõem a partir daquelas teses: (i) “podemos nos transpor para o animal?”; (ii) “podemos nos transpor para uma pedra?”; (iii) “podemos – enquanto homens – nos transpor para um outro homem?” (2010: 295-306). O trecho citado surge como ressalva à “resposta que já te[ría]mos pronta na maioria das vezes” para a segunda dessas perguntas: “Não podemos nos transpor para uma pedra [...] não porque nos falte o meio para o possível em si, mas porque a pedra como tal não permite absolutamente tal possibilidade, não oferece nenhuma esfera de transponibilidade para si como pertencente ao seu ser” (2010: 299). Além de a hipótese animista ficar sem desenvolvimento, o filósofo conclui que a segunda pergunta é “fundamentalmente impossível” e faticamente (*faktisch*) “sem sentido” (2010: 301). Quanto à primeira, responde que a transposição do homem para o animal é possível, “em nada contrassensual”, sendo, porém, “questionável” a sua realização fática (2010: 299). Por sua vez, a terceira pergunta é por ele desqualificada como “sem sentido, até mesmo contrassensual

porque fundamentalmente supérflua”, pois ignoraria o fato de que a controversa possibilidade de transposição para outrem “já pertence originariamente à própria essência do homem” (2010: 301). Em que pese a referida menção, quase extemporânea, à dimensão mítica e/ou artística da “verdade possível”, uma separação abissal de sentido e plano entre “pedra, animal, homem e também planta” mostra-se como metafisicamente incontornável (2010: 303).

Finalmente, poder-se-ia supor que o pensamento da terra como elemento co-originário ao mundo, exposto em *A origem da obra de arte*, correspondesse ao conceito problemático de extramundandade. No entanto, por maiores e decisivas que sejam as consequências para a ontologia de *Ser e tempo*, a concepção da terra como elemento “que retrocede diante de toda abertura e se mantém constantemente fechado” e em que, não obstante, “o homem histórico funda o seu morar no mundo” (Heidegger 2003: 32-33), não faz com que o filósofo reconsidere, sob outra luz, a situação ontológica dos não-humanos. Atesta-o bem uma passagem desse escrito, na qual se retoma a famosa tríade de teses ontológico-fundamentais: “A pedra é sem mundo. Plantas e animais, igualmente, não têm nenhum mundo; eles pertencem à afluência velada de um ambiente no qual se inserem. A camponesa, ao contrário, tem um mundo, porque se mantém no aberto do ente” (2003: 31). Ao fundar, por retração e fechamento, o mundo histórico, a terra sustentaria o abismo entre humanidade e não-humanidade, tornando inelutável a centralidade ontológica do homem para além do próprio mundo frente ao “puro” viver. Em uma exposição sobre a linguagem como “essência originária do homem histórico” (1999a: 68), feita na preleção de 1934-1935 dedicada aos *Hinos* de Hölderlin, a metafísica dos *Conceitos fundamentais* é reformulada com base na ideia da terra como dimensão originária da “clareira do ser” e solo fundacional do ser-histórico do homem, nos termos do conceito de vida, aprofundando-se o abismo que separaria esta última do mundo (e, por conseguinte, da própria terra): “O salto do animal que vive ao homem que fala é tão grande senão maior do que o da pedra sem vida ao vivente” (1999a: 75).

O vivente sem ou pobre de mundo seria, pois, igualmente sem ou pobre de terra... Nesse sentido, Heidegger dirá, na preleção de 1942-1943 sobre *Parmênides*, contra a “Oitava Elegia” de Rilke:

O animal não vê nem vislumbra jamais o aberto no sentido do desocultamento do oculto [isto é, o mundo]. Por isso, ele também não pode mover-se no fechado enquanto tal nem tampouco ater-se a ele [a terra]. O animal está fora do âmbito essencial do conflito entre desocultamento e ocultamento [mundo e terra]. O signo dessa exclusão essencial é que nenhum animal ou planta “tem a palavra” (1992b: 237).

Tudo leva a crer que, com a ontologia fundamental, a filosofia de Heidegger toma um rumo antianimista, oposto à consideração de um sentido pré- ou extra-mundano. Decerto, em virtude de seu caráter contra-existencial, a extramundandade imporia um óbice intransponível à transcendência expressa do ser-no-mundo e, com isso, à própria *Seinsfrage*. Afinal, trata-se do mundo enquanto experimentado de modo originariamente impróprio: subvertendo-se a conceituação heideggeriana, o mundo “em vista de” outrem.¹

1 A subversão proposta é consideravelmente diversa daquela empreendida por Harman, que, opondo-se à “longa ditadura dos seres humanos na filosofia” e interessado em promover uma “nova era da metafísica” (2002: 2), reinterpreta a ontologia de *Ser e tempo* de modo a estender para a totalidade dos entes, inclusive para o ser-aí, os caracteres ontológicos da manualidade e da disponibilidade, pertencentes aos entes intramundanos, e do ser-em-vista-de (*das Worumwillen*), próprio do ser-no-mundo: “Como todos os demais entes, o *Dasein* chega a ser tanto disponível [*present-at-hand*] quanto manual [*ready-to-hand*]” (2002: 37); “Em última instância, o ‘ser-em-vista-de’ [*for-the-sake-of*] é um fenômeno que pode ser encontrado até mesmo no nível da *matéria inorgânica*”, sem jamais designar “algo unicamente humano” (2002: 30). Se questiona o primado ôntico-ontológico do ser-aí humano frente aos entes não-humanos, o autor dificilmente escapa, por conservar a forma estrutural da conceituação heideggeriana, à consequência de que, para cada ente tomado indiferentemente como humano ou não-humano, o centro de referência é o seu próprio “si-mesmo”. O “ponto de vista de Outrem” permanece, pois, excluído da referencialidade que coordena a relação entre os entes, distribuídos assim em mundos incomunicáveis: “*Todos* os objetos têm o estatuto de ser-no-mundo” (2002: 35).

Perspectivismo xamânico

e seu estilo extra-mundano ou “místico” de pensamento

Viveiros de Castro

A tarefa de pensar a possibilidade ontológica de um “mundo por outrem” (Viveiros de Castro 2001: 21) é assumida no quadro de uma “teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e à reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (2015a: 25). Fruto de uma experiência de pensamento que começa por reconhecer ao discurso do nativo não-ocidental a posse do “sentido de seu próprio sentido” (2002b: 115), a teoria pretende favorecer a “descrição das condições de autodeterminação ontológica dos coletivos” (2015a: 24-25), promovendo, ao mesmo tempo, o efeito reverso do pensamento desses coletivos sobre a antropogênese do Ocidente. Apesar de seus “perigos” e “riscos”, a aplicação polêmica da noção de ontologia ao pensamento de povos indígenas, gesto conceitual empreendido originalmente por Hallowell (1960), é justificada por uma “razão tática”: “tomar a contrapelo uma manobra frequente contra seu pensamento, a que o transforma em uma espécie de fantasia contínua, reduzindo-o às dimensões de uma forma de conhecimento ou representação, ou seja, a uma ‘epistemologia’ ou ‘visão de mundo” (2015b: 54), práticas de sentido controláveis pela ontologia ocidental, suposta como universalmente válida (2015c). Pelo contrário, atribuir problematicamente a esse pensamento o título de ontologia significa admitir a possibilidade de um “outro sentido” (2005a), irreduzível e talvez incomensurável com o “nosso” – em especial, a possibilidade de uma ontologia *não*-antropogenética.

A meu ver, tal “ontologia” deve poder exibir pelo menos dois traços principais: a afirmação do descentramento radical da humanidade e a recusa prévia de fundamentalidade perante outras formas de pensamento. Ambos acham-se reunidos na ideia do “perspectivismo cosmológico ameríndio”, “a concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies

de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos”:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os veem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos veem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) veem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se veem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauíim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.) (Viveiros de Castro 1996: 115, 117).

De acordo com essa concepção, a experiência de cada sujeito corresponde a uma passagem contínua entre modos humanos e não-humanos de apresentação do mundo enquanto âmbito de diferenciação recíproca entre perspectivas. Sem ser entendida como uma essência própria e intransferível ou como modo de ser exclusivo de um ente, “a ‘humanidade’ é o nome para a forma geral tomada pelo sujeito” – sujeito, humano ou não-humano “criado” por uma perspectiva implicada em outras perspectivas que “ativam” outros sujeitos (Viveiros de Castro 2012b: 99-100). Se o mundo é habitado e constituído por humanos e não-humanos como sujeitos de pontos de vista, se esses sujeitos veem-se a si mesmos como humanos e aos outros como não-humanos, e se, assim, “a posição de humano está em perpétua disputa” (2008c: 96) – constituindo uma posição *puramente relacional*, um “pronomo cosmológico” (1996: 125-127) –, é necessário que a orientação antropogenética não faça sentido ou o faça de modo incomensuravelmente diverso: “Ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (2015a: 54).

No perspectivismo ameríndio, a “relação primeira” é “o nexos de alteridade, a diferença ou o ponto de vista implicado em Outrem” (Viveiros de Castro 2001: 9). Isso não significa apenas que o sujeito de perspectiva, humano para si, só se institui como tal “intersubjetivamente”, através de uma interação originária com outros sujeitos, não-humanos; significa, principalmente, que o princípio constitutivo de cada perspectiva e, logo, de cada sujeito como tal já é a “relação-Outrem”, “Outrem como estrutura *a priori*” (Deleuze & Guattari 1992: 27-31), “dispositivo transcendental” radicalmente oposto à própria “forma-Sujeito” (Viveiros de Castro 2001: 12-13):

Outrem, porém, não é ninguém, nem sujeito nem objeto, mas uma estrutura ou relação, a relação absoluta que determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim. Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não é, portanto, um ponto de vista particular, relativo ao sujeito (o “ponto de vista do outro” em relação ao meu ponto de vista, ou vice-versa), mas a possibilidade de que haja ponto de vista – ou seja, é o *conceito* de ponto de vista (2002b: 118).

Se há um centro de referência para as diferentes perspectivas humanas e não-humanas, ele encontra-se em toda e em nenhuma parte, visto que a diferença humano/não-humano dá-se “[n]o *interior de cada existente*” (2015a: 61). Por essa razão, em lugar de uma determinada orientação em vista da suposta unidade do ser em geral, o que permite caracterizar uma perspectiva como “ontológica” – e o próprio perspectivismo como “ontologia” – é o poder de “fazer proliferar a multiplicidade” de agentes (2015a: 27).

Tal capacidade manifesta-se claramente em um “contexto particular” do mundo indígena, o xamanismo, interpretado por Viveiros de Castro de duas maneiras principais: (i) como uma “epistemologia” radicalmente oposta à “revolução copernicana”, segundo a qual o ato de conhecimento implica a subjetividade do “objeto”: “A boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada *evento* como sendo, em verdade, uma

ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente” (2002a: 359); e (ii) como uma “arte política” de comutação perspectiva, capaz de promover uma “comunicação transversal entre incomunicáveis” (2008c: 96): “a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” (2002a: 358). O xamanismo deve sua razão de ser ao “nível de complexidade suplementar” (Descola 2005: 202) que o perspectivismo acrescenta à concepção clássica do animismo como afirmação da “humanidade universal dos seres”: a “impossibilidade de que duas espécies diferentes, necessariamente humanas para si mesmas, não possam jamais sê-lo simultaneamente, isto é, uma para a outra” (Viveiros de Castro 2008c: 96).² Não se trata de que os homens acreditam que os não-humanos (plantas, animais, espíritos etc.) se veem como humanos nem, apenas, de que os não-humanos se veem a si próprios como humanos, mas, sobretudo, de que os “homens” são eles mesmos vistos por aqueles outros como não-humanos – e os xamãs sabem disso.

2 Descola contesta a introdução de tal “suplemento”, argumentando que, “decerto, o não-humano poderia ver o humano sob uma forma não-humana e, contudo, avaliar que este se apreende a si mesmo como humano, mas isso suporia, por conversão reflexiva, que ele mesmo tenha consciência de não ser humano apesar da forma humana que se imputa, o que parece pouco plausível e dificilmente é confirmado, no meu conhecimento, pela etnografia” (Descola 2005: 200)” (2005: 200). Colocada de lado a questão sobre o “solo etnográfico” (pois a ideia do perspectivismo cosmológico fundamenta-se em uma vastíssima coleção de fontes; cf. Viveiros de Castro *et alli* 2005), a crítica pressupõe que a dinâmica perspectivística só possa valer para a humanidade, julgando-se improvável que sujeitos não-humanos tenham “consciência” do modo como são vistos por outrem. Recusando o estatuto eminentemente pronominal que a humanidade possui no perspectivismo ameríndio, o animismo de Descola tende assim à afirmação da essencialidade metafísica do humano. Isso se deve, pelo menos em parte, à própria noção de ontologia empregada para o estabelecimento da distinção entre os quatro grandes “princípios de identificação de existentes” (animismo, totemismo, naturalismo e analogismo) – noção de teor fortemente antropogenético, sem nenhuma referência, em sua definição, a não-humanos como sujeitos: “sintaxe da composição do mundo de onde procedem os diversos regimes institucionais *da existência humana*” (2005: 180; grifo meu).

É o que demonstra o mito ye'kuana “Medatia”, pertencente ao *corpus* mítico *Watunna* e indicado por Viveiros de Castro como “exposição sistemática da doutrina perspectivística” (Viveiros de Castro *et alli* 2005). Tendo recebido os ensinamentos dos Setawa Kaliana, os “mestres dos *bubai* [xamãs]”, Medatia, “o primeiro *bubai*”,

Quis experimentar o que havia aprendido. Ele cantou. Chamou os senhores das outras casas. Quando vieram, alguns o viram como um cervo. Outros pensaram que ele fosse uma aranha. Medatia começou a admirar-se. “Talvez eu não seja um homem”, disse. “Não se preocupe”, os Setawa Kaliana lhe falaram. “Ambos estão certos. Você é tanto um homem quanto um cervo e uma aranha. Você é tudo aquilo que eles veem. Você não é *so'to* [gente]. Você é um *bubai*. Você pode se transformar no que quiser. Você é como os olhos das pessoas o veem, na Terra e no Céu” (Civrieux & Guss 1997: 172-173).

Dada a extrema divergência entre perspectivas mutuamente referenciais em torno de “quem é o humano”, a “diplomacia” xamânica (Viveiros de Castro 2008c: 96) torna-se imprescindível justamente por operar como “ponto de vista da variação entre aqueles pertencentes às diferentes categorias de alteridade” (Lima 1996: 33):

Nós não sabemos como ver as outras casas. Somos cegos fora de nossas próprias casas. Elas são todas invisíveis para nós. Também não podemos ouvir suas vozes. Somos como pessoas surdas nas casas dos outros. Não sabemos sequer quando entramos nelas [...] Nós não sabemos deles. Somente nossos *bubai* os conhecem. Eles conhecem tudo. Os senhores daqueles outros povos, os avós dos animais, eles sabem que nós não sabemos. Eles nos apanham e fazem com que nos apaixonemos por suas filhas. É assim que eles nos fazem seus genros. É por isso que precisamos dos nossos *bubai*. Se não tivéssemos nossos *bubai*, seríamos todos prisioneiros nas casas de outrem (Civrieux & Guss 1997: 165).

A segunda passagem do mito permite ressaltar que o ponto de vista xamânico não constitui uma perspectiva fundamental, capaz de subsumir as demais. Ao explicar a necessidade do xamanismo a partir da existência e do pensamento de Outrem – “Eles sabem que nós não

sabemos [...] e é por isso que precisamos de nossos *bubai*” –, a narrativa mostra que ele está inserido em um “mundo marcado pela variação dos pontos de vista”, em que “vigora o ponto de vista alheio, do qual o xamã não é mais que o porta-voz” (Lima 1996: 33). Assim, a “diferença entre os xamãs e os leigos é de grau, e não de natureza”:

Em muitas línguas na Amazônia, as palavras que traduzimos por “xamã” não designam algo que se “é”, mas algo que se “tem” – uma disposição adjetiva e relacional mais que um atributo substantivo, qualidade que pode estar intensamente presente em muitas entidades não-humanas, que abunda, escusado dizer, em “espíritos”, e que pode mesmo constituir-se em um potencial genérico do ser (Viveiros de Castro 2006: 322).

Em suma, “as diferenças de potencial transformativo entre os seres são a razão de ser do xamanismo” (2008c: 102), e não o contrário. O “potencial” xamânico atravessa o cosmos de ponta a ponta, confundindo-se com o próprio caráter transformacional dos sujeitos, sem jamais impor-se como *subjectum* transcendente nem como centro de referência para outras perspectivas: “Nenhum ponto de vista contém nenhum outro de modo unilateral”, pois “nenhum ponto de vista é equivalente a nenhum outro” (2008c: 102).

Narrado por um *auchuriaba*, que não é um xamã, mas um cantor do *Watunna*, o mito ye’kuana consiste na história que lhe fora contada em sua juventude por um velho *bubai*, o qual tenta iniciá-lo na “arte política” do xamanismo. A tentativa é malsucedida: ao viajar ao Céu, o jovem quase enlouquece na presença dos espíritos animais (Civrieux & Guss 1997: 166-167). Pouco depois, em meio a uma caçada na floresta, ele é capturado por pecaris, sendo transformado em um (“Eu pensava que era um pecari”; 1997: 168) e mantido prisioneiro em “casa de outrem” por um xamã pecari, de onde é finalmente resgatado por seu antigo mestre. Após o ocorrido, este último explica-lhe: “Você não pode ser um *bubai* porque sentiu medo no Céu. Mas teve coragem para escapar daquela outra casa; assim, você será agora um *auchuriaba*, um guarda [*keeper*] do *Watunna*” (1997: 169). A posição do narrador, um

quase-xamã, na estrutura do mito testemunha o que Viveiros de Castro chama de “transversalidade” da função xamânica: entre o ponto de vista do *bubai* e o do *auchuriaba*, não há “inclusão transcendente”, mas “exclusão imanente” (2008c: 102).

Ao expor assim a *ratio essendi* do xamanismo, a história de Medatia permite concluir que, longe de representar uma condição impossível, a extramundandade – o *ser-em-casa-de-outrem*, irreduzível ao “não-estar-em-casa” do ser-no-mundo angustiado (Heidegger 1993a: 188) – corresponde à situação primordial experimentada pelos agentes do perspectivismo xamânico enquanto “*política cósmica*” (Viveiros de Castro 2002a: 158; grifo meu).

Contra o Um

A noção de cosmopolítica como campo de divergência entre mundos, é, segundo mostra Stengers (2005), radicalmente diferente da noção filosófica introduzida por Kant em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* [weltbürgerlichen], onde o termo designa o “ponto de vista” sob o qual se considera “o plano oculto da natureza para estabelecer uma constituição política perfeita interiormente e, quanto a este fim, também exteriormente perfeita, como o único estado no qual a natureza pode desenvolver plenamente, na humanidade, todas as suas disposições” (1986: 20). Assim teleologicamente orientado, o ponto de vista cosmopolita, político-estatal, toma por fundamento a tese com que se inaugura a antropologia filosófica: “No mundo, o objeto mais importante [...] é o *homem*: porque ele é o seu próprio fim último” (2006: 21).

Em *Da essência do fundamento*, essa mesma tese kantiana é retomada por Heidegger para a explicação do conceito existencial de mundandade (2004: 153-155). Não por acaso, ao transportar-se para o cerne da ontologia fundamental, o conceito kantiano de mundo traz consigo o ideal político da *Aufklärung*: o Estado cosmopolita, interpretado como condição ontológica de possibilidade da história enquanto formação de mundo. Na supracitada preleção de 1934, *Lógica – a pergunta pela essência*

da verdade, Heidegger deduz da essência do homem compreendida como existência e “cuidado” a necessidade também essencial do Estado como estrutura ontológico-existencial:

Uma vez que o ser do ser-aí histórico do homem se funda na temporalidade, isto é, no cuidado, o Estado é essencialmente necessário – o Estado não como uma abstração nem deduzido de um direito inventado e referido a uma natureza humana atemporal, mas o Estado como a lei essencial do ser histórico, por força de cuja ordenância, somente, o povo assegura para si duração histórica, isto é, a preservação de sua missão e a luta por sua tarefa. O Estado é o ser histórico do povo (1998: 164-65).

Por vertiginosa contraposição, se o perspectivismo ameríndio se apresenta como pensamento da impossibilidade da antropogênese, pode-se dizer que positivamente se demonstra como a “ontologia” do que Clastres chamou “sociedade contra o Estado”: não simplesmente outro povo (digamos, *ein anderes Volk*), mas, sobretudo, um povo *em sentido outro* (como que *ein Nicht-Volk*). Interpretando o profetismo tupi-guarani, ele descreve essa sociedade em termos de uma “*insurreição ativa* contra o Império do Um”, baseada no que seria um “estranho acionamento do princípio de identidade”, capaz de “fazer tremer à vertigem a mais longínqua aurora do pensamento ocidental”:

Talvez enxerguemos mais claramente agora. A terra imperfeita, onde “as coisas em sua totalidade são uma”, é o reino do incompleto e o espaço do finito é o campo de aplicação rigorosa do princípio da identidade. Pois dizer que $A = A$, que isto é isto, e que um homem é um homem, é declarar ao mesmo tempo que A não é não- A , que isto não é aquilo, e que os homens não são deuses. Nomear a unidade nas coisas, nomear as coisas segundo sua unidade, é também lhes assinalar o limite, o finito, o incompleto. É descobrir tragicamente que esse poder de designar o mundo e de determinar seus seres – isto é isto, e não outra coisa, os Guarani são homens, e não outra coisa – não é senão a irrisão da verdadeira potência, da potência secreta que pode silenciosamente enunciar que isto é isto *e, ao mesmo tempo*, aquilo, que os Guarani são homens *e, ao mesmo tempo*, deuses [...] Um habitante da Terra sem Mal não pode ser qualificado univocamente: ele é um homem,

sem dúvida, mas também o outro do homem, um deus. O Mal é o Um. O Bem não é o múltiplo, mas o *dois*, ao mesmo tempo o um e seu outro, o *dois* que designa veridicamente os seres completos. *Ywy mara-ey*, destinação dos Últimos Homens, não abriga mais homens, não abriga mais deuses: somente iguais, deuses-homens, homens-deuses, tais que nenhum dentre eles se diz segundo o Um (2012: 186-188).

A ideia de que “nomear a unidade nas coisas” é promover sua corrupção faz contraponto direto à tese ontológica fundamental com que se abre o livro Γ da *Metafísica*: “O ente se diz de múltiplos modos, embora segundo [o] um e certa natureza única [*pròs hén kai mían tinà physin*]” (Aristóteles 1998: 1003a; trad. modif.). Atesta-se com isso algo decisivo: assumido por Aristóteles, contra a “dispersão originária do ser” (Zingano 2007: 547), como primeiro fundamento da discursividade humana, o princípio da antropogênese filosófica (o “princípio da identidade”) adquire, no pensamento guarani, antes que o pretense mutismo das plantas, um sentido ontológico-político totalmente outro:

Portanto, a lógica da sociedade primitiva é uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo. Os selvagens querem a multiplicação do múltiplo. E qual é o efeito principal exercido pelo desenvolvimento da força centrífuga? Ela opõe uma barreira intransponível, o mais poderoso obstáculo sociológico, à força inversa, à força centrípeta, à lógica da unificação, à lógica do Um. Por ser sociedade do múltiplo, a sociedade primitiva não pode ser sociedade do Um: quanto mais houver dispersão, menos haverá unificação (Clastres 2011: 248).

Trata-se do pensamento do “não-Um”, isto é, da relação entre os múltiplos modos de ser enquanto resistem a ser compreendidos sob um conceito único, refratários à ordenação em hierarquia categorial por meio de sua submissão a um princípio monárquico de governo do mundo:³ pois “o Mal é o Um”, e sua linguagem, “enganadora” (2012: 188).

3 “E por falar em Aristóteles, patrono do debate quinhentista sobre a natureza e condição do gentio americano, pergunto-me, com o devido medo do ridículo, se ele

Segundo propõe Viveiros de Castro para o caso do perspectivismo amazônico,⁴ tal “lógica do centrífugo” equivale a uma “teoria da equivocidade controlada”, na qual, sem confundir-se com um simples erro ou ilusão, o equívoco corresponde à “forma mesma da positividade relacional da diferença”, sendo contrário, não à verdade, mas à univocidade como “pretensão à existência de um sentido único e transcendente” (Viveiros de Castro 2015a: 93). Assim, “as ontologias amazônicas postulam a diferença, ao invés da identidade, como o princípio da relacionalidade”:

Enquanto nós tendemos a conceber a ação de relacionar como um descarte das diferenças em favor das similaridades, o pensamento indígena vê o processo de um outro ângulo: o oposto da diferença não é a identidade, mas a *indiferença*. Por isso, estabelecer uma relação é diferenciar a indiferença, inserir a diferença onde a indiferença era presumida. Não espanta, pois, que os animais sejam concebidos tão frequentemente como afins aos humanos na Amazônia. Sangue está para os humanos como cerveja de mandioca para os jaguares, do mesmo modo como uma irmã para mim é uma esposa para o meu cunhado (2004: 18-19).

Nessa efetiva lógica da diferença, a equivocidade, sendo assumida como fundamento das relações sociocósmicas, substitui a identidade e

não teria sua parte na história da imagem vegetal dos índios, a partir, justamente, dessa proverbial inconstância e indiferença à crença [...] Como se sabe, o homem-planta é aqui [na *Metafísica*] o sofista, que, em seu relativismo radical, não deixa de ser um antepassado à altura dos Tupinambá” (Viveiros de Castro 2002a: 187-188). Nas linhas finais do Livro Λ da *Metafísica*, a tese ontológica de Aristóteles recebe uma formulação expressamente teológico-política: a fim de apresentar, contra os que “multiplicam os princípios”, uma justificativa cabal para a afirmação do “primeiro motor” (“imóvel” e “um, em sentido e em número”; 1998: 1074a), o filósofo recorre a Homero: “Mas os entes não querem ser mal governados. ‘Não é bom o mando de muitos, um só deve exercer o mando’ [*Iliada*, II, v. 204]” (1998: 1076a). Cf. Agamben 2011: 95-97.

4 A validade da aproximação entre o profetismo tupi-guarani e o perspectivismo amazônico é justificada pela correlação entre a “inexistência de um ponto de vista cosmológico transcendente”, que, no caso das sociedades amazônicas, permite a “disseminação molecular da agência ‘subjativa’ pelo universo”, e a “rejeição de um ponto de vista político unificante [...] que conteria em si o princípio da humanidade e da socialidade”, no caso do mundo guarani: “O perspectivismo, enfim, é a cosmologia contra o Estado” (Viveiros de Castro 2011b: 356).

a não-contradição enquanto categoria transcendental do pensamento e condição de possibilidade do discurso (Viveiros de Castro 2015a: 84 e ss.). Assim também, no plano ontológico, as presumidas substâncias (*ousiat*) são afetadas por uma irreduzível instabilidade, constituindo-se, sempre provisoriamente, mediante a incessante divergência dos sujeitos de perspectiva que disputam a posição cosmológica de humano:

Só existe o *limite* entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias “afins” se comunicam e divergem. Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra; há, desde o início, um sangue|cerveja que é uma das singularidades ou das afecções características da multiplicidade humano|jaguar [...] Efetivamente, estamos no sangue *ou* na cerveja, ninguém bebe a bebida-em-si; mas, no mundo indígena, toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa (2015a: 67).

Portanto, não havendo nada em comum entre as perspectivas a não ser sua própria diferença, o perspectivismo ameríndio, como teoria cosmopolítica do sentido, implica, contra a possibilidade mesma da ciência do ente enquanto ente, a *homonímia radical do ser*: ao invés de uma “sinonímia natural entre as culturas humanas”, com os não-humanos sendo de todo excluídos da esfera do discurso, “uma homonímia contranatural entre os discursos das espécies vivas, a qual está na origem de toda sorte de equívocos fatais” (2015a: 68).⁵

5 Como correlato político da homonímia do ser, veja-se a concepção anti-hobbesiana de Clastres sobre a guerra: “A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo baseia-se inteiramente na guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos haverá unificação, e o melhor inimigo do Estado é a guerra. A sociedade primitiva é sociedade contra o Estado na medida em que é sociedade-para-a-guerra” (2011: 249-250). Para Viveiros de Castro, essa máquina social opera, contudo, em duas dimensões “intensivamente superpostas”: a “inter-humana ou intersocietária”, presidida pelo guerreiro, e a “interespecífica”, pelo xamã (2008c: 96). Consistindo em um processo de “comutação de perspectivas”, a guerra contra o Estado enquanto virtualidade não-humana seria “a continuação do xamanismo por outros meios” (2008c: 96). Para uma crítica do caráter “constitutivamente humano”, “estritamente intraespecífico”, da ideia clastriana de política, cf. 2011b: 352-356: “Restava politizar a natureza, ou o cosmos – pensar a dimensão cosmopolítica da sociedade-contra-o-Estado”.

Se é possível dizer que caminhar é um “modo controlado de cair” (Viveiros de Castro 2015a: 87), talvez aquele precipício receado por Aristóteles ao raiar da aurora, a caminho de Megara, fosse, em lugar de um poço sem saída, um ponto de fuga da “Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser” (Deleuze & Guattari 1992: 124) para a Terra sem Mal, “onde nada do que existe pode ser dito Um” (Clastres 2012: 188).

Sobrenatureza

Face ao pensamento do não-Um, podemos ser tentados a inquiri-lo quanto ao “seu” conceito de ser. Mas a pergunta não evitaria o irrefreável pendor ocidentalizante para a unidade – a reunião de muitos em um –, antecipando como resposta uma exótica formulação de um falso comum (o “ser em geral”), quando o que está em questão é outro regime de conceitualidade – a multiplicação por “subtração do Um” (Viveiros de Castro 2015a: 117). Ao partir da unidade do ser, exclui-se antecipadamente a possibilidade de contextos ontológicos em que a essência do homem não atuaria, por alienação do não-humano, como centro único de referência para a multiplicidade ôntica. Para tentar reverter o teor antropogenético da pergunta por um conceito indígena de ser, seria preciso investigar o estatuto virtual da própria compreensão ontológica – pretendida por Heidegger, desde Aristóteles e por meio de Kant, como único fundamento para a discursividade propriamente humana – nesse outro-mundo em que “[o] Outro não é um espelho para o homem, mas um destino” (1986: 26).

Encontramos o princípio de uma resposta a esse problema sob a forma de um conceito “antropofágico” de ser:

Isso é o que os etnólogos da Amazônia chamam de “perspectivismo”: a ideia de que todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, ocupantes potenciais da posição dêitica de “primeira pessoa” ou “sujeito” do discurso cosmológico. Nada mais distante de um mundo edênico, diga-se de passagem: as relações interespécies são marcadas por uma disputa perpétua em torno dessa posição pronominal de sujeito, que não pode ser ocupada simultaneamente por duas espécies

distintas; por isso, ela é comumente esquematizada em termos da polaridade predador/presa. A “agência”, no sentido de *agency* ou autodeterminação, é, acima de tudo, essa capacidade de predação, a “intencionalidade predatória”, como escrevem alguns etnógrafos. *A vida é roubo, e o ser é devoração* (Viveiros de Castro 2011b: 355; grifo meu).⁶

Destaque-se o elemento de raiz etnográfica que é central nesse conceito, por determinar as noções de sujeito como “posição pronominal” e agência como “predação [ontológica]” ou “devoração”: a categoria de *sobrenatureza*, o “ponto de vista do inimigo” (1992). Ela é explicada em conjunção essencial com as de natureza e cultura:

Contexto anormal no qual o sujeito é capturado por um outro ponto de vista cosmológico dominante, onde ele é o *tu* de uma perspectiva não-humana, *a Sobrenatureza é a forma do Outro como sujeito*, implicando a objetivação do eu humano como um *tu* para este Outro. A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou como um morto, e *fala* com o homem. Esses encontros costumam ser letais para o interlocutor, que, subjugado pela subjetividade não-humana, passa para o seu lado, transformando-se em um ser da mesma espécie que o locutor: morto, espírito ou animal. Quem responde a um *tu* dito por um não-humano aceita a condição de ser sua “segunda pessoa”, e ao assumir, por sua vez, a posição de *eu* já o fará como um não-humano. A forma canônica desses encontros sobrenaturais consiste, então, na intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que *ele* é o humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal (2002a: 396-397).

Na categoria de *sobrenatureza*, está em jogo o caráter pelo qual se constituem as “relações de sujeitos a sujeitos” (Viveiros de Castro 2012b: 77), isto é, a possibilidade, para o sujeito de um ponto de vista,

6 “Nada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna” (Andrade 1992: 286). Sobre essa tese oswaldiana, que epitomiza a “operação metafísica de transformação do tabu em totem”, cf. Nodari 2013 e 2015.

de passar para o “outro lado”, transitando entre a cultura (humanidade como “forma na qual cada sujeito experimenta a sua natureza”; 2012b: 100) e a natureza (não-humanidade enquanto “forma do outro como corpo, isto é, como objeto para um sujeito”; 2012b: 114). Cultura e natureza são compreendidas não como “províncias ontológicas”, mas “perspectivas intercambiáveis e contextos posicional-relacionais” (2012b: 47): “O que uns chamam de ‘natureza’, pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (2002a: 361). O “encontro sobrenatural” explicita a alteração ontológica como “relação primeira”, na qual as posições pronominais do “tu” (sobrenatureza), do “eu” (cultura) e do “ele” (natureza) atuam como operadores de subjetivação ou “determinação da relação social” (2015a: 51-52). É o “ponto de vista do inimigo” que, dispondo o sujeito humano como “o ‘tu’ de uma perspectiva não-humana”, ativa o perspectivismo ameríndio. Essa dinâmica sobrenatural mobiliza um conceito de *pessoa* (“centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna”) que “é anterior e logicamente superior ao conceito de *humano*”: “A forma do Outro [humano ou não-humano] é a pessoa”, e a sobrenatureza (“forma do Outro enquanto sujeito”), a “forma intencional plena” da pessoa (“de um espírito, de um animal em sua face humana”) (2015a: 47, 50, 52). Logo, consistindo no “ponto de vista implicado em Outrem” (2005a), que integra cada centro intencional como sua “diferença de potencial interna”, a sobrenatureza – categoria que assinala a “‘função’ cosmológica da unidade transespecífica do espírito” (2002a: 396) – opõe-se à constituição mesma de uma pessoa própria e exclusivamente humana.

Devir-branco

hamáro kamungka turuwati

Arawak

A metafísica ameríndia demonstra assim o seu traço cosmopolítico, radicalmente *não*-fundamental: se “o ser é devoração”, é porque o sentido do ser em geral se decide no encontro sobrenatural entre múltiplas pessoas ou “centros de intencionalidade”. Já que a “humanidade”

enquanto *personitude* é “a condição original comum” (Viveiros de Castro 2002a: 355) em “perpétua disputa” entre humanos e não-humanos, a compreensão de ser equivale a um hábito social potencialmente partilhado por todos os agentes cósmicos, sem jamais consistir em uma condição que separaria o homem, único ente transcendente, de todo e qualquer ente não-humano. Sem coincidir com uma inefável região “fora do ser”, o cosmos constitui um plano como que *meta*-ontológico, mais amplo e complexo que o mundo existencialmente concebido: “zona de intercâmbio maximamente intenso com a alteridade – nos planos mítico, xamânico, onírico, metamórfico de articulação entre humanos e não-humanos” (2011b: 356). Se a ontologia é, antes de tudo, “obra da liberdade do ser-aí humano” (Heidegger 2005: 26-27) como “lugar da verdade do ser em meio ao ente” (2004: 332), é forçoso reconhecê-la como uma (im)possibilidade que o pensamento ameríndio deve “conjurar”, no sentido de “tornar inexistente” o lugar, metafisicamente isolado, “a partir do qual sua destruição é possível” (Clastres 2012: 259): *Da-sein*. Embora afirme que o perspectivismo pode ser descrito como uma “ontologia relacional”, Viveiros de Castro adverte que, em tal regime de pensamento, a relação não é um modo de ser, e sim, invertendo-se a tábua aristotélica, que “o ‘ser’ é relação”, a saber, uma modalidade possível de encontro entre sujeitos que ocupam posições cosmológicas intercambiáveis – o que, em vista da concepção heideggeriana, já seria “indicar o contrário de uma Ontologia” (2001: 9-10). É como dizer que, nesse outro mundo, a diferença ontológica não corresponde à distinção entre ser e ente, desdobrada exclusivamente no ser-aí humano como lugar do ser, mas antes à diferenciação entre ontologias⁷ enquanto pontos de vista, humanos e não-humanos,

7 “Ontologias, por favor, no plural deliberadamente provocativo. Você pode falar de epistemologias no plural, como se fala de culturas no plural, mas ‘ontologia é como ‘natureza’, só tem uma: é a Realidade, com ‘r’ maiúsculo, e essa não tem plural. Não há ontologias, só há uma realidade, e o discurso ontológico é o discurso do Um. Ora, eu quero saber como funcionaria o conceito de ontologia dos ‘multiversos’ sem Um das cosmologias indígenas” (Viveiros de Castro 2005b). Para o debate antropológico em torno à diferença entre ontologia e cultura, cf. Carrithers *et alli* 2010.

sujeitos à alteração do seu sentido mediante a relação centrífuga e transformacional que mantêm entre si: “*É a aliança com o não-humano que define ‘as condições intensivas do sistema’*” (2007b: 124).

Visto que se trata da relação-*Outrem* como nexos originários de sentido, *sendo recusada a identificação entre possibilidade ontológica e propriedade existencial*, o próprio ser só pode corresponder a uma “modalidade de abertura para o extra-humano” (Viveiros de Castro 2007b: 107). Donde uma importante divergência para com Hallowell (1960: 20) e sua ideia de “metafísica do ser” ou “etno-metafísica”: “A noção de ontologia não é evocada aqui para sugerir que todo pensamento, seja grego, melanésio, africano ou amazônico, expressa uma metafísica do Ser, mas para sublinhar o fato de que todo pensamento é inseparável de uma realidade que constitui o seu exterior” (Viveiros de Castro 2015b: 54). Comparece assim, em lugar da unidade de um conceito originário de ser, que implica o isolamento metafísico da humanidade, um outro conceito, “infundamental” e “menor” (2015a: 199) para pensar a dinâmica sobrenatural de alteração ontológica entre humanos e não-humanos: “Movemo-nos em um universo onde o *Devir* é anterior ao Ser, e a ele insubmisso” (1986: 28). Ao invés do ente enquanto ente, bem como do “ente que nós mesmos somos”, a “*contra-ontologia*” (Matos 2013: 19; grifo meu) virtualmente operante no pensamento ameríndio considera *o ser como “modo de devir”* (Viveiros de Castro 2011b: 343) e *o ente enquanto outrem*: “Cada coisa tem sua onça” (2011a: 896).⁸ À ameríndia, devir é “*diferOnça*” (2008a: 128).

Mas qual aspecto do devir – a exemplo de *-jaguar* (Viveiros de Castro 2008c: 103) – distinguiria, por sua vez, o elemento da metafísica ocidental? Sobrenaturalmente, o ser mesmo (*das Sein selbst*) dá-se como “devir-humano” (Agamben 2007a: 145), a saber, -próprio, -fundamental, devir-*branco*:

⁸ “Os Arawak [da região da Guiana] possuem um ditado, ‘*hamáro kamungka turuwati*’ (lit. ‘cada coisa tem [seu próprio] tigre [jaguar]’), como um lembrete para o fato de que devemos ser circunspectos e estar sempre em guarda, pois há sempre algum inimigo rondando” (Roth 1915: 367 *apud* Viveiros de Castro 2011a: 890-891).

Pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam. Ou talvez seja uma coisa que só os brancos podem ser (pior para eles). A autenticidade é uma autêntica invenção da metafísica ocidental, ou mesmo mais que isso – ela é seu fundamento, entenda-se, é o conceito mesmo de fundamento, conceito arqui-metafísico. Só o fundamento é completamente autêntico; só o autêntico pode ser completamente fundamento. Pois o Autêntico é o avatar do Ser, uma das máscaras utilizadas pelo Ser no exercício de suas funções monárquicas dentro da onto-teo-antropologia dos brancos (Viveiros de Castro 2008a: 148).

A partir dessa tese contra-ontológica, é de duvidar que faça sentido falar em -branco como qualidade de um devir, pois “todo devir é um devir-minoritário” (Deleuze & Guattari 1997: 87), e o “rosto Homem branco” consiste no próprio epítome do majoritário (1996: 45). Ao que vale responder que, do lado de outrem, devir-branco corresponde a um modo de tornar-se *outro que humano*: “A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami [isto é, *yanomae thëpë*, ‘gente humana’, no sentido estrito]” (Kopenawa & Albert 2015: 75).

Outra indagação cabível é se a referida tese concorda com a de Latour em sua *Investigação sobre os modos de existência*:

Embora houvesse, por exemplo para Aristóteles, várias maneiras de falar de um ser, todas essas maneiras pertenciam, para nós, a *um só modo*, o do conhecimento de tipo referencial. O ser mesmo permanece imóvel *enquanto* ser. Tudo muda se temos o direito de interrogar verdadeiramente a alteração dos seres em várias chaves, autorizando-nos a falar do ser-enquanto-*outro* (2012: 168-169).

Será que ser-enquanto-outro equivale a devir?⁹ Se sim, o devir constituiria algo como um modo “primitivo” do ser, em vez deste último ser

⁹ É o que sugerem Danowski & Viveiros de Castro aproximando essa noção tanto ao perspectivismo ameríndio quanto à antropofagia oswaldiana (2017: 102, n. 119). Viveiros de Castro advoga em favor da “origem humilde” do seu uso do termo “ontologia”: “Falar de ontologia com respeito a esse problema era, para mim, *exclusivamente* um modo de mostrar que a natureza pode variar tanto quanto a cultura [...] Quando me referi às ontologias de outros povos, quis dizer que deveríamos investigar os *objetos* dos

considerado como um “modo de devir”. Mas ser-enquanto-outro ainda é ser, com todas as consequências antropológicas: em especial, a tomada da compreensão humana como fonte primária de sentido, como “mundo”. *Outro-enquanto-ser*, por sua vez, torna o ser uma maneira, entre outras, de devir, uma “forma” de *outrar-se*, sempre excluída da abordagem onto-*antropo*-lógica, visto que acarretaria o colapso da própria ideia de Ser. O “enquanto” tem, neste contraste, diferentes significados: uma modulação existencial, no primeiro caso (ser-enquanto-outro),¹⁰ e uma terminação extramundana, no segundo (outro-enquanto-ser). É que outro-enquanto-*ser* implica paradoxalmente a dissolução da “relação-Outrem” em unidade e identidade (ser-enquanto-ser). *Ser, em que o outrar-se problemáticamente se torna, é a extinção do devir (outro-enquanto-outro)*. É por isso que outro-enquanto-ser não é um modo, mas o limite negativo do outrar-se. Outro-enquanto-ser corresponde a uma imagem do fim do devir, seu *terminus*. Ser: “mau devir” (Lima 2011: 663).

Desse ponto de vista, a proposta latouriana dificilmente se distinguiria de uma tentativa de reforma “católica” (Maniglier 2012: 931) da onto-*antropo*-logia dos brancos, cedendo àquilo que Matos entende ser “um dos grandes perigos que corre o antropólogo ao se apoiar na ideia de ontologia: colocar a teoria fora do jogo relacional que deveria ser tomado o mais conscientemente possível como a sua condição de possibilidade”

conceitos desses outros povos, a fim de ver *do que é feito* o mundo em que eles vivem” (2016: 271, n. 22). Entretanto, quer parecer-me que o referido uso vai bem mais longe, a ponto de colocar-se em questão a própria “imagem do Ser” (2015b: 54). O dilema em torno à ontologia evidencia a equivocidade que o termo experimenta na divergência entre os saberes: se à “virada ontológica” da antropologia corresponde uma “virada antropológica” da filosofia, esta, para não reincidir na “monarquia do Ser”, só poderia ser contra-ontológica (“diferOncial”).

10 Nesse sentido, a “ontologia modal” delineada por Agamben através de uma leitura espinosista de *Ser e tempo* não faz senão restituir ao humano, contra todo devir-outro, a possibilidade fundamental de “perseverar em seu ser”, modulando-se indefinidamente a partir da “suspensão da animalidade” (2017: 171-218). Embora permita vislumbrar o caráter biopolítico da compreensão de ser – caráter subliminar no pensamento de Heidegger –, o dispositivo modal, tomado por si só, não salva a ontologia do antropocentrismo enquanto regime metafísico-político de soberania sobre os viventes extra-humanos: “Mesmo se a separação homem-animal fica ‘suspensa’ no final, ela jamais é superada” (Massumi 2017: 98, n. 22).

(2015: 488).¹¹ Todavia, se, como “resultado do encontro etnográfico” entre mundos heterogêneos, “toda teoria é uma contrateoria e toda ontologia uma contra-ontologia” (2015: 489), o conceito ameríndio de ser consiste, diferentemente do conceito do “ser-enquanto-outro” como elemento universal, em um *conceito infundamental do branco enquanto polo* (desejável e/ou nefasto) *de transformação sobrenatural*. É, por exemplo, o que demonstra a conclusão de Vilaça sobre a problemática do devir-branco entre os Wari’:

Eu diria que os Wari’ querem continuar a ser Wari’ sendo Brancos. Em primeiro lugar porque desejam as duas coisas ao mesmo tempo, os dois pontos de vista [...] Os Wari’, pelo que entendo, não querem ser iguais aos Brancos, mas mantê-los como inimigos, preservar a diferença sem no entanto deixar de experimentá-la. Nesse sentido, vivem hoje uma experiência análoga à de seus xamãs: têm dois corpos simultâneos, que muitas vezes se confundem. São Wari’ e Brancos, às vezes os dois ao mesmo tempo, como nos surtos dos xamãs (2000: 69).

Napënapëri, nabëribë

Se é verdade que, desde a perspectiva ontológico-fundamental, a sobrenatureza se extingue como polo de relacionamento, é verdade também que, do outro lado, se experimenta como sobrenatural a própria antropogênese, que, como diz Kojève, “começa pelo ato de impor-se ao ‘primeiro’ outro com que se depara”:

¹¹ “Kohn acredita que a ‘virada ontológica’ dá à antropologia a capacidade de formular teses gerais sobre o mundo, justamente porque a generalidade seria uma propriedade do mundo, que se dispersa por cadeias icônicas de similaridade” (Matos 2015: 488), o que implica a pressuposição de um “‘encaixamento hierárquico’ das perspectivas semióticas” capaz de “limitar a reversibilidade, garantindo ao homem o privilégio de, sozinho, ser um *self* moral e simbólico” (2015: 489). Eis um exemplo de como a simples assimilação da ideia filosófica de ser pela antropologia termina por corroborar a “excepcionalidade do humano” como “tese ontológica” *fundamental* (no caso, “para além” do pensamento nativo): “Ao controlar desta forma a recursividade, Kohn termina produzindo um discurso cuja forma lógica é muito semelhante àquela que ele descreve para o extrativismo gomífero: os Runa aparecem como base para as suas formulações, mas são mantidos em um nível distinto daquele do antropólogo. Kohn assume uma perspectiva acima das explicações runa, extraindo delas o poder de determinar ‘ontologicamente’ a realidade ‘para além do humano’” (2015: 488-489).

Quanto a mim, encontrei pela primeira vez brancos quando ainda era muito pequeno. Não sabia ainda nada a respeito deles. Na verdade, nem mesmo pensava que tais seres pudessem existir! [...] Eram mesmo outros. Eu os observava de longe e pensava que pareciam seres maléficis da floresta! Ficava apavorado só de vê-los! Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora. Perguntava a mim mesmo o que podiam ser seus sapatos, relógios e óculos. Esforçava-me para prestar atenção, tentando compreender suas palavras, mas não adiantava nada. Pareciam barulhos soltos! Além do mais, eles manipulavam sem parar vários tipos de coisas que me pareciam tão estranhas e assustadoras quanto eles próprios. Aliás, mesmo muito tempo depois dessa primeira visita, bastava um desses brancos querer se aproximar de mim para eu sair correndo, aos prantos. Eles realmente me apavoravam! Eu tinha medo até da luz que saía de suas lanternas. Mas temia ainda mais o ronco de seus motores, as vozes de seus rádios e os estampidos de suas espingardas. O cheiro de sua gasolina me deixava enjoado. A fumaça de seus cigarros me dava medo de adoecer. Em suma, eu pensava que deviam mesmo ser seres maléficis *në wãri*, famintos de carne humana! (Kopenawa & Albert 2015: 242, 244).

Interpretando as palavras de Davi Kopenawa sobre os espíritos *xapiripë*, Viveiros de Castro destaca o fato de que também “os Brancos” fazem parte do “plano xamânico de imanência” enquanto âmbito da imaginação/manifestação sobrenatural:

Se os *xapiripë* são epitomizados pelas imagens dos humanos-animais primordiais, Kopenawa deixa claro que os xamãs também mobilizam, entre outras, as imagens *xapiripë* do Trovão, do Raio, da Chuva, da Noite, dos Ancestrais Canibais, da Panela, do Algodão, do Fogo e dos Brancos, bem como uma multidão de *në wãripë* [seres maléficis] (2006: 324).

De fato, no início de sua narrativa sobre os brancos (“A fumaça do metal”), Kopenawa diz que, para os Yanomami, eles são originariamente imagens sobrenaturais, espíritos: “Bem antes de encontrarem brancos na floresta, nossos maiores já sabiam fazer dançar a imagem de seus ancestrais. Os xamãs chamam essas imagens de *napënapëri*” (2015:

227). Albert esclarece a etimologia dessa denominação: “De *napë*, ‘inimigo, estrangeiro’ (e posteriormente ‘branco’), *-ri*, sufixo que indica a não-humanidade, monstrosidade ou intensidade extrema (seguido, eventualmente, do plural genérico *pë*” (Kopenawa & Albert 2015: 634, n. 12). Assim, mobilizado pelo xamanismo como constitutivo da imanência cósmica, o “ponto de vista de Outrem” é instanciado de forma exemplar pela *não*-humanidade dos brancos, por sua sobrenatureza canibal (2015: 365 e ss.). O etnólogo mostra que, com a transformação do contato indireto e intermitente na instituição metafísico-estatal de uma “fronteira branca”, a “atribuição de formas de feitiçaria guerreira ou de xamanismo agressivo específico aos brancos” dá lugar, enquanto modelo etiológico, ao reconhecimento da “radicalidade inumana de sua alteridade predadora”:

Assim, *todos* os brancos (*nabëbë*), independentemente de sua benevolência ou malevolência, e de sua situação geográfica, são, nessa versão, associados a duplos sobrenaturais maléficos, os *nabëribë*. Esses espíritos [...] vagariam pelo território dos brancos (*nabëbë urihî*) do mesmo modo que os espíritos maléficos *në waribë* andam pela mata para devorar os Yanomam. Os *në waribë* costumam ser associados a sítios naturais inóspitos, ao passo que os *nabëribë* estão ligados às casas e coisas dos brancos, e seguem seus veículos quando se deslocam. Assim eles entram no território yanomam, dizimando as comunidades que encontram, para satisfazer seu canibalismo insaciável (1992: 179-180).

Através do espelho ameríndio, a antropogênese ocidental revela-se uma forma extrema de “patogenia antropofágica” (Albert 1992: 159) – “baixa antropofagia” (Andrade 1990: 51) –, deflagrada como essência sobrenatural e excesso cosmopolítico da história. Trata-se, sem dúvida, do “movimento dialético da força que mantém no Ser o nada que é o homem” (Kojève 2002: 536), mas também, *indissociavelmente*, de sua constitutiva e monstruosa “fantasmagoria”, “[d]essa escuridão que se percebe quando se olha bem nos olhos de um homem”: “Tudo ao redor está escuro: surge então de repente uma cabeça ensanguentada aqui, mais adiante outra figura branca; e elas desaparecem também de repente

[...] numa noite que se torna terrível” (Hegel *apud* Kojève 2002: 536). A História, enfim, devora povos.

Catatau

Perdão, senhores animais: perdi o mundo num lapso.

Leminski

Nosso percurso tem por resultado provisório a constatação de que, entre ontologia fundamental e perspectivismo xamânico, se abre o mais profundo e tenso abismo: uma “diferença de mundo” (Viveiros de Castro 2002a: 399). Há, contudo, quem o tenha suplantado, por mais perigoso que se apresentasse: “A angústia de Kierkegaard, o ‘cuidado’ de Heidegger, o sentimento do ‘naufrágio’, tanto em Mallarmé como em Karl Jaspers, o *Nada* de Sartre não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é devoração” (Andrade 1990: 159). Inspirada na “velha matriz antropofágica” (Viveiros de Castro 2005a), a apercepção oswaldiana pode servir de guia para a proposição de uma dupla hipótese interpretativa concernente aos limites extremos de um paradigma máximo da onto-antropo-logia ocidental: (i) *a ontologia fundamental pressupõe, como condição primeira de possibilidade, a obliteração da sobrenatureza como potência contra-existencial, adversária da “formação de mundo”*; (i’) *desde um ponto de vista extramundano, a compreensão ontológica manifesta-se ela mesma como sobrenatural, configurando, a título de “época do ser”, uma determinada situação cosmopolítica*. Afinal, o extramundo não é senão o que resta, *quase* nulo, da neutralização da sobrenatureza operada pelo dispositivo ontológico-fundamental, baixo-antropofágico, do sentido próprio. Trata-se justamente da “nulidade” (*Nichtigkeit*) da qual o ser-aí humano procura “ser o fundamento” (Heidegger 1993a: 283), só que experimentada em vista de outrem, como “quase-outro mundo” (Viveiros de Castro 2008a: 238) – aquele mesmo que Cartesius perdera quando, “num lapso”, tomou senhores por máquinas.

Tudo isso mostra que o próprio conceito de ser possui um sentido meta-/contra-ontológico, segundo o qual seu “objeto” consiste em *uma* configuração possível, embora hegemônica, da interação entre

humanidade e não-humanidade: o ser como o “destino espiritual do Ocidente” (Heidegger 1966: 28), como o “Império do Um” (Clastres 2012: 186), e o seu discurso, a metafísica ocidental, “*fons et origo* de toda espécie de colonialismo” (Viveiros de Castro 2015a: 27). *A ontologia tem sede originária em uma política cósmica, constituindo uma “contradição ou equivocação”* (2012a: 8) *entre povos humanos e não-humanos, a figura de um devir entre múltiplas e incomensuráveis humanidades*. Longe de consumir mais uma “virada ontológica” da antropologia ou inaugurar uma “nova era da metafísica”, a tomada em consideração do ente enquanto outrem poderia catalisar nada menos que uma reversão da própria antropogênese: a “notável reviravolta” (Lévi-Strauss 2000: 720) da “metafísica dos outros” (Viveiros de Castro 2011e: 15-16) sobre o “ente que nós mesmos somos”.¹²

A ideia do perspectivismo cosmológico ameríndio reside justamente nesse abismo entre-mundos, enquanto “resultado do encontro entre um certo devir-deleuziano da etnologia americanista e um certo devir-índio da filosofia de Deleuze-Guattari” (Viveiros de Castro 2015a: 95). Diante disso, só caberia responder negativamente à pergunta de Prado Jr. acerca da possível filiação de Deleuze a Heidegger: “A filosofia da Diferença não estaria fundada nessa diferença [entre imanência e transcendência], *parente próxima* da diferença ontológica de Heidegger?” (2000: 312; grifo meu). Em contrário, impõe-se a leitura “geofilosófica” do pensamento heideggeriano, que toma a “reterritorialização

12 Parece ter um sentido bastante diferente a proposição filosófica de Maniglier: “A antropologia é uma ontologia formal de nós mesmos enquanto variantes” (2016: 127), pois o “ente que nós mesmos somos” permanece aí, inabalável, como centro de referência para as variações. Não é à toa que o autor vincula sua ideia de método comparativo a uma renovação crítica das Luzes: “A razão não é senão o esforço incansável de olhar para si mesmo diferentemente, à luz cambiante das estrelas. Essa astronomia ímpar talvez seja o que restou do projeto do Esclarecimento. Jamais sairemos das trevas, mas as variações crepusculares bastam para criar uma nova forma de visão – visão comparativa” (2016: 129). Mas, ao manter, ainda que em sentido mínimo, “o ponto de vista de Sirius”, será que tal comparativismo ontológico permite pensar a transformação *in contrario*: a “visão comparativa” como termo de outra comparação, “nós mesmos” enquanto devir de outrem?

sobre o nazismo” como prova de que “a europeização não constitui um devir”, mas um “impedimento ao devir dos povos sujeitados” (Deleuze & Guattari 1992: 140-142): “Heidegger trai o movimento da desterritorialização porque o cristaliza de uma vez por todas entre o ser e o ente, entre o território grego e a Terra ocidental que os gregos teriam nomeado Ser [...] Ele se enganou de povo, de terra, de sangue” (1992: 124). Eis, nas palavras do próprio filósofo, o sentido (cosmo-) político, rigorosamente colonial, da *Seinsfrage*:

Onde o espírito domina, o ente se torna, sempre e cada vez, mais ente. Por isso, a pergunta pelo ente como tal em seu todo, o perguntar da pergunta pelo ser, é uma das condições fundamentais e essenciais para o despertar do espírito e, assim, para um mundo originário do ser-aí histórico e, com isso, para o controle do perigo da ensombrecimento [*Verdüstierung*] do mundo e, assim, para uma aceitação da missão histórica de nosso povo enquanto meio do Ocidente (Heidegger 1966: 38).

O desacordo em torno à proveniência do conceito deleuziano – se por filiação (germânica) ou por aliança (ameríndia) – evidencia que, de um ponto de vista “não-filosófico”, refratário à europeização dos povos, as relações de parentesco internas à história do pensamento ocidental alteram-se de forma drástica. Mas a aliança entre filosofia e não-filosofia, a que muitas concepções tidas como genuinamente filosóficas devem sua origem e sentido, passa em geral como irrelevante sob o registro etnocêntrico da historiografia. Está por ser escrita uma história *contra*-filosófica da filosofia, em que outros povos, diferentemente humanos, sejam convidados a decidir sobre os destinos e virtualidades do espírito europeu – uma historiografia e, sobretudo, uma filosofia orientadas ao propósito de “descolonização permanente do pensamento” (Viveiros de Castro 2015a: 20). Por revisar a história da filosofia ocidental a partir da diferença entre os “hemisférios antagônicos” do messianismo e da antropofagia, a tese acadêmica de Oswald de Andrade (1990: 101-147) segue sendo, junto com o “romance-ideia” de Leminski, um paradigma jamais contornado pela consciência filosófica da França Antártica.

Capítulo 6

“Talvez eu não seja um homem”

Eu vi a mudança. Primeiro, foi em seus pés. Ficaram longos, cada pé se alongou, se estendendo, os dedões se estendendo e o pé ficando mais longo e carnudo, e branco. E sem cabelo neles. O cabelo começou a sair de todo o seu corpo. Foi como se seu cabelo tivesse ardido ao sol e sumido. Então, ele ficou todo branco, como a pele de um verme. E virou o rosto. Estava mudando, enquanto eu olhava. Ficava mais e mais achatado, a boca chata e larga, e os dentes se arreganhando, chatos e cegos, e o nariz apenas um botão de carne com buracos de narinas, e sem orelhas, e os olhos transformados em gomazul, com halos brancos em volta do azul – encarando-me com aquele rosto chato, macio e branco. Então, ele ficou de pé, em duas pernas. Eu o vi, eu tinha que vê-lo, meu querido amor, transformado no odioso. Aquilo encarou e espiou, aquela coisa em que meu marido tinha virado, e enfiou sua cara na entrada de nossa casa.

A coisa-homem olhou em volta.

Le Guin

A condição original comum

Em “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, Viveiros de Castro firma uma comparação entre duas “atitudes cosmológicas antagônicas” (2002a: 375): antropocentrismo ocidental e antropomorfismo ameríndio. Se o primeiro é caracterizado pela dessubjetivação radical dos seres não-humanos em favor da constituição da humanidade como um “reino supremo” (Lévi-Strauss 2013: 53), o segundo explica-se pela possibilidade de subjetivação integral dos seres: a humanidade seria a “*condição original comum*” a todos os agentes cósmicos (Viveiros de Castro 2002a: 355). Essa comparação introduz um contraste onde, via de regra, se costuma encontrar somente uma sinonímia, ainda que em sentidos hierarquicamente inversos. Descola,

por exemplo, ao propor uma comparação similar entre o Ocidente moderno e a América indígena, distingue entre duas modalidades de antropocentrismo, definido como “capacidade de se identificar com não-humanos em função de seu suposto grau de proximidade com a espécie humana”: uma consciente, a indígena, e outra “amplamente inconsciente”, a ocidental (1998: 24-25). Ao jamais ter sido modernos, sempre fomos, sem o sabermos, índios?

Viveiros de Castro parece responder negativamente, fundamentando o referido contraste em uma diferença entre “economias da alteridade” bastante divergentes: se, para o epistemólogo moderno, “a forma do Outro é a coisa”, para o xamã indígena, “a forma do Outro é a pessoa” (2002a: 358); e isso, de maneira que nenhum recalque pudesse explicar o impulso moderno à objetivação, nem o narcisismo, a tendência ameríndia contrária de personificação dos não-humanos: “A pressuposição antropomórfica do mundo indígena contrasta incompativelmente com o obstinado esforço antropocêntrico de ‘construir’ o humano como *não-dado*, como a essência mesma do não-dado, esforço que transparece na filosofia ocidental” (2015a: 54). Desse modo, a oposição firmada adquire o sentido rigoroso de uma exclusão recíproca: “E minha intuição é que não há terceira via: todo pensamento humano, *na medida em que necessariamente se alça à universalidade*, terá que optar entre antropomorfismo e antropocentrismo” (2012a: 12; grifo meu).

Contudo, por via indireta, tal exclusão atestaria, em ambas as cosmologias, a necessidade incontornável da referência intencional a um mesmo *único fundamento*:

Falei em “antropologias”, porque entendo que toda cosmologia é uma antropologia; não no sentido trivial de que os seres humanos só conseguem pensar em termos de categorias humanas – os índios estariam de acordo, mas não concordariam que só a nossa espécie seja “humana” –, mas de que mesmo o nosso antropocentrismo é inevitavelmente um antropomorfismo e que toda tentativa de ir além da “correlação” é apenas um antropocentrismo negativo, ainda e sempre referente ao *ánthropos*. O antropomorfismo, longe de ser um especismo, como é o antropocentrismo – seja este

cristão, kantiano ou neo-construtivista –, exprime a “decisão” originária de pensar o humano como dentro do mundo, e não acima dele (mesmo que apenas por um lado de seu ser dual) (Viveiros de Castro 2013).

A comparação parece assim pressupor uma medida comum ao antropocentrismo e ao antropomorfismo: o *ánthropos* – “medida de todas as coisas”? –, expresso sob a forma de um “nós” inclusivo. Vejamo-lo por esta formulação mais recente, oriunda do livro escrito com Danowski:

E quando a filosofia ocidental se auto-critica e se empenha em *atacar* o antropocentrismo, sua forma usual de negar o excepcionalismo humano é afirmar que somos, em um nível fundamental, animais, ou seres vivos, ou sistemas materiais *como todo o resto* – a redução ou eliminação “materialista” é o método favorito de equiparação do humano ao mundo preexistente. O princípio antropomórfico, ao contrário, afirma que são os animais e demais entes que são humanos *como nós* – a generalização ou expansão “panpsiquista” é o método básico de equiparação do mundo ao humano preexistente (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 101-102).

Significa então que o princípio antropocêntrico e o princípio antropomórfico correspondem a diferentes configurações de uma só e mesma humanidade alçada à condição de universal? Se sim, como conciliar essa pressuposição – bastante próxima ao “humanismo interminável” de Lévi-Strauss (Maniglier 2000) e ao antropocentrismo “consciente” de Descola – com a afirmação segundo a qual “ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa’” (Viveiros de Castro 2015a: 54)? Será que, conforme sua lógica própria – “uma lógica do centrífugo, uma lógica do múltiplo” (Clastres 2011: 248) –, o pensamento ameríndio se deixa subsumir a uma concepção unívoca de humanidade enquanto “condição original comum” a todos os seres, comensurável, embora antagonicamente, com a universalidade exclusiva do Homem pretendida pela filosofia ocidental moderna?

Quão profunda é, afinal, aquela “diferença de mundo” (Viveiros de Castro 2002a: 399)?

Antropomorfia

No perspectivismo cosmológico ameríndio, o conceito de humanidade apresenta um sentido eminentemente relacional: sendo condição, e não espécie ou essência, “*humanidade* é o nome da forma geral do Sujeito”, “posição enunciativa” potencialmente ocupável por toda e qualquer entidade na constituição de uma perspectiva (Viveiros de Castro 2002a: 372-374). À humanidade como forma não pertenceria simplesmente a posição relativa de sujeito (ou de pessoa, “gente”), mas também, como indissociável dessa condição, um conjunto de predicados antropomórficos: “Sucede que esses não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas *gente*; eles se veem morfológica e culturalmente como *humanos*, conforme explicam os xamãs e, mais geralmente, professam os leigos” (2002a: 373). Enquanto esquema corporal, que inclui hábitos e instituições, a antropomorfia “[é] imanente ao ponto de vista, e se [desloca] com ele” (2002a: 374): os não-humanos, como animais e espíritos, são “antropomorfos em suas próprias casas” (2002a: 350). Mas será que a densidade antropomórfica da perspectiva não confere ao perspectivismo ameríndio um “caráter antropocêntrico inquestionável”, visto que “a espiritualização simbólica dos animais implicaria sua hominização e culturalização imaginárias”, resultado de uma “projeção metafórica” de atributos humanos sobre não-humanos (2002a: 373-374)?

Contra essa suspeita, Viveiros de Castro radicaliza a característica *insubstancial* dos predicados antropomórficos: se, de um lado, “todo ser que ocupa vicariamente o ponto de vista de referência, estando em posição de sujeito, apreende-se sob a espécie da humanidade”, de outro, aqueles atributos seriam tão “pronominais” quanto as autodesignações etnonímicas, consistindo no “modo mediante o qual todo agente se apreende, e não predicados literais e constitutivos da espécie humana” (2002a: 374). Se todo sujeito se vê a si mesmo como humano, a forma

da humanidade não pertence originariamente à espécie, de modo que o que “nós, modernos” reconhecemos como humano, por exclusão dos animais e outros seres, não seria senão mais uma configuração antropomórfica entre inúmeras outras possíveis. Como os demais agentes cósmicos, os humanos são *constitutiva porém condicionalmente* antropomorfos: veem-se como tais somente na medida em que detêm “vicariamente” o ponto de vista, podendo sempre perdê-lo por imposição sobrenatural de outrem.

Depurada de toda substancialidade antropocêntrica, a antropomorfia possuiria, no pensamento ameríndio, um estatuto verdadeiramente *transcendental* – o que admite ser problematizado em vista tanto da etnografia quanto do próprio discurso indígena.

Metamorfose

Em *The Mouth of Heaven* – uma das principais fontes etnográficas elegidas por Viveiros de Castro (2012a) –, Goldman interpreta a cosmologia dos Kwakiutl, povo da Costa Noroeste do Pacífico, como um sistema de “circulação eterna entre formas de ser”: “universo de homens, espíritos ancestrais, seres sobrenaturais e, através das propriedades que circulam, de formas de vida animal e vegetal”, animado por uma “lógica de relações recíprocas” baseada na “identidade primordial entre homens e animais”, bem como por uma dinâmica de troca, a qual “envolve não só os homens, mas também os seres representados na chamada ‘moeda’ de troca” (1975: 124). Trata-se de uma “dialética do intercâmbio” através da qual os Kwakiutl “entende[m] o mundo de fora nos termos de sua própria natureza e sua própria natureza em termos do fora” (1975: 208). Notável é o fato de que Goldman explica o antropomorfismo kwakiutl em função dessa dialética:

Os Kwakiutl consideram a substância humana o padrão para toda vida [...] Eles atribuem aos animais discurso, preocupação com intercâmbio e Cerimoniais de Inverno – *mas também vidas separadas e secretas*. O que os Kwakiutl projetam sobre os animais não é de modo nenhum todo seu ser ou todo seu caráter social. Projetam sobre eles apenas o discurso humano e a suscetibilidade

ao intercuro social, sem os quais sua teoria de interdependência por meio de uma certa mutualidade de interesses seria difícil de sustentar. Em troca, usam as músicas, danças, assobios, máscaras e outros dispositivos dos animais para se fazerem inteligíveis a eles (1975: 208; grifo meu).

O aposto destacado – “mas também vidas separadas e secretas” – sugere que a antropomorfia seria apenas parcial: ela constitui apenas um dos lados da moeda, aquele pelo qual os Kwakiutl controlam a sua “interdependência” com os animais. Do outro lado, os animais como que retroprojetam sobre os Kwakiutl os fundamentos de suas vidas “separadas e secretas”, sua própria *morphé*: assim, por exemplo, “se os Kwakiutl atribuem qualidades humanas ao urso-pardo, eles também aprenderam a definir e regular suas próprias qualidades de força física e destemor em termos de seu conhecimento do urso” (1975: 208). Daí o caráter “antimetafórico” (Viveiros de Castro 2012b: 91, n. 6), porque mútuo, dessa projeção *metamórfica*. É esse caráter que, para Goldman, opõe mais fortemente a cosmologia kwakiutl à “tradição antropocêntrica do Velho Testamento”:

Os Kwakiutl não meramente projetam a si mesmos no mundo de fora. Eles procuram incorporá-lo. O antropocentrismo durkheimiano deve imaginar todo pensamento religioso que diz respeito aos animais e outras formas de vida não-humanas como símbolos e metáforas para assuntos humanos, como se nada fora do humano pudesse ter por si só uma existência de peso (1975: 208).

Logo, se a antropomorfia de uns corresponde à teriomorfia dos outros (e vice-versa), é razoável concluir que, em vez de qualquer uma delas, a metamorfose consiste no traço determinante dos sujeitos em “reciprocidade de perspectivas” (Lévi-Strauss 1997: 248).¹ Diante

1 A cosmologia pirahã expressa maximamente essa concepção: seus demiurgos e “heróis civilizadores”, os seres *abaisi*, por possuir “o saber da criação e o poder da destruição”, são essencialmente definidos por “deformidade e imperfeição”, como duplos monstruosos dos humanos (*ibiisi*), tendo origem na “alteração acidental de um corpo *ibiisi*”: “Quando o *ibiisi* sofre um dano, algo que altera sua forma corporal, surge

disso, a determinação prioritariamente antropomorfista da perspectiva não deixa de traír certa conotação antropocêntrica, entrando em tensão com o caráter “altamente transformacional” (Rivière *apud* Viveiros de Castro 2002a: 351) da pessoa e do mundo indígenas. Dito de outro modo, em “perpétua disputa” (2008: 96) entre os Kwakiutl e os animais, a “condição original comum” não seria somente humana nem não-humana, mas sim *extra*-humana ou, mais precisamente, antropto-*terio*-mórfica. É o que indica outra passagem de *The Mouth of Heaven*, citada, aliás, por Viveiros de Castro para corroborar a noção de metamorfose como “ponto de encontro entre perspectivas” e origem relacional da própria perspectividade (2012b: 147-148):

Quando animais e humanos se encontram, eles trocam poderes; quando se separam, refletem-se uns aos outros – humanos aparecem como animais, e animais como humanos. O mito retrata os animais em suas casas, fazendo danças inverniais ou buscando poderes sobrenaturais mergulhando em águas profundas à guisa de humanos. Humanos são retratados no ritual à guisa de animais que buscam e retratam poderes (Goldman 1975: 185).

Crítica sobrenatural da cultura

Poderíamos então afirmar, lembrando a típica “bombástica” do perspectivismo (Latour 2009), que os espíritos, enquanto “seres da metamorfose” (2012: 211), contam mais que os humanos – *e a sobrenatureza mais que a cultura* – na definição do que é e como se constitui um sujeito de perspectiva?

Pela voz de um cantor do *Watunna*, os Ye’kuana parecem responder que sim:

então o *abaisi*, um ser que guardará para sempre as características corporais alteradas naquele corpo. Esta alteração da forma corporal do *ibisi* gerando o *abaisi* lembra o processo *yaka*, descrito pelos Yawalapíti como metamorfose (transgressão, desordem e, ao mesmo tempo, criação) capaz de transformar os humanos” (Gonçalves 2001: 178 e ss.). Alteração monstruosa da antropomorfia, inclusive no sentido degenerativo, a metamorfose é, não obstante, o que caracteriza os sujeitos dotados de plena agência cósmica.

Há espíritos de todas as classes, eles podem nos fazer mal; por isso, temos, em nossa própria casa, gente sábia: são os *bubai* [aproximativamente, os xamãs]. Eles nos ajudam frente a nossos inimigos invisíveis. Para que não passemos fome, eles nos dão boas colheitas. Dependemos dos *bubai* para nosso bem-estar: sem eles não teríamos nada, estaríamos todos vivendo com Odocha e sua gente, os espíritos malignos, donos das outras casas. Não sabemos como ver as outras casas: fora das nossas estamos cegos. Tampouco podemos ouvir as vozes dos espíritos. Estamos surdos nas outras casas. Entramos nelas, e nem sequer nos damos conta. Quando observamos o Céu, não vemos nada: ele nos parece vazio, não podemos ver as suas casas. Não vemos os Avós, os espíritos dos animais nem das plantas, os que vivem lá em cima. Nada sabemos deles, só o que sabem nossos *bubai*: eles sim sabem tudo.

Os donos daquela gente, os avós dos animais, sabem que nós não sabemos. Eles nos capturam e nos enamoram de suas filhas. Assim nos fazem seus genros. Por isso necessitamos dos *bubai*. Se não fosse por eles, todos seríamos prisioneiros nas casas daquela gente.

O *bubai* tem o saber verdadeiro: vê os espíritos, fala com eles, pode entendê-los. Pode ver, ouvir, qualquer classe de gente. Sobe ao Céu, desce sob a Terra pelos caminhos dos animais. Pode vê-los na escuridão. Ouve tudo. Muda seus olhos, seus ouvidos, suas palavras [...] Nós outros não conhecemos a língua do Céu, a dos espíritos, mas os *bubai*, sim, são espíritos. Não conseguimos entender a língua dos *bubai* [...] Nós não os ouvimos, os donos daquela gente. Mas os *bubai* os ouvem. Esses espíritos são uma só família. Todos são *bubai*; espíritos e *bubai* são a mesma coisa, cada um em sua própria casa (Civrieux 1992: 213).

Trata-se de uma passagem extraída da narrativa de formação de Medatia como primeiro *bubai*. Aí, a *sabedoria* – a capacidade de “mudar” olhos, ouvidos e palavras para ver, ouvir e falar com os donos das outras gentes, ou ainda, a “capacidade de perspectivar a si mesmo” (Lima 1999: 50) – é identificada à natureza mesma dos espíritos, sendo algo de que os próprios humanos (*so'to*) estariam originariamente privados. Seria um indício de que, na concepção ye'kuana, a “condição original comum” não equivale à humanidade?

“Esses seres-espíritos”, interpreta Guss, “organizados em diferentes espécies com seus próprios heróis culturais e tradições, vivem, assim como os humanos, em um mundo próprio que se vê obscurecido por estes”; assim, “quando os humanos os veem, aparecem como peixes ou animais, ocultando sua verdadeira identidade por trás de um disfarce não-humano” (1994: 51). Mas o etnólogo explica que “a percepção da realidade como uma série de ilusões que disfarçam e ocultam por trás de si outro mundo mais poderoso não se apresenta como uma oposição estática, e sim como uma interação interminável entre essas estruturas duais” (1994: 53). Uma dualidade dinâmica, metamórfica, caracteriza o ser dos *bubai*, detentores por excelência da perspectiva. “*Eles sabem que nós não sabemos*”: tal seria “a mensagem mais centralmente codificada da cultura” (1994: 52), o princípio antiantropocêntrico da sabedoria enquanto *crítica sobrenatural da cultura*:

Agora Medatia entendia por que os homens têm inimigos em todas as outras casas. Os sábios disseram a ele: – Os chefes das outras casas não são maus. Ficam bravos com a gente que não sabe e lhes causa dano. Por isso também fazem dano à gente. Isso é tudo. Eles entendem a gente, a gente não os entende, falta sabedoria. Quando pescam nos rios, nas lagoas, nos lagos, não lhes parece que estejam causando dano a alguém. Mas o que estão fazendo, de verdade, é roubar aos *marwadi* [espíritos-sucuri] a mandioca de suas hortas (Civrieux 1992: 219).

Esse princípio torna-se ainda mais patente em outra passagem do mito, na qual se conta como os Setawa Kaliana, “donos da palavra” (Civrieux 1992: 218), ensinaram Medatia a se comunicar com os espíritos das outras casas. Instruído a mudar os ouvidos, a garganta e os olhos, ele se espanta de súbito com o fato de ser visto por “aquela gente” diferentemente de como se vê a si mesmo: “Alguns o viram como um veado. Outros acreditaram que fosse uma aranha. Medatia começou a duvidar. ‘*Talvez eu não seja um homem*’, pensou” (1992: 220; grifo meu). Daí a resposta surpreendente dos “donos da palavra”, que, acentuando a característica metamorfológica dos *bubai*, assevera uma diferença quase que de natureza entre eles e os humanos, como se os

xamãs, ao invés de humanos especiais, fossem realmente outra gente, extra-humana:

Não se preocupe – disseram os Setawa Kaliana. – Todos têm razão. Você é um homem tanto como é um veado, uma aranha. É tudo o que cada um pode ver. Você não é um *so'to*: é um *hubai*. Pode transformar-se em tudo o que quiser. Você é tudo o que os olhos da gente veem, na Terra, no Céu (1992: 220).²

Visto que os *hubai*, em sua extra-humanidade, realizam ao máximo a condição de pessoa, aplica-se aqui uma observação de Viveiros de Castro que aponta para a instabilidade e mesmo separabilidade, na constituição da perspectiva, entre a posição de sujeito, de um lado, e a morfologia e a cultura humanas, de outro:

Esse fato de que a condição de pessoa (cuja forma aperceptiva universal é a anatomia e a etologia humanas) possa ser “estendida” a outras espécies como “recusada” a outros coletivos de nossa espécie sugere, de saída, que o conceito de *pessoa* – centro de intencionalidade constituído por uma diferença de potencial interna – é anterior e superior logicamente ao conceito de *humano* (2015a: 47).³

2 Civrieux explica o significado do termo *so'to* contrapondo entre si antropomorfia e metamorfose enquanto formas de linguagem, antes que como morfologias: “*So'to* literalmente significa ‘gente’, ‘homem’, ‘ser humano’, mas o uso da palavra está restrito àqueles que falam uma língua comum, unidos por sua origem coletiva [...] *So'to*, o membro da tribo ou o ser humano de verdade, é reconhecido por sua maneira de falar e não por sua forma física. A mitologia está cheia de exemplos de seres considerados não-humanos (animais, espíritos invisíveis, xamãs, demônios de toda a sorte) que, para enganar pessoas, magicamente mudam suas formas e adotam a dos *So'to*. Qualquer espécie de ser pode alterar sua forma, mas é a linguagem que a identifica. As tribos aparentemente ‘humanas’ que falam línguas ininteligíveis para os *So'to* de fato pertencem à categoria de não-humano. As tribos ocasionalmente assumem formas fictícias, mas sua língua estranha sempre revelará sua verdadeira natureza” (Civrieux & Guss 1997: 2-3).

3 Expressiva a respeito é a concepção dos Wari' sobre a assimetria teriocêntrica de relações entre os humanos (*wari'*), os animais com espírito (*jamikarawa*) e os inimigos “humanos” (*wijam*): “Se os inimigos são os seres da categoria *karawa* mais humanos, pela semelhança física evidente com os Wari', eles são menos humanos do que os animais com *jam*, que, diferentemente deles, podem ser vistos pelos xamãs – e sabidos pelos outros – como *wari'*” (Vilaça 1992: 106). Os xamãs configuram exponencialmente essa indiscernibilidade entre humanidade e não-humanidade: “O xamã é *wari'-karawa*,

Posterior a “Perspectivismo e multinaturalismo”, tal consideração, que não deixa de ser paradoxal por reafirmar a humanidade como “forma aperceptiva universal”, acirra uma ideia voltada, naquele ensaio, contra o conceito de animismo de Descola:

O que o animismo afirma, finalmente, não é tanto a ideia de que os animais são *semelhantes aos humanos*, mas sim a de que eles – como nós – são *diferentes de si mesmos*: a diferença é interna ou intensiva, não externa ou extensiva. Se todos têm alma, ninguém é idêntico a si. Se tudo pode ser humano, então nada é humano inequivocamente. A humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma (Viveiros de Castro 2002a: 377).

Trata-se aí do “nível de complexidade suplementar” (Descola 2005: 202), a “torção assimétrica do animismo perspectivista” (Viveiros de Castro 2002a: 377), que o antropólogo francês reputa “pouco plausível” (2005: 200), mas que, levada ao limite, poria em questão a determinação antropomórfica da personitude (“humanidade de forma”): “Nem animismo nem totemismo, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente*” (Viveiros de Castro 2015a: 61).

Já em “A floresta de cristal”, ao interpretar o discurso de Davi Kopenawa sobre os espíritos *xapiripë* – “seres não-humanos invisíveis” (Viveiros de Castro 2006: 324), explicados como indiscernivelmente antropomorfos e monstruosos (Kopenawa & Albert 2003: 68, 85)⁴ –, Viveiros de Castro avança uma tese que parece divergir

homem-animal. Algumas vezes o duplo animal surge como um segundo corpo, material, simultâneo ao corpo humano; e em outras, como uma transformação possível, um poder, um devir contido no corpo humano visível” (1992: 82).

4 Veja-se o caso dos ancestrais míticos wauja/waurá: “Os *yerupobo*, em função de sua impressionante ambigüidade, constituem a mais complexa dessas categorias de seres [sobrenaturais]. Como os *yerupobo* apresentam duas naturezas, *iâu* e *kumã* (há inclusive um conhecido como *iâu kumã*, ou seja, homem-monstro), os Waurá os percebem simultaneamente como gente e monstro” (Barcelos Neto 2000: 50), em uma “síntese formal de antropomorfia e monstruosidade” evidente na composição visual e gráfica dos *apapaatai* (espíritos-animais, “roupas” dos ancestrais) (2008: 211-218).

consideravelmente da formulação canônica, antropomorfasta, do perspectivismo:

Se tais não-humanos são normalmente invisíveis aos homens comuns, aos que estão despertos e àqueles de “pensamento curto e enfumaçado”, no contexto da alucinação xamânica eles são, ao contrário, supremamente visíveis, e visíveis em sua forma humana verdadeira (são “o verdadeiro centro” dos seres da floresta). Reciprocamente, há certas situações críticas em que uma pessoa encontra um ser que começa por se dar a ver como humano – em um sonho, em um encontro solitário na floresta – mas termina se revelando subitamente como não-humano; nestes casos, os não-humanos são aqueles supremamente capazes de assumir uma forma humana *falsa* perante os humanos verdadeiros. Em outras palavras, enquanto (normalmente) invisíveis, esses não-humanos “são” humanos; enquanto (anormalmente) visíveis, esses humanos “são” não-humanos (2006: 325).

Ora, se “a humanidade de fundo torna problemática a humanidade de forma”, não seria o caso de dizer que a “falsidade” antropomórfica dos espíritos problematiza igualmente a “humanidade de fundo”, no sentido de conduzir ao reconhecimento da sua extra-humanidade, sua *monstruosidade*, enquanto sujeitos de perspectiva? Todavia, uma nota de rodapé acrescida ao texto supracitado retoma a referida formulação canônica: “A extra-humanidade do espíritos é um caso de ‘marca’ ontológica em relação ao estatuto não-marcado do humano como modo referencial do ser” (2006: 325, n. 12).

Parece que, no tocante aos extra-humanos, sejam eles espíritos ou animais, a especulação antropológica tende a resolver a dificuldade de maneira *problematicamente* antropocêntrica. É nesse sentido que, pelo menos em uma ocasião, Viveiros de Castro explicita o interesse de sua experimentação filosófica com o pensamento ameríndio:

Sou antropólogo, não suinólogo. Os pecaris (ou, como disse um outro antropólogo a propósito dos Nuer, as vacas) não me interessam enormemente, os humanos sim. Mas os pecaris interessam enormemente àqueles humanos que dizem que eles são humanos. Portanto, a ideia de que os pecaris são humanos me

interessa, a mim também, porque “diz” algo sobre os humanos que dizem isso. Mas não porque ela diga algo que esses humanos não são capazes de dizer sozinhos, e sim porque, nela, esses humanos estão dizendo algo não só sobre os pecaris, mas também sobre o que é ser “humano” (2002b: 134).⁵

Crítica cultural da sobrenatureza

Entretanto, esta talvez seja uma conclusão por demais apressada e pouco rigorosa relativamente ao contexto cosmológico em que procura se amparar. É que a narrativa de Medatia não se resume à colocação da cultura humana sob a perspectiva da sobrenatureza xamânica; ela também promove o contrário, dispondo os *bubai* a serviço dos *so'to*. Somente ao libertar estes últimos dos cativeiros em que são mantidos pelos espíritos inimigos (malignos ou não), é que Medatia alcança o ápice de sua formação xamânica:

Compreendeu tudo. Soube que os *so'to* não vivem apenas na casa dos *so'to*, no aberto, na Terra. Os *so'to* estão espalhados por todas as casas, ocultos, visíveis. Vivem com toda a classe de gente, como genros, como serventes. Perdem sua memória, sua língua; não sabem regressar à sua própria casa com os *so'to* outra vez.

Medatia entendeu. Foi a todas as casas dos animais, uma, outra, outra. Foi à casa dos ratos, à dos tatus, à das corujas. Em cada casa se passava o mesmo: homens transformados em ratos, tatus, corujas, capturados pelos animais enquanto caçavam na Terra.

5 Viveiros de Castro alertou-me, entretanto, para a necessidade de levar em conta “as muito numerosas fontes etnográficas que formulam o desenvolvimento cosmogônico do mundo atual literalmente em termos de ‘no começo todos os entes eram humanos’”, no sentido do postulado wagneriano da “humanidade imanente” característico de mundos “diferenciantes” (2015a: 37-38, 53). Além de referir várias dessas fontes, o antropólogo fez alusão à seguinte passagem de *A oleira ciumenta*, na qual Lévi-Strauss comenta o mesmo ponto: “Essas teorias, que poderíamos chamar de evolucionistas, não são raras na América do Sul. Porém, como observou Tastevin em relação aos Kashinawá, índios do alto Juruá de quem falei várias vezes, ‘ao contrário de Spencer, acham que são os animais que descendem dos homens e não os homens dos animais’. O mesmo ocorre com os Guarayo do rio Madre de Dios: para eles, certas espécies, consideradas as mais nocivas, são transformações diretas de humanos. Outras provêm de humanos através de uma série de intermediários: a tartaruga terrestre descende do macaco, e o macaco do homem” (1986: 14).

Suas famílias não sabiam o que lhes havia sucedido. Estavam perdidos.

Medatia falou com todos. Libertou-os de seus feitiços [...] Ele disse: – Vim às casas dos animais para resgatá-los. Eu sou *hubai* da gente (Civrieux 1992: 224).

Nesse outro momento da narrativa, sucede uma reivindicação dos humanos frente às usurpações dos espíritos: uma tentativa de reconquistar para si próprios o “modo referencial do ser” – contra e, ao mesmo tempo, por meio da sabedoria extra-humana. Como diz Guss acerca do *éthos* cultural ye’kuana: “Em cada etapa, transforma-se o natural e caótico relacionado com Odosha, e se o insere em uma configuração humana reconhecível”; porém, “esse processo de humanização, que se pode definir como um verdadeiro ato de criação cultural, só pode ocorrer mediante a intervenção efetiva do sobrenatural” (1994: 199). De fato, o mito ye’kuana conclui-se com a história de um rapaz que, após permanecer prisioneiro de seu sogro tatu, consegue, *graças à ação de um hubai*, retornar à casa de seus parentes, da qual a esposa que trouxe consigo é afugentada por eles ao ser surpreendida, à noite, em sua forma animal, monstruosa. Desesperado, o rapaz a persegue, mas não encontra jamais “o caminho invisível para a casa do tatu”, perdendo a memória dessa outra casa: “Agora está feliz, está livre do feitiço. Pode ver de novo como a gente, falar como um homem. Já não é mais prisioneiro. Vive na casa dos *so’to*” (Civrieux 1992: 226). Enquanto, aos olhos dos espíritos, os *so’to* “não sabem nada” (1992: 225), a sabedoria dos *hubai* é “*loucura para os humanos*” (Civrieux & Guss 1997: 179; grifo meu). Temos assim, no plano dessa cosmologia acentuadamente xamânica, uma subversão antropocêntrica da perspectiva, configurando uma verdadeira *crítica cultural da sobrenatureza*: se a ação sobrenatural dos espíritos se caracteriza pela capacidade (e o “perigo”) de “metamorfosar os humanos em não-humanos”, a cultura, isto é, “o processo geral da humanização”, corresponde, por sua vez, a uma “*contra-metamorfose*” (Viveiros de Castro 2002a: 78).

Semelhante vetor de antropocentrização é constatável, segundo concepções divergentes, em outras duas etnografias vinculadas à elaboração do perspectivismo ameríndio como teoria antropológica. Em *Araweté: os deuses canibais*, lê-se a propósito da relação dos humanos com os espíritos celestes, divinos (*Mai*), em detrimento da sua relação com os terrestres, animais (*Añi*):

Tal ênfase mantém a cosmologia Araweté orientada segundo um eixo vertical, diminuindo a importância dos espíritos terrestres e aquáticos, “Senhores” da natureza. A relação dos humanos ‘consigo mesmos’ – isto é, com os *Mai* e as almas celestes, seu destino – prevalece diante da relação da Sociedade com a Natureza. Sem perder os “traços” característicos da cultura amazônica: espíritos da mata, senhores de animais, dono das águas, etc., a cosmologia Araweté os subordina à população celestial, diversificada e rica (Viveiros de Castro 1986: 258).

E, em *Um peixe olhou para mim*, etnografia yudjá, encontra-se a proposição – fortemente contrária ao xamanismo ye’kuana – da sabedoria como traço “irreduzível” e “inimitável” dos humanos vivos e despertos, por exclusão relativa dos animais e dos mortos, bem como dos humanos doentes ou alterados pelo sonho:

A sabedoria humana consiste naquilo que nós mesmos chamamos de reflexividade: os vivos sabem que os mortos consideram o tucunaré como um cadáver, mas os mortos não sabem que se sabe isso a seu respeito, nem que os vivos consideram o tucunaré como tal. Essa sua relativa insensatez, ou seja, essa incapacidade de perspectivar a si mesmos caracteriza também a nossa existência onírica e os animais [...] O porco se sabe humano, sabe que um Juruna é um semelhante, mas não sabe que é um porco para os Juruna (Lima 1999: 50).

Sem prejuízo de suas variações e discrepâncias, o pensamento ameríndio, mais especificamente, amazônico, forma assim um complexo metafísico animado pelo combate entre duas formas de sabedoria, tão rivais quanto complementares: uma crítica cultural, *etnogenética*, da sobrenatureza experimentada como “loucura para os humanos”, e uma

crítica sobrenatural, *cosmogenética*, da cultura, baseada na apercepção de que “talvez eu não seja um homem”.

As duas sabedorias

À luz de tais considerações, o título “antropomorfismo ameríndio” parece dissimular uma característica face à qual o étimo *ánthropos*, ao subsumir múltiplas humanidades a um conceito universal, se mostra antropocentricamente redutor. É que o horizonte espiritual indígena, em divergência para com o antropocentrismo ocidental, encerra uma perspectividade de tal modo vertiginosa que o postulado antropomorfista da humanidade como “condição original comum” tende, no limite, a pacificá-la. Afinal de contas, são os índios – humanos a quem se dirige em primeiro lugar o interesse antropológico – os únicos ou principais agentes de suas próprias cosmologias a serem “levados a sério”? Considere-se, por exemplo, a complexa trama perspectivística do regime enunciativo de *A queda do céu* (Kopenawa & Albert 2015):

Kopenawa fala da visão *xapiri* (espíritos yanomami) do mundo branco através da mediação de um antropólogo branco. Quem é o autor destas palavras, ditas por um xamã que nada mais é do que um veículo das palavras dos *xapiri*, e que aprendeu a compreendê-los por meio das instruções de seu sogro? Estas são as palavras de Omama, o criador Yanomami, como nos diz Kopenawa com certa frequência. Quantos autores e traduções estão envolvidos? A diversidade incontável de *xapiri*, o mestre xamã, o aprendiz, o antropólogo branco: eles estão todos envolvidos (Luciani 2014: 111).

Contra aquela tendência, seria então o caso de reconhecer a complexidade do transcendental ameríndio – metamorfose, em vez de antropomorfia – através do conflito entre as duas sabedorias: uma, humana, cultural, de perspectiva (relativamente) antropocêntrica, por obra da qual os Yudjá, por exemplo, recusam a humanidade dos porcos para melhor controlar sua sobrenatureza, em vista de se constituir como povo humano (Lima 1996: 26-27); e outra, extra-humana, sobrenatural, guiada pela perspectiva teriocêntrica segundo a qual, como sucede

aos Wari’, “se não soubessem o que é ser *karawa* [presa, animal, não-humano], não poderiam experimentar o que é realmente ser humano” (Vilaça 2000: 64).⁶

O mesmo conflito é tematizado por Viveiros de Castro ao retomar a distinção proposta por Hugh-Jones (1994) entre xamanismo vertical e xamanismo horizontal enquanto “duas trajetórias possíveis da função xamânica” na América indígena: “Se o ‘outro’ arquetípico com quem se confronta o xamã horizontal é teriomórfico ou dendromórfico, o ‘outro’ do xamanismo vertical tende a assumir as feições antropomórficas do Ancestral” (2008c: 99-100). Dá-se, com isso, uma reviravolta semântica do antropomorfismo: ao contrário de servir à designação do princípio perspectivista de “humanização dos animais” e “alteração dos mortos”, o termo nomeia o princípio adversário de instituição da divindade ancestral destes e da subalternidade metafísica daqueles. Como se, a partir de “algum momento” in(de)terminável, no qual “os mortos humanos passam a ser vistos mais como humanos que como mortos”, o terio-dendro-morfismo, ou teratomorfismo, de fundo sofresse uma inflexão especificamente antropocêntrica: “Com o divórcio entre mortos e animais, os primeiros permanecem humanos, ou mesmo passam a ser sobre-humanos, e os segundos começam a deixar de sê-lo, derivando para a sub- ou anti-humanidade” (2008c: 100-101). *Origem metamórfica do antropocentrismo em geral?*

6 Sobre a divergência entre os Yudjá e os Wari’ quanto à assimetria de perspectiva entre humanos e animais, Lima esclarece: “A etnografia Wari’ oferece uma elaboração interessante que nos permite passar, por meio da ação humana tal como descrita pelos Yudjá, dos estados da subjetividade para as propriedades do cosmos. Sustentam as pessoas desse povo indígena de Rondônia que nós, os seres humanos, somos animais desta ou daquela espécie – segundo a espécie animal (aquelas que são ditas dotadas de espírito) que nos tem sob a sua perspectiva: o veado vê a gente tal como a gente o vê, e vê-se a si mesmo tal como a gente se vê. Entre os Yudjá, as pessoas descrevem algo razoavelmente distinto: enquanto nós, seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente, e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana, quer dizer, política” (2005: 215).

Todavia, em que pese a divergência entre esses diferentes modos ameríndios de atração e divórcio entre os mortos e os animais, o combate político-cósmico entre antropomorfia e monstruosidade não se confunde – apesar de sua manifesta co-implicação – com o “conflito político decisivo”, entre humanidade e animalidade (do homem), que Agamben afirma governar a “nossa cultura” (2007a: 146). Os Yudjá não são kantianos, nem os porcos, “animais irracionais de que se pode dispor como se fossem meras coisas” (Kant 2006: 27): “O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas *o fato de se pensarem assim* torna a vida humana muito perigosa” (Lima 1996: 27; grifo meu). E afirma Kopenawa, em sentido inverso porém igualmente refratário à antropogênese ocidental: “Embora sejamos humanos, eles [os animais] nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos. Por isso, acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, *fingindo sê-lo*” (2015: 473; grifo meu). No primeiro caso, os animais se pensam como humanos, fazendo-se inimigos daqueles que não os reconhecem como tais; no segundo, os humanos, tidos pelos animais como seus afins, fingem face a eles uma humanidade que não possuem por si próprios; em ambos, a condição humana, ainda que se configure de maneiras conflitantes, jamais se estabiliza metafisicamente como centro de referência. Na América indígena, a “máquina antropológica” não gira em um só sentido – a saber, como entre nós, no sentido do “devir-humano do vivente” (Agamben 2007a: 145).

Se todo monstro é humano

Eu sou só um filho de ser humano.

Kopenawa

Vale, portanto, questionar se o pensamento de povos ameríndios, humanos e extra-humanos, admite ser considerado propriamente como máquina antropológica: se sim, essa máquina não seria menos *teratológica*, ao produzir, “além do humano” (Kohn 2013), espíritos e monstros – em lugar de animais e escravos, anti- e sub-humanos.

Tome-se, em especial, a equivocidade que a “animalização” do humano assume no contraste entre o humanismo metafísico ocidental, denunciado por Heidegger em favor do abismo de essência entre humanidade e animalidade (2004: 326), e o panpsiquismo ameríndio, descrito por Danowski & Viveiros de Castro como “duplo movimento de que emerge incessantemente o *ethnos*” (2017: 97). De um lado, temos, segundo Agamben, o “esquecimento do ser” enquanto decaimento da dignidade ontológica do Homem:

Na perspectiva de Heidegger, uma humanidade tal [“que não se sabe reconhecer como humana ou animal”] já não tem como manter-se aberta ao não-desvelado do animal, mas, sobretudo, intenta em cada âmbito abrir e assegurar o não-aberto e, com isso, fecha para si a sua própria abertura, esquece sua *humanitas* e faz do ser seu desinibidor específico [como na “catividade”, *Benommenheit*, animal]. A humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem (2007a: 142).

E, do outro, encontra-se a abertura onírica à “humanidade secreta dos existentes não-humanos”, compreendida como “espaço da verdade”:

O multiverso antropomórfico, em sua virtualidade originária, é assim suscitado-conjurado sob a forma de uma animalização do humano – a máscara teriomórfica do dançarino-espírito, o devir-fera do guerreiro – que é reciprocamente uma humanização mítica do animal (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 104, 97).

Pode haver equívoco ontológico mais intenso do que entre essas duas situações antagônicas da condição humano-animal? Vejamos.

Homo sacer:

Temos assim a máquina antropológica dos modernos. Ela funciona – já vimos – excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem: *Homo alalus*, o homem-símio. É suficiente deslocar nossa investigação para algumas décadas e, em lugar desse inócuo achado paleontológico, teremos o judeu, isto é, o não-homem produzido no homem, ou o *néomort* e o ultra-comatoso, isto é, o animal isolado no mesmo corpo humano (Agamben 2007a: 75).

Jauára ichê:

O canibalismo, enfim, é mais que uma mediação através da alteridade, visando a restituição da identidade; ele é uma inescapável passagem para a alteridade: devir-Morto, devir-Animal, devir-Inimigo. Eu sou o Inimigo. É isto que dizem os Araweté, por seus deuses. Outra coisa disse Cunhambebe? – O chefe Tupinambá não disse que aquilo que comia não era humano, que era uma coisa, um outro que ele, um animal. Não; ele disse: eu não sou “Humano” (Viveiros de Castro 1986: 621).

Eis, sob forma talvez irreduzível, uma verdadeira diferença de mundo, uma divergência cosmopolítica: *Homo sacer*, fundamento subalterno da “soberania” do Ser (Agamben 2004), e *Jauára ichê*, expressão paradoxal de uma “figura do Devir” (Viveiros de Castro 1986: 621). A diferença entre o “não-homem produzido no homem” e o “devir-outro” do humano escancara, por dentro e desde fora, os limites bastante estreitos (para dizer o mínimo) do mundo constituído pela máquina antropológica ocidental. Mas, então, por que designar o pensamento ameríndio prioritariamente por referência à forma do *ánthropos*, como antropomórfico ou mesmo “antropolimórfico” (2016: 259)?

Seja como for, ao invés de impor objeção ao conceito perspectivista/panpsiquista de humanidade, nossa hipótese interpretativa não faz senão transportar o “desequilíbrio perpétuo” indicado por Lévi-Strauss (1993a: 215) – “movimento conceitual por meio do qual o mito ameríndio acede ao que se poderia chamar seu momento propriamente especulativo” (Viveiros de Castro 2015a: 252) – para o interior do mesmo conceito, confirmando a vertigem contra-antropológica da perspectiva: a humanidade enquanto “condição original comum” consiste, concomitante e enigmaticamente, em “toda uma outra coisa” – não só no confronto dialético com a cosmologia moderna, mas em sua própria imanência indígena. Tendo a categoria de pessoa uma inclusividade quase irrestrita, e sendo toda pessoa definida pela capacidade metamórfica, a ponto de que “a aparência exterior é somente um atributo incidental de cada ser” (Hallowell 1960: 34), a

antropomorfia equivale a mais uma variação metamorfológica entre outras: a própria condição antropomorfa é “terrificante” (1960: 21-22). “Esfinge Amazônica” (Kohn 2013: 5): *se todo monstro é humano, é porque o humano é monstruoso.*

Donde uma questão decisiva: tomado de outro modo que em (des-)função da máquina antropológica do Ocidente, que, cada vez mais desastrosamente, “gira hoje no vazio” (Agamben 2007a: 146), o perspectivismo cosmológico ameríndio é *apenas* uma antropologia? Se “toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio” (Viveiros de Castro 2015a: 96), não deve ser igualmente possível que o pensamento indígena imprima sobre o nosso a sua própria outra forma, seu reverso teratológico? Para retomarmos de maneira bastante livre a “questão [guarani] das causas”: “Por que os homens são humanos demais?” (Clastres 1990: 13). Tudo indica que, para os índios, a referência apriorística ao *ánthropos* não seria nada incontornável (ou mesmo, sequer faria sentido) – bem ao contrário do que sucede a nós mesmos, “brancos, [que] não tem[os] alma” (Pozzobon 2013: 55).

História de fronteira

Sua gigantesca superioridade cultural se dobra de uma infinita inferioridade social; são quase imortais, mas são bestiais; são engenhosos, mas estúpidos; escrevem, mas esquecem; produzem objetos maravilhosos, mas destroem o mundo e a vida...

Viveiros de Castro

O juízo metafísico a respeito da natureza ao mesmo tempo excessiva e privativa dos brancos – abundância de mundo, por um lado; ausência de alma, por outro – é expressamente enunciado em uma das extraordinárias “histórias de fronteira” de Pozzobon: “*Vocês, brancos, não têm alma*”. Conta-se que, em retaliação a uma caçada desastrosa, Jorge, antropólogo, é mortalmente acometido pelo feitiço do espírito canibal Boraró, protetor da caça. Agonizando de febre, ele tem um sonho, que é interpretado por Beré – índio maku que, vendido como escravo, o guiava na jornada adentro da floresta densa. Para retribuir a Jorge o preço de sua liberdade, Beré “encontra a reza certa” e o cura do feitiço,

revelando-se assim, malgrado ele mesmo, “um *yai*, pessoa-onça”, “pajé verdadeiro” (Pozzobon 2013: 56). Antes de experimentar os efeitos nocivos do feitiço, sem ter ainda se dado conta de que sofrera um ataque sobrenatural, Jorge interpreta, demasiado antropológicamente, a reza com que Beré procura afastar Boraró (“*Por isso vai embora, porque nós somos gente. Gente mora em aldeia. Na aldeia tem...*”):

Lévi-Strauss acertou na mosca! Isso é um exemplo e tanto da oposição natureza-cultura. Boraró *representa* a fúria da natureza, e como a gente está em seus domínios, longe de qualquer aldeia indígena, Beré rezou para simular uma aldeia, com todos os elementos da cultura (2013: 48; grifo meu).

Na sequência dos acontecimentos, ao agir através da experiência onírica de Jorge, Boraró passa de “representação” exterior de um fenômeno natural a uma manifestação imanente da sobrenatureza, alterando-se com isso a própria percepção do antropólogo, apoiada de início naquela rígida oposição: “Nessa noite, tive um sonho. Quando acordei, estava mais consciente do que de hábito” (2013: 55).

O relato do sonho por Jorge e a interpretação xamânica de Beré evidenciam o papel decisivo que, desde uma perspectiva indígena, “alianças demoníacas” (Viveiros de Castro 2007b) desempenham na constituição da pessoa humana. Juntos, eles descrevem uma experiência de “humanização” que transcorre através de dupla metamorfose – devir-*yai* de Beré, devir-boto de Jorge:

“O sol estava se pondo”, eu disse. “Nós remávamos uma canoa de índio no Rio Uaupês. Você ia na proa, eu na popa. Aí, nós chegamos à maloca do seu avô, pai do seu pai. Você subiu a barranca em frente à maloca, enquanto eu fiquei na canoa, esperando um convite. Então, eu escutei uma voz vinda de dentro da maloca: ‘Beré, quem é esse branco que vem aí com você?’ Era a voz do seu avô. Eu entendi aquilo como um convite e subi a barranca. Quando eu cheguei no terreiro em frente à maloca, você tinha desaparecido. Entrei na maloca pela porta dos homens. Estava escuro lá dentro. Quando acostumei os olhos, percebi várias sepulturas abertas no chão. Elas estavam cheias d’água e tinha um boto dentro de cada uma. O maior boto era o seu avô.”

Ele acendeu um cigarro e ficou fumando em silêncio por uns momentos. Então, começou a falar:

“Sonho verdadeiro. O boto é o símbolo do meu clã, os Buhuari Mahsa, quer dizer, Gente Aparecida. Você descobriu isso sozinho no sonho, porque você está morrendo. Por isso, você foi até a casa do meu avó procurar uma alma, procurar uma vida. Vocês brancos não têm alma. Quando morrem, vocês vão pro nada, enquanto a gente vai pra casa do nosso avó, a casa do nosso clã. Você foi até lá pra achar uma alma, uma vida, porque sua vida está se apagando. Agora eu vou te curar em nome do meu avó, que também é o meu próprio nome. O teu nome não é mais Jorge. O teu nome é... (não posso revelar). Agora você pertence ao meu povo. Agora sim eu sei qual é a reza que eu tenho que soprar pra livrar você do veneno do Boraró” (Pozzobon 2013: 55).

Enfim, quanto ao propósito contemporâneo de “tornar inoperante a máquina que governa nossa concepção do homem” mediante o reingresso em um teriomorfismo messiânico – “No último dia, as relações entre os animais e os homens terão uma nova forma e o homem se reconciliará com sua natureza” (Agamben 2007a: 167, 12) –, a história de Jorge e Beré mostra que esse dia utópico constitui, para humanos outros, nada menos que o próprio cotidiano, experimentado em suas virtualidades sobrenaturais. Mais ainda, essa história sugere que, sem uma radical metamorfose da antropologia, a “animalização integral do homem”, sua total sujeição ao poder soberano, se torna inevitável. É, pois, de duvidar que o desígnio ontológico-político de “inoperosidade”, desativação da soberania por uma “forma-de-vida constitutivamente destituente” (2017: 309), possa de fato realizar-se no âmbito da “nossa cultura”, sem que *antes* tenhamos de experimentar a fundo a vinculação intensiva, tão catastrófica quanto transfiguradora, do mundo ocidental com outros mundos, humanos e extra-humanos. Pois é justamente à suspensão de tal vínculo, tomado sob a forma de um “destino biológico ou social”, que aspira a inoperosidade contemplativa como “operador metafísico da antropogênese”: “a forma-de-vida, a vida propriamente humana é a que, ao tornar inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, as faz, por assim dizer, girar no vazio e,

desse modo, as abre em possibilidades”, tornando “o ser humano vivo” disponível para “a ausência particular de obra que estamos habituados a chamar de ‘política’ e ‘arte’” (2017: 310). Logo, uma política cósmica capaz de operar aquela vinculação seria, “segundo o filósofo”, não só impossível mas de todo dispensável, “em nome do máximo bem que o homem pode esperar” (2017: 310). Gozo nefasto na própria ausência de alma? Do paradigma ao monstro, a especulação antropológica atinge assim um umbral quase intransponível.

Sozinho, o Ocidente é sem saída.

Capítulo 7

Utupë

Tomás apalpou o próprio corpo e, sentindo o calor, ficou tranquilo. Eu sou de verdade, pensou. O marciano tocou o próprio nariz e os lábios. – Eu tenbo carne – disse, meio em voz alta. Tomás ficou olhando para o estranho. – E se eu sou real, então você deve estar morto. – Não, você! – Um fantasma! – Um espectro! Apontaram um para o outro, com as estrelas queimando em seus membros como adagas, pedacinho de gelo e vaga-lumes, e então começaram a se apalpar de novo, os dois se sentindo intactos, quentes, animados, estupefatos, surpresos; e o outro, ah, sim, o outro ali, irreal, um prisma fantasmagórico emitindo a luz acumulada de mundos distantes [...] – Nunca estaremos de acordo – disse [...] Tomás estendeu a mão. O marciano fez o mesmo, imitando-o. As mãos não se tocaram, fundiram-se uma na outra.

Bradbury

Imaginação conceitual

“Centro de gravidade da ontologia e da cosmologia dos Yanomami” (Albert 2014: 239), o conceito de *utupë* – “imagem” – ocupa um lugar principal no pensamento de Davi Kopenawa.¹ Em *A queda do céu*, ele possui várias dimensões, comparecendo a propósito da discussão encetada por Kopenawa a respeito da divergência política entre os Yanomami e os brancos (*napë*) quanto à conservação da floresta – pois

1 Sobre o conceito de imagem no pensamento de outros povos ameríndios, ver, entre muitos exemplos, Goldman 1975: 62-65 (Kwakiutl); Carneiro da Cunha 1978: 10-22 (Krahó); Nimuendaju 1985: 29-46 (Guarani); Viveiros de Castro 1986: 496-526 (Araweté); Guss 1994: 51-53 (Ye'kuana); Vilaça 1992: 55-63 (Wari'); Lima 1996: 35-42 (Yudjá); Van Velthem 2003 (Wayana); Lagrou 2007 (Kaxinawá); Barcelos Neto 2008 (Wauja); Pitarch 2010: 22-59 (Tzeltal); e Cesarino 2011: 183-203 (Marubo). Para uma revisão de etnografias yanomami acerca do tema, cf. Leite 2010: 72-74.

a agência destrutiva destes é imputada a um certo regime imagético –, do estatuto ontológico dos brancos – cujas imagens variam de espíritos ancestrais protetores da floresta a monstros canibais responsáveis por sua devastação – e da cataclismologia epitomizada pela “queda do céu” – evento cósmico resultante de uma verdadeira “guerra de imagens” (2014: 238). O conceito também é decisivo na explicação da própria natureza “literária” da obra, caracterizada por uma defasagem irremediável entre imagem e letra (Cesarino 2014: 206), bem como pela apropriação da escrita para a produção de um corpo-arma xamânico, capaz de provocar, mediante “peles de imagens”, uma vertiginosa alteração no pensamento letrado dos brancos (Kopenawa & Albert 2015: 63-66): trata-se de “um livro único que libera da ilusão do livro” (Goddard 2016: 76). Principalmente, por narrar a trajetória espiritual de Kopenawa através de diferentes mundos e, com isso, a múltipla transformação de sua própria imagem – seu “devenir-outro” (2015: 67) –, *A queda do céu* descreve a história de um *espectro*.²

Para a abordagem de *utupë*, proponho três níveis sucessivos de consideração: uma exposição do conceito yanomami de imagem; uma

2 A versão brasileira da obra utiliza, com pouquíssimas exceções, o termo “fantasma” para traduzir *porepë*, ao passo que o texto francês diversifica, empregando ora *revenant*, ora *spectre* e, mais raramente, *fantôme*. Escapa-me de todo a lógica que preside essa variação em francês, quase abolida em português. Mas privilegiarei o termo “espectro”, uma vez que suas ressonâncias filosóficas parecem ser menos estranhas à cosmologia yanomami que aquelas que “fantasma” carrega consigo. Segundo argumenta Romandini, no conceito de fantasma se consolida, ao longo da história da metafísica ocidental, uma redução dos espectros como “entidades ontológicas próprias” ao “fenômeno noemático”, condicionado pela “posição autônoma do homem ou da divindade”: “Os fantasmas são progressivamente assimilados ao fenômeno noemático e, portanto, constituem um elemento dentro da ação do pensar. Não há espaço, então, para o fantasma como espectro, o qual, concomitantemente, se resolve em um resto inassimilável para a metafísica do pensar, da representação e do aparecer como fenômeno” (2016: 139-140). Exemplificando a consumação desse “progresso” metafísico, Hegel conclui da definição do espírito como “poder representacional da imaginação” a total submissão da imagem: “Quando olho alguma coisa, o que olho está em mim, pois sou eu que olho; ele é meu olhar. O espírito irrompe deste olhar, e olha o seu próprio olhar, isto é, o objeto como seu; o objeto suprimido como algo que é, a imagem. No olhar, espírito é imagem. A imagem pertence ao espírito, ele está na posse da imagem, é seu senhor; ela está guardada em seu tesouro, em sua noite” (1987: 172).

interpretação da imagem como forma espectral; e uma comparação da conceitualidade xamânica com outras imagens filosóficas do conceito. Veremos que o conceito *incorporado* por Kopenawa implica uma modalidade inteiramente outra de imaginação conceitual, “outro modo de criação de conceitos que não o ‘filosófico’, no sentido histórico-acadêmico do termo” (Viveiros de Castro 2015a: 32). Afinal de contas, a ontocosmologia em questão é, sobretudo, “uma experiência corporal dos xamãs” (Albert *in* Senra 2011: 67).

Seres-imagens

No capítulo 4 de *A queda do céu*, “Os ancestrais animais”, lemos:

[i] Todos os seres da floresta possuem uma imagem *utupë*. São essas imagens que os xamãs chamam e fazem descer. São elas que, ao se tornarem *xapiri*, executam suas danças de apresentação para eles. São elas o verdadeiro centro, o verdadeiro interior dos animais que caçamos. São essas imagens os animais de caça de verdade, não aqueles que comemos! São como fotografias destes. Mas só os xamãs podem vê-las. A gente comum não consegue. Em suas palavras, os brancos diriam que os animais da floresta são seus representantes. O guariba *iro* que flechamos nas árvores, por exemplo, é outro que sua imagem *Irori*, o espírito do guariba, que os xamãs podem chamar a si. Essas imagens de animais tornados *xapiri* são muito bonitas mesmo quando fazem suas danças de apresentação para nós, como os convidados no começo de uma festa *reabu*. Os animais da floresta, em comparação com elas, são feios. Existem, sem mais. Não fazem senão imitar suas imagens. Não passam de comida para os humanos.

[ii] No entanto, quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, é uma multidão de imagens semelhantes. Cada nome é único, mas os *xapiri* que designa são sem número. São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade. Eu estava sozinho diante deles mas, ao mesmo tempo, tinha muitas imagens idênticas espalhadas neles. Assim, há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos anta que chamamos de *xamari pé*. É assim com todos os *xapiri*. Há quem pense que cada um é único, mas suas imagens sempre são muito numerosas. Apenas seus nomes não o são. São como eu, de pé

diante dos espelhos do hotel. Parecem únicos, mas suas imagens se justapõem ao longe sem fim.

[iii] As imagens de animais que os xamãs fazem dançar não são dos animais que caçamos. São de seus pais, que passaram a existir no primeiro tempo. São, como disse, as imagens dos ancestrais animais que chamamos *yarori*. Há muito e muito tempo, quando a floresta ainda era jovem, nossos antepassados, que eram humanos com nomes animais, se metamorfosearam em caça. Humanos-queixada viraram queixadas; humanos-veado viraram veados; humanos-cutia viraram cutias. Foram suas peles que se tornaram as dos queixadas, veados e cutias que moram na floresta. De modo que são esses ancestrais tornados outros que caçamos e comemos hoje em dia. As imagens que fazemos descer e dançar como *xapiri*, por outro lado, são suas formas de fantasma [*revenants*]. São seu verdadeiro coração, seu verdadeiro interior. Os ancestrais animais do primeiro tempo não desapareceram, portanto. Tornaram-se os animais de caça que moram na floresta hoje. Mas seus fantasmas [*spectres*] também continuam existindo. Continuam tendo seus nomes de animais, mas agora são seres invisíveis. Transformaram-se em *xapiri* que são imortais. Assim, mesmo quando a epidemia *xawara* tenta queimá-los ou devorá-los, seus espelhos sempre voltam a desabrochar. São verdadeiros maiores. Não podem desaparecer jamais.

[iv] É verdade. No primeiro tempo, quando os ancestrais animais *yarori* se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos *xapiri*. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Contudo, no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus (Kopenawa & Albert 2015: 116-118; 2010: 98-100).

O primeiro parágrafo [i] começa por afirmar a imagem como centro, “verdadeiro interior”, dos seres da floresta. Isso se justifica pelo fato de as imagens “tornarem-se” *xapiri*; são elas que se apresentam aos xamãs,

como espíritos ou sujeitos sobrenaturais. De outro lado, os animais de caça são caracterizados como “representantes” dessas imagens, com estas últimas sendo, por sua vez, explicadas como “fotografias” daqueles: os animais “não fazem senão imitar suas imagens”. Existindo “sem mais”, eles são caça, “comida para os humanos”, em contraposição às imagens-*xapiri*, jamais comestíveis. Ademais, se lembrarmos a sentença que abre esse capítulo – “Os *xapiri* são as imagens dos ancestrais animais *yarori* que se transformaram no primeiro tempo” (Kopenawa & Albert 2015: 111) –, ressalta principalmente a estranha e complexa condição imagética dos espíritos: sob um aspecto, são a essência de seus representantes ou imitações; sob outro, seus simulacros; e, sob outro ainda, como Kopenawa afirma mais à frente, imagens dos ancestrais míticos. Seriam os animais de caça, enquanto seres atuais, imagens de imagens? E essas imagens, os *xapiri*, consistem em formas substanciais ou em cópias de originais?

O segundo parágrafo [ii] explica a mesma condição imagética mediante duas características principais dos *xapiri*, a saber, sua multiplicidade “sem número” e sua autossimilaridade fractal, especular: “Quando se diz o nome de um *xapiri*, não é apenas um espírito que se nomeia, mas uma multidão de imagens semelhantes”; “São como as imagens dos espelhos que vi em um dos hotéis onde dormi na cidade”. Mais uma vez, assim como no caso de “fotografias” e “representantes”, Kopenawa faz uso metafórico de termos oriundos do mundo dos brancos para explicar (aliás, aos mesmos brancos) o ser das imagens. Esse uso é coerente com o contraste esboçado entre imagens e nomes: sendo únicos, estes diferem essencialmente daquelas, que se multiplicam sem fim. A nomeação parece, assim, ser de todo inadequada à designação das imagens-*xapiri*: “Há um só nome para a imagem da anta *xama* enquanto *xapiri*, mas existem muitíssimos espíritos antas que chamamos de *xamari pë*”. Seria, pois, a pluralidade fractal (“multitude”) uma propriedade essencial dos espíritos, que os torna resistentes à designação nominal? Será o nome algo totalmente distinto de uma imagem ou, se não, uma modalidade de imagem?

O terceiro parágrafo [iii] introduz os ancestrais míticos *yarori* como ocupantes do vértice de uma “triangulação ontológica” que reúne também os animais de caça e os espíritos xamânicos, “constitui[ndo] uma das dimensões fundamentais da cosmologia yanomami” (Kopenawa & Albert 2015: 621, n. 17). Tais seres correspondem aos originais dos quais os *xapiri* são as imagens; é em relação a eles que se conforma o complexo espelhamento entre os espíritos e os animais: estes imitam os espíritos, que são imagens dos ancestrais. O jogo ontocosmológico das imagens congrega os três polos ou vértices seguindo uma lógica transformacional. Sujeitos a uma “irresistível propensão ao ‘devir-animal’ (*yaroprai*)” (2015: 614, n. 1), de tanto virar outros “sem parar” (2015: 81), os ancestrais “metamorfosearam-se em caça”. Mas a metamorfose não acontece(u) em sentido único: tornando-se “peles”, os animais transformaram-se também em espíritos, “fantasmas”, de modo que peles animais e fantasmas espirituais formam um duplo aspecto – respectivamente, o visível e o invisível aos olhos da “gente comum” – assumido pelos ancestrais míticos. Se, “no primeiro tempo”, eles “eram humanos com nomes animais”, humano-animais, no presente cosmológico, os dois aspectos se acham dissociados. Contudo, a transformação dos ancestrais em animais não é irreversível, perfazendo uma potencialidade ontológica de fundo que jamais se esgota (Viveiros de Castro 2006: 323-324). Eles “não desapareceram”: persistem, sob forma monstruosamente humana, como espíritos. Significa que animais e espíritos são aspectos distintos dos mesmos sujeitos (os ancestrais originários)? Ou, ao contrário, que constituem entidades realmente independentes? Ou ainda, as duas coisas, enquanto aspectos-sujeitos em que se transformam os ancestrais?

O último parágrafo [iv] explicita, com base no vínculo entre ancestrais, animais e espíritos, um entrecruzamento de perspectivas. Trata-se do mútuo espelhamento dos sujeitos, através de que uns projetam sobre os outros suas imagens – com a notável inclusão dos humanos (*yanomae thëpë*): “[Os espíritos] sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam”; “Nós [os

humanos] também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais”; “Para eles [os animais], continuamos sendo dos seus”. Essa projeção testemunha, a partir de uma origem ancestral comum a humanos e animais, que “todos fazíamos parte da mesma gente” (Kopenawa & Albert 2015: 473), uma vez que na origem os animais “eram tão humanos quanto nós”. Mas tal fundo comum não oblitera e parece possibilitar divergências de perspectiva, provenientes do fato de que aquela projeção imagética transforma, para além de seus nomes, o próprio ser dos sujeitos. “Embora sejamos humanos, eles [os animais] nos chamam pelo mesmo nome que dão a si mesmos”, o que faz com que a condição excepcional que os humanos reivindicam para si (“nós, que não viramos caça”) apareça como obra de fingimento, autodissimulação ontológica: “Por isso acho que nosso interior é igual ao da caça, mesmo se atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, fingindo sê-lo” (2015: 473). Assim, os espíritos veem os *yanomae thëpë* como outros que humanos, imagens dos mortos: “Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morremos com facilidade” (2015: 111).

Perguntávamos se animais e espíritos constituiriam aspectos dos ancestrais ou pessoas independentes; agora, percebemos que a subjetivação dos aspectos como portadores de perspectiva sobre os humanos leva paradoxalmente a uma intensificação do caráter de imagem desses diversos sujeitos. Seriam, pois, os animais de caça e os espíritos xamânicos, a exemplo dos próprios ancestrais míticos, diferentes espécies de “seres-imagens” (Albert 2014: 240; Kopenawa & Albert 2015: 610, n. 3)? Mais ainda, será a própria humanidade, enquanto condição existencial, uma imagem “fingida”, resultado de autotransfiguração diante da alteridade extra-humana?

“Como um outro dentro”

Comentando o conceito yanomami de imagem, Albert diz:

A imagem (*utupë*) é primeiro um componente da pessoa. Ela está assim, enquanto “imagem-vital”, contida no “corpo-pele”

(*siki*) de cada ser e garante sua animação. Mas, sob forma não-corpórea, é igualmente uma “imagem-essência” original que os xamãs podem convocar a título de espírito auxiliar. Ela se torna assim “imagem-espírito” xamânico. *Utupë* designa também o reflexo (na água, nos espelhos), a sombra que se traz, o desenho, a fotografia, as reproduções (brinquedos, miniaturas). *Utupa sipë* (“peles de imagens”) designa os jornais e as revistas (Albert & Chandès 2003: 47, n. 2).

Assim descrito, o conceito de imagem congrega significados aparentemente antagônicos: imagem como contida no corpo (vida), mas também como separada dele (alma); imagem como essência original (arquétipo), mas também como reflexo e reprodução (simulacro); imagem como forma das coisas (categoria), mas também como sujeito espiritual (pessoa). A própria tradução do termo yanomami por “imagem” resulta, segundo o etnólogo, de um equívoco produtivo, motivado pelo fato de que os Yanomami “qualificam todas as manifestações de nossa iconofilia (imagens sobre papel ou digitais, animadas ou não), representações plásticas diversas (desenhos, gravuras, pinturas, estátuas) ou modelos reduzidos (brinquedos e miniaturas) pelo mesmo termo – *utupë*” (Albert 2014: 240).

Por outro lado, Albert destaca que o seu significado mais eminente é aquele em que o termo designa o “valor de espectro” (*pë në porepë*) dos ancestrais humano-animais das origens (Kopenawa & Albert 2015: 621, n. 19) – valor que “o xamanismo permite restaurar e reatualizar” sob as forma dos *xapiri*, “seres-imagens” que povoam livremente o mundo suportando a “dinâmica dos fenômenos visíveis” (Albert 2014: 240). A partir de um conjunto de etnografias yanomami, Leite (2010: 66-71) sugere que *utupë*, principal componente da pessoa, confunde-se com a spectralidade enquanto “potencial de alteração” pelo qual sujeitos (humanos, por exemplo) se formam sob a perspectiva de outros sujeitos, radicalmente diferentes (extra-humanos). Poder-se-ia então inferir que a imagem se atualiza como agência espectral: a *utupë* de uma pessoa é o “núcleo dinâmico” do seu espectro (Albert 1985: 146), que a vincula

de imediato, intrinsecamente, a outrem: “como um outro dentro do Sanumá que vemos” (Guimarães 2005 *apud* Leite 2010: 67).

Todavia, como podemos compreender tal plethora de significados, sendo alguns inconciliáveis – arquétipo, de um lado, e simulacro, de outro; categoria, de um lado, e pessoa, de outro? O conceito de *utupë* parece ser tão múltiplo quanto suas instâncias concretas de (trans-)figuração. Donde a inevitável questão:

O que seria uma imagem se, em um outro mundo intelectual e humano possível, é essa alma das coisas? Se há conceito de imagem, deve ser válido de modo mais ou menos universal; portanto, o que seria um conceito de imagem universal que pudesse incluir todas as coisas que os Yanomami colocam nesse conceito de *utupë* do qual nos falam ser o equivalente do nosso? O que seria uma noção de imagem que englobasse a deles e a nossa? (Albert *in* Senra 2011: 72).

Em primeiro lugar, convém esclarecer que estamos aqui muitíssimo longe de qualquer espécie de platonismo, seja de orientação realista ou idealista. A tese de Kopenawa de que os animais atualmente existentes apenas “imitam” suas imagens já oferece uma indicação cabal a esse respeito; afinal, aquilo que aí faria o papel de modelo possui consistência de imagem, sem confundir-se, pois, com uma cópia de realidade derivada nem com uma representação carente de existência real. Albert argumenta:

O conceito yanomami de *utupë* não pode ser reduzido à nossa noção de “imagem” enquanto representação figurada de uma realidade pré-existente sobre um meio qualquer (*simulacrum*). Além disso, ele não pode ser limitado ao registro de nossas “imagens mentais”, imagens-miragens que ressaltam também da representação analógica mas, desta vez, interior (*phantasma*). De fato, as imagens *utupë* dos seres primordiais descritas pelos xamãs com grande luxo de precisões estéticas o são, primeiramente, a título de *percepções diretas* de uma realidade exterior considerada como absolutamente tangível (o “ver” é aqui autenticamente um “conhecer”) [...] As imagens não-icônicas dos xamãs yanomami [...] não podem senão abalar nossa concepção de imagem ao

mesmo tempo sustentada pela oposição platônica entre *eidōs* (forma verdadeira) e *eikōn/eidōlon* (reprodução, pseudo-semblante) e indissociável dos suportes pelos quais ela é proposta ao olhar (murais, painéis, pinturas, papéis, placas, telas) (2014: 240-241).

Para desdobrar esse ponto, é bastante oportuna a referência ao primeiro dos Apêndices de *Lógica do sentido*, “Platão e o simulacro”.³ Para Deleuze, a separação platônica entre modelo, cópia e simulacro é inspirada pelo propósito de distinguir entre o verdadeiro e o falso com base no critério da similitude: frente ao modelo, de forma sempre estável, a cópia seria uma “imagem dotada de similitude” e o simulacro uma “imagem sem semelhança” (2003a: 263). Para além do critério da similitude, o simulacro também tem seu modelo, um “modelo do Outro”: a dessemelhança atua como critério positivo na determinação do ser de algo. O simulacro não é simplesmente o falso, mas o outro, o que difere, mantendo-se refratário à assimilação identitária. Ele não tem menos ser que a cópia; o seu ser consiste em “diferença interna” (da imagem consigo mesma, no sentido da transformação), oposta à “semelhança externa” (da cópia em relação ao modelo, no sentido da estabilização da forma) (2003a: 267). Disso Deleuze extrai a contraposição entre “duas leituras do mundo”: “Uma nos convida a pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar, enquanto a outra nos convida, ao contrário, a pensar a similitude e mesmo a identidade como produto de uma disparidade de fundo” (2003a: 267). A primeira leitura, filosófica, toma a diferença como derivada em relação à identidade; já a segunda, xamânica, assume que “a semelhança não existe em si”, que “ela não passa de um caso particular da diferença, aquele em que a diferença tende a zero” (Lévi-Strauss 2011: 35): “A primeira define exatamente o mundo das cópias ou das representações; coloca o mundo como ícone. A segunda, contra a primeira, define o mundo dos simulacros. Ela coloca o próprio mundo como fantasma” (Deleuze 2003a: 267).

3 Devo a Osiris Veríssimo a referência à *Lógica do sentido* para comentar o conceito yanomami de imagem.

Em testemunho da aproximação ao xamanismo yanomami, tomemos um trecho do mito sobre a criação da humanidade atual por Omama, mito narrado por Ikahi a Albert (M 11) e que é contado também por Kopenawa (2015: 195-196):

Quanto a nós, nós somos outra gente. Vocês estrangeiros, vocês também são pessoas diferentes e vocês foram obviamente criados depois – não é assim que foi? Nós que estamos aqui agora, nós éramos como fantasmas [*ghosts*] lá em cima no dorso do céu, e caímos por nossa vez e fomos criados na forma de outros Yanomam. Foi Omamë, também na forma de um fantasma [*ghost*], que nos criou por nossa vez. Essa camada terrestre, quando costumava ser o dorso do céu, era habitada pelos espectros [*revenants*] dos primeiros ancestrais, aqueles que morreram. É por isso que nós somos a forma espectral [*spectral*] daqueles ancestrais que caíram (Wilbert & Simoneau 1990: 41-42).

Em nota, Wilbert & Simoneau afirmam, citando o comentário de outro informante (Arianamë), que “a época da queda do céu [origem da humanidade atual] também é chamada ‘o tempo em que o mundo se tornou espectral’” (1990: 42, n. 57; grifo meu). Fica claro, a partir disso, que a relação entre os ancestrais míticos e os humanos atuais não é de semelhança, por imitação derivativa, mas de dessemelhança, por transformação espectral. Os ancestrais não são modelos dos quais os humanos seriam cópias; ao invés disso, os humanos são os próprios ancestrais transformados: “Somos os fantasmas [*revenants*] da gente que saiu do céu” (Kopenawa & Albert 2015: 196; 2010: 190). Ser fantasma/espectro de outrem não é ser sua cópia, fiel ou degradada, mas sim sua imagem transformada, ser outro em relação a outrem, e não semelhante em relação ao mesmo.

Como vimos, Kopenawa compara os espíritos a simulacros (imagens de espelho), afirmando a multiplicidade como seu caráter essencial. A suposta unidade imutável da Ideia é ao mesmo tempo deslocada para o lado dos nomes, que constituem, por sua vez, apenas uma “aparência” dos espíritos. Bem às avessas de platonismo, temos uma espécie de nominalismo exorbitante, que submete a unidade do

nome à multiplicidade da imagem. Um nome está para as imagens que designa como alguém, “sozinho”, diante de seus reflexos em espelhos justapostos ao infinito... Há nisso uma inversão radical do platonismo: os simulacros são “os verdadeiros maiores”.

Ademais, os ancestrais humano-animais são caracterizados como eminentemente metamórficos. Teria sido, aliás, o descontrole de sua metamorfose generalizada que, segundo Kopenawa, ocasionara a queda do céu (e, com ela, a origem da humanidade atual). Ou seja, os supostos modelos, aos quais se tenderia a atribuir perfeita estabilidade de forma, comportam-se como simulacros, sujeitos à mais intensa alteração de forma. Os próprios ancestrais, seres originários dos quais os *xapiri* são imagens, possuem eles mesmos consistência imagética. Se os animais atuais são imagens dos espíritos (suas imitações), e se os espíritos são imagens dos ancestrais míticos (seus fantasmas), estes, por sua vez, são como que imagens de si mesmos (simulacros). Interpreta Viveiros de Castro:

O que define os agentes e pacientes dos sucessos míticos é sua capacidade intrínseca de ser outra coisa: neste sentido, cada ser mítico difere infinitamente de si mesmo, visto que é “posto” inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser “substituído”, isto é, transformado. É esta auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos (2006: 324).

Quanto a isso, convém ter em mente as ocorrências em que ora Kopenawa diz que os *xapiri* são “como os humanos”, exibindo morfologia humanoide, ora diz que “não são como os humanos”, incorporando características animais ou “quiméricas”, como se sua forma oscilasse incessantemente entre antropomorfia e monstruosidade (2015: 111-131): “Um espírito é algo que só é escasso de corpo na medida em que possui corpos demais, capaz como é de assumir diferentes formas somáticas” (Viveiros de Castro 2006: 326). Note-se que é tal “auto-diferença” que permite aproximar os *xapiri*, imagens dos ancestrais, aos ancestrais, como imagens de imagens. Não fosse o poder de diferir

de si mesmos, eles não poderiam manifestar “um caráter, em geral, excessivo em relação àquilo de que são a imagem” (2006: 326) – tal como o “espírito lua”, descrito com aparência de um humano envolto por claridade intensa, com barba e cabelos luminosos, tremulantes, dotado de caninos proeminentes e afiados, gargalhante (Kopenawa & Albert 2015: 93, 125).

Tal excesso monstruoso em relação àquilo de que se é imagem (ou seja, em relação à forma atual daquilo de que se é “representante”) parece ser, então, eminentemente característico da condição espiritual/sobrenatural. Levando em conta a etimologia das entidades xamânicas (*xapiri pë*) correspondentes a animais, plantas e outros seres, Albert afirma que seus nomes são sempre formados pelo acréscimo do sufixo *-ri* ao nome do ente atual, a “denota[r] excesso, monstruosidade ou não-humanidade (‘sobrenaturalidade’)”:

Por exemplo, a anta caçada é designada como *xama a*, ao passo que a imagem do ancestral humano-animal mítico Anta é chamada *Xamari a*. É essa imagem (*utupë*) do ancestral *Xamari a*, multiplicidade ao infinito, que os xamãs “fazem descer” e “fazem dançar” como espíritos auxiliares antas, *xamari pë* (Kopenawa & Albert 2015: 587).

Viveiros de Castro explica o significado do sufixo correspondente (*-kumã*) na ontologia yawalapíti como marca de “uma alteridade do referente à essência do tipo”, que faz com que os arquétipos dos entes atuais sejam marcados por excesso e monstruosidade. O arquétipo é o não-idêntico, o *diferente*: “O Outro é o Próprio, e vice-versa: todo modelo apresenta uma superabundância ontológica; toda superabundância é monstruosamente outra” (2002a: 31). “Platonismo?” (2002a: 68) – evidente que não!⁴

4 Sobre a “leitura tradicionalmente platonizante” do pensamento indígena e seu platonismo “apenas *aparente*”, cf. Viveiros de Castro 2002a: 444, 2015a: 95 e Lagrou 2002.

Espectrologia

Tudo isso permite vislumbrar o caráter paradoxal da imagem *utupë*, ao mesmo tempo não-icônica e invisível:

Paradoxo aparente, portanto, de uma cultura focalizada sobre imagens xamânicas mas para a qual a iconicidade não tem nenhum interesse e que não concebe senão imagens “invisíveis” ou, ao menos, reservadas à visão da “gente-espírito” (os xamãs) e inacessíveis aos “olhos de fantasma” da “gente comum” (Albert 2014: 239).

Trata-se de imagem não-icônica porque, como vimos, não se assemelha àquilo que representa: “representantes que não são representações”, “índices, não ícones” (Viveiros de Castro 2006: 325). E imagem invisível não só porque inacessível aos “olhos de fantasma” da gente comum, mas também, e sobretudo, porque se trata de imagens que veem, em lugar de serem vistas: “imagens ativas, índices que nos interpretam antes que as interpretemos; enigmáticas imagens que devem nos ver para que possamos vê-las” (2006: 325):

Os seres desconhecidos que apareciam em meus sonhos de criança eram espíritos *xapiri* que me olhavam e se interessavam por mim. Naquela época, eu ainda não sabia disso. Todas as imagens que via em sonho me deixavam muito apreensivo. Só bem mais tarde, quando meus antigos me deram de beber o poder da *yãkoana*, compreendi que, desde aquele tempo, elas tinham vindo ao meu encontro para que eu me tornasse um xamã (Kopenawa & Albert 2015: 93).

Em suma: o paradoxo de *utupë* é o de “imagens que seriam como a condição daquilo de que são imagens” (Viveiros de Castro 2006: 325).

Isso significa várias coisas. Primeiro, que os *xapiri* são condição dos animais de caça *yaro*: “o seu verdadeiro centro, verdadeiro interior”, sem o qual eles não poderiam existir como tais (peles). Segundo, que os *xapiri* são, em certo sentido, condição dos ancestrais míticos *yarori*, condição como instância pela qual os ancestrais continuam existindo e agindo em meio à atualidade cósmica (como espíritos). É que, não

fosse pela imaginação xamânica, o tempo mítico se confundiria com um passado imemorial, ao contrário de consistir no outro lado, virtual, do acontecimento. Terceiro, que os *xapiri*, em sendo imagens, são por isso mesmo sujeitos/pessoas. Como diz Kopenawa a propósito da imagem do sol, isto é, do sol como (monstruosamente) humano:

Não falo aqui do sol *mothoka*, cujo calor cobre a floresta, e que é visto pelas pessoas comuns, mas da imagem do sol. Assim é. O sol e a lua têm imagens que só os xamãs são capazes de fazer descer e dançar. *Elas têm aparência de humanos, como nós*, mas os brancos não são capazes de conhecê-las (2015: 82; grifo meu).

Logo, a condição fundamental para ser humano ou gente, *thëpë* – de uma forma que excede de todo a própria “yanomamidade” como uma certa gente, *yanomae thëpë* – é ter/ser imagem (ser visto/ver). *Psykhé* diz-se, em yanomami, *utupë*.

Não se trata aí, como para Aristóteles, de que “a alma jamais pense sem imagem”,⁵ como se a cláusula “não sem imagem” assinalasse um limite crítico, sublunar, para o intelecto humano, em sua busca por conceber “os entes separados”, puramente inteligíveis, ou em seu tornar-se ele mesmo “separado” em relação ao plano sensível das imagens (2006: 431a-b): “Em que os primeiros pensamentos seriam diferentes de imagens [*phantásmata*]? Certamente nem estes nem os outros pensamentos são imagens, embora também não existam sem imagens” (2006: 432a). Para Kopenawa, as imagens mesmas pensam: a alma é imagem, forma espectral, *alma-imagem*. Não se trata do *phantasma* como dispositivo intermediário entre o intelecto e a coisa, mas da personitude do próprio “fantasma” ou, se quisermos, da coisa mesma enquanto sujeito (e não objeto) de perspectiva. *Utupë* é invisível, sob condições normais, não por ser “apenas” pensável, como o *noumenon* kantiano, mas porque pensa e vê, *imagina*, fazendo-se assim hipervisível, a “olhos de espírito” (Kopenawa & Albert 2015: 118).

⁵ Curiosamente, porém, é essa passagem capital de *De anima*, III-7, que figura como epígrafe do ensaio de Albert sobre *utupë* (2014: 237). Para um comentário espectralógico à mesma, cf. Romandini 2016: 138-141.

Mas, se é verdade que, no caso yanomami ou, mais geralmente, ameríndio, “o ponto de vista cria o sujeito” (Viveiros de Castro 2002a: 373), implicando sua originária “autodeterminação pelo outro” (2002a: 263), ele o faz “criando”-o, antes que estritamente humano, como *espectro*, isto é, marcado por uma “heteronomia primeira” (2002a: 241), que corresponde à sua essencial visibilidade para outrem. Refiro-me ao que, em outros termos, Luciani chama de “qualidade fractal” da pessoa ameríndia: “o encerramento do todo (de uma pessoa) na parte (de uma pessoa); a conversão de partes de pessoas em pessoas inteiras” (2001: 102). Cada uma das imagens – mítica, atual e xamânica – de um mesmo sujeito constitui, por si só, uma pessoa distinta. Sequer caberia falar de um mesmo sujeito dotado de unidade transcendental, já que cada qual consiste no agenciamento coletivo de diversas outras pessoas. A alma-imagem é, dessa maneira, uma relação entre pessoas, elas mesmas constituídas por imagens, ou seja, pelas relações entre outras pessoas, as quais trocam incessantemente suas partes, ou melhor, suas imagens. Se *utupë* equivale ao “núcleo anímico da pessoa”, cujos demais componentes – duplo espectral (*bei a në borebi*, ser por outrem não-humano), duplo animal (*bei a në rishibi*, ser pelos inimigos), duplo nominal (*bei wãha*, ser pelos parentes), duplo pessoal (*bei bibi*, ser por si próprio) (Leite 2010: 62-79) – são modalidades suas, *duplicidades* da imagem, é porque perfaz uma “subjetividade” integralmente modal, espectral. Assim, para a explicação do conceito de *thëpë* (gente, pessoa, “sujeito”) a partir do conceito de *utupë*, tornam-se pertinentes os termos com que Romandini formula a base de sua espectrologia: “Uma subjetividade não é senão uma integral constituída pelas agências espectrais que lhe são constitutivamente extra-humanas” (2016: 158). Kopenawa afirma sobre os humanos que os *xapiri*, formas espectrais dos ancestrais míticos *yarori*, “nos chamam ‘pequena gente fantasma’ [*pore thëpë wei*]” (2015: 111).

A declaração dos *xapiri* pode dar a entender, por extrapolação da perspectiva dos espíritos sobre os humanos, que a condição espectral equivale sem mais à mortalidade, como se tornar-se espectro fosse o

mesmo que passar ao mundo dos mortos – povo inimigo dos vivos que habita as costas do céu (Kopenawa & Albert 2015: 191-192). Mas supô-lo implica reduzir o sentido da espectralidade a apenas uma de suas atualizações, quando “agir/entrar em estado de fantasma (*poremuu*)” corresponde a “*devir-outro*”, no sentido do deslocamento ontológico da imagem vital, *utupë*, de um sujeito (2015: 615, n. 19). *Tudo* pode entrar em estado de fantasma: a “árvore *pore hi*, cuja pele se renova continuamente” (2015: 83); a floresta “doente e transformada pelas fumaças de epidemia” (86); as crianças durante o sono (96-97); os caçadores seduzidos pelas mulheres das águas (101); a gente das águas, “que os olhos das pessoas comuns veem como peixes” (102); Omama (119); a carne de Davi durante sua iniciação (148); a visão dos humanos (167); doença por ferimento do duplo animal (181); pessoa vítima de feitiçaria (p. 185); “nossa própria imagem” (212); um missionário em briga com o padrasto de Davi (p. 264); *Teosi* (277); o sogro sem tabaco (320); o céu atingido pela epidemia *xawara* (368); ventos e tempestades (370); “o sangue do ser da guerra *Aiamori*” (426); as árvores plantadas pelos brancos nas cidades (471)... Espectralidade não é, portanto, o atributo exclusivo de uma pessoa ou povo, mas o potencial metamórfico constitutivo de todo agente cósmico, o seu ser-imagem.

Um outro mito yanomami, narrado por Ikahi, expõe a mesma equivocidade em torno à condição espectral. Trata-se do “retorno dos fantasmas” (M 36): após a dizimação de uma comunidade, os “fantasmas dos mortos” retornam, interrompendo o luto dos vivos; dentre eles, o de uma menina, que, diante da alegria da mãe em revê-la, fita-a com “olhos e face da cor daquele fulgurante fogo canibal, terrificante fogo vermelho”: “Era impossível enganar-se: ela parecia um fantasma [*ghost*]” (Wilbert & Simoneau 1990: 87). De repente, um grande pássaro inhambu “começa a cantar”:

Os fantasmas foram à sua procura. Um velho entre eles disse: “Crianças, minhas crianças, vocês não veem o grande inhambu? Ele está cantando. Procuramos, mas ele permanece invisível; nós nos reunimos em volta dele e, ainda assim, não o vemos. Chego

o mais perto possível do lugar do qual o canto vem, mas meus olhos procuram e não o encontram.” O grande inhambu estava lá empoleirado, à vista de todos, porém iludia os olhos dos fantasmas. Quando de súbito alçou voo, eles se assustaram; simplesmente desapareceram e o acompanharam ao céu (1990: 87-88).

O encontro entre vivos e mortos atualizado pela presença/ausência do inhambu assinala entre eles uma descontinuidade ontológica, “objetiva e social” – associada à continuidade, “subjetiva e social”, entre humanos e animais –, que caracteriza, segundo Viveiros de Castro, as cosmologias ameríndias, sendo a razão de seu caráter multinaturalista (2002a: 395). Dito de outro modo, o mito expõe uma condição fantasmal de segunda potência: a espectralidade dos mortos, seus fantasmas, como evidência de sua pertença a um “quase-outro mundo” (2008a: 239), e também a do próprio inhambu, que habita ao mesmo tempo dois “mundos”, entre os vivos e os mortos. Um encontro espectral!

Por conseguinte, em lugar da linhagem intelectualista que vai de Aristóteles a Kant, e à qual pertencem também Hobbes e Espinosa enquanto tenazes conjuradores de espectros (Romandini 2015: 9-15), um paralelo muito mais adequado seria do xamanismo de Kopenawa com, por exemplo, a magia filosófica de Ficino – ambas formas de “onirismo especulativo” (Viveiros de Castro 2015d: 40) capazes de exasperar à vertigem o filósofo crítico dos *Sonhos de um visionário* (Kant 2005a). *Mens in alieno conversa*.⁶

O ataque dos queixadas

No capítulo 3 de *A queda do céu*, “O olhar dos *xapiri*”, lemos:

⁶ “Longe de toda fenomenologia da consciência transcendental e de uma unidade pura do intelecto [...] a mente humana, aqui, se desterritorializa, literalmente, ao entrar no mundo dos sonhos. A mente é permanentemente habitada pelas vozes divinas e espectrais, e a intimidade do eu (o que os modernos chamariam de *self*) é simplesmente o acesso a uma multiplicidade infinita de outros seres de razão que o habitam e o assediam. O homem nunca é plenamente si mesmo, jamais pode fechar-se sobre sua própria autonomia porque, de modo contínuo, é assediado pelas forças de um exomundo ao qual é permeável” (Romandini 2015: 18).

A única coisa que me aconteceu na floresta quando era adolescente foi ser atacado pelos espíritos dos queixadas. Naquela época, eu não parava de caçar com os homens de minha casa. Certa vez, tínhamos perseguido um bando desses porcos-do-mato por bastante tempo. Era um final de tarde. Tínhamos conseguido cercá-los. Eles tinham desacelerado e estavam ao nosso alcance. Preparamo-nos para flechá-los, cada qual de um lado. Como os outros caçadores, escolhi uma presa e retesei meu arco com calma. Porém, de repente, os queixadas se dispersaram para todos os lados. Parte do bando deu meia-volta e veio correndo na minha direção. De repente, me vi cara a cara com aqueles animais, correndo enfurecidos para cima de mim. Aterrorizado, tentei escapar subindo numa árvore jovem, mas acabei tropeçando e caí. O choque com o solo foi violento e desmaiei por um instante. Foi tudo muito rápido. Apesar disso, os queixadas tiveram tempo de saltar por cima de mim, como se eu fosse só um tronco caído no chão. Passaram por cima de meu peito, um depois do outro, muito depressa, sem me tocar. Eram muitos, e cheiravam muito mal. O ranger de suas presas era aterrorizante. Foi nesse momento, acho, que suas imagens me atacaram. Na hora, porém, não percebi nada.

Depois de passarem, me levantei, ainda tremendo de medo, e me juntei a meus companheiros, que tinham conseguido flechar vários deles. Não disse nada acerca de minha desventura. Trinchamos a caça abatida e colocamos os pedaços em jamaxins trançados com folhas de palmeiras *maima si* e *kōanari si*. Anoitecia, e estávamos muito longe de nossa casa. Decidimos acampar em plena floresta, e cozinhar tripas de queixada em embrulhos de folhas, para acalmar nossa fome de carne. Uma vez satisfeito, adormeci com tranquilidade. Mas no meio da noite comecei a me sentir muito mal. Acordei sobressaltado e, de repente, vi tudo à minha volta com olhos de fantasma [*revenant*]. Comecei a vomitar. Então, pensei: “Os queixadas são ancestrais mesmo! Fui atacado por suas imagens e são elas que me deixam doente!”. No dia seguinte, voltamos para a nossa casa. Eu estava muito fraco, não podia carregar nada. Na noite seguinte, continuava doente. Dormi de novo em estado de fantasma [*spectre*]. Foi nesse momento que os espíritos queixada começaram a me aparecer em sonho. Um número incontável deles escapava de um enorme buraco na terra, do qual saía também um vendaval. Dançavam devagar com seus enfeites de penas, sobre um espelho que

refletia uma luminosidade ofuscante. Isso durou muito tempo e, de repente, desapareceram. Então, acordei e pensei: “O que está acontecendo comigo? Como eu vou poder sarar?” (Kopenawa & Albert 2015: 103-104; 2010: 82-84).

Dessa narrativa ressalta o aspecto de *utupë* que mais nos interessa em vista de discernirmos um traço característico da conceitualidade yanomami: o ataque dos queixadas – que não o tocam com seus corpos, mas o atingem com suas imagens – faz com que Davi reconheça que eles “são ancestrais mesmo”. Ele constata empiricamente uma Ideia (Matos 2016), em uma atualização monstruosa do tempo mítico: “empirismo transcendental”. Segundo Deleuze, isso significa nada menos que a criação de um conceito:

O empirismo empreende a mais louca criação de conceitos, uma criação jamais vista e maior que todas aquelas de que se ouviu falar. Ele trata o conceito como objeto de um encontro, como um aqui-agora, como um *Erewhon* de onde saem, inesgotáveis, os “aqui” e os “agora” sempre novos, diversamente distribuídos. Só o empirista pode dizer: os conceitos são as próprias coisas, mas as coisas em estado livre e selvagem, além dos “predicados antropológicos” (1988: 17).

Em outros termos, mais próximos à interpretação do xamanismo, a conceitualidade consiste no evento em que o mundo mítico, habitado pelos arquétipos, invade o presente histórico, e as ideias se revelam hipersujeitos: “Diz-se que as imagens vitais animais ‘descem’ ou que elas ‘efetua uma dança de apresentação’ no peito das pessoas que experimentam qualidades de que elas constituem os arquétipos” (Albert 1985: 156-157). A imaginação xamânica consiste assim em um modo eminente de “criação” pelo qual o conceito surge como imagem do “encontro sobrenatural” (Viveiros de Castro 2002a: 396-397) de subjetividades heterogêneas, humanas e extra-humanas, atuais e ancestrais.

Utupë é, então, um conceito de conceito. Não se trata da relação representacional entre conceito e objeto, ou seja, da questão kantiana

pela “possibilidade de uma representação que se relaciona com um objeto sem ser afetada de algum modo por ele”: “Como pode o meu entendimento imaginar totalmente *a priori* conceitos de coisas com as quais estas devem concordar necessariamente?” (Kant 2004: 133). Por outro lado, o que acontece com o conceito quando seu suposto objeto se impõe como um outro *sujeito* “em estado livre e selvagem, para além dos ‘predicados antropológicos’”, refratário ao reconhecimento segundo regras *a priori* de representação? O episódio de Davi com os queixadas, tomado no sentido de um ataque anímico, fornece um exemplo dessa outra forma de conceitualidade, na qual o “objeto” do conceito se revela, quando de sua imaginação, ser uma pessoa: “personagem conceitual” (Deleuze & Guattari 1992: 83 e ss.) – *xapiri*. Uma conceitualidade “animista”: jamais meramente empírica, e sim *contra*-transcendental.

Com efeito, se os ancestrais *yarori* são arquétipos dos animais *yaro*, os *xapiri*, ao personificar o tempo mítico na atualidade cósmica, são suas imagens-conceitos: “O mundo é povoado de seres imortais que remontam à origem do mundo”, que “estão aí sempre, semidesencarnados, tornados categorias” (Viveiros de Castro 2002a: 68-69). Trata-se de espíritos (seres-imagens) ao invés de objetos (fetiches), como espécies “inimigas” de imagem – muito embora espíritos possam se transformar em objetos, como no caso de *xapiri* aprisionados como mercadorias nos museus dos brancos (Kopenawa & Albert 2015: 421-438), e objetos possam virar espíritos, como no caso das mercadorias “afinizadas” na condição de adornos dos *xapiri* (2015: 406-420). Tudo é conceito, conceito-pessoa, personagem conceitual: espírito-espectro. Espectros são como espíritos veem outros (humanos, por exemplo); espíritos são como espectros (não) veem outros (animais, por exemplo); mas, sobretudo, espectros *podem* ser espíritos para outros (humanos ou animais). Donde uma decisiva consequência para os *napë*: “Os Brancos, portanto, são *todos* espectros, e *sempre* espectros, uma vez que são supremamente incapazes de ver os espíritos” (2006: 329). A spectralidade hiperbólica dos brancos, sua incapacidade de “virar outro”, constitui a razão ontocsmológica de sua conceitualidade

objetivista, isto é, de seu pensamento “curto e obscuro” (Kopenawa & Albert 2015: 390).

Conceitualidade é, por conseguinte, *imaginação espectral*, em que “o olhar dos *xapiri*” (Kopenawa & Albert 2015: 89 e ss.) opera, em vez da “unidade originariamente sintética da apercepção transcendental” (Kant 2001: B132), como condição suprema de possibilidade. Onde Kant situa a impossibilidade contrassensual da representação – se eu não fosse consciente de mim mesmo como sujeito *único* do pensamento, “nada seria para mim” (2001: B132) –, Kopenawa encontra a *multiplicidade originariamente disjuntiva da apercepção onírica*: “Quem não é olhado pelos *xapiripë* não sonha, só dorme como um machado no chão” (2000: 19). *Apercepção disjuntiva*, pois se trata de uma forma de pensamento na qual “a posição de sujeito como integral instável do Outro só pode advir *em um corpo* como efeito de disjunção” (Romandini 2016: 276; grifo meu). E não porque o corpo seja o suporte material ou correlato empírico do espírito, mas porque o próprio espírito consiste em certa constituição corporal cujo arranjo sempre instável, disjuntivo, encarna uma estrutura de pensamento intensamente transformacional e, no limite, *assubjetiva*. *Espírito é corpo, e corpo é espectro*. Que o corpo xamânico seja “por natureza” disjunto sobressalta na narrativa em que Kopenawa descreve a monstruosa dilaceração e recomposição da sua imagem pelos *xapiri* para o conserto do seu corpo-pensamento, transfigurado em *tubo* xamânico:

Eu tinha perdido a consciência e foi minha imagem que eles desmembraram, enquanto minha pele permanecia no chão. Voaram para um lado com meu torso e para o outro com meu ventre e minhas pernas. Carregaram minha cabeça numa direção, e minha língua em outra [...] Mais tarde, os *xapiri* vieram juntar novamente os pedaços de meu corpo que haviam desmembrado. Porém, recolocaram meu torso e minha cabeça na parte de baixo de meu corpo e, ao inverso, minha barriga e minhas pernas na parte de cima. É verdade! Reconstruíram-me às avessas, colocando meu posterior onde era meu rosto e minha boca onde era meu ânus! [...] Depois substituíram minha língua pela que tinham consertado [...] Também trocaram minha garganta por

um tubo, que chamamos *purunaki*, para eu poder aprender a cantar seus cantos e a falar com clareza. Esse tubo é a laringe dos espíritos. É dele que vem o sopro de suas vozes [...] Então, assim que eles recompuseram as partes de meu corpo, meu pensamento começou a desabrochar de novo (2015: 153-154).

Eis aí uma imagem totalmente outra do conceito.

Filósofo-yanomami

A introspecção é a forma mesma do etnocentrismo branco.

Goddard

A minha ideia vai ficar na filosofia de vocês.

Kopenawa

Se essa tese conclusiva não omite certo teor deleuzo-guattariano, convém não exagerá-lo no que se refere às consequências. Por um lado, os filósofos afirmam que os conceitos “povoam” o plano de imanência como “tribos que o habitam e nele se deslocam” (Deleuze & Guattari 1992: 52-53), mas, por outro, estabelecem uma rígida oposição entre figura e conceito: o pensamento “religioso” da transcendência hierárquica, projetiva (a “unidade imperial”) contraposto ao pensamento “filosófico” da imanência absoluta, conectiva (o “encontro do amigo”) – a ponto de tal contraposição justificar um juízo inegavelmente etnocêntrico, conflitante com o espírito da “geofilosofia”: “A filosofia foi uma coisa grega, embora trazida por migrantes” (1992: 117, 122). Logo, se o filósofo é, por excelência, “amigo do conceito”, o xamã seria, por indigência pré-filosófica, “amigo da imagem” (Viveiros de Castro 2006: 322)?

Todavia, visto que o conceito, segundo os mesmos filósofos, “abandona toda referência para não reter senão conjugações e conexões que constituem sua consistência”, se ele “não tem outra regra senão a da vizinhança, interna ou externa”, e se “sua vizinhança ou consistência interna está assegurada pela conexão de seus componentes em zonas de indiscernibilidade” (Deleuze & Guattari 1992: 119), não seria forçoso reconhecer como filósofo, criador de conceitos, antes Kopenawa

que Kant?! Afinal, enquanto a filosofia transcendental procura estabelecer limites e fronteiras, circunscrevendo uma esfera de sentido exclusivamente humana – a cidade cosmopolita⁷ –, o pensamento xamânico realiza uma “comunicação transversal entre incomunicáveis”, abrindo uma “zona transespecífica” (Viveiros de Castro 2008c: 96) de contágio entre humanos e extra-humanos – a “terra-floresta” (*uribi a*):

[...] aprendi a conhecer um pouco o que os brancos chamam de política [...] Essa política não passa de falas emaranhadas. São só as palavras retorcidas daqueles que querem nossa morte para se apossar de nossas terras. Em muitas ocasiões, as pessoas que as proferem tentaram me enganar dizendo: “Sejamos amigos! Siga o nosso caminho e nós lhe daremos dinheiro! Você terá uma casa, e poderá viver na cidade, como nós!” [...] Na cidade, fico sempre ansioso e impaciente. Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consigo se expandir e se elevar, porque eles querem ignorar a morte. Ficam tomados de vertigem, pois não param de devorar a carne de seus animais domésticos, que são os genros de *Hayakoari*, o ser anta que faz a gente virar outro [...] *Para nós, a política é outra coisa*. São as palavras de Omama e dos *xapiri* que ele nos deixou. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmo. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos (Kopenawa & Albert 2015: 390; grifo meu).

Entretanto, será que *nosso* conceito de filosofia é capaz de suportar uma disparidade tão profunda entre “imagens do pensamento” (Deleuze 2003b: 88-95) assim distintas? Talvez sim, caso se admita que

7 Interpretando a passagem da Primeira Crítica em que Kant compara o “país do entendimento puro” a uma ilha – “rodeada de um largo e proceloso oceano, verdadeiro domínio da aparência, onde muitos bancos de neblina e muitos gelos a ponto de derreterem dão a ilusão de novas terras” (2001: B294-295) –, Land conjectura: “A filosofia transcendental não é um temor do mar? Algo como um dique ou uma barragem marítima?” (1992: 75). O autor enxerga no empenho kantiano em delimitar o território da racionalidade (“a terra da verdade”) um desígnio político de recusa etnocêntrica do nomadismo (“fronteira fortificada”) e sua repressão etnocida (“restrição da polícia a ambições continentais”) (1992: 75-76).

“*toda metafísica é mitofísica*; sujeita, portanto, ao regime estrutural geral de ‘verdade-como-variação’, verdade *em* variação, como os mitos são” (Viveiros de Castro 2016: 261). Desse ponto de vista, em que “não se trata de afirmar que xamãs *são* ‘filósofos’, ou vice-versa” (2016: 261), o “mito da dignidade exclusiva da natureza humana” (Lévi-Strauss 2013: 53), no qual se funda majoritariamente a metafísica ocidental, aparece como “variante estrutural dentro da imaginação mitopoética como faculdade de variação”, o que significa que “o ‘conceito’ não poderia ser senão um caso particular da ‘figura’” (2016: 261)... A própria figuração teria de ser entendida de outra maneira, como composição da imagem do pensamento diante de/contra imagens divergentes. Da figuração, através do conceito, à espectralidade: *metafísica como sonho, sonho como política*.

De fato, no que diz respeito à divergência entre o cosmopolitismo filosófico moderno e a política cósmica ameríndia enquanto diferentes regimes de imagem – assimilação identitária *versus* transformação espectral –, Kopenawa assevera:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami. Sei também que se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles (2015: 75).⁸

Impossível não evocar aqui a noção geofilosófica de “duplo devir”:

É uma questão de devir. O pensador não é acéfalo, afásico ou analfabeto, mas se torna. Torna-se índio, não pára de se tornar, talvez “para que” o índio, que é índio, se torne ele mesmo outra coisa e possa escapar à sua agonia [...] É a relação constitutiva da filosofia com a não-filosofia. O devir é sempre duplo, e é este

8 Sobre a política yanomami do “virar branco”, cf. Kopenawa & Albert 2015: 274-290 e Luciani 2016.

duplo devir que constitui o povo por vir e a nova terra (Deleuze & Guattari 1992: 142).

Contudo, em vista do “mesmo” devir, seria preciso inverter a assimetria contida nessa imagem: se o *napë*-filósofo torna-se índio, não será porque antes o índio “vira” filósofo-*yanomami*? E, se é este virar que permite aquele tornar-se, ao que se pode dizer que o filósofo escapa, através desse devir? De seu isolamento metafísico, sua angústia soberana, sua própria autoimagem, enquanto fundamentos da conceitualidade branca?

Seja como for, a imaginação conceitual de Davi Kopenawa – o espírito do seu espectro – *faz intrusão* em nossa filosofia de fantasma, ao realizar, em vez do saber como instituição do pensamento único, o sonho como modo pelo qual “nossos pensamentos podem crescer, caminhar e se multiplicar ao longe, em todas as direções”: “Para nós, é esse o verdadeiro modo de conseguir sabedoria” (2015: 510). Pondo-nos à escuta dos espíritos em suas “palavras dadas”, experimentando nas peles de imagem “a disjunção que a[s] habita” (Romandini 2017: 71), poderíamos – “quem sabe?”, cogita Davi (2015: 65) – sonhar outros sonhos, sonhar *com* os outros.

Capítulo 8

Teoria e queda do céu

O céu fuliginoso da Calmaria, sua atmosfera pesada não são apenas o sinal evidente da linha equatorial. Resumem o clima em que dois mundos se defrontaram.

Esse elemento sombrio que os separa, essa bonança onde as forças maléficas parecem apenas se recobrar, são a última barreira mística entre o que constituía, ainda ontem, dois planetas opostos por condições tão diversas que as primeiras testemunhas não puderam acreditar que fossem igualmente humanos. Nunca a humanidade conhecera provação tão dilacerante, e nunca mais conhecerá outra igual, a não ser que um dia, a milhões de quilômetros do nosso, outro globo se revele, habitado por seres pensantes. Nós ainda sabemos que essas distâncias são teoricamente transponíveis, ao passo que os primeiros navegantes temiam enfrentar o nada.

Lévi-Strauss

Política cósmica

Há um traço do discurso filosófico da modernidade concernente à cosmologia que soa manifestamente ambíguo: se, de um lado, com a revolução copernicana celebrada por Kant, o universo se torna infinito, de outro, o mesmo universo como que se fecha sobre o homem enquanto único “cidadão do mundo”:

Todos os progressos na civilização, pelos quais o homem se educa, têm como fim que os conhecimentos e habilidades adquiridos sirvam para o uso do mundo, mas no mundo o objeto mais importante ao qual o homem pode aplicá-los é o *ser humano*, porque ele é o seu próprio fim último. – Conhecer, pois, o ser humano segundo sua espécie, como ser terreno dotado de razão, merece particularmente ser chamado de *conhecimento do mundo*, ainda que só constitua uma parte das criaturas terrenas (Kant 2006: 21).

Ao abandonar a posição de centro empírico-material de um “mundo fechado” (não obstante, muitíssimo mais diversamente povoado), o homem passa a ocupar, com total exclusividade, o centro ontológico-transcendental do “universo infinito” (Koyré 2006). Ou seja, a ampliação literalmente exorbitante da cosmologia científica na modernidade seria acompanhada por uma drástica redução da política cósmica: assim, na filosofia crítica de Kant, uma “metafísica antropocêntrica” fundamenta a ciência experimental da natureza (Kemp Smith 1913: 549).

“Há vida inteligente em outros planetas?” – longe de exprimir uma curiosidade vã, essa indagação traduz, segundo o ponto de vista extraterrestre de Kant, uma dimensão inalienável da investigação acerca da natureza do universo, relativa à existência política de outros mundos – tão exaltada, como fundamento positivo da cosmologia, no discurso xamânico de Davi Kopenawa (2015). Segundo diz Flannery, a propósito da “descoberta” cada vez mais frequente de “sociedades não-human[o]s altamente inteligentes”: “Temos desde há muito nos perguntado se estamos sozinhos no universo. Porém, claramente, não estamos sozinhos na terra” (2015).¹ Desse outro ponto de vista cosmicamente intensivo, o paradoxo de Fermi – *Where is everybody?* (Webb 2015) – talvez não passe de dissonância cognitiva típica do homem cosmopolita; afinal, “há muitos mundos no Mundo” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 161).

Por meio de um exercício de “antropologia especulativa” (Saer 2009: 4), ou melhor, de *espectrologia*, pretendo explorar certos limites do conceito filosófico moderno de mundo em vista do problema da alteridade em sentido cosmológico. Ao longo dessa exploração tomarei por guia uma hipótese originalmente formulada por Nodari: “Se o *extra-terrestre* é o *humano* projetado cosmicamente, o *extra-humano* é o *terreno* projetando o cosmos” (2013: 269). Ao fim, é possível que se mostre, como renovado escândalo filosófico, em lugar do velho

1 Acerca das consequências etológicas, éticas, epistemológicas e políticas dessa apercepção, cf. respectivamente de Waal 2016, Bekoff 2007, Despret 2014 e Massumi 2017.

ceticismo acerca do mundo exterior, a extramundandade da própria filosofia, sua face propriamente *cosmo-política*. “*Do universo fechado ao mundo infinito*”, em uma inversão do lema consagrado de Koyré:

O ponto de vista extraterrestre – seja marciano, lunar ou siriano – a partir do qual os Europeus, e depois todos aqueles incitados a segui-los, aprenderam a ver e pensar, isto é, aprenderam a ver e pensar a terra, mas também a partir do qual se habituaram a se ver e sentir, está prestes a desaparecer face à intrusão de Gaia e à convulsão climática que temos provocado (Hache 2013: 12).

Kant e os extraterrestres

Mas como serão os habitantes de Mercúrio? Estão duas vezes mais perto do Sol do que nós. Devem ser loucos de tanta vivacidade. Creio que não têm memória, não mais do que a maioria dos negros: nunca tecem reflexões sobre coisa alguma; agem apenas a esmo e por repelões; e, por fim, creio que é em Mercúrio que ficam os manicômios do universo.

Fontenelle

Primeiro projeto filosófico de Kant, *História universal da natureza e teoria do céu* (1755) tem por objetivo “deduzir a formação dos corpos siderais e a origem de seus movimentos desde o estado primitivo da natureza por meio das leis da mecânica” (1946: 25). Mas a dificuldade de princípio com que o filósofo se defronta escapa ao domínio da investigação estritamente científica: era preciso compatibilizar a incomparável certeza do conhecimento natural mediante leis mecânicas com o princípio teológico-político do governo do mundo. Kant procura efetuar essa compatibilidade postulando de saída que “as leis gerais da ação da natureza derivam também do supremo desígnio” (1946: 25-26). O próprio fato de que “a matéria [tem] leis que precisamente tendem à ordem e ao decoro” (1946: 31) testemunharia que física e teologia devem, por princípio, poder concordar quanto a um fundamento comum. Assim, se, por um lado, é inegável a contribuição da *Teoria do céu* para a cosmologia moderna, particularmente por promover a ideia de uma história da natureza (Sadosky 1946: 10), o filósofo não hesita,

por outro, em propor o seu escrito como uma prova cosmológica, ao menos indireta, da existência divina: “Existe um Deus porque, até mesmo no caos, a natureza não pode proceder de outra forma que regular e ordenadamente” (1946: 31).

Após a dedução da “constituição sistemática” das estrelas fixas, dos planetas e de seus satélites, com destaque para uma engenhosa especulação em torno da origem dos anéis de Saturno e da história do Sol, Kant dedica a terceira e última parte do seu tratado de cosmologia a um “ensaio de comparação entre os habitantes de diversos planetas, baseada nas analogias da natureza” (1946: 163). Reconhecendo diante do leitor que “em tema dessa espécie não existe um verdadeiro limite para a liberdade de ficção” (1946: 165), o autor apresenta esse ensaio como motivado por uma opinião convicta, capaz de “contribuir para a ampliação de nosso conhecimento” e dotada de probabilidade “tão bem fundada” a ponto de exigir reconhecimento por parte dos investigadores da natureza cósmica (1946: 165): “A maioria dos planetas estão certamente habitados, e os que não estão, estarão alguma vez” (1946: 168). Segundo Kant, “a necessidade de que os corpos siderais estejam povoados” repousa em um fundamento teleológico: “A finalidade da natureza é a contemplação de seres racionais” (1946: 166-167). Desse modo, a especulação ensaiada encontra firme apoio no mesmo princípio que comanda toda a *Teoria do céu*: a probabilidade de outros planetas serem povoados respeita a ordem teleológica do universo tanto quanto a efetiva disposição sistemática dos planetas no sistema solar. Porém, Kant não se contenta com a afirmação dessa opinião provável; ele a desenvolve, diz Szendy, sob a forma de uma “filosoficção”, guiada pelos princípios racionais do governo divino: uma “especulação etnocosmológica livre” (2011: 73).

Na dedução da existência e do caráter dos habitantes de outros mundos, confere-se às faculdades humanas da razão e da sensibilidade um estatuto eminentemente cosmológico: “A capacidade de pensar racionalmente, e o movimento do corpo que obedece àquela, são restringidas pelas condições proporcionadas pela distância do Sol

à matéria à qual [o espírito humano] está atado” (Kant 1946: 169). Quanto mais a matéria é vivificada pela influência da luz solar, mais ela capacita, e condiciona, a alma humana aos “trabalhos da economia animal”, impondo limites e obstáculos ao cumprimento de sua destinação racional (1946: 171). Isso implica, por exemplo, que os habitantes de Júpiter e Saturno, de corpos constituídos por “matérias muito mais leves e fugazes”, seriam detentores de um caráter anímico mais sublime e perfeito do que os habitantes dos planetas inferiores. Essa “suposição mais que provável” é proposta quase como uma lei: a “clareza e vivacidade dos conceitos” dos habitantes planetários é tanto mais intensa quanto maior a distância de suas residências em relação ao Sol (1946: 172-173). Donde a comparação entre as “qualidades dos diversos habitantes” do cosmos feita por Kant, em paráfrase do *Ensaio sobre o homem* de Pope:

A natureza humana, que na escala dos seres ocupa, por assim dizer, o degrau intermediário, se mantém entre os dois limites extremos da perfeição no justo meio, igualmente distante de ambos os extremos. Se a ideia das classes mais sublimes de seres racionais que habitam Júpiter ou Saturno incita os zelos e humilha os homens pelo reconhecimento de sua própria baixaza, pode satisfazê-los novamente e tranquilizá-los o aspecto dos graus baixos que, nos planetas Vênus e Mercúrio, estão reduzidos muito abaixo da perfeição da natureza humana. Que visão mais assombrosa! De um lado, vemos seres racionais perante os quais um esquimó ou um cafre seria um Newton, e do lado oposto outros que considerariam este último como um macaco! (1946: 173).

Claramente, a etnocosmologia kantiana prenuncia essa outra “filosoficção” que consiste no cosmopolitismo vindouro da *Ideia de uma história universal* (1784), caracterizada pela tentativa de erigir o “reino supremo” da humanidade universal mediante um duplo corte, a separar, de um lado, “a humanidade da animalidade” e, de outro, “homens de outros homens”: trata-se, mais uma vez, daquele “ciclo maldito” que constitui a máquina antropológica ocidental (Lévi-Strauss 2013:

53). Não é à toa que o conhecimento do homem sobredetermina, na filosofia de Kant, a ciência da natureza: como se lê na *Geografia física*, a cosmologia, em sentido mais estrito, reduz-se à antropologia (2012: 445-446).

Vendo-se as coisas a partir da *Teoria do céu*, o que permite a instauração daquela política cósmica, a do Estado cosmopolita, se não a adoção “heurística” de uma perspectiva extraterrestre, enquanto extrapolação narcísica do egoísmo humanista? Na conclusão do tratado, em que especula sobre a possibilidade futura de os habitantes da Terra encontrarmos “novas residências em outros céus quando se tiver cumprido por completo o tempo que nos fora indicado aqui para nossa permanência”, Kant invoca justamente a contemplação do “céu estrelado em uma noite serena”, “espécie de deleite que só sentem as almas nobres”, como perspectiva sobremaneira favorável à constatação da inferioridade e da miséria terrestre dos homens e de sua possível elevação moral no sentido da existência sublime dos habitantes de planetas superiores (1946: 181-182). “Tudo se passa como se, segundo uma necessidade do discurso kantiano que se verifica sem cessar, o cosmopolita apelasse ao cosmológico”: a “necessidade de pensar a humanidade desde seu limite extraterreno” (Szendy 2011: 101) levantar-se-ia como condição *sine qua non* para a garantia da universalidade do juízo cosmopolita, face à ameaça suscitada pela emergência virtual de outros mundos, extra-humanos e terrenos. Hipótese exagerada?

Em contrário, poder-se-ia argumentar, a partir da célebre analogia proposta por Kant, no Segundo Prefácio da *Crítica da razão pura*, entre a explicação copernicana dos movimentos celestes e a revolução epistemológica da metafísica, que a perspectiva extraterrestre não coincide com um ponto de vista antropocêntrico (“ptolomaico”?), uma vez que desloca o espectador humano de sua posição central para “fazê-lo girar em torno aos astros” (2001: BXVI-XVII). Contudo, é manifesto que, no quadro dessa analogia, aquilo que para Kant conta a título de centro da perspectiva não é o homem como ente natural e objeto empírico, mas como ente racional finito e sujeito transcendental

do conhecimento: tal sujeito, por cujo poder de representação todos os objetos da natureza devem se regular, não é senão o entendimento enquanto faculdade dos conceitos *a priori*. Indeterminável pelas leis que impõe aos fenômenos, ele faz exceção ao campo da experiência, situando-se, por princípio, *fora*.

Assim, se é verdade, como dizem Deleuze & Guattari, que “a ideia da revolução copernicana põe diretamente o pensamento em relação com a terra” (1992: 113), é certo, por outro lado, que o faz para projetá-lo em definitivo além dela e, mais ainda, para territorializá-la – a terra, “a Desterritorializada” (1992: 113) – em função e proveito exclusivos da subjetividade transcendental, extraterrestre. Decerto, enquanto centro de referência para toda objetividade possível, o sujeito kantiano teria mais em comum com os habitantes etéreos de Júpiter e Saturno do que com os povos terrenos, por demais expostos à luz do Sol e, por isso, aprisionados na matéria densa... Longe de propor uma relação meramente analógica entre metafísica e cosmologia, a ideia da revolução copernicana instaura uma situação cosmológica inteiramente nova que a política correspondente, o cosmopolitismo estatal, imporá com violência verdadeiramente sobrenatural a todos os povos da terra e seus respectivos mundos.

Não deixa de espantar que Szendy avalie positivamente, em um gesto iluminista, a constituição universal da perspectiva humana – “o todos-e-cada-um” – por meio do “desvio cosmoteórico pelo todo-outro” (2011: 102), no sentido de um certo perspectivismo:

Os extraterrestres kantianos não são uma superstição, até porque não são divinizados. Eles encarnam antes, exemplarmente, uma espécie de para-além necessário da razão humana, a fim de que ela possa ser pensada em sua luz e como luz, sempre e ainda a vir. É por isso que eles figuram, em sua filosoficção recorrente, uma certa ideia esclarecida da justiça (2011: 119).

É evidente que os extraterrestres devolvem ao filósofo a sua própria imagem, confirmada através disso como universalmente válida e normativa: eles não seriam “invasores que nos chegam do exterior, mas

antes os que sempre estiveram aí, habitando nosso ponto de vista com a estranheza que o torna possível” (2011: 150). Esses outros não são senão o mesmo, isto é, *todos* – por exclusão daqueles que habitam outros mundos, seja no céu ou na terra.

Anticabala

Não é que queiramos conquistar o cosmos, mas ampliar a Terra até o limite dele [...] Não buscamos nada além de pessoas. Não precisamos de nenhum outro mundo. Precisamos de espelhos. Não sabemos o que fazer com os outros mundos. Para nós basta este mundo [...] Queremos encontrar a nossa própria imagem idealizada [...] Entretanto, do outro lado, existe algo que não aceitamos e do qual nos defendemos.

Lem

A hipótese de que o cosmopolitismo kantiano – “teoria do céu” em sentido mais amplo – consiste em uma certa política cósmica, resultante da aliança “simbólica” dos humanos com os extraterrestres, ganha uma confirmação decisiva nos *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* (1766). Kant discrimina que espécie da alteridade extra-humana deve ser necessariamente “recalcada” pelo homem cosmopolita em benefício do seu duplo extraterrestre (David-Ménard 1996: 102). No entanto, é curioso que o filósofo escreva esse ensaio para denegar como irremediavelmente ilusórias “filosoficções” sobre a ideia de mundo tais como as que ele mesmo desenvolve na *Teoria do céu*. Segundo David-Ménard, essa “denegação” se consolida na discussão da antinomia da razão pura realizada pela Primeira Crítica mediante a exclusão do “estatuto do provável nas categorias do entendimento”, e seria motivada principalmente pela necessidade de desmentir “a perigosa vizinhança do *noumenon* com os espíritos dos mortos” (1996: 25-27). Resta saber se essa vizinhança é apenas ideológica ou propriamente cosmológica.

Tomando como alvo exemplar de suas considerações a obra do místico sueco Swedenborg, o filósofo empreende uma “Anticabala” (Kant 2005a: 176 e ss.). Nessa polêmica, preocupa-se em elucidar a ilusão que acomete “pessoas incomuns”, fazendo-as tomar “objetos como exteriores a elas, os quais seriam tidos como uma presença

de naturezas espirituais em seus sentidos corporais”, de modo que “imagens aparentadas da fantasia [assumam] a aparência de sensações” (2005a: 173). O perigo de tal espécie de ilusão reside no fato de que os sujeitos dela cativos – loucos, impostores ou mesmo filósofos – julgariam habitar ou ter acesso a “mundos diferentes daqueles em que eles têm sensações” (2005a: 210-211). A hipóstase da alucinação espiritual teria por consequência uma violação da própria apercepção identitária subjetiva (a “unidade pessoal”; 2005a: 163):

É decerto um mesmo sujeito que pertence como um membro simultaneamente ao mundo visível e ao invisível, mas não exatamente a mesma pessoa, porque as representações de uma não são ideias que acompanhem as representações do outro mundo, devido à sua constituição distinta; e, por isso, não lembro enquanto homem aquilo que penso como espírito e, vice-versa, meu estado como homem não entra na representação de mim mesmo como espírito (2005a: 170).

Logo, “a alma humana deveria, por isso, ser considerada já na vida presente como ligada a dois mundos simultaneamente” (2005a: 162): o “mundo comum”, objetivamente dado, e a “comunidade dos espíritos”, em que “seria tão fácil falar com um habitante de Saturno quanto com uma alma humana defunta” (2005a: 204). Onde o problema não apenas epistemo- mas intensamente cosmo-lógico, com o qual Kant se debate: como “construir a fronteira entre um espírito e outro, ou entre o interior e o exterior para um mesmo sujeito” (David-Ménard 1996: 99)? Contra a ilusão da diferença entre mundos que se superpõem em conflito, como assegurar em definitivo a unidade do “mundo comum”?

David-Ménard demonstra como Kant oscila entre uma explicação fisiológica da ilusão espectral e um fascínio pelo “estranho parentesco”, “acordo prodigioso”, do idealismo metafísico com o ocultismo visionário (1996: 92 e ss.). Há que observar a indisfarçável semelhança de condição entre os “outros cosmopolitas defuntos” (Kant 2005a: 204), que jamais poderíamos ser, e os genuínos “cidadãos do mundo”, em que todos devemos nos tornar: assim como um espírito “ocupa um espaço

sem poder preenchê-lo” (2005a: 151) – possibilidade que subverteria por completo a armação estético-transcendental da experiência –, o homem cosmopolita exerce sua liberdade moral em meio à causalidade da natureza. Mas que diferença haveria entre a sobrenatureza de um e a Cultura de outro, senão aquela que Kant presume haver entre os “sonhos da sensação”, supostamente idiossincráticos, e os “sonhos da razão”, necessariamente universalizáveis (David-Ménard 1996: 94)? Contrariamente ao desígnio consciente da *Aufklärung*, seria a soberania do sujeito racional uma condição de natureza espectral?

Seja como for, importa destacar a manifesta divergência de função entre os espíritos e aqueles “outros” (*Them...*), os extraterrestres, na economia do discurso kantiano: enquanto os primeiros multiplicam os mundos, constituindo como que o paradigma extra-humano da alteridade cosmológica, os segundos só vêm a confirmar a unidade do mundo, refletindo-a em negativo, como sombra de uma humanidade “universalmente exclusiva” (Gonçalves 2015). Quando, em seu pensamento antropológico mais tardio, Kant parece por um momento abdicar do ponto de vista extraterrestre, essa projeção exorbitante passa a desempenhar um papel ostensivamente fundamental na determinação do caráter específico do homem. Como diz na *Antropologia pragmática*, “o problema de indicar o caráter da espécie humana [é] absolutamente insolúvel”:

Se o conceito supremo da espécie for o de um ser racional *terrestre*, então não poderemos nomear nenhum caráter seu, pois não temos nenhum conhecimento de seres racionais *não-terrestres* para poder indicar sua particularidade e caracterizar assim aqueles seres terrestres entre os racionais em geral (Kant 2006: 216).

Mas, com isso, a falta de tal conhecimento chancela de forma efetiva a redução antropocêntrica da cosmologia: “Nada mais nos resta a não ser afirmar que ele [o ser humano] tem um caráter que cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume” – capacidade que, em seus níveis técnico, pragmático e moral, “diferencia caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes

da terra” (2006: 216), situando-o hierarquicamente acima de todos os “animais irracionais”, que são assim aproximados às “meras coisas”, “de que se pode dispor à vontade” (2006: 27). O extraterrestre não é senão a imagem negativo-constitutiva do homem cosmopolita, formador de mundo: se “o próprio do Homem é não ter nada de próprio”, é “tal im-propriedade humana” aquilo que “lhe daria, por feliz consequência, direitos ilimitados sobre todas as propriedades alheias” (Viveiros de Castro 2015a: 26-27).

De fato, os extraterrestres surgem para conjurar os espectros de outros mundos, os espíritos. Kant jamais consegue oferecer uma refutação cabal de sua existência. Após ensaiar uma argumentação que aponta para o fundamento fisiológico da ilusão espectral – “o homem confuso põe fora de si simples objetos de sua imaginação e os considera como coisas efetivamente presentes diante dele”; “o transtorno do tecido nervoso pode ser a causa de se transpor o *focus imaginarius* para o lugar de onde viria a impressão sensível de um objeto corporal efetivamente dado”; 2005a: 181-183) –, o filósofo parece capitular diante da possibilidade, jamais de todo alienável, de que essa mesma “ilusão dos sentidos” seja ocasionada pelos próprios espíritos, constituindo como que uma prova irrefutável de sua existência paradoxal: “Elas [‘as histórias comuns sobre espíritos’] justificam bastante a suspeita de que poderiam ter nascido de uma tal fonte” (2005a: 183). Extrapolando-se os *Sonhos*, é irresistível questionar: seria a espectralidade “apenas uma forma da consciência transcendental que devém condição de toda imagem” (Romandini 2015: 9)? Ou, pelo contrário, a transcendentalidade é que é uma modulação espectral, um modo de “autodeterminação por Outrem” (Viveiros de Castro 2002a: 263)? Será o transcendental uma formação irreduzivelmente equívoca, em disputa por diferentes regimes de pensamento e seus respectivos mundos estruturalmente divergentes?

Incapaz de demonstrar a inexistência da alteridade espectral, a refutação kantiana só pode então “virar-lhe a cara”, *consumando* o ocultismo para afastá-lo em definitivo: “Nisso se reconhece a própria ambiguidade da relação com o outro num modo de pensar que remonta

a um fantasma de onipotência: trata-se indiferentemente de suprimir o outro, a questão repugnante dos espíritos, ou de dele se distanciar” (David-Ménard 1996: 109). Tal supressão seria operada mediante distanciamento, estabelecendo-se a fronteira “entre um espírito e outro, ou entre o interior e o exterior para um mesmo sujeito”: por assim dizer, entre os outros-*mesmos*, os extraterrestres, e os outros-*outros*, os espíritos. David-Ménard mostra que essa fronteira – somente ela capaz de garantir a coincidência aperceptiva dos humanos consigo próprios e, com isso, a unidade de um mundo comum – é erigida por Kant graças à “noção crítica de limite”, por recurso inaugural à *objetividade*, entendida como dispositivo de conjuração da alteridade cosmológica: o objeto da experiência “*contrasta com os fantasmas e limita-lhes com isso o desenvolvimento*” (1996: 101) – o objeto como *antifantasma*. Se “a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*”, essa ciência, que a *Crítica* chamará de filosofia transcendental, nasce da confrontação direta com o “mundo dos espíritos” (Kant 2005a: 210). Gestando-se em meio ao conflito entre mundos divergentes, a revolução copernicana de Kant corresponde assim a um levante político: do homem cosmopolita, extraterrestre, *contra* a multidão dos espíritos terrenos, extra-humanos (Nodari 2013).

Nada mais distante daquilo que Viveiros de Castro denomina “perspectivismo cosmológico” na América indígena (2002a): uma “cosmologia contra o Estado” (2011b: 256), na qual a originária determinação pelo “ponto de vista de Outrem” frustra de antemão a possibilidade de algo como um “ponto de convergência de todos” (Stengers 2005: 995). Multiplicam-se assim os patamares e agentes cósmicos, celestes e terrestres (Civrieux 1992: 213), bem ao contrário de reduzi-los àquele “mundo comum” que, segundo Kant, deveria ser a morada dos filósofos, “tal como os matemáticos já possuem há muito tempo” (2005a: 176). Pois, se, na “epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental”, “conhecer é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la um mínimo ideal”, na epistemologia xamânica, “conhecer é personificar, tomar o

ponto de vista daquilo que deve ser conhecido” (Viveiros de Castro 2002a: 358).² É precisamente essa virtualidade da perspectiva que termina por ser obliterada pela revolução kantiana, a exigir a plena objetivação de outrem para o sujeito universal do conhecimento ou sua assimilação ao mesmo sujeito. Logo, a reduplicação transcendental do ponto de vista por meio do espelhamento projetivo no extraterrestre (“uma razão alheia e externa”) interdita toda e qualquer possível colocação do humano sob perspectiva, para resguardá-lo em seu isolamento cosmopolita:

O juízo daquele que refuta minhas razões é meu juízo, depois de tê-lo pesado *contra* o prato do amor-próprio e em seguida contra minhas supostas razões e encontrado nele uma maior consistência. Antes eu considerava o entendimento humano universal apenas do ponto de vista do meu entendimento: agora ponho-me no lugar de uma razão alheia e externa, e observo meus juízos, junto com seus mais secretos motivos, do ponto de vista dos outros (Kant 2005a: 183-184).

Em vez de designar uma efetiva alteridade cosmológica, o extraterrestre kantiano, duplo especular do sujeito transcendental, assinala, portanto, simplesmente o limite negativo da perspectividade, operando como anteparo “filosofictício” para a afirmação da autonomia irrestrita do Homem.

2 Cumprir lembrar, porém, a epistemologia que fora desfavorecida *internamente* pela consciência moderna: por exemplo, “a concepção do jogo cósmico das formas no finalismo de Herder e Goethe”, voltado contra o “finalismo técnico antropomórfico” característico do Iluminismo (Suzuki 2005: 205, 202). Tal seria a “solução” goethiana para o problema moderno da incomensurabilidade “entre nós e o mundo” (2005: 221): “Tudo que está no sujeito, está no objeto, e ainda algo mais. Tudo o que está no objeto, está no sujeito e ainda um pouco mais. Estamos duplamente perdidos ou salvos: se concedemos ao objeto esse seu algo mais, é isso que também exigimos para o nosso sujeito” (Goethe *apud* Suzuki 2005: 221). Trata-se, ao que parece, de uma espécie de simbolismo animista (xamânico, à sua maneira) em que “a idéia de *Bildung* [formação] está necessariamente ligada à de *Umbildung*, transmutação, metamorfose” (Suzuki 2005: 207): “Cada novo objeto, bem considerado, descerra um novo órgão em nós” (Goethe *apud* Suzuki 2005: 220).

Kopenawa e o monstro da Floresta Negra

A capacidade da floresta de gerar imitações monstruosas de produtos estrangeiros faz parte de sua capacidade geral de produzir formas, espontânea e inexaustivamente.

Gow

Nous sommes un Monstre privé du sens.

Heidegger, por Becker & Granel

O livro *A queda do céu* é atravessado por um tema principal, justamente o da sobrenatureza espectral dos brancos, sendo dedicado à tarefa de tornar-lhes manifesta a sua imagem e agência sobrenatural, ocultas para eles mesmos devido ao seu pensamento “cheio de esquecimento” – agência que arrisca a fazer com que o caos, a “obscuridade do mundo subterrâneo” habitado por monstros canibais, se instale na terra com a queda do céu: “Os brancos esquentam o peito do céu com a fumaça do metal que arrancam da terra” (Kopenawa & Albert 2015: 497).

A imaginação xamânica de Kopenawa acerca dos brancos é por demais profusa para que se possa reconstituí-la aqui; são várias e distintas, até mesmo divergentes, as imagens mobilizadas por ele a respeito.³ Mais estranhos dentre os estrangeiros (*napë pë*), os brancos são apresentados: (i) a partir da experiência dos primeiros contatos, genericamente como “seres maléficos” (*në wari*) predadores dos humanos (*yanomae thëpë*), semelhantes a outros seres da floresta (2015: 242); (ii) a partir da mitologia, como ancestrais yanomami que foram originariamente transformados em estrangeiros (*napënapëri*), sendo eles também protetores da floresta e os “verdadeiros donos do metal” cobiçado pelos brancos atuais (2015: 227 e ss.); e (iii) a partir do presente cosmopolítico, como *xawarari*, espíritos antropófagos que constituem seus duplos monstruosos, sendo os “verdadeiros inimigos da floresta” (2015: 366 e ss.). A ação dos *xawarari* é epidêmica e descontrolada, ao

³ Ver Kopenawa & Albert 2015: 251-252, para uma superposição intensiva de diferentes imagens dos brancos: “fantasmas dos mortos”, “ancestrais míticos”, estrangeiros “filhos de Yoasi”, invasores (“descobridores”) da floresta.

extremo da antissocialidade; ela consiste na captura das imagens dos humanos e na subsequente devoração de seus corpos:

O que nós chamamos *xawara* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as outras doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne. Gente comum só conhece delas os eflúvios que as propagam. Porém, nós, xamãs, nós vemos também nelas a imagem dos espíritos da epidemia, que chamamos de *xawarari*. Esses seres maléficos se parecem com os brancos, com roupas, óculos e chapéus, mas estão envoltos numa fumaça densa e têm presas afiadas [...] Eles não comem caça nem peixe. Só têm fome de gordura humana e sede de nosso sangue, que bebem até secar (2015: 366).

Na ontocosmologia yanomami, tal qual exposta por Kopenawa, “ser” é imagem, “existir” por outrem. Como esclarece Albert, o conceito de *utupë* inclui tanto os ancestrais míticos (“imagens-essências”) quanto os corpos-peles atuais (“imagens-vitais”) e os espelhos xamânicos (“imagens-espíritos”) (Kopenawa & Albert 2003: 47, notas 2 e 4). Trata-se sempre de imagens múltiplas, inumeráveis, que atuam como “donos” daquilo que se limita a imitá-las (2015: 116-118). A relação entre as imagens é imanente; é-se tudo aquilo que de si os outros, com suas imagens, veem:

Os espíritos veem os humanos sob a forma de fantasmas, os animais os percebem como seus semelhantes tornados “habitantes de casas”, os seres maléficos os consideram como caça (filhotes de papagaio e macacos adultos), e os fantasmas, como parentes abandonados (2003: 68, n. 2).⁴

Essa concepção explica tanto a suscetibilidade dos seres da floresta à agência sobrenatural dos brancos quanto a eficácia protetora dos espíritos no trabalho xamânico de “suspensão” do céu em vias de desabar sobre

⁴ “O ponto comum é a multiplicidade de perspectivas. Esses efeitos de corpos, que chamamos provisoriamente de imagens, são, ao mesmo tempo, pontos de vista de cada um dos espíritos a cada vez, que, no momento, são mobilizados nesse corpo; ele [o xamã] vê através da subjetividade dessa entidade que o habita nesse momento [...] Tudo está imbricado, encaixado em uma multiplicidade de perspectivas espaciais e temporais (Albert *in* Senra 2011: 77).

os povos da terra (2015: 85-87). O traço profundamente “antinarcísico” (Viveiros de Castro 2015a)⁵ revelado pela dinâmica desse mundo feito de imagens exprime uma cosmopolítica muitíssimo complexa, na qual todos os agentes se confrontam na condição de duplos sobrenaturais, que se refletem e “interceptam” mutuamente (Lima 1996: 36 e ss.). *A espectralidade sobrenatural constitui a forma metamórfica – a metatorma – de toda entidade cósmica.* Daí que o discurso de Kopenawa constitua um testemunho do conflito entre diferentes mundos, erigindo-se como teoria do desastre ambiental de origem antrópica:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (2015: 6).

Por que, apesar de sua perspectividade, a agência sobrenatural dos brancos, enquanto *xawarari*, é tão destrutiva? Kopenawa repete muitas vezes que eles são “surdos aos espíritos”, que ignoram ou são indiferentes ao que se passa com os outros e até consigo mesmos, enfim, que são esquecidos, tendo o pensamento “curto e obscuro” (2015:

5 Ao acordar de um sonho em que visitara os seres das águas, conta Davi, “no dia seguinte, perguntava a meu padraço: ‘De quem é a casa debaixo do rio que eu vi no meu sono? Era tão bonita, gostaria de ter ficado admirando-a por mais tempo’. Ele então me explicava com gentileza: ‘Você foi à casa onde o sogro de Omama vive com os espíritos peixe, os espíritos jacaré e os espíritos sucuri. Os *xapiri* estão começando a querê-lo de verdade. Mais tarde, quando você se tornar adolescente, se quiser conhecer o poder da *yákoana*, abrirei de verdade os caminhos deles para você’. Esse sonho se repetia muito, pois quando eu era criança passava bastante tempo pescando nos rios. Por isso, a gente das águas não parava de capturar minha imagem, para me fazer sonhar” (2015: 93).

390). Mas qual será a razão profunda desse esquecimento e estreiteza de pensamento? Descartada a hipótese de impotência espiritual, sobrenatural, resta pelo menos uma outra: os brancos “querem ignorar a morte”; “dormem muito, mas só sonham com eles mesmos” (2015: 390). Danowski & Viveiros de Castro comentam com profundidade essas sentenças, como implicando o “juízo mais cruel e preciso jamais enunciado sobre a *característica antropológica* dos ‘Brancos’”: ao conspirar com a morte, eles “sonham com o que *não tem sentido*” (2017: 103). Metafisicamente isolados pela Grande Divisão, os brancos-modernos denegam o seu ser-imagem, a sua existência por outrem, em suma, a própria sobrenatureza. Sua potência espiritual corresponde a uma espécie de xamanismo negativo: a cultura como anti-sobrenatureza.

Tal modo de pensar, formar mundo, faz com que os brancos suponham sistematicamente que “a floresta cresceu sozinha”, que “ela cobre o solo *sem razão*”, ou seja, que ela “está morta” (Kopenawa & Albert 2010: 506). Apesar de a versão francesa (“*pas sans raison*”) ensejá-lo, guardemo-nos do impulso a interpretar esse lema de Kopenawa no sentido de uma insuspeitada concordância com o princípio moderno, leibniziano, de “razão suficiente”, cujo predomínio “inóspito” Heidegger acusa como característico da “era atômica”, “época da humanidade planetária”, na qual “o descontrole único da demanda por razões ameaça a morada do homem e lhe rouba todo fundo e solo para um enraizamento” (1997d: 45-47). Dizendo que a floresta “não é sem razão”, Kopenawa afirma, contra a suposição transcendental que fundamenta a ação predatória dos *napë*, que ela está viva e *pensa*: “A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso” (2015: 497).

Guardemo-nos também de tomar, por simples contraste, o lema como solidário àquele que constituiria a “outra tonalidade” do princípio de razão, expressa por Silesius, poeta místico contemporâneo de Leibniz (Heidegger 1997d: 56-57): se a rosa floresce “sem por-quê [*ohne Warum*]”, a “terra-floresta” (*uribi a*), por sua vez, “cuida de si mesma e pergunta se alguém a vê”... À diferença da rosa de Silesius, que configura os “fundamentos abissais” da existência humana (1997d:

57-58), a floresta responde efetivamente a outrem, mesmo que seja para sucumbir à sua apropriação fundamental pelo Ser. *Urubi a* (Kopenawa 2009: 7-8) resiste assim à “fundamentação” – seja *Ereignis* ou *Gestell* –, pois tem seus próprios “por-quês”. Segundo Luciani, a narrativa de Kopenawa

revela que tudo tem uma razão, ou melhor, uma história. Coisas ou eventos “*sans raison*” implicam que sejam os produtos do pensamento de ninguém, e é por isso que os leitores descobrirão que nada é, na verdade, “*sans raison*”. A produtiva figura de linguagem yanomami, “*pas sans raison*”, instrui os leitores sobre a humanidade imanente da floresta; sobre o ser animado por trás de toda coisa e todo ente, e na raiz de toda e qualquer capacidade para afetar ou ser afetado; sobre a ecologia das relações humanas/não-humanas. Mas a expressão também funciona para alertar os leitores a respeito da importância daquilo que parece ter pouca ou nenhuma significância para os Brancos; ela evoca uma contra-explanação, uma história para os Brancos reconhecerem uma conexão que eles supõem não existir (2014: 112-113).

É assim que o xamã yanomami elabora uma crítica ecopolítica da razão pura, branca – crítica que parte do princípio epistemológico de que “um objeto é um sujeito incompletamente interpretado”, sendo “o objeto da interpretação a contra-interpretação do objeto” (Viveiros de Castro 2002a: 360). Ao invés de intuição sem conceito, trata-se, a rigor, de uma forma totalmente outra de conceitualidade: como formula Lauro Marubo, “é tudo pensamento de pajé” (2006: 37).⁶ Considere-se, por contraste, a doutrina kantiana da “aquisição originária”, tanto dos conceitos puros do entendimento, adquiridos pelo uso espontâneo e

⁶ “O carro, a moto, o relógio, estas coisas todas têm doença, são coisas feitas pelos pajés (*kechitxo*). Os relógios são pensados como olho de onça-fogo, olho de onça-azul, olho de onça-sol, são pensados assim, e então eles colocam febre, são os pajés que fazem. As motos são os ossos de Shoma Wëtsa mesmo. O papel também estraga os olhos. No início o seu olho fica vacilante, você não enxerga, fica com dor de cabeça, você fica assim. Assim faz o papel, ele dá tontura. É tudo pensamento (*chimã*) de pajé” (Marubo 2006: 37). Segundo Cesarino, Shoma Wëtsa, monstro mítico, é a mãe canibal cujo corpo de metal explode em partes que constituem os materiais (ferro, ouro) com que os brancos fabricam aqueles objetos patogênicos (2006: 37).

autônomo da faculdade de conhecimento (Kant 1975: 69-72), quanto da “terra livre”, cuja propriedade está baseada, em primeiro lugar, no ato empírico de posse unilateral daquilo “que não pertence a ninguém” (1991: AA 258). Uma vez que a aquisição originária se realiza pela exclusão *a priori* de Outrem como “vazio” ou “mudo”, “morto” ou “sem razão”, cabe concluir que, com plena potência especulativa, Kopenawa contrapõe o sonho sobrenatural dos xamãs (“A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso”), enquanto outra imagem do pensamento, à consciência transcendental dos filósofos (“Todos os objetos da experiência têm necessariamente que se regular [pelos conceitos do entendimento humano] e com eles concordar”; Kant 1980: B XVIII):

“Nós descobrimos estas terras! Possuímos os livros e, por isso, somos importantes!”, dizem os brancos. Mas são apenas palavras de mentira. Eles não fizeram mais que tomar as terras das gentes da floresta para se pôr a devastá-las. Todas as terras foram criadas em uma única vez, as dos brancos e as nossas, ao mesmo tempo que o céu. Tudo isso existe desde os primeiros tempos, quando Omama nos fez existir. É por isso que não creio nessas palavras de descobrir a terra do Brasil. Ela não estava vazia! Creio que os brancos querem sempre se apoderar de nossa terra, é por isso que repetem essas palavras. São também as dos garimpeiros a propósito de nossa floresta: “Os Yanomami não habitavam aqui, eles vêm de outro lugar! Esta terra estava vazia, queremos trabalhar nela!”. Mas eu, sou filho dos antigos Yanomami, habito a floresta onde viviam os meus desde que nasci e eu não digo a todos os brancos que a descobri! Ela sempre esteve ali, antes de mim. Eu não digo: “Eu descobri esta terra porque meus olhos caíram sobre ela, portanto a possuo!”. Ela existe desde sempre, antes de mim. Eu não digo: “Eu descobri o céu!”. Também não clamo: “Eu descobri os peixes, eu descobri a caça!”. Eles sempre estiveram lá, desde os primeiros tempos. Digo simplesmente que também os como, isso é tudo (Kopenawa 2000b: 22).

Eis, após séculos de prévia censura, a resposta do “selvagem da Nova Holanda” – figura fantasmática, entre tantas outras, do “racismo [filosófico] europeu” (Deleuze & Guattari 1996: 45-46) – à catástrofe

etnoecocida perpetrada pela Clareira – *Aufklärung, Lichtung*. Trata-se do personagem conceitual evocado por Kant na *Resposta a Eberhard* como exemplar da “distinção estética” da representação: “como o selvagem da Nova Holanda que visse uma casa pela primeira vez, encontrando-se suficientemente perto dela para distinguir-lhe todas as partes, sem, contudo, ter dela o menor conceito” (*apud* Brum Torres 2004: 71). A *Lógica de Jäsche* explica:

Assim, por exemplo, se um selvagem vê à distância uma casa cujo uso não conhece, ele tem, é verdade, diante de si na representação o mesmo objeto representado por uma outra pessoa que o conhece de maneira determinada como uma habitação destinada a pessoas. Mas, segundo a forma, esse conhecimento de um e mesmo objeto é diverso em ambos. Em um é *mera intuição*, no outro, *intuição e conceito* ao mesmo tempo (*apud* Brum Torres 2004: 71-72).

Comentando essas passagens, Brum Torres refere-se ao objeto do *intuitus* selvagem como “magro e incontornável ponto de partida de seu esclarecimento, na verdade, base de todo o progresso da ciência”: uma familiar “taberna” (2004: 100) – jamais uma casa de espíritos... E, na *Crítica do juízo*, Kant afirma que a pergunta supremamente final pela razão que torna necessária a existência humana – ou seja, a pergunta pelo “fim terminal de toda a criação”, pela destinação suprassensível, moral, do homem (2002a: AA 401, n. 252) – “não seria tão fácil de responder se pensarmos nos habitantes da Nova Holanda ou das Ilhas do Fogo” (2002a: AA 300). Por fim, para a configuração plena do etnoecocídio, o princípio transcendental de conformidade a fins da natureza é exemplificado, também na Terceira Crítica, afirmando-se a necessidade teleológica da destruição do ambiente e das formas de vida “antinaturais” que o compõem, em vista da instituição da Cultura:

Poder-se-ia então dizer que os mosquitos e outros insetos mordedores, que tornam os desertos [*Wüsten*] da América tão insuportáveis para os selvagens, são outros tantos agulhões da atividade para essas pessoas incipientes, de modo a que sequem os pântanos e possam *abrir clareiras* [*lichtet*] nas florestas que impedem a corrente do ar e assim, mediante a cultura do solo,

tornem simultaneamente mais sãs as suas habitações. Mesmo aquilo que parece na sua organização interna ser antinatural para o homem, se é encarado desse modo, fornece uma perspectiva interessante e por vezes instrutiva para uma ordem teleológica das coisas, à qual, sem um tal princípio, a simples consideração física por si só não nos conduziria (2002a: AA 302; grifo meu).

Hipercosmologia

Na filosofia de Kant, a redução antropocêntrica da política cósmica é evidenciada pela solidariedade sistemática entre a cosmologia especulativa e o Estado cosmopolita: “Como se a articulação, a ligação, a dobradiça entre a universalidade subjetiva da *Crítica do juízo* e o cosmopolitismo da *Ideia de uma história universal* residisse na visão cósmica da *Teoria do céu*” (Szendy 2011: 102). Mas essa evidência é completada cosmopoliticamente pela crítica xamânica de Kopenawa, quando anuncia a causalidade sobrenatural imanente que liga o “pensamento enfumaçado” dos *napë* à destruição da terra-floresta. *Haveria, portanto, um nexo escatológico da teoria do céu com a sua queda?* E se o “céu estrelado acima de mim” – imagem que “aniquila minha importância enquanto criatura animal”, ao mesmo tempo em que, suscitando o sentimento da “lei moral em mim”, “eleva infinitamente meu valor enquanto inteligência” (Kant 2002b: 255) –, e se esse céu sublime viesse a desabar sobre todos, inclusive sobre aqueles que, resolutos em sua “insegurança” terrena, recusam a “vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensível” (2002b: 256) prometida pela racionalidade moderna?

Sem dúvida, a primeira condição necessária para a instauração do referido nexa catastrófico seria pressupô-lo em pensamento como metafisicamente impossível. Na *Antropologia*, Kant parece reconhecer positivamente a possibilidade de “revoluções naturais” eliminarem “de vez” a espécie humana, frustrando por completo sua destinação moral (2006: 223). Contudo, essa suposição é feita com base na ideia de que a “intenção da natureza” corresponde àquela destinação – a saber, o “desenvolvimento do bem a partir do mal” –, sem jamais ser decisiva para

a determinação do caráter específico do homem nem abalar a “certeza moral” quanto à realização do destino humano (2006: 224). Já no opúsculo tardio sobre “O fim de todas as coisas”, o filósofo representa a possibilidade da catástrofe cósmica de maneiras antagônicas: como “fim místico (sobrenatural) [*übernatürlich*] na ordem das causas eficientes”, e como fim “antinatural” (*widernatürlich*), adversário da ordem racional. No primeiro caso, trata-se de algo pensável porém incognoscível pelo entendimento humano; no segundo, da simples inversão do “fim natural de todas as coisas, segundo a ordem do fim moral da Sabedoria divina, que nós (do ponto de vista prático) podemos bem conhecer” (Kant s/d: 8):

Se, porém, entre as últimas coisas se houver de contar ainda o fim do mundo, tal como este nos surge na sua forma atual, ou seja, a queda das estrelas do céu como uma abóbada, o desmoronamento do próprio céu (ou o seu desaparecimento como um livro enrolado), o incêndio de ambos, a criação de um novo céu e de uma nova terra para morada dos bem-aventurados, e do inferno para lugar dos condenados, então o dia do Juízo não seria decerto o último dia, mas muitos outros diferentes se lhe seguiriam. Como, porém, *a ideia de um fim de todas as coisas não vai buscar a sua origem ao raciocínio sobre o curso físico, mas sobre o curso moral das coisas no mundo e só assim é suscitada*, este último curso pode apenas relacionar-se com o supra-sensível (só compreensível no campo da moralidade) (s/d: 2-3; grifo meu).

Postulado na representação do “fim de todas as coisas”, o divórcio entre física e moral é o que justifica a suposta impossibilidade transcendental do “fim do fim”, no sentido do colapso definitivo da própria teleologia racional: “o fim do pensamento, isto é, o fim da relação (interna ou externa) entre pensamento e mundo” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 36). *Ora, é justamente tal corte “crítico” que o Antropoceno desvela como a mais mortífera das ilusões modernas. A queda do céu é também a derrocada da razão pura, gestada pela consumação irônica e monstruosa (*ungebeuer*) dos seus fins.*

Contra toda orientação sublime, extraterrestre, Kopenawa alerta para a urgente necessidade de um retorno à Terra por parte de nossa

filosofia, instado pela experiência do conflito cósmico entre diferentes povos humanos e extra-humanos. Pois a queda do céu designa nada menos que um evento *hipercosmológico*, a provocar a “anulação do conceito mesmo de cosmos”: uma “transformação inelutável da situação do ecossistema da vida em seu conjunto dentro da ordem de esferas que agora [...] não estão mais diante do homem” (Romandini 2013b: 193), *mas por todos os seus lados*. Com efeito, se a “fera do clima” faz com que “nosso mundo v[á] deixando de ser kantiano” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 24, 29), isso acontece tanto devido ao desarranjo catastrófico das coordenadas espaço-temporais – “devir-louco generalizado das qualidades extensivas e intensivas que expressam o sistema biogeofísico da Terra” (2017: 29) – quanto em virtude da cada vez mais intensa “permeabilidade” da consciência transcendental às “forças [‘assediadas’] de um exo-mundo” (Romandini 2015: 18, 20) – multiverso extramundano, povoado pelas inúmeras “sombras que adejam diante do entendimento” (Kant 2005b: 274). Tendo sido desencadeada pela “época da imagem do mundo” (Heidegger 2003), a queda do céu coincide com o “tempo em que o mundo se torn[a] espectral” (Wilbert & Simoneau 1990: 42, n. 57):

Quando acham que sua terra está ficando doente, os brancos falam de poluição. Quando a doença se alastra em nossa floresta, dizemos que está tomada por fumaças de epidemia e que entrou em estado de fantasma. Quando é assim, os xamãs têm de trabalhar todos juntos, com a ajuda do espírito de Omama, para trocar sua imagem [...] É por isso que hoje sua imagem também nos defende das epidemias dos brancos e se irrita com sua falta de sabedoria (Kopenawa & Albert 2015: 478).

EPÍLOGO

ÆNTROPIA

A conflagração, o desmoronamento da terra, o dilúvio, a queda das trevas e a chegada do Jaguar Azul são denominados mbaé meguá pelos pajés. Montoya traduz mbaé meguá por “felicidade”. Para os Apapocúva, este termo tem o sentido exatamente inverso, de “infortúnio”, “desgraça”. Mbaé significa “coisa”, com a conotação de fantástico e misterioso; meguá conserva o duplo sentido de “brincar” (fazer travessuras) e de “estragar”; ijurú meguá – “ele torce a boca (de forma engraçada)”; chejy imeguá – “meu machado está estragado” [...] A ideia do mbaé meguá ocupa de modo ostensivo o espírito dos índios [...] Difícilmente se fará uma dança de pajelança sem que se mencione o mbaé meguá – isso quando ele próprio não é a principal motivação [...] – “Quando penso no mbaé meguá, meu filho, queria mesmo era largar tudo, tirar até minhas roupas, tomar somente meu maracá, e cantar, cantar” – assim Joguyroquy, certa vez, concluiu um discurso que me fizera sobre o fim iminente do mundo.

Nimuendaju

Uma alternativa infernal

Nos parágrafos finais de *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss elabora uma das reflexões mais profundas da antropologia moderna, levantando uma contradição que seria “de toda a humanidade”: “De que serve agir se o pensamento que guia a ação conduz à descoberta da ausência de sentido?” Como “dedicar-se” simultaneamente “aos homens”, que, sob a forma de múltiplos povos, lutam por viver, e “ao conhecimento”, segundo o qual “o esforço do homem se opõe inutilmente a uma decadência universal” (1996: 390-391)?

Diante do dilema crucial, o antropólogo oscila entre uma certeza para si mesmo incontornável – “O mundo começou sem o homem e

terminará sem ele” – e uma irresistível “aparência”, a de sua própria existência como homem em uma sociedade entre outras (1996: 390-391). Mas sua escolha, “entre um *nós* e um *nada*”, é clara: “Libertando-me, com isso, de um orgulho intelectual cuja fatuidade avalio pela de seu objeto, aceito também subordinar suas pretensões às exigências objetivas da libertação de uma multidão a quem os meios de tal escolha continuam a ser negados” (1996: 391). Por contraditórias que de início possam parecer, a “mitofísica” do fim do mundo (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 21-22) inspira-lhe uma cosmopolítica “libertária”, na qual está a perigo, mais além da diversidade antropológica, a própria “diversidade da qual [a espécie humana] é uma das manifestações” (Almeida 1999: 178).

Todavia, será que o zelo pela diversidade de culturas e formas de vida exige forçosamente a renúncia ao conhecimento da natureza, às custas de a antropologia reduzir-se à física dos processos irreversíveis? Se “as transformações do espírito devem enraizar-se na matéria, subordinando-se a leis que regem máquinas reais” (Almeida 1999: 178), não é também necessário que, assim enraizado, o espírito possa como que desvairá-la, subvertendo o sentido da “flecha do tempo” (Prigogine & Stengers 1992)? Mas supor que culturas distintas “constituem” naturezas também distintas, ou seja, que “existem apenas naturezas-culturas” (Latour 1994: 102), não significa operar a redução inversa? Será incontornável uma tal “alternativa infernal” (Stengers 2015: 49)? *Como, afinal, compor uma divergência irreduzível entre mundos com a implacável entropia do cosmos?*

Entropologia

Vejamos mais de perto o argumento conclusivo de *Tristes trópicos*:

A civilização, tomada em conjunto, pode ser descrita como um mecanismo fantasticamente complexo no qual ficaríamos tentados a enxergar a oportunidade que nosso universo tem de sobreviver, se sua função não fosse fabricar aquilo que os físicos chamam de entropia, quer dizer, inércia. Cada palavra trocada, cada linha impressa estabelecem uma comunicação entre interlocutores,

tornando estacionário um nível que antes se caracterizava por uma defasagem de informação, logo, por uma organização maior. Mais do que antropologia, ter-se-ia que escrever “entropologia”, disciplina dedicada a estudar em suas mais elevadas manifestações esse processo de desintegração (Lévi-Strauss 1996: 391).

Ao conceber o conjunto da civilização – plano de “coexistência” entre as diversas culturas humanas (2013: 395) – como uma espécie de mecanismo entrópico capaz de acelerar exorbitantemente a tendência cósmica à decadência universal, Lévi-Strauss antecipa, em quase cinquenta anos, o anúncio científico do Antropoceno como nova época da história profunda do planeta (Crutzen & Stoermer 2000), na qual “a espécie-agente biológico se torna a espécie-força geofísica” e “a economia política se encontra com a entropia cósmica” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 132). É inegável, nos dias de hoje, que sua suspeita tem sido verificada: “O movimento de fluxo já está chegando ao fim e vai recuar, com o mundo ocidental prestes a sucumbir, como os monstros pré-históricos, a uma expansão física incompatível com os mecanismos internos que garantem sua existência” (Lévi-Strauss 2013: 381). Ele discerne na própria aptidão à Cultura um traço disruptivo em relação à potência neguentrópica da vida na Terra – se entendermos por vida “a matéria desenfreada, capaz de escolher sua própria direção para prevenir indefinidamente o momento inevitável do equilíbrio termodinâmico, a morte” (Margulis & Sagan 2002: 66).

Se é verdade que Gaia, a “Terra viva”, enquanto “um estranho e frágil nicho de neguentropia”, constitui como que um “*apax* cosmológico” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 61),¹ torna-se inevitável concluir, desde a perspectiva de *Tristes trópicos*, por uma fundamental incompatibilidade, tanto física quanto metafísica, entre *antropia* e

¹ “Ao reagir, a vida parece haver conseguido esfriar a superfície planetária de maneira a contrabalançar, ou mais que isso, o superaquecimento provocado pelo Sol. Sobretudo, ao retirar da atmosfera os gases de estufa, que aprisionam o calor, mas também ao modificar sua cor e forma superficiais, a vida reagiu, prolongando sua própria sobrevivência” (Margulis & Sagan 2002: 35). Para uma interpretação crítica da teoria de Lovelock & Margulis (1974), cf. Latour 2015.

biodiversidade – tal como já sentenciava a tese clássica de Tomás de Aquino contra a possibilidade da existência de animais e plantas no “reino dos Ressuscitados”:

A expansão do homem só pode significar a extinção de todas as espécies restantes que povoam o planeta [...] este *desideratum* teológico-político se transformou em uma autêntica e devastadora vontade de poder secularizada que guia boa parte das atuais políticas ambientais das pós-democracias capitalistas e humanistas em escala planetária (Romandini 2012a: 211).

A antropia seria, pois, uma potência cósmica excepcionalmente entrópica. Tomo aqui essa noção no sentido filosófico que lhe confere Romandini, ao distinguir entre: (i) um “princípio antropológico”, “que faz do Homem o substrato metafísico no qual se fundamenta um sistema filosófico”; (ii) um “princípio antrópico forte”, que “descentraliza” o Homem para tomá-lo não mais como “fundamento propositivo”, mas como finalidade; e (iii) um “princípio antrópico fraco”, que recusa esse “finalismo forte” apenas para afirmar o Homem “como *elo necessário* de uma cadeia metafísica superior” (2012b: 13). À primeira vista, a antropologia de Lévi-Strauss configura, como que em negativo, a terceira forma de “antropismo”. É essa antropia que, com a necessidade incontornável pela qual o calor se transfere do quente ao frio e informação “vira” energia, parece impelir à extinção em massa das espécies vivas, conduzindo, no limite, à aniquilação da própria espécie humana: “A criatura que triunfa sobre o seu ambiente destrói-se a si mesma” (Bateson 1987: 501). *Æntropia*.

Horror vacui

Cabe questionar o limite “antropotécnico” (Romandini 2012a) das considerações de Lévi-Strauss; pois, em aparência, se assentam sobre uma concepção unívoca de humanidade, no que se refere ao seu aspecto *termodinâmico*, fortemente entrópico. Como corolário da tese segundo a qual a existência humana na Terra é de todo efêmera, o antropólogo afirma, em tom quase fatalista, que “este mesmo homem aparece como

uma máquina, talvez mais aperfeiçoada do que as outras, trabalhando para a desagregação de uma ordem original e precipitando uma matéria organizada de forma poderosa numa inércia cada vez maior e que um dia será definitiva” (Lévi-Strauss 1996: 391). Por esse prisma, o Antropoceno consistiria então na consumação inevitável de um destino que, desde a fantasmática aurora do *Homo sapiens*, abarca todas as realizações humanas, independentemente de quaisquer diferenças de natureza e escala.²

Este é o sentido do comentário que Romandini dedica ao final de *Tristes trópicos*: “Lévi-Strauss propõe uma teoria histórica na qual a física ecossistêmica penetra completamente os espaços tradicionalmente definidos como ‘culturais’”, e isso de modo que “universo e mundo humano não seriam senão um *continuum* associado pela mesma lei cósmica de entropia irreversível” (2012a: 247). Logo, a irreversibilidade termodinâmica interditaria qualquer variação antropológica (e mesmo zoológica) originária, capaz de fazer exceção à fatalidade entrópica: “Nenhuma realização do animal *Homo sapiens* – como nenhuma outra conduta do reino animal – pode ser concebida fora de um certo horizonte de tecnologias de poder” (2012a: 244). Toda a vida – e sobretudo a forma de vida “antropotecnológica”, que visa o domínio sobre as demais mediante a “tomada da terra” – conspira para o fim da história enquanto desintegração total do cosmos (2012a: 246, 248), donde se conclui que o “acesso a algum tipo de *fora* do poder” requer o “abandono do prejuízo último a favor do vivente” (2012a: 252). Rumar em direção ao “espaço não-antrópico” significa assim necessariamente ingressar em um domínio “a-biótico”: “Pensar que se deve explicar, ao menos *preferencialmente*, a vida, que é o fenômeno mais minoritário do Universo, é o último gesto do antropismo” (2012b: 81, 77). Radicaliza-se

2 “Quando o homem se fez caçador, produziu a aniquilação de espécies inteiras, e, quando se fez agricultor, modificou irreversivelmente o ecossistema planetário até chegar, inexoravelmente, pelo aumento exponencial das antropotecnologias e da técnica *tout court*, à beira do abismo em que a espécie hoje se encontra em relação à sua capacidade de arrasar completamente a *Lichtung* que uma vez lhe deu origem” (Romandini 2012a: 246).

a especulação de Lévi-Strauss no sentido da admissão de uma irrefreável corrupção da ordem antrópica (a encerrar como que a verdade de todo vivente), sendo subestimado o potencial neguentrópico da vida em geral e da vida humana em particular. Em nome do *horror vacui* lovecraftiano – “*Stimmung* específica do homem diante do descobrimento de seu verdadeiro não-lugar antrópico no cosmos” (2013a: 56) –, corre-se o risco de neutralizar a escolha política pela coexistência com outros povos e formas de vida na Terra.

Nada mais avesso, entretanto, ao autor de *O pensamento selvagem* do que a afirmação de algo como “a originalidade absoluta de uma ordem humana” (Lévi-Strauss 1997: 274): “O objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo”: “reintegrar a cultura na natureza” (1997: 275), *mas* à maneira de um “humanismo bem ordenado”, que jamais começaria (e nem terminaria) por si, pois “coloca o mundo antes da vida, a vida antes do homem, o respeito pelos outros seres antes do amor-próprio” (2006: 460). Contra o rumo “natural” da história em direção à extinção, a antropologia procura realizar uma vocação politicamente neguentrópica e, por isso, antiantrópica. Não é à toa que, tendo lançado a hipótese “entropológica” e feito a escolha *contra* a entropia, Lévi-Strauss vislumbra, justo no fato de que “o homem não está só no universo” (1996: 392), a base para “contraefetuar transcendentemente” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 59) o trabalho humano de desintegração cósmica.

Crueldade matemática

Todavia, se a entropia não corresponde a um destino incontornável, será que a possibilidade de uma outra história, neguentrópica e antiantrópica, exigiria o oposto metafísico, a saber, que “a desordem sempre se justifica pela ordem” (Danowski 2011: 42)? Será que, sem coincidir com Lovecraft, Lévi-Strauss preconiza Leibniz?

Ressaltando o caráter dinâmico e complexo do universo leibniziano – “a ordem não se compreende sem a desordem, tornada necessária para o produzir o mundo mais diverso possível” e, graças a isso, “o mais

perfeito” –, Danowski o descreve como “regido por uma espécie de inversão da 2ª lei da termodinâmica”:

Leibniz também pensa o mundo de maneira dinâmica, só que para ele (ao menos no que eu considero o modelo temporal predominante em seus escritos) tudo caminha sempre em direção a uma perfeição cada vez maior, a uma ordenação cada vez mais complexa. As substâncias e os estados das substâncias vão se distribuindo e se desdobrando segundo uma ordem temporalmente irreversível, em que o mais perfeito vem sempre depois do menos perfeito, o mais complexo depois do menos complexo. Dentro dessa tendência global, os pequenos nichos de desordem colaboram sempre para uma ordem final ainda maior (2011: 50-51).

A metafísica de Leibniz parece opor-se simetricamente à solução de Romandini: enquanto, nesta, toda ordem possível só contribui, por meio de sua complexificação, para a desintegração do sistema, naquela, tudo tende à perfeição através da desordem entrópica. Mas, ao desdobrar entropologias divergentes, tal oposição não esconde uma isomorfia de base: nos dois casos, a irreversibilidade dinâmica, dirigida à “morte térmica” ou à ordem perfeita, equivale a uma necessidade metafísica inexorável – “crueldade matemática” (Danowski 2011: 53) –, diante da qual a ideia de uma política cósmica perderia todo sentido. Apesar de suas polaridades opostas, ambos os modelos caracterizam-se pela pressuposição do cosmos como “sistema isolado” fundamentalmente orientado ao equilíbrio, seja este experimentado como infernal ou paradisíaco.

Com a postulação de uma ordem universal perfeita – “A monadologia leibniziana pode ser traduzida em linguagem dinâmica: *o universo é um sistema integrável*” (Prigogine & Stengers 1984: 216) –, a própria noção de extinção, decisiva para nossa percepção do Antropoceno (Fausto 2013b, 2015), parece diluir-se por completo: no caso das espécies animais, nada propriamente se extingue, tudo apenas se aperfeiçoa, isto é, “aumenta” em complexidade: “Não haverá extinção final nem morte integral tomada no rigor metafísico [...] não há senão a transformação de um

mesmo animal, conforme os órgãos são diferentemente configurados e mais ou menos desenvolvidos” (Leibniz 2002: 21). A Sexta Grande Extinção (Kolbert 2015; Ceballos, Ehrlich & Dirzo 2017) não passaria de ilusão, resultante de uma perspectiva por demais parcial, “finita”, sobre a ordem do mundo.

O duplo sentido da flecha do tempo

Quando Prigogine & Stengers propugnam a efetividade da flecha do tempo, afirmando o caráter irreversível dos processos dinâmicos em sistemas complexos, é uma outra imagem da natureza, “complexa e múltipla”, e da ciência, “sempre local e eletiva”, que têm em vista, na qual “a irreversibilidade é fonte de ordem, criadora de organização”, equivalente à “liberdade e espontaneidade” da própria natureza: uma vez que “os homens começaram, uma vez mais, de maneira irreversível, mas em escala jamais atingida, a perturbar o seu meio natural”, “uma ‘nova natureza’ se produz através dessa atividade”, como que em resposta – uma “natureza de evoluções múltiplas e divergentes, que faz pensar não em um tempo às custas dos outros, mas na coexistência de tempos irredutivelmente diferentes e articulados” (1984: 5-15). É a ideia de que “a atividade produtora de entropia é sinônima de degradação, de nivelamento das diferenças” que se vê confrontada pela concepção da irreversibilidade do tempo como expressão de criatividade de uma natureza *multiversal*: “Podemos ver a ‘desordem’ produzida pela manutenção do estado estacionário como o que nos permite criar uma ordem. A ordem e a desordem mostram-se não como opostas entre si, e sim como indissociáveis” (1992: 54). Voltada, no sentido do progresso cultural, à desintegração do sistema biogeofísico da Terra, a antropia não seria inexorável como destino humano nem como necessidade cósmica absoluta.

Se, de acordo com a segunda lei da termodinâmica, “um sistema passa de estados de baixa entropia para estados de alta entropia” (Almeida 1999: 183-184), o sentido dessa trajetória irreversível é, não obstante, *equivoco*, porque se dirige à manutenção de, como diria Lévi-Strauss, um

“perpétuo desequilíbrio” (1993a: 215). A flecha pode então apontar, ao mesmo tempo, para o negativo e para o positivo, só que *assimetricamente*, sem reversibilidade, ao modo de uma “contradição inconciliável” em que “ordem e acaso, simetria e entropia, se interpenetram”: “A simetria existe, por assim dizer, para ser quebrada” (Almeida 1999: 167, 187-188). *Sem ser direcionada por Deus nem por Cthulhu, a trajetória da flecha do tempo é em si mesma controversa – e a antropia, um regime termodinâmico cosmicamente contingente*. Que tudo esteja sujeito à entropia não significa, portanto, que a morte térmica do universo é inevitável, mas que há sempre “diferentes possibilidades”:

A noção do universo se tornou muito mais complicada desde que sabemos, com a física quântica, que há estados de energia positiva e estados de energia negativa, e a possibilidade de passar de um ao outro. O universo é um sistema isolado? Há diferentes possibilidades. Com a condição de que a irreversibilidade, o *longe do equilíbrio*, se mantenha. Ainda seria preciso saber quais são as razões cosmológicas pelas quais o *longe do equilíbrio* se manteria. É verdade, há possibilidades que fazem com que o universo não seja necessariamente como uma fruta que cai da árvore, uma maçã que acaba no chão, que só pode apodrecer. Não. *O universo está sempre em presença das fontes que presidiram a seu nascimento*. O universo não está acabado... (Prigogine 2002: 74-76.)

Ora, uma possibilidade diferente, constitutiva de “toda sociedade” na medida em que se coloca para “além” dela, consiste, segundo Lévi-Strauss, naquele “caminho contrário ao de nossa escravidão”, na “oportunidade, vital para a vida, de se *desprender*”: “suspender a marcha, conter o impulso que obriga o homem a tapar, uma após outra, as rachaduras abertas no muro da necessidade e a concluir a sua obra ao mesmo tempo em que fecha a sua prisão” (1996: 392). Trata-se, em outros termos, de subverter a *entropia* por meio de um trabalho negativo (não o “trabalho do negativo”, mas um antitrabalho): ação *intensamente neguentrópica*, porque retoma a comunicação perdida com o extra-humano, mas *diferentemente entrópica*, pois se torna adversária da entropia. Se toda troca de informação acarreta dissipação de energia

(diminuição da entropia local pelo aumento da entropia externa), e se a supressão da troca equivale à depleção do sistema (entropia máxima como colapso energético), o decisivo a cada vez é se a troca se realiza de modo a isolá-lo, por fechamento ou expansão, ou de maneira a mantê-lo sempre aberto a outras fontes, resguardando, contra o equilíbrio estável do próprio sistema, sua exterioridade transformacional: “A depleção deve acabar, para que possamos nos dedicar ao nosso verdadeiro destino: dissipação” (Massumi 1992: 141).³

Visto assim que “sem a violação da irreversibilidade entrópica não existiria vida nem cultura”, e que o mundo moderno parece ter perdido seu potencial neguentrópico por “elimina[r] o ‘exterior’ que era formado por um conjunto de universos cosmológicos, sociológicos, tecnológicos e ecológicos diversificados” (Almeida 1999: 184, 186) em proveito de uma forma de vida e cultura vertiginosamente antrópica, entende-se por que o antropólogo apela à abertura a fontes exteriores, além da humanidade, como condição *sine qua non* para combater a entropia civilizatória:

interromper seu labor de colméia, captar a essência do que nossa espécie foi e continua a ser, aquém do pensamento e além da sociedade: na contemplação de um mineral mais bonito do que todas as nossas obras; no perfume, mais precioso do que os nossos livros, aspirado na corola de um lírio; ou no piscar de olhos cheio de paciência, de serenidade e de perdão recíproco, que um entendimento involuntário permite por vezes trocar com um gato (Lévi-Strauss 1996: 392).

³ “Se é verdade que temos de pagar um preço entrópico para manter em seu estado estacionário o processo de termodifusão, também é verdade que esse estado corresponde a uma criação de ordem” (Prigogine & Stengers 1992: 54) – criação por reiteração do desequilíbrio, de modo a constituir um sistema originariamente aberto: ela “toma um equilíbrio estável, acolhe uma medida de instabilidade e transforma o sistema em uma ordem ativa que contraefetua a unicidade, apoiando-se em uma linha de perpétua autoevasão” (Massumi 1992: 116).

Espírito e calor

A controvérsia em torno ao sentido duplo, múltiplo, da flecha do tempo exprime-se exemplarmente na distinção feita por Lévi-Strauss entre duas espécies de mundo, com suas respectivas sociedades e filosofias: frios e quentes. Comparando, em *História de Lince*, as mitologias do Velho e do Novo Mundo com vistas ao problema da gemelaridade – “o Velho Mundo favoreceu soluções extremas: seus gêmeos ou são antitéticos ou são idênticos”; “o Novo Mundo prefere formas intermediárias”, recusando “essa noção de gêmeos entre os quais reinaria uma perfeita identidade” –, ele sugere uma exceção: “Nos termos em que Platão o narra, o mito de Prometeu e Epimeteu poderia ser brasileiro...”, para desmenti-la em favor da hipótese mais ampla de que, na mitologia do Velho Mundo, o princípio da desigualdade entre os gêmeos (algo como um princípio antileibniziano da discernibilidade dos idênticos), “célula germinal na mitologia do Novo Mundo”, teria um “baixo ‘rendimento’” (Lévi-Strauss 1993a: 206-207). Assim, se, “para os indo-europeus, o ideal de uma gemelaridade perfeita podia realizar-se, a despeito de condições iniciais desfavoráveis”,

no pensamento dos ameríndios parece indispensável uma espécie de clinâmen filosófico para que, em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade, as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo instável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte um outro dualismo instável (1993a: 209).

A comparação conclui-se com um enigma, a atestar que a diferença entre mitologias supõe uma divergência filosófica entre mundos: “*Inferir-se-á daí que, no tocante à gemelaridade, sociedades quentes podem se contentar com uma filosofia fria, e que sociedades frias – talvez por serem-no – sentem necessidade de uma filosofia quente?*” (1993a: 215; grifo meu).

A questão ultrapassa o problema lógico-metafísico da gemelaridade, até porque este se acha conectado aos problemas da estrutura social e da situação ecológica dos mundos em jogo. Sua discussão segue-se à exegese de ciclos míticos de povos indígenas norte-americanos que

descrevem processos meteorológicos como conflitos entre mundos opostos enquanto duplos assimetricamente complementares:

A guerra do vento quente contra o vento frio corresponde rigorosamente, num outro registro, à dos terráqueos contra o povo celeste pela conquista do fogo: com efeito, se o vento quente do Sudoeste vem do mar, ou seja, de baixo, o vento frio do Nordeste mora no céu. O paralelismo fica evidente numa versão shuswap. Outrora, os animais sofriam de frio (em vez de falta de fogo). Lebre e Raposa partiram em expedição para o Sul, onde viviam os senhores do vento chinook e do tempo quente. Lá chegando, furaram o saco que continha o vento. O povo do Sul tentou barrar-lhes a fuga provocando um calor abrasador que se espalhou por todo o país, mas os dois heróis correram depressa. “Doravante os ventos quentes soprarão até o Norte, fazendo derreter a neve e secando a terra. O povo do frio não mais mandará sozinho no tempo e seus rigores atenuados não farão os humanos sofrerem demais.” Contudo, à diferença do outro ciclo, de onde resulta uma consequência irreversível, a ruptura da comunicação entre os dois mundos, aqui o combate termina num acordo. Nenhum dos lados obtém uma vitória decisiva, o vento frio e o vento quente irão alternar-se. Os Coeur-d’Alêne podem descrever a chegada do bom tempo em termos categóricos: “Assistimos ao assassinato do Frio por seu irmão...”; limitam em seguida a fórmula esclarecendo: “... a cada primavera” (Lévi-Strauss 1993a: 211-212).

E, ao descrever, trinta anos antes, o mundo das sociedades frias por oposição ao das sociedades quentes, Lévi-Strauss afirmava, no sentido de sua exclusão mútua:

Uma vida política fundada no consenso, e que só admite decisões tomadas em unanimidade, parece ter sido concebida para excluir o emprego do motor da vida coletiva que utiliza afastamentos diferenciais entre poder e oposição, maioria e minoria, exploradores e explorados [...] essas sociedades que poderíamos chamar de “frias”, porque seu meio interno está próximo do zero de temperatura histórica, se distinguem, por suas populações reduzidas e seu modo mecânico de funcionamento, das sociedades “quentes”, surgidas em diversos pontos do globo após a revolução neolítica, onde diferenciações entre castas e classes

são constantemente solicitadas para gerar devir e energia (2013: 38-39).⁴

Podemos agora vislumbrar a complexidade multidimensional do contraste proposto: *metafísica e termodinâmica articulam-se de modos politicamente divergentes para a constituição relacional de diferentes mundos*. O frio, enquanto grandeza térmica negativa, diz-se simultaneamente de várias outras maneiras: (i) como espírito de um povo inimigo dos humanos (“Povo do Frio”); (ii) como estrutura de uma sociedade humana que recusa o poder coercitivo (“sociedade fria”); (iii) e, na extremidade oposta, como método de uma filosofia que procura impor ordem ao cosmos (“filosofia fria”) – o mesmo se passa inversamente com o quente. Juntas, essas dimensões compõem a temperatura de um mundo, que varia segundo o grau de politização da “natureza” por ele suportado. É o que demonstra o papel central que a categoria de *sobrenatureza* desempenha na “filosofia quente” das sociedades frias:

A concepção que várias sociedades primitivas têm da relação entre natureza e cultura também pode explicar certa resistência ao desenvolvimento. Pois este implica reconhecer prioridade absoluta à cultura sobre a natureza, algo que não se verifica quase nunca fora da área da civilização industrial [...] Entre os povos

⁴ Sabe-se, contudo, que Lévi-Strauss alimentou o desejo utópico de que sociedades frias e quentes pudessem “unificar progressivamente suas características próprias”, fazendo, graças a “progressos da teoria da informação e da eletrônica”, a passagem “de um tipo de civilização que inaugurou outrora o devir histórico, mas à custa da transformação dos homens em máquinas, para uma civilização ideal que conseguisse transformar as máquinas em homens” (2013: 40). O arroubo aceleracionista da mente “austera e sombria” do antropólogo é fortemente criticado por Le Guin: “Se o enriquecimento de um tipo de civilização ocorre somente à custa da destruição de todas as outras espécies e da matriz orgânica de terra, água e ar, com risco cada vez mais urgente para toda a vida no planeta, então parece bastante claro para mim que contar com o avanço tecnológico para *qualquer outra coisa que* o próprio avanço tecnológico é um erro” (1989: 96). Bem mais próxima à denúncia lévi-straussiana do especismo e do racismo modernos que à utopia civilizacional da integração entre sociedades frias e quentes, a imaginação distópica de Dick confirma tal objeção: “Nunca tinha pensado nisso antes, a semelhança entre um animal elétrico e um *andy*. O animal elétrico, ponderou, poderia ser considerado uma subforma do outro, um tipo de robô enormemente inferior. Ou, ao contrário, o androide poderia ser qualificado como uma versão altamente desenvolvida e evoluída do animal de imitação. Ambos os pontos de vista o enojavam” (2015: 49).

ditos “primitivos”, a noção de natureza sempre apresenta um caráter ambíguo [...] Há na noção de natureza um componente “sobrenatural”, e essa “sobrenatureza” está tão incontestavelmente acima da cultura quanto a própria natureza está abaixo dela (Lévi-Strauss 2013: 353-354).

A repulsa à história não decorre de nenhum *deficit* cultural, mas se explica pela “resistência ao desenvolvimento”, à “fabricação da entropia” (Lévi-Strauss 2012: 58-59) – resistência de bases filosóficas. Nesse sentido, o “dualismo em perpétuo desequilíbrio” dos ameríndios (1993a: 215), implicando que a identidade “não passa de um caso particular da diferença, aquele em que a diferença tende a zero” (2011: 35), fundamenta uma metafísica neguentrópica, que almeja o “zero de temperatura histórica”. Pode-se então conjecturar que, tal como uma filosofia quente, transformacional e pansiquista (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 100-102), proporciona um mundo frio, refratário às máquinas a vapor e às desigualdades sócio-econômicas (Lévi-Strauss 2012: 58-59), uma filosofia fria, com sua metafísica identitária e antropocêntrica, corresponde, como causa e efeito, a um mundo quente, ou seja, à economia política do capitalismo e à catástrofe ambiental em curso.⁵ De um lado, um pensamento que se quer absolutamente frio – neutro do ponto de vista termológico, porque “livre”, independente das condições materiais da experiência –, mas que, com sua “voz gelada” (Foucault 1994: 512), está a ponto de inflamar o planeta: “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (Chakrabarty 2013: 11); de outro, um pensamento de “ardente desrazão” (Foucault 1994: 511), que, por interpretar os “fenômenos naturais” como “acontecimentos sociais” (Clastres 2011: 44), *sobrenaturais*, se torna virtualmente capaz de resfriá-lo: “Por enquanto, quando os brancos esquentam o peito do céu

⁵ No sentido dessa mesma conjectura, ver Zamyatin 1970, sobre a revolução como “heresia cósmica” contra a “entropia do pensamento humano”; Foucault 1994, sobre a “neguentropia do saber” promovida pelos “jogos ardentes da ficção”; Le Guin 1989, para um ensaio filosófico sobre a termodinâmica das utopias; e Massumi 1992, acerca do fascismo como ordem metafísico-política freneticamente entrópica.

com a fumaça do metal que arrancam da terra, os *xapiri* ainda estão conseguindo curá-lo, despejando nele enxurradas de água de suas montanhas” (Kopenawa & Albert 2015: 497-498).

É como se, ao converter informação em energia, o sujeito transcendental de Kant e os *xapiri* de Davi Kopenawa fossem espectros, rivais entre si, do “demônio de Maxwell” (Almeida 1999: 184 e ss.), capazes de transpor alquimicamente um abismo “de dezesseis zeros na escala das energias” (Serres 1990: 87) *entre espírito e calor*, mediante formas divergentes de (contra-)efetuação termodinâmica do pensamento. Dado que “o próprio demônio é parte do sistema que controla e está assim também sujeito à entropia”, os critérios pelos quais opera, ao distribuir objetos entre mundos, são “*políticos*”, “jamais naturais” (Almeida 1999: 185-186; grifo meu). Comentando o final de *Tristes trópicos*, Almeida evoca, a título de demônio, a figura benjaminiana do “Anjo da História”, que, vencido pela “tempestade no Paraíso”, experimenta o progresso histórico como catástrofe entrópica (1999: 179). Mas vale lembrar também do célebre “desaninhador de pássaros” – *daimónion* bororo, protagonista das *Mitológicas* (Lévi-Strauss 2004) –, que age sob o risco incessante de, por uma “disjunção total” entre o céu e a terra, provocar o apodrecimento do mundo ou, pela “conjunção total” entre eles, sua incineração, “sem nunca chegar a um equilíbrio entre o fogo que destrói e a ausência de fogo, que também destrói” (2004: 336). Afinal, se “energia é metafísica” (Almeida 2014: 9), *espírito é fogo (de cozinha)*:

O fogo culinário é o mediador entre o alto e o baixo, entre o sol e a terra. Consequentemente, o desaninhador de pássaros, perdido a meio caminho entre o alto e o baixo, e, enquanto cunhado ou filho, mediador entre um homem e uma mulher, entre a aliança e o parentesco, pode ser aquele que introduz (ou o que retira, em todo caso, o dono) o fogo culinário, que, no plano da cultura, instaura uma ordem cônica a outras ordens, sociológica, cósmica, ou ordens situadas em níveis intermediários (Lévi-Strauss 2004: 356).

Havendo, contudo, “dois tipos de fogo: um celeste e destruidor, o outro, terrestre e criador, que é o fogo de cozinha”, sucede, conforme a configuração do “eixo céu-terra” (de disjunção ou conjunção), uma variação similar do seu uso como elemento de mediação entre mundos: um uso construtivo, “domesticado”, e outro destrutivo, “canibal” (Lévi-Strauss 2004: 259). E as coisas podem ser “ainda mais complexas”: o próprio fogo de cozinha não seria senão uma transformação assimétrica do “fogo maléfico”, que incendeia a terra *mas* origina o tabaco – substância de função xamânica, mediadora por excelência (2004: 128-137, 334-342). Finalmente, resultado da transformação de valor oposto, há o fogo sobre o qual se assenta a “mansão das liberdades modernas”, aquele com que os brancos *cozinham* “o metal e o petróleo para fabricar suas mercadorias”, assim como, para saciar sua fome canibal, “as carnes dos habitantes da floresta”: fogo-*xawara*, operador da conjunção catastrófica de mundos – a queda do céu (Kopenawa & Albert 2015: 365 e ss.).

“Se os brancos...”

Semelhante conjectura sobre o conflito termodinâmico de mundos é longamente meditada por Kopenawa sob a forma da implicação entre a exploração do “ouro canibal” e a queda do céu – exemplo máximo de crítica de uma filosofia fria por outra quente:

Omama enterrou o metal junto ao ser do caos *Xiwãripo* [...] *Se os brancos* de hoje conseguirem arrancá-lo com suas bombas e grandes máquinas, do mesmo modo que abriram a estrada em nossa floresta, a terra se rasgará e todos os seus habitantes cairão no mundo de baixo [...] *Se os brancos* um dia chegassem até o metal de Omama, a poderosa fumaça amarelada de seu sopro se espalharia por toda parte, como um veneno tão mortal quanto o que eles chamam de bomba atômica. Os minérios ficam guardados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e de suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ocos, pedras brilhantes, cascalho e areia. *Tudo isso contém seu calor, como uma geladeira de vacinas* [...] *Se os brancos* os arrancarem todos do solo, afugentarão o vento fresco da floresta e queimarão seus

habitantes com sua fumaça de epidemia. Nem as árvores, nem os rios, nem mesmo os *xapiri* poderão conter seu calor (2015: 359-361; grifos meus).

“*Se os brancos...*” – essa cláusula insistente deixa entrever o que parece constituir a razão principal da elevada temperatura das metafísicas ameríndias: a “impensabilidade de um mundo sem gente” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 106). Na filosofia quente de Kopenawa, tal concepção exprime-se por meio da plena coincidência entre a mobilidade dos diversos patamares cósmicos (“o céu se move, é sempre instável”) e o caráter metamórfico das gentes que os habitam (“somos a gente que saiu do céu”; 2015: 194-197). A condição humana ou extra-humana de cada pessoa ou povo é, assim, originariamente determinada pelo lugar cósmico que ocupa; ou seja, o que perfaz a característica ontológica mais própria de cada sujeito é a sua situação “ecológica”:

Na floresta, a ecologia somos nós os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e sol! [...] sem eles, sem ecologia, a terra esquenta e permite que epidemias e seres maléficos se aproximem de nós! (2015: 480).

Todo e qualquer comportamento subjetivo – “cada palavra trocada, cada linha impressa...” – *conspira, em maior ou menor grau de intensidade, para a sustentação ou a queda do céu*. Tal hipótese xamânico-filosófica elucidada de forma decisiva, quanto às suas condições de emergência potencial, a “súbita colisão dos Humanos com a Terra, a terrificante (ou ‘terrificante’) comunicação do geopolítico com o geofísico”, que chamamos hoje de Antropoceno, e que impõe o “desmoronamento da distinção fundamental da *episteme* moderna” entre aquelas ordens (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 30). Ora, como entender o fato da “inversão irônica e mortífera” pela qual “o ambientado se torna o ambiente (o ‘ambientante’) e reciprocamente” (2017: 30) senão por meio de uma inusitada hipóstase do princípio segundo o qual “a ecologia somos nós, os humanos”, e “sem ecologia, a terra esquenta”? Todo pensamento, inclusive o que se pretende mais “purificado” (Latour 1994), constitui,

graças ao seu inalienável potencial termodinâmico, um determinado ambiente, isto é, uma situação *eco-cosmo-lógica*, seja esta a “floresta de cristal” (Viveiros de Castro 2006) ou um deserto vermelho.

Sem dúvida, os *napë* oferecem um caso-limite de subjetividade ecológica sobredeterminada: “[Ecologia] é tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca” (Kopenawa & Albert 2015: 480). Que imagem do pensamento ocasiona essa sobredeterminação? Goddard a reconhece na *atitude transcendental* dos brancos, “um mesmo interesse por si” a irmanar segmentos extremos do seu mundo, filosofia e garimpo (2016: 79).⁶ De fato, no livro de Kopenawa, é central a cumplicidade entre transcendentalismo (“sonhar apenas consigo mesmo”) e capitalismo (“desejo pelas mercadorias”), como se a apercepção transcendental, convertendo o mundo em objeto, fosse fundamentalmente condicionada pelo desejo de propriedade, e todo objeto de apropriação (inclusive, o do conhecimento) constituísse uma modalidade da forma-mercadoria:

Por quererem possuir todas as mercadorias, [os brancos] foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios (2015: 407).

Eis, nessas “palavras de espírito” (2015: 460), o índice da interação entre pensamento e ambiente que torna a cidade e a floresta “sistemas eco-mentais” (Bateson 1987: 491) – metafísico-termodinâmicos – profundamente divergentes.

6 “O que é que os grandes criadores de filosofias, Platão, Descartes, Kant e o Cristo dos filósofos, Spinoza (e seus apóstolos), têm que ver com os garimpeiros que assassinam os índios na floresta amazônica? [...] Uma questão de apropriação e acumulação de objetos, palavras, traços, brilhantes e subsistentes, de capitalização de tudo o que os fará pensar neles. Uma introspecção, um inventário feroz, absorvente, de tudo o que é para si. Revolvendo, escavando, contaminando a terra como fazem com seu próprio nada, para extrair um brilho de ser. *Um transcendentalismo grosseiro, mas tão eficaz quanto dos homens de letras, ou seja, parcialmente ilusório: um mesmo interesse por si*” (Goddard 2016: 79; trad. modif.; grifo meu).

Entropia versus antropia

Por ser paradoxalmente antiantrópica, a concepção de Kopenawa acerca da consubstancialidade entre cosmologia e “antropologia” implica uma genuína subversão da hipótese entropológica de Lévi-Strauss. Compare-se, por exemplo, a conclusão de *Tristes trópicos* à passagem do capítulo final de *A queda do céu* em que o xamã evoca e interpreta as palavras do próprio céu:

Eu já tinha visto a imagem do céu se quebrando e tinha ouvido suas queixas: “Mais tarde, se não houver mais xamãs na floresta para me segurar, vou cair de novo sobre a terra, como no primeiro tempo! Mas dessa vez vou fazer viver em minhas costas gentes diferentes desses brancos comedores de terra tão hostis a vocês!” [...] Se todos os xamãs sobreviventes até hoje forem por sua vez devorados pela epidemia *xawara*, ele com certeza vai desmoronar como antigamente, quando era ainda novo e pouco resistente [...] Pode ser que, depois de muito tempo, *outras gentes* venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, *outros brancos* (2015: 497-498; grifos meus).

Danowski & Viveiros de Castro explicitam uma razão possível para o verossímil desacordo entre a entropologia lévi-straussiana e a escatologia yanomami:

O que parece ser uma constante nas mitologias indígenas do fim do mundo é a impensabilidade de um mundo sem gente, sem uma humanidade, por mais diferente da nossa que ela seja – em geral, aliás, as sucessivas humanidades de cada era cósmica são completamente alheias entre si, são como espécies distintas [...] A ideia de uma destruição última e definitiva do mundo e da vida é, igualmente, rara, se existente, nestas cosmologias (2017: 106-107).

Já Romandini pareceria encontrar aí mesmo uma recorrência do princípio de “iteração transcendental” vigente na história da metafísica ocidental: “A categoria de ‘extinção absoluta’, uma extinção que não deve ser pensada como retorno contingente e periódico da estrutura catastrófica da iteração da Vida, carrega essa aposta cujos

desenvolvimentos implicam uma aproximação aos limites da metafísica” (2016: 58). Porém, a tese ameríndia da “impensabilidade do mundo sem gente” apela justamente à ideia de metamorfose – entre humanidades “completamente alheias entre si”, como “espécies distintas” –, logo, àquela potência cósmica que “suspende a iteração para introduzir a disjunção que abre caminho ao Outro impedindo a sustentabilidade do sujeito sobre si mesmo” (2016: 246). Como diz Kopenawa: “outras gentes”, “outros brancos” – *talvez*.

Quanto ao principal, a concepção xamânica aponta para um assombroso descolamento entre entropia e caos, a depender do caráter termodinâmico variável do pensamento: enquanto houver xamãs e espíritos para sustentá-lo, a instabilidade do céu *não* levará fatalmente à sua queda. Para Kopenawa, a “reversão ao caos” constitui uma possibilidade, entre outras, da metamorfose enquanto dinâmica cosmogênica de base. Sua “crítica xamânica da economia política da natureza” (Albert 2002) demonstra não só que “a entropia não é meramente uma derrocada em direção à desorganização”, ou seja, que “sob certas condições, [ela] se torna progenitora da ordem” (Toffler 1985: XXI), mas também que a entropia, como sistema metafísico-termodinâmico idealmente fechado, é sobretudo desordem, a ser suplantada pela inexorável ordem “entrópica” do cosmos. Trata-se, pois, de uma entropia antiantrópica, cujo significado controverso Almeida ajuda a explicar com apoio na concepção informacional de Shannon (1948):

Quanto mais informação maior é a entropia da fonte; uma plantação de soja tem entropia pequena (é previsível a espécie que encontraremos em um metro quadrado), enquanto uma floresta tropical nativa com 400 espécies em um hectare tem grande entropia. Em um ano de atividades, as atividades amostradas em dias ao acaso são mensagens de uma fonte: aqui, a regularidade da rotina de trabalho é baixa entropia (todas as atividades estão em uma única classe), e rotinas variadas de roçado, dança, pesca, artesanato e vagabundagem tem “alta entropia” (2014: 37).

E o autor adverte: “Cuidado: a entropia de Boltzmann-Lévi-Strauss é oposta à ‘neguentropia’ enquanto medida da organização típica da vida e da cultura. A ‘neguentropia’ é o que Shannon chamou de ‘entropia’” (2014: 29, n. 10). Com efeito, vista desde a perspectiva de Kopenawa, a equivocidade da entropia não seria apenas semântica, mas também ontológico-política: a flecha do tempo muda de sentido conforme a oscilação de sua trajetória através de mundos conflitantes.

É o que o xamã yanomami denomina *Xiwãripo* – o “ser do caos”. Se a expressão verbal *xi wãri-*, referindo-se a “transformações míticas e toda espécie de mudança de forma/identidade”, é empregada por Kopenawa para descrever o seu devir-outro xamânico no sentido de “metamorfosar-se, perder a própria forma, retornar ao caos e também perder o juízo, estar fora de si” (2015: 86, 616, n. 23), a mesma expressão serve, sob forma substantivada, e de modo a revelar a ambivalência do conceito yanomami de metamorfose (Leite 2010: 66 e ss.), à designação de um “espírito maléfico” subterrâneo, agente principal da ecologia da floresta. Por tentar “continuamente fazê-la virar outra” (Kopenawa & Albert 2015: 468), sua influência precisa ser sempre controlada pelos xamãs, com o auxílio dos espíritos *xapiri* (2015: 215-216) e do *xapiri* do próprio caos: “Para conseguirmos consertar o céu, acabamos tendo que chamar a imagem do ser do caos *Xiwãripo* e do metal de Omama” (2015: 497).⁷ *Xiwãripo* consiste assim na potência entrópica responsável pelos mais monstruosos devires: a metamorfose mítica de *yanomae thëpë*, seres humanos, em *napë*, inimigos, “brancos” (2015: 232), e a queda do céu, enquanto transfiguração do ambiente cósmico junto com os povos que o habitam:

Os espíritos do céu, *Hutukarari*, do vendaval, *Yariporari*, do sol,
Motbokari, da chuva, *Maari*, dos raios, *Yãpirari*, dos trovões,

7 Segundo Albert, a virtude principal do xamanismo yanomami consiste no controle espiritual da entropia: “Legado de *Omamë*, o xamanismo é um ver-saber estratégico para a contenção dos poderes entrópicos da alteridade cosmológica e social; para isso, socializa certas figuras dessa alteridade sob a forma de entidades auxiliares, numa espécie de homeopatia simbólica generalizada” (2002: 255).

Yārimari, e do caos, *Xiwāripo*, estão furiosos com os brancos que maltratam a floresta [...] Ela só não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la. Mas hoje em dia, como eu disse, há nela cada vez mais *xapiri* furiosos, conforme seus pais vão sendo devorados pela epidemia *xawara* [...] Se não houver mais xamãs na floresta, [o céu] vai queimar aos poucos até ficar cego. Vai acabar sufocando e, reduzido ao estado de fantasma, vai despencar de repente na terra. Aí seremos todos arrastados para a escuridão do mundo subterrâneo, os brancos tanto quanto nós (2015: 496-498).

A catástrofe universal será, portanto, o resultado da “fúria” que *Xiwāripo*, ao lado de outros seres maléficis, *já* move contra os *napë* que devastam a terra-floresta (por sinal, descendentes ancestralmente de seus “filhos”, humanos transformados em estrangeiros). Onde o fato, de todo relevante para a compreensão do sentido cosmopolítico do Antropoceno, de que “essa entropia”, antrópica, que “levará inexoravelmente a sociedade e o universo de volta ao caos pré-humano”, deve-se ao “resultado do excesso de poder predatório da alteridade branca” (Albert 2002: 255; grifo meu) – e não a uma suposta “vocalização ecocida congênita do *Homo sapiens*” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 32). Se é verdade que “a entropia crescente se transfigura dialeticamente em antropia triunfante” (Viveiros de Castro 2015d: 21), esta é, *da floresta à cidade*, contraefetuada distopicamente por aquela: entropia – *xi wāri*-, metamorfose radical, vitalidade *caós mica* – *versus* antropia – *xawara*, desenvolvimento canibal, morte térmica.

Servos de Odocha

Pondo em xeque a própria unificação específica da “humanidade”, o mesmo fato vem à tona na ecosofia xamânica exposta no ciclo mítico *Watunna*, dos Ye’kuana. Conta-se que tal sabedoria foi transmitida aos humanos por Medatia, xamã mítico que a adquiriu junto aos donos dos animais em uma época dominada por Odocha, inimigo de Wanaadí, demiurgo dos povos terrenos. Animado pelo desejo de dominação – “Ele queria ser o senhor da Terra” (Civrieux & Guss 1997: 22) –,

Odosha instaurara um abismo metafísico entre os povos da terra e do céu: “Ninguém mais tinha a sabedoria” (1997: 169). Enquanto *Xiwãripo*, o “ser do caos”, ocupa um lugar estrutural e quase funcional na ecocosmologia yanomami, Odosha parece consistir em uma potência radicalmente anticósmica – *caos contra caosmos*.

Com efeito, as agências hiperentrópicas de Odosha e dos brancos têm em comum o fato de *barrarem* a comunicação transespecífica, supremamente ecológica, entre os povos da terra e do céu. Segundo o *Watunna*, tendo sido criado por Wanaadi como “dono do ferro”, Iadanaawi, o homem branco, foi vencido por seu duplo monstruoso, o canibal assassino Fañudu, comandado por Odosha para vingar-se de Wanaadi mediante escravização e extermínio dos humanos (Andrade 2011: 33-37); são, pois, os brancos que configuram exponencialmente sua obra de destruição (Civrieux & Guss 1997: 4-12). É o que mostra a narrativa que encerra o *Watunna* como “último ato”: relata-se o desaparecimento dos Ye’kuana, causado pela chegada dos brancos, como o início dos cataclismas que, de um lado, aniquilarão o mundo dominado pelos donos do ferro, mas que, de outro, originarão um novo começo (Andrade 2009: 15-16). A “profecia” estabelece assim um vínculo essencial entre etnocídio e ecocídio, anunciando, não obstante e mais além, o surgimento “geontológico” (Povinelli 2014) de outra humanidade: “Hoje [...] é possível ouvi-los de dentro da montanha, mas não podemos vê-los” (Andrade 2009: 16).

Com efeito, se “o genocídio dos povos ameríndios – o fim do mundo para eles – foi o começo do mundo moderno na Europa” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 145), o fim do mundo moderno há de ser a origem de um outro-mundo, verdadeiramente novo. Desesperado otimismo etnocêntrico?! Afinal, como indaga Andrade com perplexidade, “será que de fato estes homens acreditam que não há nada que se possa fazer, além de cruzar os braços e assistir ao fim de seu povo, assistir aos jovens se matando, porque esse é seu destino?” (2009: 23). Tudo indica, porém, que a profecia dos Ye’kuana seja inspirada por aquela sabedoria que, a exemplo de Kopenawa, “transpõe para o futuro a noção fundamental da

consustancialidade entre humanidade e mundo” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 110) – sabedoria que os faz experimentar, no espírito e na carne, a impossibilidade ontológica tanto de uma humanidade sem mundo, livre de limites “materiais”, quanto de um mundo desumano, isento de diferenças étnicas, tais como os almejados pelos agentes históricos do Antropoceno, servos de Odosha.

Mbaé meguá

to weave the pattern of life like a tapestry across night and chaos

Le Guin

Não é exagero concluir que, assim como a “corrida do ouro”, a *instauratio magna* do Homem “representa uma irrupção de forças destrutivas tão incontroláveis no interior da floresta e do universo que só podem ser associadas à memória mítica das transformações erráticas dos ancestrais animais” (Albert 2002: 255). Ao deflagrar o nexa catastrófico entre antropia e entropia, desdobrando ao mesmo tempo “temporalidades, espacialidades e agenciamentos mais-que-humanos, outros-que-humanos, inumanos e humanos-como-húmus” (Haraway 2016: 101), a Grande Transformação em que consiste o Antropoceno excede de forma incomensurável as revoluções da história da filosofia, restritas apenas à maneira demasiado humana de pensar: trata-se efetivamente de “metamorfoses da natureza” (Prigogine & Stengers 1984), da “intrusão de Gaia” (Stengers 2015).

Contudo, essa constatação demanda ser problematizada em vista de sua complexidade multinatural. Se faz sentido caracterizar o tempo das catástrofes mediante aquela intrusão, é porque se o toma sob o ponto de vista da humanidade moderna, metafisicamente isolada. Desde a perspectiva dos povos da floresta, ele seria melhor designado por uma “outra” intrusão, a do “povo da mercadoria” (Kopenawa & Albert 2015: 406-420). Tal equívoco ontológico em torno ao elemento intrusivo atesta que a catástrofe se *efetiva* de modos divergentes; mais ainda, que não é nada estranho ao pensamento xamânico que Gaia

tenha se tornado *a* intrusa justo para os intrusos. Por “conhecerem velocidades infinitas, acelerações extra-históricas, em uma palavra, *devires*”, sustentando com isso a “convicção da fragilidade essencial do presente e da responsabilidade humana na manutenção do precário equilíbrio cósmico”, de “um mundo votado inapelavelmente à entropia” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 97, 106), os chamados “povos sem história” mostram-se bem mais capazes de conceber a multidimensionalidade cosmopolítica, *spectral*, da transformação em curso – uma hiper-historicidade, além do Homem e, em certo sentido, do próprio Antropoceno, na qual entropia e *criação* se tornam como que indiscerníveis. *Mbaé meguá*.⁸

Por sua vez, comparado à “concepção indígena da história que toma a mudança mais sob o aspecto de metamorfoses radicais do que como um processo de transformação progressiva” (Albert 2002: 256), o discurso filosófico da modernidade, comportando-se “*como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade de ordem mais especificamente humana*” (Lévi-Strauss 1997: 284; grifo meu), revela-se tão obsoleto *metafisicamente* –

Cada vez mais, sobretudo desde a época moderna, parece que a espécie humana (ou melhor, seus representantes ocidentais dominantes), por acreditar que tem um valor infinito, acredita também que pode se constituir num nicho de neguentropia eterna, mantendo e multiplicando a si mesma e a seu modo preponderante de civilização às custas dos modos minoritários e das outras espécies, para não falar dos recursos do mundo inorgânico. Mas hoje atingimos o nosso *tipping point* neguentrópico, e não conseguimos mais exportar destruição sem destruir a nós mesmos (Danowski 2011: 54)

– quanto *termodinamicamente* mortífero –

8 Pierri (2013) interpretou narrativas guarani-mbya contemporâneas como operadoras de uma transformação estrutural da escatologia apocáptica descrita por Nimuendaju, transformação especialmente marcada pela inclusão da agência destrutiva dos brancos na condição de principal motivo antrópico para o desígnio catastrófico de Nhanduru (a “limpeza da terra”).

O fascismo pode ser definido como a transformação incorpórea de um sistema que opera sob duas constringências determinísticas [máxima ordem e máxima entropia] e tende a um equilíbrio estável através de uma estrutura altamente instável e freneticamente dissipativa [...] Mas, por definição termodinâmica, trata-se de uma contradição nos termos. Máxima entropia significa máximo caos molecular. Ordem [...] requer infusões de energia e é, por isso, neguentrópica. As constringências da entropia e da ordem só podem ser sintetizadas em equilíbrio estável dentro de um sistema fechado. Nenhum sistema é fechado. O fora sempre se infiltra [...] (Massumi 1992: 116).

Assim, se o antropocentrismo constitui a ontologia fundamental do Antropoceno, o fascismo é a sua política oficial: a que o instaura e acelera, fechando por expansão frenética (destruição exportada) o mundo “humano” sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição. É, antes de mais nada, à perversidade ecopolítica do pensamento que responde o colapso *mental* do ambiente: “Os circuitos e equilíbrios da natureza podem facilmente sair dos eixos, e eles inevitavelmente o fazem quando certos erros básicos do nosso pensamento são reforçados por milhares de detalhes culturais” (Bateson 1987: 493).

Como, afinal de contas, “manter a lucidez no meio de uma entropia que corrói” o próprio sentido, “enlouquecendo a lógica” antrópica (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 64), sendo contudo por ela catalisada? Suposto que nos convenha acreditar que, à condição de *outrar-se* em “pensamento do afora do humano”, a filosofia possa ainda ser, no Ocidente, “uma ferramenta privilegiada na ‘entropia negativa’ de nossos esforços por perseverar na existência” (Romandini 2011: 17), urge para tanto aceitarmos, de uma vez por todas, que, tendo se consolidado nos “quatro últimos séculos de sua história” (Lévi-Strauss 2013: 53), sob as formas mais diversas e antagônicas, como pensamento próprio do Homem, ela tornou-se desastrosamente antrópica, “antivida” (Massumi 2017: 134). Não é “só” uma metáfora: o rosto de areia que Foucault (1999: 535) viu “desvanecer-se na orla do mar” revém, a olhos vistos, como tsunami...

“Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso” (Kopenawa & Albert 2015: 498). O mínimo que já podemos experimentar, de incontáveis maneiras, é que o Antropoceno confere uma literalidade hiperbólica ao contraste esboçado por Lévi-Strauss entre filosofia quente/sociedade fria e filosofia fria/sociedade quente. Pois é nada menos que o sentido da flecha do tempo que se joga como questão de vida ou morte no conflito de tais mundos, ao mesmo tempo frios e quentes, enquanto configurações assimétricas do arranjo intrínseco entre metafísica e termodinâmica. Em suma, *divergência ontológica e variação climática compõem um só acontecimento*: visto que o fogo – “dor, calor, sofrimento” – age como principal mediador entre “ontologias incomensuráveis” (Almeida 2014: 22), o clima consiste no “elemento de sincronização histórico-política do interesse de todos os povos” (Danowski & Viveiros de Castro 2017: 129). E, quanto ao impacto daquela assimetria sobre o seu destino futuro na Terra, o entropólogo não hesitou em confirmar:

Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro é a condição de sobrevivência de cada um. Lutando desesperadamente para preservar suas crenças e ritos, o xamã yanomami pensa trabalhar para o bem de todos, inclusive seus mais cruéis inimigos. Formulada nos termos de uma metafísica que não é a nossa, essa concepção da solidariedade e da diversidade humanas, e de sua implicação mútua, impressiona pela grandeza. É emblemático que caiba a um dos últimos porta-vozes de uma sociedade em vias de extinção, como tantas outras, por nossa causa, enunciar os princípios de uma sabedoria da qual também depende – e somos ainda muito poucos a compreendê-lo – nossa própria sobrevivência (Lévi-Strauss 1993b: 7; *apud* Kopenawa & Albert 2015: 5).

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. 1999 [1985]. *Ideia da prosa*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia.

_____. 2002 [1996]. O fim do poema. Tradução de Sérgio Alcides. *Cactus*, 1: 142-149.

_____. 2004 [1995]. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. 2005 [1978]. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. 2006 [1982]. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. 2007a [2002]. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Traducción de Flávia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

_____. 2007b [2005]. *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo.

_____. 2007c [1977]. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG.

_____. 2008 [1998]. *O que resta de Auschwitz*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo.

_____. 2011 [2007]. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo.

_____. 2017 [2014]. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo.

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentation de la maladie, espace politique et système rituel chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Thèse de doctorat. Paris: Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative/Université de Paris X-Nanterre.

- _____. 1992. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário antropológico*, 89: 151-189.
- _____. 2002. “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza”. In: B. Albert & A. R. Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 239-270.
- _____. 2014. “Yanomami: retour sur image(s)”. In: *Fondation Cartier trente ans pour l’art contemporain, vol. 2*. Paris: Fondation Cartier, pp. 237-248.
- _____. 2016. “La forêt polyglotte”. In: B. Krause. *Le grand orchestre des animaux*. Paris: Fondation Cartier, pp. 91-99.
- ALBERT, Bruce & CHANDÈS, Hervé (eds.). 2003. *Yanomami – L’esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier/Actes Sud.
- ALMEIDA, Mauro W. B. de. 1999. Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss. *Revista de Antropologia*, 42(1-2): 163-197.
- _____. 2008. “A fórmula canônica do mito”. In: R. C. de Queiroz & R. F. Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, pp. 147-182.
- _____. 2013. Caipora e outros conflitos ontológicos. *R@U*, 5(1): 7-28.
- _____. 2014. “Metafísicas do fim do mundo e encontros pragmáticos com a entropia”. Texto inédito da conferência pronunciada no Colóquio *Os Mil nomes de Gaia: do Antropoceno à Idade da Terra*. Rio de Janeiro, 15-19 de setembro.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. 2012 [1951]. *Claro enigma*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANDRADE, Karenina Vieira. 2009. Wātunnã: a força de uma profecia ye’kuana. *Tellus*, 17: 11-31.
- _____. 2011. “Jogando com espelhos: os Ye’kuana e seus outros”. In: E. C. de Lima & L. Córdoba (orgs.). *Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Editora UFPR, pp. 23-37.
- ANDRADE, Oswald de. 1990. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo.
- _____. 1992. *Estética e política*. São Paulo: Globo.

ARISTÓTELES. 1998. *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra. Edición Trilingüe. Madri: Editorial Gredos.

_____. 2006. *De anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes do Reis. São Paulo: Editora 34.

BAILEY, Christiane. 2011. *À la mesure du Dasein. La genèse des existentiels dans la vie animale chez Heidegger [1919-1927]*. Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts en philosophie. Département de philosophie, Université de Montréal.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2000. Monstros amazônicos: imagens waurá da (sobre)natureza. *Ciência Hoje*, 27(162): 48-53.

_____. 2008. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. São Paulo: Edusp.

BARDEL, Alain. 2001-2012. "Notices, panoramas critiques et commentaires sur Enfance III (*Illuminations*, 1873-1875)". In: *Arthur Rimbaud le poète*. Disponível em: http://abardel.free.fr/petite_anthologie/enfance_3.htm. Acesso em: 23/11/2017.

BATESON, Gregory. 1987 [1972]. *Steps to an Ecology of Mind*. Northvale, London: Jason Aronson Inc.

BEKOFF, Marc. 2007. *The Emotional Lives of Animals. A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*. Novato: New World Library.

BIELLO, David. 2015. Mass Deaths in Americas Start New CO2 Epoch. *Scientific American*, March 11, 2015. Disponível em: <https://www.scientificamerican.com/article/mass-deaths-in-americas-start-new-co2-epoch/>. Acesso em: 01/08/2016.

BLUMENBERG, Hans. 2006 [1979]. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BRADBURY, Ray. 2013 [1950]. *As crônicas marcianas*. Tradução de Ana Ban. São Paulo: Globo.

BRUM TORRES, João Carlos. 2004. "Kant e o selvagem da Nova Holanda". In: J. C. Brum Torres. *Transcendentalismo e dialética: ensaios sobre Kant, Hegel, o marxismo e outros estudos*. Porto Alegre: L&PM, pp. 71-100.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krabó*. São Paulo: HUCITEC.
- CARRITHERS, Michael *et alli*. 2010. Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30(2): 152-200.
- CASSIN, Barbara. 1989. “Parle, si tu es un homme”. In: B. Cassin & M. Narcy. *La décision du sens. Le livre Gamma de la Métaphysique d’Aristote: introduction, texte, traduction et commentaire*. Paris: Vrin, pp. 9-60.
- _____. 2005 [1995]. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34.
- CASSIRER, Ernst. 2004 [1929]. *A filosofia das formas simbólicas. Parte II: O pensamento mítico*. Tradução de C. Cavalcante. São Paulo: Martins Fontes.
- CEBALLOS, Gerardo, EHRLICH, Paul R. & DIRZO, Rodolfo. 2017. Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *PNAS USA*. Published ahead of print July 10, 2017, pp. 1-8. Disponível em: <http://www.pnas.org/content/114/30/E6089>. Acesso em: 18/07/2017.
- CESARINO, Pedro de Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2014. Conflitos ontológicos e especulações xamanísticas em *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert. *Sala Preta*, 15(1): 205-212.
- CHARBONNIER, Pierre, SALMON, Gildas & SKAFISH, Peter (eds.). 2016. *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International.
- CHAKRABARTY, Dipesh. 2013 [2009]. O clima da história: quatro teses. Tradução de Idelber Avelar (coord.). *Sopro*, 91: 2-22.
- CIVRIEUX, Marc de. 1992. *Watumna: un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Avila Editores.

- CIVRIEUX, Marc de & GUSS, David M. 1997. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle*. Austin: University of Texas Press.
- CLASTRES, Hélène. 1980. Primitivismo e ciência do homem no século XVIII. *Discurso*, 13: 187-208.
- CLASTRES, Pierre. 1990 [1974]. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução de Nícia Adan Bonatti. Campinas: Papirus.
- _____. 2011 [1977]. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify.
- CRUTZEN, Paul J. & STOERMER, Eugene F. 2000. The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, 41: 17-18.
- DANOWSKI, Déborah. 2011. Ordem e desordem na Teodicéia de Leibniz. *Revista Índice*, 3(1): 41-55.
- DANOWSKI, Déborah & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2017 [2014]. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. 2a. ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental.
- DASTUR, Françoise. 2003. *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain-Paris: Éditions Peeters.
- DAVID-MÉNARD, Monique. 1996 [1990]. *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. Tradução de Heloisa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34.
- DE LA CADENA, Marisol. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- DE WAAL, Frans de. 2016. *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?*. New York: W. W. Norton & Company.
- DELEUZE, Gilles. 1988 [1968]. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 2003a [1969]. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva.

- _____. 2003b [1964]. *Proust e os signos*. Tradução de Antonio Piquet e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1992 [1991]. *O que é a filosofia?*. Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. 1996 [1980]. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. 1997 [1980]. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 4*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. 1998 [1977]. *Diálogos*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.
- DERRIDA, Jacques. 2011 [2010]. *Seminário: La bestia y el soberano, volumen II (2002-2003)*. Traducción de L. Ferrero, C. Peretti y D. Rocha. Buenos Aires: Manantial.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- _____. 1998. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 4(1): 23-45.
- DESGRAUPES, Pierre. 1970. *Rainer Maria Rilke*. Paris: Éditions Seghers.
- DESPRET, Vinciane. 2014. *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?*. Paris: La Découverte.
- DICK, Philip K. 2015 [1968]. *Androides sonham com ovelhas elétricas?*. Tradução de Ronaldo Bressane. São Paulo: Aleph.
- DILTHEY, Wilhelm. 1981 [1910]. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FAUSTO, Carlos. 2002. Faire le mythe. Histoire, récit et transformation en Amazonie. *Journal de la société des américanistes* [Online], 88: 69-90. Disponível em: jsa.revues.org/2749. Acesso em: 15/08/2014.
- FAUSTO, Juliana. 2013a. Som, sentido e sujeito: discurso e dessubjetivação em Agamben. *Artefilosofia*, 14: 53-71.

_____. 2013b. Terranos e poetas: o “povo de Gaia” como “povo que falta”. *Landa*, 2(1): 165-181.

_____. 2015. “Do Antropoceno como pobreza de mundo”. In: M. Carvalho, D. Danowski & J. O. S. Salviano. *Temas de filosofia*. Coleção XVI Encontro ANPOF. São Paulo: ANPOF, pp. 43-51.

FLANNERY, Tim. 2015. The Amazing Inner Lives of Animals. *The New York Review of Books*, October 8, 2015 Issue. Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/2015/10/08/amazing-inner-lives-animals/>. Acesso em: 05/10/2015.

FONTENELLE, Bernard Le Bouyer. 2013 [1686]. *Diálogos sobre a pluralidade dos mundos*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da UNICAMP.

FOUCAULT, Michel. 1994 [1966]. “Le arrière-fable”. In: M. Foucault. *Dits et écrits 1954-1988. I. 1954-1969*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald. Paris: Gallimard, pp. 506-513.

_____. 1999 [1966]. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

GODDARD, Jean-Christophe. 2016. Notas sobre *A queda do céu* de Davi Kopenawa y Bruce Albert por un lector blanco. *ClimaCom*, 5: 75-83.

GOETHE, Johann Wolfgang von. 2004 [1808]. *Fausto: uma tragédia. Primeira Parte*. Tradução de Jenny Klabin Segall. Edição bilíngue. São Paulo: Editora 34.

GOLDMAN, Irving. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley & Sons.

GOLDMAN, Márcio & LIMA, Tânia Stolze. 1999. “Como se faz um grande divisor?”. In: M. Goldman. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, pp. 83-92.

GONÇALVES, Marco Antônio. 2001. *O mundo inacabado: ação e criação em uma cosmologia amazônica (etnografia pirahã)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

GONÇALVES, Pedro Augusto Pereira. 2015. *Universalidade exclusiva: o racismo em Kant*. Monografia de Conclusão de Curso. Curitiba: Curso de Graduação em Filosofia/UFPR.

- GOW, Peter. 1995. Cinema da floresta: filme, alucinação e sonho na Amazônia peruana. *Revista de Antropologia*, 38(2): 37-54.
- GUIMARÃES, Sílvia. 2005. *Cosmologia sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese de Doutorado. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UnB.
- GUSS, David M. 1994 [1987]. *Tejer y cantar*. Traducción de Carolina Escalona. Caracas: Monte Ávila Editores.
- HAAR, Michel. 1985. *Le chant de la terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne.
- _____. 1990. *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: Jérôme Millon.
- _____. 1994. *La fracture de l'Histoire: douze essais sur Heidegger*. Grenoble: Jérôme Millon.
- HACHE, Emilie. 2014. "Introduction: Retour sur Terre". In: E. Hache (ed.). *De l'univers clos au monde infini*. Paris: Éditions Dehors, pp. 11-25.
- HALLOWELL, Irving. 1960. "Ojibwa ontology, behavior, and world view". In: S. Diamond (org.). *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. Nova York: Columbia University Press, pp. 18-49.
- HARAWAY, Donna. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham and London: Duke University Press.
- HARMAN, Graham. 2002. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. 1840. *Werke, Band 18: Philosophische Propädeutik*. Berlin: Duncker & Humblot.
- _____. 1987 [1805-06]. *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner.
- HEIDEGGER, Martin. 1966 [1953]. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. 1972. *On Time and Being*. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.

- _____. 1976. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 21: Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1977. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 25: Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1984. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 41: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1986. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 15: Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1987. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen, Band 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1989. *Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- _____. 1990. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 26: Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- _____. 1991 [1929]. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 3: Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1992a. *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*. Traduction par Jean-François Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- _____. 1992b. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 54: Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1993a [1927]. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- _____. 1993b. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 22: Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- _____. 1994. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 20: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1996. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 27: Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1997a. *Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge – Gedachtes, Band 66: Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1997b. O conceito de tempo. Tradução de Marco Aurélio Werle. *Cadernos de tradução do Departamento de Filosofia da USP*, 2: 6-39.
- _____. 1997c. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 28: Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1997d [1957]. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 10: Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1998. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 38: Logik als die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1999a. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 39: Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 1999b [1959]. *Qu'appelle-t-on penser?*. Traduit de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. 2001. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 36/37: Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 2002. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 18: Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- _____. 2003 [1950]. *Holzwege*. 8. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. 2004 [1967]. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.

_____. 2005. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Seminar.

_____. 2006. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 23: Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. 2007. *Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 14: Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____. 2008 [1996]. *Introdução à filosofia*. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2010 [1975]. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann-Rote Reihe.

_____. 2012. *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 35: Der Anfang der Abendländischen Philosophie (Auslegung des Anaximander und Parmenides)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

HOLBRAAD, Martin & PEDERSEN, Morten Axel. 2017. *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOLBRAAD, Martin, PEDERSEN, Morten Axel & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. "The Politics of Ontology: Anthropological Positions". Theorizing the Contemporary, *Cultural Anthropology* Website, January 13, 2014. Disponível em: <https://culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology>. Acesso em: 27/02/2017.

HUGH-JONES, Stephen. 1994. "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors". In: N. Thomas & C. Humphrey (orgs.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp. 32-75.

HUSSERL, Edmund. 2006 [1913]. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras.

INGOLD, Tim. 1992. Editorial. *Man*, 27(4): 693-696.

- KANT, Immanuel. 1946 [1755]. *Historia natural y teoria general del cielo: ensaio sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Traducción de Pedro Merton. Buenos Aires: Lautaro.
- _____. 1975 [1790]. *Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (Resposta a Eberhard)*. Tradução de Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus.
- _____. 1980 [1787]. *Crítica da razão pura*. Tradução de Udo Baldur Moosburger e Valerio Rohden. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores).
- _____. 1986 [1784]. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Ribeiro Terra. Edição bilíngue. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1991 [1797]. *The Metaphysics of Morals*. Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1996 [1786-1817]. *Religious and Rational Theology*. Translated by Allen W. Wood and George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 2001 [1787]. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. 2002a [1790]. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valerio Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 2002b [1788]. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. 2004 [1770]. *Dissertação de 1770/Carta a Marcus Herz*. Tradução de António Marques. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- _____. 2005a [1766]. “Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica”. Tradução de Joãozinho Beckenkamp. In: I. Kant. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, pp. 141-218.
- _____. 2005b [1770]. “Formas e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível”. Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. In: I. Kant. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Unesp, pp. 219-282.
- _____. 2006 [1798]. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras.

- _____. 2012 [1802]. “Physical Geography”. Translated by Olaf Reinhardt. In: E. Watkins (ed.). *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 434-679.
- _____. s/d [1794]. “O fim de todas as coisas”. Tradução de Artur Morão. In: *LusoSofia – Biblioteca On-line de Filosofia e Cultura*. Covilhã: Universidade da Beira Interior. Disponível em: https://www.lusosofia.net/textos/kant_o_fim_de_todas_as_coisas.pdf. Acesso: 25/02/2017.
- KEMP SMITH, Norman. 1913. The Meaning of Kant’s Copernican Analogy. *Mind*, 22(88): 549-551.
- KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- KOJÈVE, Alexandre. 2002 [1947]. *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj.
- KOLBERT, Elizabeth. 2015 [2014]. *A sexta extinção: uma história não natural*. Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Intrínseca.
- KOPENAWA, Davi. 2000a. “Sonhos das origens”. Depoimento recolhido, traduzido e editado por Bruce Albert. In: C. A. Ricardo (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 18-19.
- _____. 2000b. “Descobrimos os brancos”. Depoimento recolhido, traduzido e editado por Bruce Albert. In: C. A. Ricardo (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 20-23.
- _____. 2009. “Urihi a”. Depoimento recolhido, traduzido e editado por Bruce Albert. In: B. Albert & W. Milliken. *Urihi a: a terra-floresta yanomami*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 7-8.
- _____. 2013. “O cosmo segundo os Yanomami: Urihi e Hutukara”. Conferência proferida no evento *Davi Kopenawa e a Hutukara: um encontro com a cosmopolítica yanomami*, realizado pelo Instituto de Estudos Avançados Transdisciplinares da Universidade Federal de Minas Gerais em novembro de 2013.
- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2003. “Les ancêtres animaux”. In: B. Albert & H. Chandès (eds.). *Yanomami – L’esprit de la forêt*. Paris: Fondation Cartier/Actes Sud, pp. 67-87.

- _____. 2010. *La chute du ciel: paroles d'un chaman yanomami*. Paris: Plon.
- _____. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- KOYRÉ, Alexandre. 2006 [1957]. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LAGROU, Els. 2002. O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?. *Mana*, 8(1): 29-61.
- _____. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LAND, Nick. 1992. *The Thirst for Annihilation: Georges Bataille and Virulent Nihilism (an Essay in Atheistic Religion)*. London, New York: Routledge.
- _____. 2012. *Fanged Noumena. Collected Writings: 1987-2007*. London: Urbanomic.
- LATOUR, Bruno. 1994 [1991]. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34.
- _____. 2002. *War of the Worlds: What About Peace?*. Translated by Charlotte Bigg. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- _____. 2009. Perspectivism: “type” or “bomb”?. *Anthropology Today*, 25(2): 1-2.
- _____. 2012. *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*. Paris: La Découverte.
- _____. 2015. *Face à Gaïa: huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- LAVAGETTO, Andreina. 2006. “The Notebooks of Malte Laurids Brigge (Rainer Maria Rilke, 1910)”. Translated by Michael F. Moore. In: F. Moretti (ed.). *The Novel, Vol. 2: Forms and Themes*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, pp. 871-879.
- LE GUIN, Ursula K. 1989. “A Non-Euclidean View of California As a Cold Place To Be”. In: U. K. Le Guin. *Dancing at the Edge of the World: Thoughts on Words, Women, Places*. New York: Harper & Row, pp. 80-100.

- _____. 2014. “The Wife’s Story”. In: U. K. Le Guin. *The Unreal and the Real. Selected Stories, Volume 2: Outer Space, Inner Lands*. London: Gollancz, pp. 273-277.
- _____. 2017. “City of Illusions”. In: U. K. Le Guin. *Hainish Novels & Stories, Volume One*. New York: The Library of America, pp. 223-383.
- LEIBNIZ, Georg Wilhelm. 2002. *Sistema novo da natureza e da comunicação da substâncias e outros escritos*. Tradução de Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- LEITE, Tainah Víctor Silva. 2010. *Pessoa e humanidade nas etnografias Yanomami*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.
- _____. 2013. Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia yanomami. *Mana*, 19(1): 69-97.
- LEM, Stanislaw. 2017 [1961]. *Solaris*. Tradução de Eneida Favre. São Paulo: Aleph.
- LEMINSKI, Paulo. 2004 [1975]. *Catatau: um romance-ideia*. Edição crítica e anotada. Curitiba: Travessa dos Editores.
- LEMONS, Fabiano. 2014. Kant e o Monstro. *Kriterion*, 129: 189-203.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986 [1985]. *A oleira ciumenta*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 1993a [1991]. *História de Lince*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1993b. Présentation. *Ethnies*, 14: 5-7.
- _____. 1996 [1955]. *Tristes trópicos*. Tradução de Rosa Freire d’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1997 [1962]. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus.
- _____. 2000. Posface. *L’Homme*, 154-155: 713-20.
- _____. 2003 [1950]. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: M. Mauss. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, pp. 11-45.

- _____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido: Mitológicas I*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa: Mitológicas III*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2008 [1958]. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2011 [1971]. *O homem nu: Mitológicas IV*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2012 [2011]. *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 2013 [1973]. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. 2005 [1988]. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac Naify.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1963 [1931]. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LEWIS, Simon L. & MASLIN, Mark A. 2015. Defining the Anthropocene. *Nature*, 519: 171-180.
- LIMA, Tânia Stolze. 1996. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2): 21-47.
- _____. 1999. Para uma teoria etnográfica da distinção entre natureza e cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14(40): 43-52.
- _____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. 2011. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, 54(2): 601-646.
- LOPES, Adília. 2003. *César a César*. Lisboa: & Etc.
- LOVELOCK, James & MARGULIS, Lynn. 1974. Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the gaia hypothesis. *Tellus*, XXVI (1-2): 2-10.

- LUCIANI, José Antonio Kelly. 2001. Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, 7(2): 95-132.
- _____. 2014. Review of *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami* (The Falling Sky. Words of a Yanomami Shaman). Paris: Plon, 2010. *Anthropology and Humanism*, 39(1): 108-120.
- _____. 2016. *Sobre a antimestiçagem*. Tradução de Nicole Soares, Levindo Pereira e Marcos de Almeida Matos. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.
- MANIGLIER, Patrice. 2000. L'humanisme interminable de Lévi-Strauss. *Les temps modernes*, 609: 216-241.
- _____. 2005. La parenté des autres (à propos de Maurice Godelier: *Métamorphoses de la parenté*). *Critique*, 701: 758-774.
- _____. 2012. Un tournant métaphysique?. *Critique*, 786: 916-932.
- _____. 2016. "Anthropological Meditations: Discourse on Comparative Method". In: P. Charbonnier, G. Salmon & P. Skafish (eds.). *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International, pp. 109-131.
- MARGULIS, Lynn & SAGAN, Dorion. 2002 [1995]. *O que é vida?*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MARUBO, Lauro Brasil Kene. 2006. "É tudo pensamento de pajé". Depoimento recolhido, traduzido e editado por Pedro Cesarino. In: B. Ricardo & F. Ricardo (eds.). *Povos indígenas no Brasil, 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 34-37.
- MASSUMI, Brian. 1992. "Monstrosity". In: B. Massumi. *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge: The MIT Press, pp. 93-141.
- _____. 2017 [2014]. *O que os animais nos ensinam sobre política*. Tradução de Francisco Trento e Fernanda Mello. São Paulo: n-1 edições.
- MATOS, Marcos de Almeida. 2013. "Tudo cósmico e exterior": a o(do) ntologia do pensamento antropofágico. *Sopro*, 93: 14-19.

- _____. 2015. Sobre *Como as floresta pensam*. Resenha de KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013, 288 pp. *Revista de Antropologia*, 58(1): 481-490.
- _____. 2016. “Sucuris, queixadas, espectros e outras transformações”. Texto inédito da palestra apresentada no II Encontro Indisciplinar do *Species* – Núcleo de Antropologia Especulativa/UFPR, realizado em março de 2016.
- MAUSS, Marcel & HUBERT, Henri. 2003 [1950]. “Esboço de uma teoria geral da magia”. In: M. Mauss. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, pp. 47-181.
- MORTON, Timothy. 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- NIMUENDAJU, Curt. 1981 [1920-21]. Fragmentos de religião e tradição dos índios Sipáia. Versão elaborada por Eduardo Viveiros de Castro e Charlotte Emmerich. *Religião e Sociedade*, 7: 3-47.
- _____. 1985 [1914]. *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocítva-Guarani*. Tradução de Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: HUCITEC.
- NODARI, Alexandre. 2013. O extra-terrestre e o extra-humano: notas sobre “a revolta cósmica da criatura contra o criador”. *Landa*, 1(2): 251-272.
- _____. 2015. “A transformação do tabu em totem”: notas sobre (um)a fórmula antropofágica. *Das Questões*, 2: 8-44.
- PIERRI, Daniel. 2013. Como acabará essa terra? Reflexões sobre a cataclismologia Guarani-Mbya à luz da obra de Nimuendajú. *Tellus*, 24: 159-188.
- PITARCH, Pedro. 2011. *The Jaguar and the Priest: An Ethnography of Tzeltal Souls*. Austin: University of Texas Press.
- POVINELLI, Elizabeth. 2014. Geontologias e o imaginário do carbono. Entrevista concedida a Juliana Fausto em 03/08/2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YyBLwYfIkE>. Acesso em: 01/10/2014.
- POZZOBON, Jorge. 2013 [2002]. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteira*. Belém: EDUFPA.

- PRADO JR., Bento. 2000. A ideia de “plano de imanência”. In: E. Alliez (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, pp. 305-322.
- PRECIADO, Paul B. 2014. “O feminismo não é um humanismo”. Tradução de Charles Feitosa. *O Povo* [Online], 24 de novembro de 2014. Disponível em: <http://www.opovo.com.br/app/colunas/filosofiapop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>. Acesso em: 08/03/2017.
- PRIGOGINE, Ilya. 2002 [1999]. *Do ser ao devir*. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP; Belém: Editora da Universidade Estadual do Pará.
- PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, Isabelle. 1984. *A nova aliança: metamorfoses da ciência*. Tradução de Miguel Faria e Maria Joaquina Machado Trinchiera. Brasília: Editora UnB.
- _____. 1992 [1988]. *Entre o tempo e a eternidade*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras.
- REIS, Róbson Ramos dos. 2014. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- RICHIR, Marc. 1994. “Qu’est-ce qu’un dieu? Mythologie et question de la pensée”. In: F.-W. Schelling. *Philosophie de la mythologie*. Traduit par Alain Pernet. Grenoble: Jérôme Millon, pp. 7-85.
- RILKE, Rainer Maria. 1983. *Os cadernos de Malte Laurids Brigge*. Tradução de Paulo Quintela. Porto: Oiro do Dia.
- _____. 1996 [1910]. *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- RIMBAUD, Arthur. 1995. *Poesia completa*. Tradução de Ivo Barroso. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____. 2002. *Rimbaud Livre*. Tradução de Augusto de Campos. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 2006 [1871]. Carta a Georges Izambard, Carta a Paul Demeny. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. *Alea*, 3(1): 154-163.
- RIVIÈRE, Peter. 1994. WYSINWYG in Amazonia. *IASO*, 25(3): 255-262.

- ROMANDINI, Fabián Ludueña. 2011. Resposta aos amigos do *Sopro*. Tradução de Alexandre Nodari. *Sopro*, 50: 13-17.
- _____. 2012a. [2010]. *A comunidade dos espectros: I. Antropotecnia*. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.
- _____. 2012b. *Para além do princípio antrópico: por uma filosofia do Outside*. Tradução de Leonardo D'Ávila. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.
- _____. 2013a. *H. P. Lovecraft: a disjunção no ser*. Tradução de Alexandre Nodari. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.
- _____. 2013b. *Astrophobos o la in-harmonia mundi*. Glosas a la obra poética de H.P. Lovecraft. *Landa*, 1(2): 175-196.
- _____. 2015. Do espectro da metafísica à metafísica do espectro. *Species*, 1: 7-20.
- _____. 2016. *Principios de espectrología: la comunidade de los espectros II*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- _____. 2017. *A ascensão de Atlas. Glosas sobre Aby Warburg*. Tradução de Felipe Augusto Vicari di Carli. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.
- ROTH, Walter. 1915. *An Inquiry into the Folk-lore and Animism of the Guiana Indians*. Washington: Government Printing Office.
- SADOSKY, Manuel. 1946. "Nota preliminar". In: I. Kant. *Historia natural y teoria general del cielo: ensaio sobre la constitución y el origen mecánico del universo, tratado de acuerdo a los principios de Newton*. Traducción de Pedro Merton. Buenos Aires: Lautaro, pp. 7-21.
- SAER, Juan José. 2009. O conceito de ficção. Tradução de Joca Wolff. *Sopro*, 15: 1-4.
- SAHLINS, Marshall. 2008. *The Western Illusion of Human Nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- SALER, Benson. 1977. Supernatural as a Western Category. *Ethos*, 5(1): 31-53.
- SANTNER, Eric L. 2006. *On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: The University of Chicago Press.

- SCUBLA, Lucien. 1998. *Lire Lévi-Strauss: le déploiement d'une intuition*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- SENRA, Stella. 2011. Conversações em Watoriki – Das passagens de imagens às imagens de passagem: captando o audiovisual do xamanismo. *Cadernos de Subjetividade*, 13: 55-77.
- SERRES, Michel. 1990 [1969-80]. *Hermes: uma filosofia das ciências*. Organização de Roberto Machado e Sophie Poirot-Delpech. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Graal.
- SHANNON, Claude Elwood. 1948. A Mathematical Theory of Communication. *The Bell System Technical Journal*, 27: 379-423, 623-656.
- SPITZER, Leo. 2003 [1949]. *Três poemas sobre o êxtase: John Donne, San Juan de la Cruz, Richard Wagner*. Tradução de Samuel Titan Jr. São Paulo: Cosac Naify.
- STENGERS, Isabelle. 2005. “The Cosmopolitical Proposal”. In: B. Latour & P. Weibel. *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: The MIT Press, pp. 994-1003.
- _____. 2015 [2009]. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify.
- SUZUKI, Márcio. 2005. “A ciência simbólica do mundo”. In: A. Novaes (org.). *Poetas que pensaram o mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 199-224.
- SZENDY, Peter. 2011. *Kant chez les extraterrestres: philosophictions cosmopolitiques*. Paris: Minuit.
- TOFFLER, Alvin. 1985. “Foreword: Science and Change”. In: I, Prigogine & I. Stengers. *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. London: Flamingo, pp. XI-XXVI.
- VALENTIM, Marco Antonio. 2009. Heidegger sobre a fenomenologia husserliana: a filosofia transcendental como ontologia. *O que nos faz pensar*, 25: 213-238.
- VAN VELTHEM, Lúcia. 2003. *O belo é a fera: a estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- VILAÇA, Aparecida. 1992. *Comendo como gente: formas do canibalismo wari*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

_____. 2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44): 56-72.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Ararweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, ANPOCS.

_____. 1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Translated by Catherine V. Howard. Chicago & London: The University of Chicago Press.

_____. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144.

_____. 2000. “Os termos da outra história”. In: C. A. Ricardo (ed.). *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental, pp. 49-54.

_____. 2001. A propriedade do conceito. Texto inédito da palestra apresentada na sessão temática “Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena)”, ANPOCS.

_____. 2002a. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2002b. O nativo relativo. *Mana*, 8(1): 113-148.

_____. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti*, 2(1): 3-22.

_____. 2005a. O possível nativo: o outro sentido. In: *Núcleo de Antropologia Simétrica – Projeto AmaZone*. Disponível em: http://amazone.wikia.com/wiki/O_poss%C3%ADvel_nativo:_o_outro_sentido. Acesso em: 18/03/2018.

_____. 2005b. “O legado de Deus”. *Folha de São Paulo*, 21 de agosto de 2005. Caderno +mais!.

_____. 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338.

_____. 2007a. O outro destino. Entrevista a Maria Inês de Almeida. *Aletria*, 16: 20-36.

_____. 2007b. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos*, 77: 91-126.

- _____. 2008a. *Encontros – Eduardo Viveiros de Castro*. Organização de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.
- _____. 2008b. Claude Lévi-Strauss, fundador do pós-estruturalismo. *Tempo Brasileiro*, 175: 5-31.
- _____. 2008c. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: R. C. Queiroz & R. F. Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- _____. 2011a. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54(2): 887-917.
- _____. 2011b. “O intempestivo, ainda”. In: P. Clastres. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 297-361.
- _____. 2011c. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge* 17(1): 128-145.
- _____. 2011d. “Desencontros marcados”. In: C. Lévi-Strauss. *Longe do Brasil: entrevista com Véronique Maigne*. Tradução de J. Villela. São Paulo: Editora Unesp, pp. 7-27.
- _____. 2011e. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. *Sopro*, 58: 3-16.
- _____. 2012a. “The Other Metaphysics and the Metaphysics of Others”. Texto inédito da conferência apresentada no colóquio *A Virada Ontológica na Filosofia Contemporânea*, promovido pelo Grupo Materialismos do Programa de Pós-Graduação em Filosofia/PUC-RS, em outubro de 2012.
- _____. 2012b. Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere: Four Lectures Given in the Department of Social Anthropology, University of Cambridge, February–March 1998. *Hau*, Masterclass Series 1: 45-168.
- _____. 2013. Algumas reflexões sobre a noção de espécie. *E-misférica*, 10(1): artigo eletrônico. Disponível em: <http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/viveiros-de-castro>. Acesso em: 18/03/2018.
- _____. 2015a [2009]. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2015b. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books.

_____. 2015c. Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1): 2–17.

_____. 2015d. “O recado da mata”. In: D. Kopenawa & B. Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 11-41.

_____. 2016. “Metaphysics as mythophysics, or, why I have always been an anthropologist”. In: P. Charbonnier, G. Salmon & P. Skafish (eds.). *Comparative Metaphysics: Ontology After Anthropology*. London: Rowman & Littlefield International, pp. 249-273.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo *et alli*. 2005. “O solo etnográfico do perspectivismo”. In: *Núcleo de Antropologia Simétrica – Projeto AmaZone*. Disponível em: <https://sites.google.com/a/abaetenet.net/nansi/a-onça-e-a-diferença-projeto-amazone/o-solo-etnográfico-do-perspectivismo-1>. Acesso em: 03/02/2013.

WEBB, Stephen. 2015 [2002]. *If the Universe Is Teeming with Aliens... WHERE IS EVERYBODY? Seventy-Five Solutions to the Fermi Paradox and the Problem of Extraterrestrial Life*. Second Edition. New York: Springer.

WILBERT, Johannes & SIMONEAU, Karin. 1990. *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: University of California.

ZAMYATIN, Yevgeny. 1970 [1923]. “On Literature, Revolution, Entropy, and Other Matters”. In: Y. Zamyatin. *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*. Edited and Translated by Mirra Guinsburg. Chicago & London: The University of Chicago Press, pp. 107-112.

ZINGANO, Marco. 2007. Dispersão categorial e metafísica em Aristóteles. In: M. Zingano. *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, pp. 521-548.

ZOURABICHVILI, François. 1997. “Qu’est-ce qu’un devenir, pour Gilles Deleuze?”. Conférence prononcée à Horlieu (Lyon) le 27 mars 1997. Disponível em: <http://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>. Acesso em: 01/05/2015.

Origem dos textos

Com exceção de dois inéditos, versões anteriores dos textos que integram este livro foram publicadas sob a forma de artigos em revistas acadêmicas e capítulos em livros de coletâneas. Todos foram substancialmente alterados por meio de inúmeras correções, reformulações, acréscimos e subtrações, com o objetivo de ajustá-los à composição em um só enredo, mantendo-se porém sua relativa independência.

PRÓLOGO

A sobrenatureza da catástrofe. *Landa*, 3, 2014: 3-25.

CAPÍTULO I

“*Naturereignisse*: Heidegger e o extramundano”. In: R. Wu & C. R. do Nascimento (orgs.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: Liber Ars, 2012, pp. 133-150.

“A inumanidade do homem: Heidegger e o enigma do acontecimento”. In: I. S. Veiga & S. M. Schio (orgs.). *Heidegger e sua época: 1920-1930*. Porto Alegre: Clarinete, 2012, pp. 173-197.

Fora do mundo: lugar e sentido da não-humanidade na ontologia fundamental. *Discurso*, 46(2), 2016: 287-333.

CAPÍTULO 2

Como surge uma época? Sobre Heidegger e a modernidade. *Cadernos PET-Filosofia*, 12, 2011: 119-142.

CAPÍTULO 3

“A ‘outra interpretação’: sobre os limites de um conceito filosófico de poesia”. In: W. Félix, R. Oliveira & C. Perius (orgs.). *Anais do VI Simpósio*

de *Filosofia da UEM: Estética – ontem e hoje*. Maringá: Universidade Estadual de Maringá, 2012, pp. 1-34.

“A palavra do corpo e o corpo da palavra”. In: M. M. de Andrade; L. F. Sedrez; W. de S. Martins (orgs.). *Corpo: sujeito e objeto*. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012, pp. 25-44.

“A impropriedade originária: sobre a situação da poesia na ontologia fundamental”. In: M. Carvalho & V. Figueiredo (orgs.). *Filosofia contemporânea: fenomenologia*. São Paulo: ANPOF, 2013, pp. 389-408.

CAPÍTULO 4

O ser-aí mítico. Apresentação e tradução da resenha crítica de Heidegger sobre *A filosofia das formas simbólicas* de Cassirer. *Sopro*, 76, 2012: 2-14.

Heidegger e o mito da filosofia. *O que nos faz pensar*, 35, 2014: 27-60.

CAPÍTULO 5

O ente enquanto outrem: nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética. *Sopro*, 85, 2013: 5-21.

Extramundandade e sobrenatureza. *Natureza Humana*, 15(2), 2013: 48-93.

CAPÍTULO 6

“Talvez eu não seja um homem”: antropomorfia e monstrosidade no pensamento ameríndio. *Campos*, 15(2), 2014: 9-26.

CAPÍTULO 7

A espectrologia política de Davi Kopenawa. Inédito.

CAPÍTULO 8

A teoria e a queda do céu. *ClimaCom*, 4, 2015: 20-35.

A sobrenatureza da catástrofe. *Landa*, 3, 2014: 3-25.

EPÍLOGO

Antropoceno e termodinâmica do pensamento. Inédito.

Agradecimentos

Agradeço a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, favoreceram que este livro viesse à luz, em especial: Eduardo Viveiros de Castro, Déborah Danowski, Marcos de Almeida Matos, Alexandre Nodari, Flávia Cera, Caetano Cera Nodari, Miguel Carid Naveira, Rondinelly Gomes Medeiros, Ismar Tirelli Neto, Walter Romero Menon, Cecilia Cavalieri, João Camillo Penna, Dora Cavalieri Penna, Fabián Ludueña Romandini, Orlando Calheiros, Alyne Costa, Nicole Soares Pinto, José Márcio Fragoso, Helena Palmquist, Andressa Lewandowski, Cecilia Giannetti, Gisele Candido e Alfredo Fernandes, pela “aventura exterior”; Cláudio Oliveira, Libanio Cardoso, Flaviana Martins de Lima, Wagner Félix, Eduardo Prado, Pedro Costa Rego, Alexandre Gomes Pereira, Joel Alves de Souza (*in memoriam*) e Gilvan Fogel, pelos “anos de aprendizagem”; os/as estudantes dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia e em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, em particular, Wagner Bitencourt, Raphael Zdebsky, Pedro Vieira, Luís Thiago Dantas, Gustavo Jugend, Waldirene dal Molin, Pedro Gonçalves, Danuska Brosin, Emerson Marçal, Letícia Soares e Osiris Verissimo, pelo constante incentivo e valiosas contribuições; os membros do *Species* – Núcleo de Antropologia Especulativa, pela atmosfera propícia à fermentação de “ciências inumanas”; Márcio Suzuki, pela generosa leitura crítica; Nohemí Ibañez Brown, pela imprescindível escuta; Yara Martins dos Santos, Luiz Marcos Valentim e Carolina Martins dos Santos Valentim, pelo apoio incondicional; Ercindo Baptista Valentim (*in memoriam*), pela profissão ancestral; Júlio Cesar Coutinho, Shirley Fausto, Nancy Almeida e Raphael Coutinho, por me receberem em sua casa; Aliocha (*in memoriam*), pelo despertar; Bubi, Nausi e Tata, pela intimidade do Fora; e Juliana Fausto, pela amorosa inspiração, ferina perspicácia e inesgotável paciência com que amparou cada passo de sua escrita.

Parte da pesquisa que serve de base ao livro obteve apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq sob a forma de uma bolsa de estudos de Pós-Doutorado Sênior no País (Edital PDS 2017, Processo: 108624/2017-0).

A coleção do *species – núcleo de antropologia especulativa*, grupo de pesquisa indisciplinar sediado na UFPR, visa fomentar especulações sobre as imagens reais e possíveis da nossa espécie e os povos humanos e suas relações com outras espécies e povos não-humanos, sobre o que é uma espécie e como ela se constitui enquanto variação contínua do conjunto de espécies existentes e possíveis. Ou seja, produzir, por meio de *ciências interessadas*, de faces monstruosas, *ciências inumanas*, o contato e devir com outras humanidades – reais ou irrealis – de modo a desrealizar nossa concepção do Homem, nossa imagem do homem, nossa *species* –, para podermos pensar e experimentar outras.

species | núcleo de antropologia especulativa

Alexandre Nodari (UFPR)

Flávia Cera (EBP, PUC/PR)

Guilherme Gontijo Flores (UFPR)

João Camillo Penna (UFRJ)

Juliana Fausto (UFPR)

Marco Antonio Valentim (UFPR)

Marcos de Almeida Matos (UFAC)

Miguel Carid (UFPR)

Rodrigo Tadeu Gonçalves (UFPR)

Vinicius Honesko (UFPR)

Walter Romero Menon Junior (UFPR)



Impresso pela gráfica Pallotti
para a Cultura e Barbárie editora
em setembro de 2018

Como falar de um livro que deveria ser lido sem mais, *imediatamente*? Ainda mais quando *Extramundandidade e sobrenatureza* tem a quem escreve estas linhas como um de seus muitos interlocutores, e que tudo o que mais ou menos prestava, de meus escritos, se vê nele elevado a uma potência muitíssimo maior?

Aqui se tira do eixo tanto a Filosofia como a Antropologia que dela é (que dela sempre foi) tributária. Este livro pode ser lido como extraindo as consequências de uma observação recente de Isabelle Stengers: "Se lermos os filósofos pensando no que tudo o que eles dizem implica para os africanos ou os amazônicos... Bem pouca coisa se salva de nossa filosofia."

Com efeito. E, reciprocamente, como pergunta (como responde) Marco Antonio Valentim: e se lermos/ouvirmos o que dizem "os Africanos" ou "os Amazônicos" pensando no que isso implica para a filosofia – como isso poderia *implicar* "a filosofia", entenda-se, *nossa* filosofia? Há algo de novo, de metafisicamente subversivo, de perturbador para nossa metafísica, clássica ou renovada, descritiva ou reformista, que os povos extramodernos podem aportar? Ou, ao contrário, devemos partir do princípio – pois se trata de uma posição de princípio, pior, de uma pressuposição de princípio – segundo o qual tudo o que esses povos dizem é redutível a alguma variante primitiva ou arcaica de nossas doutrinas? De doutrinas, aliás, relativamente marginais dentro da história da filosofia moderna, mas de qualquer forma algo que a filosofia *já pensou*, porque ela *sabe* o que é o "*Dasein* mítico", ou porque ela há muito franqueou o abismo que separa, por exemplo, o animismo ingênuo "das crianças e de alguns povos do mundo" das versões "críticas" ou "racionalis" de Leibniz ou de Espinosa (cf. Renée Bouveresse), ou porque ela pode falar em um "antropomorfismo *superior*" como o de Nietzsche ou de Gabriel Tarde (cf. Pierre Montebello) — porque ela, em suma, sabe o endereço e o telefone do Ser-enquanto-Tal, esse augusto personagem que habita uma mansão muito distante das florestas e desertos extramodernos?

Extramundandidade e sobrenatureza faz o que a espantosa tese de Oswald de Andrade, *A crise da filosofia messiânica*, poderia ter feito se tivesse sido aceita pela USP, nos idos de 1950. Este livro é simplesmente a contribuição mais original da filosofia brasileira ao pensamento-mundo. Caminhamos.

Eduardo Viveiros de Castro