

Entrevista com Marco Antonio Valentim¹

Marco Antonio Valentim é, desde 2006, professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e, atualmente, desenvolve pesquisas em metafísica comparativa, articulando concepções referenciais da filosofia moderna com ideias ameríndias transmitidas pela etnografia e pela antropologia contemporânea. Entre 2012-2018, fez estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional do Rio de Janeiro e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Além disso, é pesquisador do SPECIES – Núcleo de Antropologia Especulativa do Setor de Ciências Humanas da UFPR. A entrevista com o Prof. Marco Antonio Valentim foi realizada pouco tempo após o lançamento (20 de agosto de 2018) de seu livro “Extramundandade e sobrenatureza: Ensaio de Ontologia fundamental” e do debate com a Prof. Dra. Monica Stival e com o Prof. Dr. Geraldo Andrello no Auditório do Departamento de Filosofia da UFSCar.

(1) Como é de praxe, para iniciarmos nossa entrevista, você poderia nos falar um pouco sobre a trajetória de sua formação intelectual, seu percurso na filosofia, assim como suas atuais investigações no campo antropológico?

No primeiro período de minha formação em filosofia, duas influências foram preponderantes: a escola uspiana, com a qual aprendi o método de leitura dos textos filosóficos, e a escola carioca de orientação heideggeriana, que deu o tom da minha relação com a filosofia. Minha graduação, cursada na UFPR durante a segunda metade dos anos 90, foi principalmente a experiência do choque entre essas duas escolas. Patinei muito aí, oscilando entre uma orientação e outra, até que, logo após a conclusão do doutorado (2007), inclinei-me a estudos de história da filosofia moderna, com foco na análise conceitual (trata-se da influência de um outra escola carioca e também da gaúcha). Foi o modo que encontrei à época de buscar alguma distância produtiva em relação à filosofia heideggeriana. Mas isso não durou muito, pois uma confrontação direta com Heidegger, algo que a rigor eu nunca havia feito, se tornou incontornável. Deparei com aporias onde antes encontrava fundamentos supostamente sólidos, todas referentes, em última instância, ao problema da “diferença ontológica” – não entre ser e ente, mas entre humanidade e não-humanidade. Foi quando

¹ A entrevista foi elaborada por Adriano Ricardo Mergulhão, Caio Augusto Teixeira Souto, Fernando Sepe e Taciane Alves da Silva. Para sua realização, as perguntas foram enviadas por e-mail ao Prof. Dr. Marco Antonio Valentim que as respondeu por escrito. Adriano Ricardo Mergulhão foi o responsável pela revisão do texto da entrevista, e Taciane Alves da Silva pela introdução.

me ocorreu a hipótese do extramundano, concebida com o objetivo de explorar um elemento que era por completo, mas não por acaso, ausente de *Ser e tempo*. Quase ao mesmo tempo, travei contato com o ensaio “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, de Eduardo Viveiros de Castro (1996). Com isso, abriu-se para mim, como objeto de consideração positiva, tudo o que era negado, em *Ser e tempo*, como ontologicamente impossível. Tive então a ideia de articular o conceito de extramundandade com o de sobrenatureza, resgatando, a partir do potencial ontológico deste último, a situação antropológica do primeiro. Realizei tais estudos durante um estágio pós-doutoral no saudoso e irrecuperável Museu Nacional do Rio de Janeiro, sob a supervisão de Viveiros de Castro (2012). A pesquisa se deu em duas frentes principais: o estudo de etnografias ameríndias, e o da temática da “virada ontológica” na antropologia contemporânea. Na sequência, acompanhei de perto, graças à generosidade ímpar de Eduardo e Déborah, a escrita de *Há mundo por vir?* (2014), quando atinei para o fato de que a conjunção de ontologia e antropologia se consumava com a problemática do Antropoceno. Esta constitui, aliás, o foco principal dos estudos de Déborah Danowski, sob cuja supervisão fiz um segundo estágio pós-doutoral, na PUC-Rio (2017). Ao longo desses anos, fui me aprofundando na leitura do livro monumental de Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert, *A queda do céu* (2015) – fonte principal de que se beneficiou a escrita de *Extramundandade e sobrenatureza*. Foi a partir do entrelaçamento desses dois últimos caminhos que meus estudos de ontologia e antropologia se condensaram em questões de cosmologia (cf. epílogo do livro). Quanto à minha relação com a filosofia, é claro que, embora paulatinamente, ela se alterou de maneira radical, sobretudo no que diz respeito ao papel da história da filosofia e da análise conceitual em meus estudos, tendo estas se tornado, de simples fins em si mesmos, em instrumentos de uma prática especulativa de caráter multidisciplinar.

(2) Seu livro *Extramundandade e sobrenatureza* é dividido em duas partes com intenções bastante diversas. Na primeira, através de uma série de artigos, você vai paulatinamente realizando uma grande crítica a certa tradição da filosofia ocidental – da qual os nomes de Aristóteles, Kant e Heidegger seriam proeminentes – tocando em temas como os da divisão entre natureza/cultura, a dicotomia animal/humano, a questão da história e do etnocentrismo, do corpo e do sujeito da escrita, etc. Sobre tais tópicos, gostaria de fazer duas perguntas: (a) ao ler a tradição da filosofia ocidental de tal forma, a partir de uma certa coesão histórica em torno de determinadas posições metafísicas, não se tem o risco

de dar uma visão monolítica da filosofia ocidental, isto é, como se ela, no fundo, não fosse permeada por uma série de heterogeneidades e posições conflitantes, mas sim determinada através de um grande desenvolvimento unívoco de certas questões? Em outras palavras, tal estratégia não traz um certo esquecimento de uma alteridade desde sempre presente ao que há de mais próprio ao pensamento ocidental? (b) O quanto essa estratégia de leitura deve algo à forma de contar a história da metafísica tal como encontramos em Heidegger, ainda que ao mesmo tempo a “superação” de certos impasses da filosofia heideggeriana seja claramente um dos objetivos da primeira parte do livro?

Primeiramente, peço licença para fazer duas ressalvas à introdução da pergunta. Há uma única intenção, ou um único complexo de intenções, que atravessa o livro de ponta a ponta, de modo que a junção entre as duas partes, e não sua separação, é que constitui o elemento estrutural mais importante (separei para juntar, e não contrário). A segunda ressalva é que, embora a maioria dos textos tenha sido publicada anteriormente sob a forma de artigos, busquei o mais que pude, ao longo da reescrita, fugir a essa forma, tentando me aproximar à do ensaio. Esse detalhe é crucial, pois a forma-artigo jamais teria proporcionado – e a publicação original dos textos não faz exceção a isso – o alcance e a profundidade que eu almejava com cada texto. Essa foi, aliás, uma das motivações, ainda que não a mais relevante, para reuni-los em um livro sobre cuja estrutura e formato eu pudesse ter controle. Nas versões do livro, boa parte dos textos dificilmente teria sido aceito para publicação por alguma revista acadêmica de filosofia no Brasil. Cheguei de fato a experimentar essa impossibilidade por ocasião de uma versão preliminar do texto que constitui o epílogo: sua publicação foi terminantemente recusada pelo conselho editorial de uma revista bastante tradicional, sob a justificativa de que, embora fosse bem escrito e inventivo, não trazia contribuições relevantes para área de filosofia. Vale informar que o texto em questão procedia de um projeto de pós-doutorado que submeti ao CNPq em 2017, e que, graças à avaliação positiva dos pareceristas, foi contemplado com bolsa de pesquisa.

Quanto à primeira parte da pergunta, a mencionada “coesão histórica” entre posições metafísicas ocidentais em geral consideradas como antagônicas é dada pelo contraste que procurei firmar com certas concepções ameríndias. Há, por exemplo, todo um abismo histórico de sentido entre a metafísica aristotélica da substância e a analítica kantiana do entendimento, mas, se ambas forem consideradas por relação ao que Viveiros de Castro denomina perspectivismo e multinaturalismo indígenas, aquele abismo se torna bastante estreito. To-

me-se, por exemplo, a situação metafísica de viventes não-humanos em Aristóteles e Kant: por mais que, no primeiro caso, não se verifique a separação entre natureza e cultura que se constata no segundo, se ambos forem tomados por contraposição ao papel eminentemente constituinte que a intencionalidade não-humana adquire nas metafísicas ameríndias, mostra-se com toda evidência que se trata, nos dois casos, de situações de radical exclusão ontológica e política que, embora não sejam equivalentes, são estruturalmente próximas. De outro lado, não se pode dizer que as leituras de Heidegger e Kant propostas no livro sejam exatamente ortodoxas. Ao medir o pensamento filosófico de Heidegger com o do “ser-aí mítico”, assim como o pensamento crítico de Kant com o do “selvagem da Nova Holanda”, surgem aspectos seus que jamais poderiam ser divisados se o termo de comparação fosse de todo imanente à história da filosofia ocidental. As distâncias que o livro procura percorrer são, para empregar o importante conceito de Stengers, de ordem “cosmopolítica”, referente à divergência irreduzível entre mundos, e não histórica, a supor idealmente um mundo único, comum – o que implica uma considerável diferença de escala. Assim, jamais foi minha intenção “achatar” a história da filosofia, cujo relevo acidentado é, penso eu, significativamente registrado no livro, mas sim propor uma comparação em outra escala, não contemplada pela dinâmica histórico-temporal de ruptura e continuidade. Como mostra Lévi-Strauss no último capítulo de *O pensamento selvagem*, há descontinuidades que o sentido histórico, por mais perspicaz que seja, não comporta; e são elas que, no livro, interessam acima de tudo. Ouso achar que sua crítica etnológica ao conjunto das filosofias da história jamais foi satisfatoriamente contornada. Segundo o espírito dessa crítica, o verdadeiro monolito é a História.

Quanto à segunda parte da pergunta, os/as leitores/as teriam razão em constatar uma dívida considerável para com Heidegger no modo de interpretar a história da ontologia (trata-se de um recorte bem determinado). E isso se justifica pela posição inegavelmente eminente que Heidegger nela ocupa, a começar pelo fato de que o filósofo reconhece à ontologia uma historicidade própria e também porque sua concepção de ontologia realiza o prodígio de conjugar tensamente os dois principais eixos de estruturação de sua história: a “ciência do ente quanto ente” e a filosofia transcendental. Contudo, a meu ver, a dívida para com Heidegger termina aí, pois o tipo de transformação que o livro procura descrever pressupõe uma ruptura radical com a base mesma da concepção heideggeriana de história, isto é, com o conceito de ser. A história que procurei contar é outra, história da qual o ser participa como uma certa configuração da diferença entre huma-

nidade e não-humanidade, mas nunca como o seu elemento fundamental.

(3) Nos últimos anos, a partir da apropriação criativa da pesquisa antropológica, uma série de autores (Viveiros de Castro, Marilyn Strathern, Martin Holbraad, Bruno Latour, entre tantos outros) propõem o que se convencionou chamar de *ontological turn*, um duplo movimento que ao mesmo tempo em que transforma a compreensão da própria atividade do antropólogo, abre a filosofia para uma nova forma de encaminhar determinadas questões de ordem prática-especulativa. Como você vê essa questão dentro do quadro histórico de desenvolvimento da reflexão filosófica e quanto *Extramundandade e sobrenatureza* participa de tal movimento?

Sim, o livro não só procura participar desse movimento como deve muitíssimo aos referidos autores que o protagonizam. Contudo, o enfoque problematicamente ontológico que o livro procura cultivar permitiu-me entrever e, até certo ponto, elaborar uma complexidade que nem sempre tem sido suficientemente considerada, seja por parte da antropologia ou da filosofia. É que, parece-me, a roda não gira no mesmo sentido de ambos os lados. Sem dúvida, cabe falar em uma “virada ontológica” da antropologia, responsável por submeter o multiculturalismo ocidental a uma crítica definitiva, mostrando que diferentes culturas correspondem a naturezas também diferentes. Mas é de todo dubitável que, do lado da filosofia, o mesmo efeito possa ser obtido pela simples reiteração do dispositivo ontológico. Afinal, quantas “viradas ontológicas” já não sucederam ao longo da história da filosofia? E quantas “viradas antropológicas” jamais ocorreram ao longo da mesma história, que justamente por isso pretende ser uma só, universal? Por essa razão, o movimento filosófico correspondente à “virada ontológica” da antropologia precisaria ser “*contra-ontológico*” (termo que tomo emprestado de meu amigo Marcos de Almeida Mattos, um filósofo-antropólogo), a favor da multiplicação transformacional dos mundos. Mas, além disso, o mencionado “duplo movimento” está longe de ser perfeitamente simétrico. Dada a discrepância entre os saberes quanto à sua potencial “abertura do Outro” (Lévi-Strauss, *História de lince*), a virada “antropológica” da filosofia vem a reboque da virada “ontológica” da antropologia. Tal assimetria me parece ser de grande relevância, pois evidencia que, somente pressionada desde fora, é que a filosofia poderia sofrer uma transformação de tal magnitude e intensidade como a que a antropologia tem experimentado. Enfatizo aqui o condicional (“poderia”), uma vez que a virada filosófica ainda é uma promessa. Afinal, todos sabemos o enorme embaraço

que, desde a Crítica, o “pensamento do fora” ainda representa para a consciência filosófica. Talvez esse embaraço possa ser superado com a filosofia permitindo-se ser devorada, de uma vez por todas, pela antropologia – sobretudo, pelas antropologias dos mais diferentes povos, por suas filosofias, além das ocidentais. Em vista desse propósito, empenhei-me no livro em favorecer ao máximo a indiscernibilidade entre filosofia e antropologia.

(4) Ainda sobre esta temática, em que sentido o conceito de mundo tem a função, na filosofia ocidental, de constituir a humanidade do homem a partir da superação da animalidade, isto é, em contraposição às perspectivas não-humanas e à superação destas?

A formulação da pergunta parece apontar para o conceito agambeniano de antropogênese (cf. *O aberto: o homem e o animal*) – conceito, aliás, forjado a partir de uma interpretação das mais profundas e filosoficamente perspicazes acerca do conceito ontológico-fundamental de mundo. Quanto à gênese deste último, sigo a interpretação de Agamben, que faz ver, com base em uma leitura minuciosa dos *Conceitos fundamentais da metafísica*, que o mundo, na condição de estrutura ontológica existencial, própria e exclusivamente humana, se origina de uma ruptura biopolítica, mediante o dispositivo da exceção, com a animalidade. Há, portanto, uma “história profunda” da existência, *Urgeschichte* em que, antes de estar aberto ao ser, o homem existente se separa do animal. A Agamben, porém, parece interessar sobretudo a animalidade do próprio homem, em detrimento da animalidade do animal não-humano e, mais ainda, de sua virtual “humanidade”. Por sua vez, é justamente essa humanidade extra-humana, enquanto potência ontológica intensamente disseminada pelo cosmos, que constitui o cerne do conceito ameríndio de mundo (obviamente, falo de um traço genérico, porém não menos preciso, e que pode assumir as formas mais antagônicas). Se, na tradição ontológico-transcendental (não me refiro aqui à filosofia ocidental em seu todo, mas a uma dimensão específica da tradição filosófica moderna), mundo designa o espaço-tempo em que se desdobra a “essência do homem”, no pensamento ameríndio, por sua vez, o que corresponderia equivocadamente a esse conceito de mundo implica constitutivamente a referência *a priori* à potencial humanidade de outrem, sobretudo extra-humano. Trata-se assim de uma intencionalidade de espécie contra-existencial (outra que a designada, em *Ser e tempo*, pelo “ser em vista de si mesmo” enquanto vórtice existencial), porém igualmente capaz de formar mundo em um sentido que lhe é inteiramente peculiar. Portanto, no lugar de uma separação abissal entre humanidade

e animalidade, tem-se aí um vínculo intensivo entre ambas. Trata-se, por assim dizer, de duas trajetórias originariamente divergentes da *Weltbildung*. A questão é que essa divergência é política, pois põe em jogo, por meio de conflitos e alianças, a relação e a continuidade entre os mundos. O pensamento ameríndio contempla de forma eminente uma tal política, lançando luz, inclusive, sobre as razões do “mau encontro” originário com o mundo dos brancos – encontro que, neste último, é experimentado, contudo, quase sempre como inessencial, sub-histórico e, logo, pré-político. Em suma, há uma política da ontologia, na qual se chocam diferentes mundos, cada qual definido pelo modo como nele se articulam humanos e extra-humanos para sua formação e transformação. Quanto à interpretação que dedico no livro à ontologia fundamental de Heidegger (o que constitui apenas uma das partes principais do seu enredo total), a intenção era situar a ontologia, embora de maneira parcial, nesse plano de divergência entre mundos estruturalmente diferentes.

(5) Um dos aspectos marcantes do livro é, sem dúvida, o diálogo com o pensamento ameríndio enquanto forma de pensar diferentemente tradicionais questões filosóficas. Todavia, seu uso difere de uma simples marcação de alteridade – como encontramos na obra de Philippe Descola, por exemplo – pois a partir do discurso ameríndio certos desdobramentos filosóficos positivos são propostos, o que liga, evidentemente, sua reflexão com a do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro. Nesse sentido, a revalorização do animismo tem um lugar central. Contudo, é difícil não perceber como, em larga medida, o animismo ameríndio parece se chocar frontalmente com certos pressupostos elementares do pensamento moderno, por exemplo com o naturalismo científico e o materialismo, das mais diversas matizes, dominante dentro das ciências humanas. Como você compreende essa tensa relação entre “diferentes ontologias”? É realmente possível, dentro do caráter histórico próprio a nossa cultura, a adoção de uma matriz animista enquanto coordenadas básicas de orientação do pensamento? Você poderia também esclarecer em que medida o conceito de mundo, sob o ponto de vista ameríndio, permanece completamente irreconciliável com o do pensamento filosófico ocidental?

ça pode ser criadora, mas também destrutiva. No primeiro caso, ela pressupõe mútua transformação, requisito que a “nossa cultura” tende hegemonicamente a rejeitar. Assim, por exemplo, é claro que não é possível a simples adoção do animismo por uma cultura “naturalista”, mais especificamente, mononaturalista – a não ser que essa cultura se permita transformar-se. Davi Kopenawa tem uma frase brilhante a respeito, registrada em *A queda do céu*: “A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos [os brancos] se transformarem em Yanomami”. De seu ponto de vista, portanto, a relação repousa sobre a possibilidade de uma transformação recíproca, embora sempre assimétrica. Pois, segundo ele, “hoje os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo” (a ponto, inclusive, de a floresta ter de sucumbir à cidade). Assim, para Kopenawa, a impossibilidade da relação é dada por um caráter fundamental do mundo dos brancos, relacionado à sua dinâmica universalizante de assimilação. Logo, os mundos em questão são mesmo “irreconciliáveis”, mas não por sua diferença radical, e sim por força do regime de alteridade que caracteriza especificamente um deles. Como fundamentos desse regime, Davi indica dois fatores anímicos que, segundo ele, se acham intrinsecamente relacionados: a “paixão pela mercadoria” e a incapacidade de “sonhar longe” (em acepção xamânica).

(6) Naquele que é um dos capítulos mais belos do livro – Utupë – você desenvolve a ideia da filosofia enquanto criação de conceitos para pensar o discurso de Davi Kopenawa. Sobre isso, parece-me que uma questão se coloca: como compreender a relação entre discurso e mundo, entre as palavras e as coisas? Pois, é certo que dentro da filosofia contemporânea, a ideia da verdade enquanto adequação foi profundamente criticada; mas, a partir daí, surge a grande questão de como articular discurso e realidade. Deleuze procurava articular sua perspectiva através da ideia concreta de “problema”, problema que, por estar na origem vital do pensar, seria indissociável da necessidade de criação “deste” ou “daquele” conceito específico. Mas aqui há, talvez, uma dificuldade, pois parece que a aparição do problema dentro do xamanismo yanomami e da forma de vida associada a ela – por exemplo o momento da “caçada das queixadas” que o jovem Kopenawa participa, episódio que você comenta e analisa – em larga medida são problemas que não encontram imediata ancoragem e ressonância na experiência comum da vida contemporânea. Dessa forma, não há um risco de que a reflexão se torne esteticamente poderosa, mas perca lastro com a realidade,

diminuindo sua capacidade de diálogo com outros discursos e experiências formadoras de nossa sociedade?

De fato, empreguei o conceito de empirismo transcendental para interpretar o ataque sobrenatural dos queixadas descrito por Davi Kopenawa no capítulo 3 de *A queda do céu* por parecer-me que, aplicado a esse contexto, ele teria um rendimento especial. Mas não se tratava de assimilar o conceito ao acontecimento (que, não por acaso, é o da criação de um conceito enquanto manifestação sobrenatural de um ancestral mítico). Tanto que, se o conceito deleuziano de conceito serve, sob certos aspectos, à interpretação do conceito xamânico de *utupë*, “imagem” (por si só, um conceito muito peculiar de conceito), essa serventia é limitada, como procurei apontar na seção final do capítulo, devido à partilha entre conceito e figura firmada por Deleuze & Guattari. É que, observada à risca, essa partilha impede o próprio reconhecimento de *utupë* como um conceito. Logo, a aproximação entre os conceitos, o deleuziano e o yanomami, está longe de ser irrestrita (embora, diga-se de passagem, o pensamento dos referidos filósofos seja expressamente informado, em *Mil platôs*, pelo xamanismo yanomami, por via das etnografias de Clastres e Lizot). Agora, parece-me que, na pergunta, se pressupõe que a “vida contemporânea” seja uma entidade monolítica, e que a conceitualidade yanomami se preste unicamente, inclusive contra o intento manifesto de Kopenawa, a pensar a própria vida yanomami (o que, aliás, seria uma opinião profundamente etnocêntrica e potencialmente etnocida). Em primeiro lugar, os Yanomami são contemporâneos de si mesmos; logo, suas palavras e conceitos não carecem de nenhuma “ancoragem” em nossa vida para que façam sentido por si nem para que possam abalar, como de fato fazem, o sentido de nossa própria vida e experiência. Está em jogo aí uma posição de princípio quanto à significância dos conceitos. Penso que a significância conceitual tem origem justamente através da diferença entre mundos enquanto complexos divergentes de sentido: conceitos de um mundo significam, antes de mais nada, conceitos de outros mundos, uma vez que não há conceitualidade sem tradução, transporte semiótico. Ademais, no que se refere à nossa vida contemporânea, parece-me que, mais do que nunca, a ideia de comunidade tem se mostrado de todo insuficiente para a sua descrição. Assim, nem nossa vida está para uma outra conceitualidade (por exemplo, a yanomami) como uma realidade está para um discurso que procura representá-la, nem nossa contemporaneidade consiste ela mesma em uma realidade unificada, referenciável de forma unívoca (sequer idealmente). Pelo contrário, a possibilidade de pensar diferentemente e, com isso, alterar nossa realidade, depende de uma experiência ontológica de variação para a qual os conceitos advindos de outros

mundos, suas perspectivas e seus afetos, se impõem cada vez mais como imprescindíveis. Pois quem nos pensa por primeiro são os outros – sobretudo quando não fazemos outra coisa senão, como afirma Kopenawa, “sonhar conosco mesmos”.

(7) O livro termina com capítulos que lidam diretamente com o problema ecológico enquanto a grande questão política de nosso tempo. É bastante impressionante a forma como você vê no desenvolvimento da filosofia ocidental moderna o gérmen do antropoceno, sobretudo através de sua posição etnocida e de sua incapacidade de pensar uma cosmopolítica que não seja marcada por uma relação instrumental de dominação com tudo aquilo que não tenha os contornos do humano. Você poderia nos falar mais sobre essa noção de uma cosmopolítica enquanto condição para darmos novas e eficientes respostas às urgentes questões ecológicas que determinam a última fase de desenvolvimento do capitalismo contemporâneo? Você afirma, em uma entrevista recente, que contrapor a concepção antropocêntrica da filosofia ocidental de mundo à perspectiva ameríndia, traz consequências drásticas para a história do pensamento filosófico, seria possível aprofundar quais seriam precisamente essas consequências para o pensamento ameríndio?

Sobre o conceito de cosmopolítica, a referência principal é obviamente Isabelle Stengers, que, em um ensaio de enorme importância (“A proposta cosmopolítica”, 2005), elabora o conceito construindo-o por “equivocação controlada” (Viveiros de Castro), a partir de e contra o conceito kantiano de cosmopolitismo. O que mais me interessou, pelo menos de início, foi a sua dimensão ontológico-política: ao afirmar, contra a postulação “cosmopolita” de um ponto de convergência universal a todos os povos e seus respectivos mundos, a existência “desconhecida” (*unknown*) de um plano de divergência irreduzível entre múltiplos mundos, humanos e não-humanos, o conceito abre a possibilidade de uma outra política, ontológica, na qual está em jogo a composição, a transformação e destruição mútua de mundos (complexos de articulação entre natureza, cultura e sobrenatureza, por assim dizer). Quanto à dimensão ecológica do conceito, ela é explícita na própria formulação de Stengers, que vincula sua proposta cosmopolítica a uma “ecologia das práticas”. Além disso, o conceito se encontra numa relação intrínseca, ao mesmo tempo como causa e consequência, com a problemática da “intrusão de Gaia” (cf. *No tempo das catástrofes*, 2009). A possibilidade de elaborar conceitualmente o fenômeno dessa intrusão, que é o Antropoceno experimentado desde o mundo ocidental moderno, depende de uma abertura cosmopolíti-

ca do pensamento, em particular no que se refere aos modos pelos quais diferentes mundos (*ethoi*) compõem, por seu próprio conflito, diferentes ambientes (*oikoi*). Elaboraões similares foram feitas, por exemplo, por Marisol de La Cadena, que investiga a “ecologia das práticas através dos mundos andinos” (*Earth beings*, 2015), e Mauro W. B. de Almeida, que elabora o conceito de “conflitos ontológicos” para considerar a guerra entre o Estado capitalista e Caipora na Amazônia (“Caipora e outros conflitos ontológicos”, 2013). No que se refere precisamente ao vínculo do capitalismo contemporâneo com o Antropoceno, remeto ao livro de Luiz Marques, *Capitalismo e colapso ambiental* (2015), que, embora não explore a dimensão ontológica do problema, investiga o fenômeno por meio de uma vertiginosa “cosmopolítica” de disciplinas, entre elas, tanto ciências humanas quanto naturais. Procurei esboçar algo nesse sentido no epílogo do livro, considerando a problemática do Antropoceno sob o ponto de vista da relação interna entre metafísica e termodinâmica. A ideia era desenvolver, à sombra do Antropoceno enquanto conceito e acontecimento, a tese lévi-straussiana segundo a qual a civilização industrial, caracterizada por uma filosofia predominantemente fria, produz um mundo quente.

A segunda parte da pergunta traz uma indagação bastante perspicaz e de difícil resposta. De fato, predomina no livro, em vez do contrário, uma consideração sobre as consequências, para a filosofia ocidental, de seu encontro com o pensamento ameríndio. Contudo, no capítulo 7, proponho algo naquela outra direção, ao especular acerca do que significaria para o conceito xamânico yanomami de imagem (*utupë*) ser reconhecido como um conceito filosófico de conceito. É claro que os dois lados da questão precisam ir sempre juntos, pois um tal reconhecimento não pode se dar sem que nosso próprio sentido de filosofia tenha ele também de se transformar. Se isso não ocorre, uma interpretação do pensamento xamânico de Davi Kopenawa, por exemplo, corre o risco de operar um enquadramento forçado que resulta tão epistemicida quanto o perverso rebaixamento ou a simples negligência. Pois a filosofia que, por via de muitas concessões, em geral chamamos de “nossa” (a saber, a consciência crítica do Ocidente moderno) não se constituiu como tal senão por força de uma neutralização da potência especulativa dos povos extramodernos (ocidentais ou não). Procurei demonstrar esse ponto no capítulo 8, tomando como paradigma a filosofia de Kant, com foco na conexão sistemática da figura do “selvagem da Nova Holanda” na epistemologia (política) kantiana com a “anticabala” empreendida pelo filósofo em *Sonhos de um visionário*, com vistas à fundamentação da ideia da Crítica. Concluo que a filosofia transcendental é uma espécie de xamanis-

mo às avessas, por pretender a supressão da potência sobrenatural, cosmopolítica, do pensamento. A propósito, isso tem tudo a ver, para voltar à primeira parte da pergunta, com o tipo de desconexão fundamental entre pensamento e ambiente que, segundo Chakrabarty (“O clima da história”, 2009), fez com que a “mansão das liberdades modernas repousa[sse] sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão”, ou seja, sobre o aquecimento do planeta (também por isso faz todo sentido pensar a catástrofe ambiental em termos de Capitaloceno de preferência a Antropoceno).

(8) Em um artigo de sua autoria, intitulado “Heidegger e o mito da filosofia” (2014), você estabelece uma cartografia do *Dasein* mítico, analisando a compreensão heideggeriana do mito como uma imagem do pensamento não filosófico. Como uma contra-posição à esta concepção, você indica a noção desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro que, na mesma linha argumentativa de Lévi-Strauss e Pierre Clastres, interpreta o pensamento mítico dos povos primitivos como um índice de separação entre sociedades históricas e sociedades “contra a história”, caracterizadas pelas “formas de vida coletiva que, diferentemente daquelas praticadas pelas sociedades ditas ‘históricas’, tem a propriedade (ativa e positiva) de não refletir nem interiorizar sua historicidade empírica como condição transcendental” (cf. Clastres, *Arqueologia da violência*). De seu ponto de vista, em tempos de ampla polarização política, qual a importância desta reavaliação positiva do pensamento mítico enquanto forma original de organização político-social, em que o peso da “história” e do “estado” não se articulam como estruturas preponderantes no círculo de ação coletiva?

No livro, a reavaliação do pensamento mítico não é necessariamente positiva, pois há mitos e mitos. Na verdade, trata-se de problematizar a oposição especificamente ocidental, em particular em sua versão moderna, “esclarecida”, entre mito e filosofia. Assim, se, por um lado, busco interpretar o pensamento “mítico” ameríndio como filosofia, por outro, procuro apresentar o pensamento filosófico como sendo rigorosamente mítico. A hipótese é originalmente lévi-straussiana: trata-se do “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”, enquanto mito do Esclarecimento (mito da História, mito do Estado). Não se trata, bem entendido, de esclarecer o Esclarecimento, mas de admitir o mito como fonte de todo pensamento possível, mais precisamente, o mito como articulação de uma posição cosmopolítica originária, a qual implica sempre uma configuração da divergência de mundo entre humanidade e extra-humanidade. Na base dessa posição ou configuração

mítica, não há razão (pois a racionalidade tem o seu próprio mito de origem), e sim desejo (a exprimir-se justamente no mito). Creio que a “polarização política” dos nossos tempos evidencia isso ao máximo, polarização na qual as razões perdem qualquer importância decisiva, justamente porque o que está em causa são condições de que a racionalidade depende inteiramente e que ela só pode pressupor e, na melhor das hipóteses, indicar. Combatem-se mitos com outros mitos, capazes de articular desejos de outras ordens. Como diz Blumenberg, “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”. Ora, desde um ponto de vista cosmopolítico, ostentar um mito final é impor fim ao próprio pensamento. Por essa razão, o “regresso” à mitologia do pensamento me parece incontornável, como meio de sobrevivência espiritual.

(9) Uma das maiores preocupações dos filósofos contemporâneos foi a questão da forma ou do estilo da escrita filosófica. Na história da filosofia, encontramos diversas formas de expressão como a poesia (Parmênides), o diálogo (Platão), o tratado, a disputa (predominante no período medieval), e mesmo formas menos canônicas como o aforismo, o ensaio, a carta, entre tantas outras, às quais se poderia acrescentar talvez também a forma-entrevista, uma vez que grande parte das obras de importantes autores contemporâneos resultam de entrevistas. Atualmente, porém, na escrita acadêmica predomina o gênero paper, cujas características acabam por predominar tanto nos artigos quanto também em textos de maior fôlego, como são nossas dissertações e teses de mestrado e doutorado. Seu livro, ao que nos pareceu, muito embora seja profundamente transgressivo em seu conteúdo, quanto à sua forma de expressão ele parece ser bastante respeitoso com essa forma de escrita já consolidada entre nós, no que diz respeito à ordem de exposição das ideias, ao sistema de citações e ao modo de desenvolvimento do texto. Como você pensa a relação entre os conceitos que seu livro propõe e a forma com que são expressos, tendo em vista as implicações (inclusive históricas e, portanto, externas à filosofia) que a forma de expressão filosófica pode manter para com os conceitos que essa forma expressa?

Concordo que a preocupação com a forma seja onipresente na história da filosofia. A rigor, não é possível separar criação conceitual de experimentação discursiva. Além disso, fiz tudo o que pude, na escrita do livro, para fugir da forma-artigo, particularmente em sua figura mais degradante – o que Bento Prado Jr. chamou, muito justamente, de

“cultura *trash* do *paper*”. Isso não foi nada fácil, e, se obtive algum sucesso, certamente foi bastante comedido. Na academia, somos condicionados a essa censura disfarçada de adequação a critérios pretensamente universais, cuja justificativa é dada, em última instância, por agências de fomento, logo, por motivos que em nada concernem à filosofia propriamente dita (a meu ver, não há conciliação possível entre criação conceitual e produtivismo acadêmico). Quanto a ter sido “bastante respeitoso” com a escrita acadêmica (porém, de modo nenhum, com a forma *trash* do *paper*), isso se deve, sem dúvida, à limitação da minha própria escrita (pois o desejo era ir muito além disso), mas também aos limites prováveis da recepção, sobretudo acadêmica, que o livro viria a experimentar. Afinal, levando-se em conta a pretensão do livro, que é a de atravessar um abismo aparentemente insuperável (porque sequer entrevisto, na maioria das vezes) entre mundos de pensamento, será que ele seria minimamente levado a sério se não “respeitasse” em alguma medida certas convenções estabelecidas?! Não era só, nem principalmente, o “meu” pensamento que estava em risco, mas sim, sobretudo, o daqueles a quem, via de regra, é negada toda e qualquer potência espiritual capaz de fazer frente à tão decantada filosofia. A saída que encontrei foi torcer ao máximo essas convenções, embora dentro dos meus limites – usá-las para subvertê-las, em algum nível. E o nível em que penso ter sido relativamente bem sucedido foi o da estrutura do livro, isto é, da composição e articulação dos capítulos. Busquei desde logo garantir que essa estrutura fosse dinâmica, segundo um fio-condutor diegético, o menos possível sistemático. O modelo para tanto me foi dado pela “fórmula canônica do mito”, cunhada por Lévi-Strauss (cf. epígrafe do livro). Trata-se de um dispositivo lógico de transformação (e não de fundamentação), no qual as passagens valem bem mais que os argumentos, os equívocos importam mais que as analogias, e os conceitos se relacionam entre si como personagens coletivas (animais, humanos, espíritos, espectros), constituindo assim, de preferência a uma ordem de razões, um enredo de ações (enredo no qual, aliás, o conceito de ser atua como o principal antagonista). As ações desse enredo são, em geral, performadas por outros/as; daí, a grande quantidade de citações. Meu trabalho foi, em grande medida, o de fazer a costura entre as ações de outrem, tentando emular o procedimento da bricolagem (contra a engenharia perversa de autoprodução). Para dourar a pílula, poder-se-ia dizer, em sentido deleuziano, que o livro procura descrever um “movimento aberrante”; portanto, que sua lógica é “irracional”. Também por isso, cabe enfatizar, o livro só exerce efeito total se lido do começo ao fim, experimentando-se a transformação que procura, acima de tudo,

descrever. Desconsiderada essa dimensão formal, perde-se por completo o que ele tenta principalmente comunicar.

(10) Um autor como Oswald de Andrade, antes de escrever sua tese *Crise da filosofia messiânica*, aclamada por Viveiros de Castro como um marco da filosofia brasileira, ainda injustamente pouco conhecida entre nós, realizou experimentações formais estéticas bastante radicais em seus manifestos, poesias e romances. Autores como Haroldo de Campos, por exemplo, reconheceram na obra de Oswald uma preocupação acima de tudo formal, situando-o na linha precursora do concretismo. Contudo, a antropofagia é também um exercício de destruição de formas preestabelecidas, resultando num processo que tenderia antes ao informe. Atualizando o projeto filosófico de Oswald no registro de um pensamento conceitual, você situaria o seu próprio pensamento como uma tentativa nesse mesmo sentido?

Não ousaria fazê-lo, tanto porque não conheço com a devida profundidade o pensamento de Oswald quanto, principalmente, porque sua obra, inclusive a filosófica, exibe uma virtude experimental e criadora, de reinvenção da estrutura sintática do pensamento, que jamais é alcançada, nem de longe, por meu livro. Além disso, a presença de Oswald, apesar de decisiva, é mediada nele pela interpretação de grandes leitores seus, como Alexandre Nodari e Eduardo Viveiros de Castro. A propósito, os estudos que culminaram no livro tiveram início com a experiência de assistir, durante o primeiro semestre de 2012, ao curso ministrado por ambos, no Museu Nacional, intitulado “Do matriarcado primitivo à sociedade contra o Estado: cartografia da hipótese antropofágica”. Limite-me, portanto, a remeter à consideração dos ensaios que ambos produziram, e continuam a produzir, a respeito da antropofagia oswaldiana. Somente gostaria de precisar alguns pontos. Primeiro, acho importante refletir sobre os motivos que explicam a pouca repercussão do pensamento filosófico de Oswald na filosofia acadêmica brasileira. Parece-me que essa situação lamentável, esse sintoma, resulta de uma guerra verdadeiramente colonial. “*Não é à toa*”, como diz Davi Kopenawa, que “a única filosofia original brasileira” (Augusto de Campos) não seja considerada sequer como filosofia pelos avatares da consciência filosófico-acadêmica brasileira. Confirmam-se a respeito os cadernos de resumos da ANPOF: o silêncio a respeito de Oswald é, sempre foi, ensurdecedor! Outra coisa é que o seu pensamento possui uma conceitualidade própria, que, antes de ser “atualizada” (como se estivesse defasada), precisa ser adequadamente compreendida, estudada. O arco descrito pelo seu pensamento é por demais amplo e intenso para ser reduzido a um movimento

estético ou à moda de uma época. A antropofagia é um acontecimento em curso, assim como a “crise da filosofia messiânica”. Por fim, quanto à iconoclastia favorecida por Oswald, creio que jamais deveria ser confundida com uma tendência ao “informe”. Tome-se, por exemplo, a definição de antropofagia proposta em *A crise da filosofia messiânica*: “a operação metafísica de *transformação* do tabu em totem”. Trata-se, portanto, de uma transformação do próprio sentido da forma, de uma outra “formação”, que rompe diretamente com a *Bildung* enquanto concepção messiânica da forma, que tanta fortuna fez na autointerpretação colonialista do pensamento brasileiro. Não é pouca coisa: trata-se da subversão do totemismo hegemônico na metafísica ocidental na direção de um regime simbólico inteiramente outro.

(11) A autoria, seja numa obra filosófica, seja numa obra artística ou literária, é um signo que integra a sua composição. Assim, por trás de um nome de autor sempre se oculta uma multiplicidade de outras pessoas, entidades, intenções que estão para além das daquele que assina. Isso pode se confundir, mas nunca se dissipar totalmente, nos casos da coautoria, da pseudonímia, da heteronímia ou mesmo do anonimato. Por baixo da autoria, ocultam-se encontros por vezes inusitados e extremamente produtivos como aquele entre a cosmologia indígena e a escrita ocidental (o que ocorre nas etnografias, mas sobretudo na obra em coautoria de Davi Kopenawa e Bruce Albert) em que se assiste a uma espécie de transe que produz uma potencialização do pensamento. Gostaríamos de perguntar como é possível fazer aparecer outras vozes num texto manifestamente filosófico assinado por um nome de autor-filósofo, com formação filosófica e trajetória acadêmica consolidada e se isso foi uma de suas preocupações durante a composição de sua escrita?

A pergunta é de todo pertinente e importante, mas receio não conseguir oferecer no momento uma resposta satisfatória. Sim, a questão da autoria foi uma preocupação de tal monta que não encontrei outro recurso face à referida multiplicidade senão trazê-la obsessivamente à tona, quase ao limite de recusar a posição de autor. É que a escrita do livro foi, desde o início, a experiência de uma multiplicidade exorbitante de pessoas, povos, mundos etc. Uma experiência de pensar contra si mesmo e, somente através disso, com outros, próximos e distantes. Eu olho para o livro e enxergo ali uma multidão, em meio à qual é bastante difícil, tanto intelectual quanto afetivamente, reconhecer a mim mesmo. Não é algo exatamente confortável. Luto quase diariamente na escrita, avançando e retrocedendo, para encontrar o ponto, sempre instável, de melhor ajuste do meu discurso à palavra

de outrem. Certamente estou ainda bastante longe de encontrá-lo, se é que isso vai acontecer algum dia. Abomino a atitude tética, mas, por outro lado, a tautologia não presta. Acredito, porém, que o ponto ótimo seja o da indiscernibilidade, no sentido de uma continuidade divergente, com outrem. Ponto no qual o autor se torna multiplicidade – como propõe Bruce Albert no título de seu magistral *Postscriptum em A queda do céu*: “Quando o eu é um outro (e vice-versa)”. Por isso é que considero Platão, “que estava [sempre esteve] doente”, o filósofo por excelência, quer dizer, o mais sublime antropófago, da tradição ocidental.

(12) Há uma tradição majoritária na história da metafísica ocidental que seu livro demarca muito bem: Aristóteles, Kant e Heidegger talvez sejam os grandes autores vinculados a essa tradição. No entanto, parece haver também uma contra-tradição, ou um devir-minoritário, que se constituiu à margem da metafísica ocidental, mas que também constituem a história do pensamento no Ocidente. Com efeito, talvez desde o atomismo antigo (Demócrito, Epicuro, Lucrecio), passando pela mística medieval, até autores modernos e contemporâneos que resistem em entrar no cânone da história da metafísica (Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Foucault, Deleuze, Derrida), a filosofia ocidental também contou com uma linha dispersa e subterrânea de autores e obras que buscaram – ou ao menos é possível lê-las assim – criar uma ferida no coração da razão ocidental. Ao propor uma crítica radical da tradição metafísica, sua obra nos pareceu próxima dessa contra-tradição que talvez possa ser considerada como uma não-filosofia, embora ainda pertence de pleno direito à história da filosofia ocidental. Num debate muito famoso entre nós, Bento Prado Jr. acusava a conversão ao senso comum (que logo declinaria num renovado ceticismo) de seu colega Oswaldo Porchat, dizendo que seria mais frutuoso rir da filosofia através da filosofia, talvez atualizando a célebre epígrafe nietzschiana: *Ridendo dicere severum*. Gostaríamos de saber se, primeiro, você concorda com o fato de que essa não-filosofia filosófica constitui uma contra-tradição na história da filosofia ocidental e, em seguida, como você situaria a tentativa de seu novo livro com relação a isso?

Sem dúvida nenhuma, a história da filosofia ocidental é rica em dissidências e linhas de fuga. À parte os filósofos que buscam expressamente saídas, até mesmo os filósofos “majoritários” divergem de si mesmos a ponto de o seu pensamento rachar e vazar em direções divergentes daquelas que procuram estabelecer. Por isso mesmo, pen-

so que a questão está menos na composição do cânone que no modo de tratar cada filósofo, seja qual for. Não há sistemas de diamante (por mais que alguns sejam assim valorados no mercado especulativo das ideias). Contudo, acho bastante problemático tomar a “contra-tradição”, o “devir minoritário”, como parte pertencente “de pleno direito” à história da filosofia ocidental. Por uma razão bem precisa: será que, desde o ponto de vista dos dissidentes, essa pertença se confirma de outra maneira que como uma indesejada captura? Mais além, será que, desde seus muitos e variados pontos de vista, faz sentido falar em uma história unificada da filosofia? Penso que o reconhecimento de um autêntico pluralismo filosófico exigiria necessariamente que se abolisse a própria ideia de uma história da filosofia, a qual opera, quase sempre, apenas como dispositivo de controle sobre os devires minoritários e cooptação dos devires de outrem. Mais do que tudo, parece-me decisivo romper de uma vez com a atitude autorreferencial do discurso filosófico, colocando-o justamente sob a perspectiva da “não-filosofia”, ou melhor, das filosofias, *outras*, dos outros. Multiplicar-se-iam assim as histórias, segundo tempos, espaços e mundos distintos. Confesso que não estou devidamente a par da polêmica mencionada, mas ousou achar que “rir da filosofia através da filosofia” só faz confirmar, irônica e mesmo cinicamente, aquela nefasta autorreferencialidade. Uma vez que, como assevera Fanon, “se é em nome da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, é também em seu nome que se decide seu extermínio”, rir, nesse caso, é uma tremenda impostura, para dizer o mínimo. Como se sabe, em seu derradeiro gesto filosófico – diante de um animal de carga –, o próprio Nietzsche gritou, de vergonha, culpa e desespero. Por mais que, como se costuma reiterar com base em concepções humanamente edificantes, convenha cultivar afetos alegres em lugar de tristes, é fato que a filosofia ocidental ainda está por fazer o devido luto pelos desastres colossais, humanos e extra-humanos, que provocou e fomentou ao longo de sua “gloriosa” história. Pois a obra de destruição segue em curso, com ou sem a filosofia (que já há bastante tempo se tornou desnecessária até mesmo para isso). De minha parte, com o livro, quis participar, embora o faça timidamente, desse luto, buscando ao mesmo tempo uma saída – para fora da *philosophía*, ao encontro de outro pensamento, menos Humano e, por isso, mais vivo.